

У.С. КОНКА

ПОЭЗИЯ ПЕЧАЛИ



КАРЕЛЬСКИЕ
ОБРЯДОВЫЕ
ПЛАЧИ

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

У. С. КОНККА

ПОЭЗИЯ ПЕЧАЛИ КАРЕЛЬСКИЕ ОБРЯДОВЫЕ ПЛАЧИ

ПЕТРОЗАВОДСК 1992

Научный редактор А. С. СТЕПАНОВА

Рецензенты: Н. А. ЛАВОНЕН,

А. И. МИШИН

Конкка У. С. Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи.— Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 1992.— 296 с.: ил.

В книге исследуются карельские обрядовые причитания с точки зрения их содержания, функции и места в похоронном и свадебном обрядах. Во введении дан краткий обзор истории собирания и изучения карельской поэзии причити. Первая глава охватывает похоронный и поминальный обряды с сопровождающими их плачами. Вторая — посвящена анализу функции плачей в свадебном обряде (за основу взята северно-карельская свадьба). В заключении рассматривается проблема генезиса особого метафорического языка карельских причитаний.

Karelian ritual weepings are discussed from the point of view of their contents, function, and role in funeral and wedding ceremonies. A brief review of the history of collecting and studying Karelian lamentation poetry is presented in the Introduction. Funeral and praying rites accompanied by weeping are discussed in Chapter I. The function of weepings in wedding ceremonies (North Karelian wedding is taken as an example) is analysed in Chapter II. The genesis of the unique metaphoric language used in Karelian weepings is discussed in the Conclusion.

КОГДА в 1948 г. я случайно встретила в Ухте (ныне пос. Калевала) превосходного знатока северно-карельского свадебного обряда Хеклу Архипову и сделала от нее свои первые записи плачей, мне и в голову не могло прийти, что в дальнейшем на многие годы погружусь в удивительный и таинственный мир карельской плачевой культуры, корнями уходящей в глубокую древность. Этот, в ту пору почти не изученный, лишь поверхностно описанный жанр, все же дождался своего часа. В 60-е годы началось интенсивное собирание и исследование карельских причитаний как у нас в Карелии, так и в Финляндии. Приступая в те годы к изучению плачей, я мыслила свою задачу в основном как филологический анализ их поэтического стиля и образной системы. Однако по мере углубления в материал стало очевидно, что без выявления функции плачей в обрядах невозможно понять их художественную природу. Теперь, в 90-е годы, это представляется трюизмом, но тогда этот тезис приходилось подкреплять доказательствами, которые ныне кажутся само собой ясными. Одним словом, мне пришлось взяться за основательное изучение и осмысление обрядов похоронно-поминального цикла и свадьбы, с которыми прежде всего связаны плачи.

Очень помогло в работе то, что одновременно со мной А. С. Степанова готовила сборник карельских причитаний, и я смогла пользоваться сделанными ею расшифровками магнитофонных записей причитаний. Вместе с нею мы обсуждали и старались толковать загадочные слова и выражения, которые попадались на каждой строчке текста.

Мое исследование о карельских обрядовых плачах было утверждено к публикации Ученым советом Института языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР в 1972 г. К весне 1975 г. рукопись была отредактирована и подготовлена к печати. Но получилось так, что написанная на русском языке, эта работа выходит почти двадцать лет спустя после завершения. Так случилось благодаря идейной бдительности тогдашней дирекции, которая в последний момент перед сдачей рукописи в производство обнаружила, что исследование не отвечает требованиям партийной идеологии и политическим установкам того времени. Автору было предложено привести работу в соответствие с мировоззрением периода развитого социализма, с чем он не смог согласиться.

К счастью, мои коллеги и друзья из Финского Литературного Общества, из университетов Хельсинки и Турку были заинтересованы в публикации исследования о карельских причитаниях и приложили все усилия к тому, чтобы напечатать его в Финляндии. Книга вышла на финском языке в Хельсинки в 1985 г., за что я глубоко благодарна руководству ФЛО, включившему мою

работу в издаваемую Обществом серию фольклорно-этнографических публикаций.

В связи с этим следует заметить, что финское и русское издания книги не идентичны. При переводе рукописи на финский язык я старалась учесть разницу между финским и русскоязычным читателем, степень их знакомства с традиционной культурой и устной поэзией карельского народа. Разумеется, данный текст во многом отличается от первоначальной рукописи. Собраны новые материалы, появились новые работы, непосредственно связанные с предметом моего исследования, которые необходимо было учесть. Это прежде всего книга А. С. Степановой «Метафорический мир карельских причитаний» и работы Ю. Ю. Сурхаско по карельским семейным обрядам.

Я глубоко признательна профессору К. В. Чистову, редактору первоначальной рукописи, за действенную помощь в решении сложных вопросов взаимосвязи обрядов и плачей. Хочу также поблагодарить доктора филологических наук Б. Н. Путилова, который прочитал первую редакцию рукописи и дал о ней ободряющий отзыв. Коллеги по сектору фольклора и сектору этнографии помогли своими советами и предложениями при обсуждении рукописи. Благодаря их активной позиции данное исследование наконец выходит в свет на русском языке. Выражаю всем свою глубокую благодарность.

У. КОНККА

Да будет благословенна радость, и да благословенна будет скорбы! Они родные сестры и обе священные. Это они создают мир и окрыляют великие души.

Ромен Роллан. Собр. соч., т. 2., с. 79.

ПЛАЧИ — поистине универсальный жанр народной поэзии, который известен на стадии первобытности у многих народов и сохранился до наших дней. В своем исследовании о происхождении лирики немецкий ученый Г. Вернер рассматривал распространенные у всех первобытных народов примитивные плачи-жалобы как источник, откуда берет начало полноводная река лирической поэзии¹. Художественная шкала плачей, или причитаний, необычайно широка: от простых восклицаний в форме междометий, элементарных повторений одного слова до сложной поэтической системы с обособленной метафоризацией и символикой, как, например, в русских и карельских причитаниях.

В плачах выражаются горе, печаль, тоска — чувства, которые во все времена составляли неотъемлемую часть человеческих эмоций. Плачи — самый древний вид элегической поэзии в первоначальном смысле этого термина (греч. *elegos* — жалоба).

В отличие от многих других жанров народной поэзии, давно утративших свою причастность к определенным обрядам и обычаям, причитания сохранили высокую степень внеэстетической функциональности. Обрядовые причитания, наиболее многочисленная группа плачей, никогда не исполняются вне ритуала. Смерть, замужество, уход на войну или набор в рекруты обставлялись сложными обрядами и сопровождались большим количеством только для этих обрядов предназначенных плачей. Мертвый переселялся в иной мир, откуда не было возврата; девушка-невеста навсегда расставалась со своей семьей и родом; молодые парни уходили на долгую военную службу или на войну, откуда далеко не всегда возвращались живыми.

Кроме обрядовых причитаний, у некоторых народов, например, у русских и карел, существовали так называемые бытовые плачи. Они не связаны с обрядом и могут исполняться почти при любых обстоятельствах, но по стилистическим признакам и эмоциональному настрою мало отличаются от обрядовых причитаний. Бытовые плачи проникнуты тем же элегическим настроением: женщина жалуется на свою вдовью судьбу, оплакивает осиротевших детей

¹ *Werner H.*, 1924, s. 13—14.

или свою одинокую старость и неблагодарность взрослых детей, плачет о сыновьях, сложивших голову где-то в далеких краях или бредущих по неведомым дорогам войны. Бытовые причитания часто схожи с поминальными плачами.

У народов Юго-Восточной Европы, а также у русских, мордвы, коми, карел причитания имели повсеместное распространение вплоть до нашего века. Они составляли важную часть духовной жизни крестьянства. О широком бытовании и общественном значении причитаний у русских писал П. Н. Рыбников в 1864 г.: «Бывает такая пора в народной жизни, когда поэтическое настроение и поэтический материал составляют достояние целого народа, и всякая живая, восприимчивая личность при первом возбуждении извне выделяет свое чувство или представление в поэтический образ и облакает его сейчас же в поэтическую форму, которая в ту пору под рукой у каждого <...>. У нас на Руси, сколько я ее видел, подобное настроение бывает только у женщин, лирическое, и в минуты сильного горя. Выражение его — заплачки (подчеркнуто П. Н. Рыбниковым.— У. К.), в которые чувство выливается само собой на свадьбах, при похоронах, при отдаче детей или родных в рекруты. В Петрозаводском Заонежье и на Пудожском побережье каждая почти женщина умеет высказать ощущение своей скорби, или слагая новую заплачку, или применяя к обстоятельствам старую...»².

Подобное же поэтическое «настроение», которое более ста лет назад отметил П. Н. Рыбников у русских женщин, в прошлом веке было свойственно и карелкам. А по наблюдениям собирателей, оно в какой-то степени сохранилось среди старшего поколения вплоть до 60—70-х гг. нашего века.

Жанр причитаний — преимущественно женская поэзия. Отдельные упоминания о том, что где-то и мужчины исполняли плачи, не противоречат общей закономерности³.

Французский культуролог Поль де Сен-Виктор в своей книге «Боги и люди», вышедшей в 1867 г., писал: «Греция, Испания, Италия имеют, как и Корсика, своих воплениц: смиренных женщин, сердце которых звенит лишь будучи разбито»... «Никто не говорил со смертью языком более естественным и нежным»⁴. Нельзя не привести еще одну цитату из этого блестящего произведения: «Инстинкт всех народов всегда прибегал к голосу женщины для разговоров со смертью, как он избрал его же для призыванья сна»⁵.

² Рыбников П. Н., 1864, с. 48.

³ О мужских плачах см.: Böckel O., 1906, s. 90—100; Чистов К. В., 1960, с. 15—16; Нопко Л., 1963, с. 99.

⁴ Русский перевод см.: Сен-Виктор де Поль, с. 336—337.

⁵ Там же, с. 335.

Женщинам принадлежала ведущая роль во всех семейных обрядах, они были их хранителями и «контролерами», зорко следившими, чтобы в обряде все совершалось, как «от веку», поскольку имели дело с такими важнейшими моментами жизни, как рождение, замужество и смерть. Естественно, что их обязанностью было также причитывать в переходные периоды жизни.

Обрядовая поэзия служила богатейшим источником познания древних верований и миропонимания.

Несмотря на то, что обряды, в связи с которыми сложились причитания, у многих народов тщательно описаны и в какой-то степени изучены, исследованию причитаний в единстве с обрядом уделялось мало внимания. Вероятно, это объясняется недостаточной изученностью плачей, которые, в свою очередь, исследовались в отрыве от обрядов.

Из прибалтийско-финских народов причитания имеются у карел, вепсов, ижор и эстонцев области Сетумаа, граничащей с Псковщиной⁶. Все эти народы находились под влиянием православной церкви. Убедительных доказательств существования поэзии причеты у финнов и эстонцев (кроме сету) нет.

Однако известно, что несколько столетий тому назад плачи бытовали почти у всех народов Европы. До XX в. они сохранились в Ирландии, на Корсике, в некоторых областях Италии, Франции, Испании, Португалии⁷.

Финский фольклорист В. Салминен склонен считать, что у финнов-лютеран плачевую традицию уже несколько веков назад искоренила протестантская церковь⁸. Такого же мнения придерживается этнограф И. Маннинен, полагая, что под влиянием церкви обрядовые плачи у финнов стали заменяться христианскими псалмами⁹. Католичество и особенно лютеранство настойчиво боролись против «языческих суеверий» во всех их проявлениях. В Западной Европе плачи запрещались не только церковью, но и указами светских властей. Богатый материал по этому вопросу можно найти в книге Отто Бёкеля «Психология народной поэзии»¹⁰.

Отношение русской православной церкви, как и византийской церковной культуры в целом, к народному «языческому» искусству более сложное и противоречивое. Церковные византийские плачи-молитвы возникли не без влияния народной греческой причеты, хотя идейно были призваны вытеснить ее. Древнерусские книжники знали народную традицию причитывать и пользовались ею в своем творчестве¹¹.

⁶ Пино В. В., 1972, с. 193—202.

⁷ Honko L., 1963, s. 85—86.

⁸ Salminen V., 1932, s. 488.

⁹ Manninen I., 1932, s. 458.

¹⁰ Böckel O., 1906, s. 100—129.

¹¹ Адрианова-Перетц В. П., 1947, с. 135—136, 158.

Однако официальная церковь неоднократно порицала народный обычай бурно оплакивать умерших и прямо запрещала причитания. Но низовое духовенство не отличалось чрезмерным рвением по части выполнения уставов церковных соборов, и особенно «либерально» относились к этому местное духовенство на окраинах огромного государства и среди «инородцев». Христианство, «хотя и ломало коренные народные обычаи, но в то же время зорко присматривалось к наиболее упрочившимся предрассудкам и старалось осторожно обходить их»¹². Известно, что, например, в Олонецкой губернии духовенство само участвовало в погребальных и поминальных обрядах, сопровождаемых многочисленными плачами, этим как бы санкционируя народные дохристианские представления о смерти и загробном мире.

В этом противоречивом отношении православной церкви к вековым обычаям народа, очевидно, следует искать причину того, почему именно у православной части прибалтийско-финских народов сохранились плачи, в то время как у финнов и эстонцев лютеран не осталось убедительных следов их существования.

Но не только политикой церкви можно объяснить наличие развитой традиции причети у того или иного народа. Белорусы и украинцы исповедуют православие, но плачевая поэзия у них развита меньше, чем у многих народов.

Исследователь русских причитаний К. В. Чистов выделяет комплекс признаков особенной развитости традиции причитания. Одним из самых существенных признаков он называет наличие свадебных причитаний наравне с похоронными, что характеризует как финно-угорские (карелы, вепсы, ижорцы, эстонцы-сету, мордва и коми), так и славянские народы (в полной мере только русских). У восточных славян лишь в некоторых районах северо-восточной Белоруссии были обнаружены свадебные причитания¹³.

Сопоставляя карельские и северно-русские причитания, отмечая в них целый ряд общих черт, К. В. Чистов констатирует, что в целом карельские плачи принадлежат к более архаической традиции со своеобразной, хотя и типологически сходной поэтической системой¹⁴.

Из истории изучения карельских плачей

Самое раннее упоминание о существовании у карельских племен обычая причитывать по покойникам имеется в предисловии М. Агриколы к финскому переводу «Псалтыря» (1554 г.), в том знаменитом и много раз цитированном стихотворном предисловии, где впервые перечислены финско-карельские дохристианские бо-

¹² Максимов С. В., 1903, с. 212.

¹³ Чистов К. В., 1979, с. 13—20; 1982, с. 101—114.

¹⁴ Там же, с. 114.

жества, среди которых находим также имена героев эпоса Вяйня-мейнена и Илмаринена.

Перечисляя «богомерзкие» действия язычников, которые, кроме своих языческих богов, поклонялись еще и «камням, пням, звездам и луне», Агрикола пишет и о существовании обычая поминать мертвых на могилах: «На могилы умерших несли еду, там жаловались, вопили, плакали. И духи получали свои жертвы, когда вдовы выходили замуж»¹⁵. Как отмечают финские исследователи, под духами (*menninkäiset*) надо понимать души умерших мужей, которых вдовы должны были задобрить, если снова хотели выйти замуж.

Первым известным науке собирателем карельских плачей был финский ученый-просветитель Хенрик Габриэль Портан. В письме от 22 мая 1778 г. архиепископу Меннандеру Портан писал, что обладает сравнительно большим собранием причитаний православных карел и намерен опубликовать и исследовать их в последующих частях своего фундаментального труда «*De Poësi Fennica*»¹⁶. Однако эти части не увидели света, а собрание карельских плачей Портана, очевидно, погибло при пожаре Турку в 1827 г.

Первые сведения об исполнении карельских причитаний с двумя образцами свадебного и похоронного плачей опубликовал Элиас Леннрот в 1836 г. в издаваемом им журнале «*Mehiläinen*». В 1834 г. он впервые записывал в деревне Рукаярви (Ругозеро) карельские плачи. Свои впечатления Леннрот описал так: «Этот плач происходит таким грубым, пронзительным, пронизывающим тело до мозга костей голосом, что даже через год, когда я вспомню о нем, меня берет оторопь»¹⁷. Видимо, Леннроту не доводилось раньше слышать плачи. Для непривычного уха, да еще когда непонятен смысл слов, очень экспрессивно исполненный плач действительно может показаться чем-то неприятным, чересчур надрывным. Чтобы проникнуться эмоциями плача, необходимо сопереживать вместе с плачущей. Леннрот рассказывает о своем методе собирания: он созвал в одну избу более десяти женщин, которые сказывали ему слова причитаний. Время от времени возникал спор по поводу какого-либо слова, но несмотря на это, все шло гладко и спокойно, сообщает Леннрот, пока одна из молодых женщин не начала по-настоящему причитывать, «реветь благим матом, так что страшно было слушать... Тут-то я и получил то, чего искал: услышал настоящий плач, но я бы с удовольствием заплатил ей вдвойне за то, чтобы она скорее перестала. Добрых полчаса терпела страшным воплем мой слух, между плачем бросаясь то к од-

¹⁵ SKA, I, 1963, s. 248.

¹⁶ Hautala J., 1954, s. 69.

¹⁷ Lönnrot E., 1836.

ной, то к другой женщине на шею, потому что в одиночку и не плачут, а всегда другую за шею обнимая»¹⁸.

В поэтическом отношении причитания, по мнению Леннрота, не заслуживали особого внимания, но очень интересен был их своеобразный язык. Большинство слов плачей, писал Леннрот, по своему качеству отличаются от языка песен и разговорной речи. Он не согласен с мнением одного местного карела, который пренебрежительно отозвался о женских причитаниях: мол, в них нет никакого смысла, женщины болтают, что на ум взбредет. Леннрот же считает, что непонятные слова плачей не выдумываются их исполнительницами «на ходу», а передаются из поколения в поколение, от матери дочерям. «Некоторые даже считают язык плачей первоначальным карельским языком. Но если это так, то удивляться приходится, насколько сильно изменился язык с тех пор, когда простая речь была подобной ему»¹⁹.

Леннрот считает, что для записи плачей следовало бы снарядить специального собирателя, который бы не спеша мог освоиться с языком причитаний, прежде чем начать записывать²⁰.

В этом рассказе Леннрота содержится ряд важных наблюдений о своеобразии карельских плачей, манере их исполнения и трудности записи. Следует обратить внимание на тот факт, что Леннрот пытался записывать слова причитаний «под диктовку» со слов многих присутствующих женщин. Об этом методе записи говорят и те образцы, которые он приводит в своей статье. В них обычные для карельских плачей ритмические периоды сокращены, им как бы не хватает дыхания, отсутствуют характерная плавность и широта ритмики. Кроме того, метафорические замены-иносказания не соответствуют тем лицам, которым адресован плач.

В дневниковых записях 1835 г. Леннрот снова пишет о препятствиях, встающих перед собирателем плачей: во-первых, женщины неохотно исполняют плачи, боясь, что этим навлекут на себя несчастья; во-вторых, сам процесс записи, в силу особенностей жанра, очень труден. «Плачи я пытался и раньше записывать,— признается Леннрот,— но почему-то это плохо удается. Похоже, что они очень древние, потому что в них встречаются ужасные слова, которых не понять при первом и даже при повторном произношении. Если же будешь переспрашивать то или иное слово, то исполнительница, как и собиратель, перезабудет половину, так что никогда не получится целого»²¹.

Другие собиратели также отмечали исключительную трудность записывания плачей, называя его «великим мученьем»²². Но, не-

¹⁸ Lönnrot E., 1836.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ Lönnrotin matkat, 1902, s. 238.

²² Niemi A. R., 1904, s. 1, 290.

смотря на это, финскими собирателями-фольклористами и языковедами была проведена значительная работа по собиранию карельских причитаний²³. В фольклорном архиве Финского Литературного Общества хранится около 4000 вариантов плачей, записанных от карел, ижор, води и вепсов в XIX и XX в. Карельский материал составляет большую часть этого внушительного собрания причитаний.

В XIX в. сведения об обычаях карел, их поэзии печатались время от времени в «Олонецких губернских ведомостях» и в русских научных журналах «Живая старина» и «Этнографическое обозрение». Заслуживающей внимания была деятельность учителя Святозерской школы Н. Ф. Лескова по собиранию и популяризации карельского народного творчества и обычаев карел. В «Живой старине» за 1894 г. опубликованы его описания карельской свадьбы и погребального обряда. В связи с довольно подробным описанием обрядов (место записи не указано) Н. Лесков приводит образцы свадебных и похоронных причитаний на людиковском диалекте.

Научный интерес к карельским и другим прибалтийско-финским причитаниям, как к особому жанру народно-поэтического творчества, возник лишь в XX в. Исключение составляют работы двух финских ученых: лингвиста А. Генетца — о народных обычаях, в том числе и причитаниях прихода Салми в Приладожье, и собирателя фольклора В. Поркка, который написал обстоятельную статью специально о причитаниях у ижор Ингерманландии²⁴.

Статья А. Генетца интересна тем, что в ней впервые публикуются образцы причитаний южных карел-ливвиков. Здесь приводятся пять похоронных и три свадебных плача в хорошей записи. Как метафорический язык, так и грамматические формы диалекта этих записей не вызывают сомнений, однако слишком малый размер некоторых плачей настораживает: полностью ли они записаны? Автор ничего не рассказывает о самом процессе и методе записывания²⁵.

Работа Волмари Поркка «О причитаниях Ингерманландии» — первое исследование об ижорских плачах, которое содержит также первые публикации данного вида поэзии у ижор. Эту работу нельзя обойти вниманием при изучении карельских плачей, поскольку ижорские и карельские плачи обнаруживают близкое поэтическое родство. Многие наблюдения Поркка имеют отношение и к карельской поэзии причети.

²³ Более подробно о собирании карельских плачей рассказано в предисловии А. С. Степановой к сб. «Карельские причитания», Петрозаводск, 1976.

²⁴ *Porkka V.*, 1883.

²⁵ *Genetz A.*, 1870.

В. Поркка делит плачи на четыре группы по их функциям: 1) плачи по мертвым, 2) свадебные плачи, 3) солдатские плачи, 4) плачи в различных состояниях (по современной русской терминологии — внеобрядовые плачи). При этом автор замечает, что многие бытовые плачи, например, плачи вдовы, близки к похоронным плачам. Поркка предполагает, что первоначальными были похоронные плачи. В подтверждение своей мысли он приводит ижорскую руну, в которой выражена связь плача с Маналой, царством мертвых:

Kolt kuuluu [itku] Manalle:
kuuluu itku lapsen armottoman,
kuuluu lesen lenkahukset,
kuuluu itku kui sotamiestä viijää ²⁶.

(Трижды слышен плач до Маналы:
слышен плач ребенка-сироты,
слышны жалобы вдовы,
слышен плач, когда в солдаты берут)

В. Поркка уделяет много внимания поэтической структуре плачей. Он перечисляет метафоры, обозначающие мать, ребенка, отца и других родственников, при этом показывая, как данные слова образуются ²⁷.

Там, где некоторые собиратели видели лишь хаос «цветистых слов», Поркка увидел строгую систему и понял конструктивное значение метафор для складывания плача. Каждая плакальщица, писал Поркка, хранит в памяти достаточное количество ласкательных метафор и легко создает аллитерирующую строку, выбрав из своего запаса метафоры с теми начальными звуками, какие нужны для аллитерации. При помощи постоянных метафор создается также и ритм. В ижорских плачах ритм достигается тем, что метафора, которая длиннее других слов благодаря нескольким суффиксам притяжательного и ласкательного значения, ставится в конец стиха ²⁸.

В небольшом по объему исследовании В. Поркка ставит целый ряд вопросов, которые до сих пор остаются неразрешенными. Его занимает проблема происхождения плачей, взаимосвязи ижорских, карельских и русских причитаний, соотношения карельско-ижорских плачей с народными эглическими песнями, известными по сборнику Леннрота «Кантелетар». Поркка обратил внимание на такие разновидности жанра, которые только по стилистическим призна-

²⁶ *Porkka V.*, 1883, s. 200.

²⁷ *Ibid.*, s. 201—203.

²⁸ *Ibid.*, s. 203.

кам можно отнести к плачам: по содержанию же они являются повествующими, иногда в форме плача выражается даже чувство счастья. Автор приводит такое причитание женщины, в котором при помощи поэтических средств плача выражается любовь не к умершему, а к живому сыну²⁹.

Подобные «плачи радости» обнаружены и в Северной Карелии, на территории нынешнего Калевальского района.

Помимо В. Поркка, на богатство и высокую художественность языка ижорских и карельских плачей обратил внимание собиратель А. Нэовиус, известный науке главным образом тем, что он открыл замечательную песенницу и поэтессу Ларин Параске, которую по праву можно поставить рядом с Ириной Федосовой.

В сборнике «С восточной границы»³⁰, посвященном 600-летию Кексгольма (ныне Приозерск), Нэовиус опубликовал небольшую статью «О финских плачах», в которой сделал несколько метких замечаний о музыкально-ритмическом построении и поэтическом языке ижорских и карельских плачей. В качестве образца он приводит плач Ларин Параске о покойном муже. Это одна из первых публикаций произведений выдающейся народной поэтессы.

Самули Паулахарью, неутомимый собиратель, не имевший себе равных в финской фольклористике XX в., оставил, кроме десятков тысяч записей в архиве Финского Литературного Общества, целый ряд печатных работ о быте и нравах финнов и карел. Внимание изучающего карельские плачи, несомненно, привлечет его книга «Рождение, детство и смерть»³¹.

Книга содержит подробное описание северно-карельских обычаев, поверий, обрядов, связанных с важнейшими переходными моментами в жизни человека. Особенно богата материалом та часть книги, в которой рассматриваются народные представления и обычаи, связанные со смертью и культом предков. Здесь дается не только подробное описание похоронного обряда, но и воспроизводятся карельские поверья о болезнях, насылаемых покойниками, и сведения о магических средствах борьбы с этими заболеваниями; об особенностях карельских кладбищ, о почитании умерших родичей — словом, в книге показана могущественная власть мертвых над живыми.

Книга С. Паулахарью особенно ценна потому, что в связи с описанием похоронного обряда в ней по порядку приводятся так называемые «законные», обязательные плачи, сопровождающие обряд с момента обмывания тела. Плачи, как и большинство приведенных в книге поверий, записаны от карелки Анни Лехтонен из дер. Вуоннинен (Войница) Калевальского района. Она была од-

²⁹ *Porkka V.*, 1883, s. 270—271.

³⁰ *Neovius A.*, 1894.

³¹ *Paulaharju S.*, 1924.

ной из самых выдающихся, известных науке, карельских плакальщиц начала XX в. Паулахарью записал от нее свыше 200 плачей, которые хранятся в фольклорном архиве Финского Литературного Общества.

В XX в. оживляется интерес к плачам. Финский фольклорист В. Мансикка, исследовавший, кроме карельских, также и древнерусские плачи³², опубликовал в 1924 г. небольшую статью «Туонела в плачах», в которой на материале карельских и ижорских причитаний попытался выявить представления о загробном мире Туонелы. Исследователь подметил, что в плачах чаще всего встречаются мотивы, рисующие путь в Туонелу. Смерть изображается в них как нисхождение в подземный мир, где покойника встречают ранее умершие родичи³³. Мансикка, как и Волмари Поркка, ставит вопрос о возможном влиянии русской традиции причитания на плачи карел и ижор. Не вдаваясь в подробный сравнительный анализ, Мансикка отмечает, что русские и карельские похоронные причитания, как и карельский и русский похоронные обряды, имеют много точек соприкосновения. «Но даже наиболее тщательное сравнение,— пишет Мансикка,— не может обнаружить русских соответствий всем мотивам карельских причитаний, не говоря уже о частных деталях. Очевидно, наряду с заимствованными у соседей чертами сохранились более древние слои, которые, возможно, ведут свое происхождение из общего для некоторых народов Восточной Европы культурного наследия»³⁴. Если в содержании карельских плачей автор находит мало оригинального, то «их поэтическая форма и стиль, по сравнению с причитаниями других народов, являются самобытными»,— заключает Мансикка³⁵.

К проблемам карельских причитаний неоднократно обращался и финский фольклорист Мартти Хаавио, весьма разносторонний ученый. Первая работа Хаавио на интересующую нас тему посвящена не карельским, а коми причитаниям³⁶.

Оригинальна попытка автора объяснить социально-психологические причины обычая причитывания на свадьбе. Привлекая международный материал, Хаавио приходит к выводу, что традиция причитывания на свадьбе связана с культом предков и оплакиванием покойных родичей³⁷.

В 1934 г. Хаавио публикует на немецком языке статью о финско-карельских причитаниях³⁸, которая легла в основу раздела «Причитания» в его популярной книге «Мир древней финской поэ-

³² *Mansikka V. J.*, 1928.

³³ *Mansikka V. J.*, 1924, s. 161.

³⁴ *Ibid.*, s. 160.

³⁵ *Ibid.*, s. 180.

³⁶ *Haavio M.*, 1930.

³⁷ *Ibid.*, s. 6—14, 47.

³⁸ *Haavio M.*, 1934.

дин»³⁹. Используя высказывания предыдущих исследователей и собирателей о функциях, манере исполнения, содержании, художественных особенностях плачей, Хаавио создает более развернутую картину бытования этого малоизученного жанра. Хаавио, как и Мансикка, считает неоспоримым влияние русских причитаний на карельские и в то же время подчеркивает уже высказанную Поркка и Мансикка мысль о самобытности и высоком уровне поэтического стиля прибалтийско-финских плачей, что, по справедливому мнению исследователя, подтверждает предположение о древности этого жанра у карел.

Глубиной проникновения в природу причитаний характеризует написанная Лаури Хонко глава «Поэзия причети» в первом томе «Финской литературы»⁴⁰. Подчеркивая малую изученность прибалтийско-финских причитаний, он отмечает, что список действительно заслуженных исследователей краток: Волмари Поркка, В. Я. Мансикка, Мартти Хаавио⁴¹.

В названной выше главе Хонко касается почти всех кардинальных вопросов, связанных с исследованием причитаний. Он обстоятельнее предыдущих авторов отмечает распространенность и характеризует особенности плачей у прибалтийско-финских народов, высказывая при этом ряд интересных предположений об их родстве и генетической общности. Хонко подчеркивает, что «настоящая» причеть с развитой аллитерацией, отсутствием стихотворного размера и очень богатым метафорическим языком — собственно карельское явление. Ответвлениями общекарельской традиции автор считает северно-карельские, ижорские, олонекские, людиговские плачи, примыкающие к олонецким, и плачи тверских карел⁴².

Признаки, присущие карельской причети, в своем полном единстве не встречаются у других народов, в том числе и у остальных финно-угров⁴³. Лаури Хонко ставит целый ряд вопросов, которые науке еще предстоит решить. Приведем некоторые из них: когда и где зародилась карельская причеть с ее особым метафорическим языком; каков возраст сосуществования калевальских песен и плачей в свадебном обряде; какова роль православия в зарождении и сохранении плачей; каковы связи прибалтийско-финских приче-

³⁹ Haavio M., 1935.

⁴⁰ Honko L., 1963. Первый том, куда входит статья Л. Хонко, называется Kirjoittamaton kirjallisuus («Неписаная литература») и посвящен финской и карельской народной поэзии, а также фольклору финляндских саамов и шведов. Рецензия на русском языке: У. Конкка. О 1-й книге восьмитомной истории финляндской литературы//Скандинавский сборник. Вып. 11. Таллинн, 1966, с. 319—332.

⁴¹ Honko L., 1963, s. 94.

⁴² Ibid., s. 90.

⁴³ Ibid., s. 94.

таний со славянской и балтийской поэзией причети и с плачами других финно-угорских народов?⁴⁴

В связи с проблемой возраста карельских плачей небезынтересно обратиться к трудам финского фольклориста В. Салминена, который, изучая вопрос о происхождении калевальского размера, высказал предположение о том, что плачи, как и ёйги, древнее песен калевальской метрики: «От ёйг и плачей с их аллитерацией и параллелизмом было легко перейти к более строгому стихотворному размеру. Очевидно, прибалтийско-финские народы пели именно ёйги, а женщины причитывали до того, как сложился древний стихотворный размер», т. е. калевальский⁴⁵. Хотя проблема возраста плачей еще не решена — это потребует сравнительных исследований прибалтийско-финских и общефинно-угорских плачей, — тем не менее, весь поэтический строй плачей, их органическая связь с погребальным культом говорят о глубокой древности поэзии причети.

Плачи и обряды. Особое внимание Л. Хонко уделяет обрядовой функции плачей. Ныне выражение «обрядовая функция плачей» стало общим местом в работах фольклористов и этнографов, чем-то само собой разумеющимся, но в 60-е годы исследователю приходилось еще настойчиво подчеркивать эту мысль, так была нова она применительно к плачам: «Надо решительно опровергнуть представление, что похоронные плачи являются непосредственной поэзией, исполняемой впечатлительными женщинами и спровоцированной душевной печалью»⁴⁶.

В плачах, несомненно, изливается и субъективная горечь вечной разлуки, но их содержание, порядок и мотивы определялись верованиями, на основе которых сложился обряд. Поэтому причитания — прежде всего обрядовая лирика. В связи с рассмотрением функции плачей в похоронном обряде Хонко констатирует, что похоронные плачи — это «язык сакрального общения» с усопшими⁴⁷. Нам удалось еще в последние годы собрать сведения, подтверждающие эту мысль (они будут изложены в главе «Похоронный обряд и похоронные причитания»).

Лаури Хонко рассматривает похороны и свадьбу как обряды перехода в иной статус, к которым относятся и некоторые другие важные обряды, например, обряд инициации. С этим переходом связана также традиция причитывания. Например, в свадебном обряде невесту постепенно отчуждают от своей возрастной группы, семьи и рода с помощью соответствующих ритуалов, песен и причитаний. Цель такого комплекса — подготовить невесту к ее

⁴⁴ *Honko L.*, 1963, s. 94.

⁴⁵ *Salminen V.*, 1934, s. 199.

⁴⁶ *Honko L.*, 1963, s. 113.

⁴⁷ *Ibid.*, s. 108.

новой роли, к новому социальному статусу. Переход этот с драматической и психологической точек зрения очень близок посвящению неофитов в обряде инициации: неофит умирает и рождается вновь, невеста тоже как бы умирает для своего рода и род умирает для нее. Недаром в свадебном и похоронном обрядах, как и в причитаниях, их сопровождающих, наблюдаются общие мотивы⁴⁸.

Идея о «переходных» обрядах зародилась уже в начале нашего века и была изложена в книге Арнольда ван Геннепа «Les rites de passage», увидевшей свет на французском языке в 1909 г. Английский перевод книги появился только в 1960 г., и этот факт говорит о том, что теория Геннепа переживает свое второе рождение. Изложению содержания этой работы с некоторыми критическими замечаниями Лаури Хонко посвятил статью, опубликованную в финском журнале «Sananjalka» в 1964 г.⁴⁹

Хонко выделяет основной тезис Геннепа: все обряды, связанные с переходом индивида в новое положение, сводятся к общей схеме, отражающей порядок действий по ступеням. Этих ступеней три: сначала человека отчуждают от своих прежних положений, состояния, социальной группы. К этой ступени можно отнести обряды отчуждения (rites of separation). Затем следует переходный период (marge), когда человек пребывает между двумя состояниями: он уже оторвался от прежнего, но еще не перешел к новому, и только готовится к этому. Связанные с этим обряды называются обрядами перехода, или «переключения» (rites of transition). Третья, последняя, ступень церемонии — приобщение к новому положению, когда индивид усваивает свои новые обязанности и права. Обряды этой ступени называются обрядами «приобщения» (rites of incorporation)⁵⁰. В соответствии с современной терминологией, Лаури Хонко предлагает следующее определение: «Обряды перехода являются традиционными, организованными коллективом ритуалами, с помощью которых индивид переводится из одного социального статуса в другой»⁵¹.

Трехступенчатость этих обрядов не везде осуществляется с одинаковой полнотой: в одних обрядах преобладают элементы отчуждения (похоронный обряд), в других — элементы приобщения (свадьба). Лаури Хонко справедливо считает, что обряды далеко не всегда проводятся по схеме, данной Геннепом: отчуждение, переходный период и приобщение. Например, в свадебном обряде эти три ступени могут меняться местами, т. е. элементы приобщения могут быть в начале, а элементы отчуждения — в конце свадь-

⁴⁸ Ibid., s. 122—123.

⁴⁹ Хонко L. 1964, s. 116—140; резюме на английском языке там же, с. 141—142.

⁵⁰ Ibid., s. 119.

⁵¹ Ibid., s. 121.

бы. Элементы разных ступеней обряда перемежаются и образуют сложные сочетания.

Важную роль в обрядах отчуждения (как в похоронном, так и в свадебном) играют причитания. Свадебная причитальщица психологически подготавливает отрыв невесты от семьи и рода, в похоронном обряде плакальщица выступает «проводницей души в Туонелу»⁵².

Похоронные и свадебные причитания теснейшим образом связаны с обрядами. Смысл, содержание и назначение плачей трудно понять, если изучать их изолированно, вне обряда. Это не значит, что причитания нельзя исследовать как один из жанров поэзии, ставя при этом на первое место анализ художественных особенностей — стилистических приемов и поэтического языка плачей. Но если исследование жанровых признаков не будет подкрепляться раскрытием обрядовой природы и функциональной роли причитаний, то анализ художественного своеобразия будет носить чисто описательный характер и вызовет массу вопросов, на которые такой анализ не может дать ответа.

Обрядовая функциональность жанра выражена в его народных терминах. Общекарельским является определение причитывания глаголом *itkie* — «плакать». Из контекста понятно, что речь идет об исполнении причети, а не вообще о плаче: *mie itin koneheh* — «я плакала в машину», т. е. в магнитофон; или же: *Se akka ylen hyvin itki* — «эта старуха очень хорошо плакала». Для уточнения часто употребляется выражение *eänel itkie* — «плакать голосом», т. е. словами, в таком случае не может быть двойного толкования. Отглагольные существительные *itku*, *eänelitku* (*iänel itkendy*) — «плач», «плач голосом» в народе употребляются редко. Для обозначения причитания употребляются также глаголы *lugie* — «читать» и «считать» или *luvoitella* — собств. «причитывать». Этот же глагол *luvetella* — «причитывать» употребляется у ижор⁵³.

В связи с этим следует заметить, что заклинание в некоторых местах Карелии тоже называется *luku* (*lugu*). Заклинания не поются, а возбужденно декламируются. Говорят: *tieläjä lukou sapat* — «знахарь читает (произносит) слова». Примечательно, что некоторые старые женщины исполняют плачи в экстазе, выкрикивая слова очень громким голосом. Исследователи находят отголоски заклинаний в русских погребальных плачах⁵⁴.

Можно думать, что частичное совпадение народных терминов заклинания и причитания в карельском языке не случайно. Это является косвенным свидетельством религиозно-магической функции плачей.

⁵² Honko L., 1964, s. 138.

⁵³ См. русские народные термины: Чистов К. В., 1960, с. 6, 42.

⁵⁴ Там же, с. 12.

Плачи обозначают также словом *virsi*, *virzi*, реже *itkuvirsi*. Термином *virsi* в значении «песня», «руна» прибалтийско-финские народы называют традиционные песни калевальского размера, главным образом эпические и свадебные песни. Это название было известно уже Агриколе: *Äinemöinen wirdhet taci* — «Вяйнямейнен песни выковал», т. е. создал. В жанре плачей термин *virsi* употребляется главным образом применительно к тем обрядовым причитаниям, которые исполнялись в наиболее важные моменты обряда и до недавнего времени считались обязательными. Их содержание определяется моментом обряда: *huondesvirzi*, *kuonpu-lusvirsi* («утренний плач», «плач-бужение» покойника, а также невесты в последнее утро в родном доме); *kiäniskuvirsi* — «плач на рукобיתье», *kylyvirsi* — «баенный плач», *kassanriiçindävirzi* — «плач на расплетание косы» и др. Термин *virsi* чаще употребляется в связи со свадебным обрядом. Вероятно, это объясняется тем, что обрядовые свадебные песни тоже называются *virsi* (см. названия карельских свадебных песен в книге Holmberg-Harva «*Kauko-Karjalan häärinot*», 1929). У сегозерских карел от слова *virzi* образовался глагол *virzittää* — «причитывать», а от этого глагола — *virzittäjä* — «плакальщица» (ср. северно-русское «водить стихи» и «стиховодница»).

О поэтических особенностях карельских причитаний. Если функциональная сторона карельских плачей в общих чертах описана в работах М. Хаавио и Л. Хонко, то их художественное своеобразие до недавних пор глубокому изучению не подвергалось.

Первая попытка рассматривать стилистические особенности плачей в единстве с напевами принадлежит финскому музыковеду А. О. Вайсянену. Он считает напевы плачей, как и пастушьи наигрыши, древнейшим слоем карельской народной мелодики⁵⁵.

В общих чертах, по Вайсянену, плачи характеризуются следующими особенностями. Они отличаются от других произведений фольклора как по напевам, так и по своему поэтическому языку. В них нет определенного стихотворного размера, но произвольной длины фраза состоит из одного или нескольких параллельных предложений, выражающих одну и ту же мысль. Каждый такой повтор (параллель) имеет особую аллитерацию; следовательно, одно и то же содержание выражается двумя-тремя периодами произвольной длины; при этом меняются лишь метафорические замены и эпитеты, выбор которых определяется аллитерацией.

Для иллюстрации этой характеристики можно привести следующий северно-карельский плач, исполняемый во время сватовства:

⁵⁵ Väisänen A. O., 1932, s. 509.

Mitä, orhie hyväseni, olet oimun yleksennellyn oččiseinillä olijien oččioprasaisien esih, kun ottuun-
maijah oimun nuoret osramielialaseni, kun ei olei
minkänä oimullisien oravatuhanšien ottorkuinta-ai-
kaset, jotta etkö ottorkuičeksentele oimun nuorie os-
ravaltasieni esissä oččiseinillä olijien oččioprasai-
sien?

Etкö hoti, valkie hyväseni, vajehtelevan vanhojen čua-
rijen aikuisih varttirahasih vallan nuorukkaisie vuak-
lovaltasieni — varehtamah ruvettih vallan nuoruk-
kaiset vuaklomieli-lasuni.

Ei ole minkänä šuarnallisien šuarvatuhanšien
šualuinta-aikaset, ka etkö hoti šualuiče šuarnan nuo-
rie šuarnavaltasie esissä šuarnan ylähäisien šuave-
hien šyntysien?

A. 15/11 — Перозеро

(Почему, мой отважный хороший, встал перед образами, стоящими на передней стенке, коли, как думаю своим молоденьким разумом, не времечко торгов тысячами беличьих шкурок, так не торгуешь ли моей молоденькой волюшкой перед образами, стоящими на передней стене?)

Не размениваешь ли хоть, мой белый хороший, мою молоденькую волюшку на четвертаки времен старых царей — так вострепнулось мое молоденькое сердечушко.

Не времечко сейчас торговать тысячами шкурок выдр, так не моей ли молоденькой волюшкой торгуешь перед высокими прародителями?)⁵⁶.

Аллитерация в оригинале усиливается за счет слов-вставок, лишённых определенного смысла, но необходимых для регулирования ритма и создания более осязаемой аллитерации. Так, в первой фразе, которую условно можно назвать словесно-музыкальным периодом, для полноты аллитерации употребляется слово-вставка oimun, во втором периоде — vallan, в третьем — šuarnan. Аллитерация поддерживается также словосочетаниями и специально подобранными эпитетами, подчас очень трудно переводимыми, поэтому при переводе нередко приходится их опускать, чтобы не загромождать перевод до того, что в нем трудно было бы разобраться. Например, в первом периоде несколько раз повторяется часть сложного слова očči — букв. «лобная часть». Oččiseinä — «лобная» стена, передняя (фасадная) стена, oččioprasaiset — букв.

⁵⁶ Здесь и далее переводы автора.

«образа, стоящие на „лобной” стене». В сложном слове *osgamielialaset* (*mielialaset* — «разум», а также «настроение», «душевное состояние», «душа», «сердце») *osga* — букв. «ячмень». Слово «*osga*» часто служит компонентом сложных слов в северно-карельских свадебных причитаниях. В качестве компонентов сложных слов выступают такие слова, смысл которых пока не удалось точно выяснить, как, например, *vuaklo* во втором периоде данного плача и *suagpa* — в третьем периоде.

Следует заметить, что к сквозной аллитерации в длинных периодах стремятся только северно-карельские причитания. А в плачах Южной Карелии мы видим ритмический рисунок, близкий к песне. Аллитерация в них охватывает не больше десяти слов, а предложения значительно короче, чем в северно-карельских причитаниях.

Такая богатая аллитерация в плачах возможна потому, что это явление органически свойственно как карельскому, так и финскому языкам. Аллитерация несет важную поэтическую и музыкальную функции, выполняя в то же время и «техническую» функцию — она помогает плакальщице строить поэтический стих, которым, при наличии в памяти плачей множества метафорических замен, трудно было бы овладеть без ограничивающей роли аллитерации.

Стих северно-карельских причитаний, как видно из приведенного примера, может насчитывать более ста слогов. Смысловой период в них обычно совпадает с периодом музыкальным. Однако в публикациях авторы часто пытались расположить плач визуально воспринимаемым однострочным стихом.

Трудно разрешимой проблемой карельских плачей остается вопрос о метрике. Никакая классическая мерка здесь не подходит, поэтому исследователи просто отмечали отсутствие в плачах стихотворного размера. Но даже чтение записей причитаний убеждает нас в том, что это не проза. Ощущается какая-то своеобразная метрическая организация текста, в которой наличествуют атрибуты высокого стиля: длинные фразы с инверсией и повтором сложных метафор в различных позициях, торжественный медлительный ритм, плавностью напоминающий гекзаметр благодаря обилию дактилических стоп. Исследование метрики причитаний предполагает изучение их мелодики. В 70-е годы в этой области сделаны первые шаги⁵⁷.

Такие художественные особенности языка плачей, как обилие уменьшительно-ласкательных форм и фреквентативных глаголов, обозначающих продолжительность и многократность действия, не раз отмечались собирателями и исследователями. Эти черты, при-

⁵⁷ Гомон А. О., 1976, с. 441—453; Конкка У., Гомон А., 1977, с. 332—348; Краснопольская Т. В., 1979, 1980.

дающие языку мягкость и плавность, присущи жанру причитаний в целом и тесно связаны с их функцией оплакивания близких и выражения чувства скорби. В этом отношении карельские плачи схожи с северно-русскими. На основе предварительных наблюдений можно сказать, что употребление уменьшительных суффиксов и фреквентативных глаголов в карельских плачах, по сравнению с русскими, является более последовательным. Это вызвано особенностями карельского языка, в котором практически любое существительное может выступать в деминутивной форме и почти каждый глагол — во фреквентативной форме. Русские переводы, к сожалению, далеко не всегда в состоянии передать эти особенности языка карельских причитаний.

Самое непостижимое для понимания, на первый взгляд, в карельских плачах — необычайно богатый метафорический язык. Лица, предметы, события, явления, связанные с обрядом, не называются в плачах общепринятыми именами или словами. Это непреложный эстетический закон, который строго соблюдается плакальщицами. Метафоры в плачах по существу являются иносказаниями, и поэтому их принято называть метафорическими заменами. Принципы и способы образования метафорических замен в карельских плачах детально раскрыты и проиллюстрированы в ряде статей А. С. Степановой. Итогом ее многолетней работы как по изучению, так и по собиранию карельских плачей стало фундаментальное исследование «Метафорический мир карельских причитаний». Благодаря этой работе исследователям в дальнейшем нет надобности думать над расшифровкой сложнейшего языка плачей.

Исходной позицией образования метафорических замен является наиболее древняя и глубокая кровнородственная связь, мать — дитя. Метафоры, обозначающие мать и дитя — дочь, сына, — самые распространенные и поэтические. Кроме простых, односоставных метафор, имеется множество сложных метафорических замен, способы образования которых скрупулезно показаны в названной выше монографии А. С. Степановой. Там же читатель найдет свод всех метафорических замен, встречающихся в карельских плачах.

Ядром образования простых метафорических замен мать — дитя являются отглагольные существительные, обозначающие действия, которые мать совершает над своим ребенком: выносившая, родившая, вскормившая (грудью), одевавшая, качавшая, лелеявшая, на груди носившая и т. д. — до 25 слов-основ⁵⁸. От тех же или близких по значению глагольных основ образуются метафорические замены, обозначающие дитя (детей) — дочь, сына. Только действие здесь обратное: выношенное (-ые, -ая, -ый), рожденное (-ые, -ая, -ый), вскормленное (-ая, -ый), лелеянное (-ая, -ый) и

⁵⁸ Степанова А. С., 1985, с. 19.

т. д.⁶⁹ На примере одного слова-основы проследим образование метафорических замен. От глагола *kantaa* — «носить» — образуется *kantaja* (выносившая) — метафора матери. К этому опорному слову прибавляется притяжательный суффикс *-ni*, потому что обычно дочь оплакивает мать или обращается к ней. На русский это приходится переводить словосочетанием «выносившая меня». Это точный перевод, но совершенно лишенный той поэтичности, которая присуща слову *kantajani*. Далее, метафоры в плачах имеют уменьшительно-ласкательную форму, и перед притяжательным суффиксом прибавляется суффикс *-se-*: получается простая метафорическая замена, означающая мать, — *kantajaiseni* (в южно-карельских плачах *kandajazeni* или *kandajaženi*). От русского слова «выносившая» уменьшительно-ласкательную форму образовать нельзя. От того же глагола *kantaa* в форме II причастия имперсонала образуется опорное слово *kannettuiseni* — выношенная (-ый), а с прибавлением уменьшительно-ласкательного и притяжательного суффиксов — простая метафора *kannettuiseni* (южно-кар. *kannettuzeni*, *-ženi*), обозначающая дитя и детей обоего пола.

Метафоры, основу которых составляют отглагольные существительные, подчас очень сложны для перевода на русский язык, так как в русском нельзя от каждого глагола образовать существительное, в то время как в карельском подобное словообразование не ограничено. Говоря о трудности перевода, следует иметь в виду и то, что в плачах встречается немало слов, семантика и этимология которых остаются неясными, бесспорна лишь их эмоциональная функция в контексте.

Описанный выше способ образования метафорических замен по классификации А. С. Степановой относится к первому классу, где метафорическое сходство основано на ассоциации по функции и чаще всего выражено причастием⁶⁰.

Ко второму классу относятся замены, представляющие собой такие метафоры, которые мы привыкли встречать в поэзии, проще говоря — образные выражения, поэтические иносказания. Дочь или девушка называется *alli* (утка-морянка), *sorsa* (утка), *vezišotka* (нырок), *kanamarja* (курочка-ягодка), *lindu* (птица) и т. д.; сын, брат — *kazl'ane* (тростиночка), *omena* (яблоко), *siemenyt* (семечко) и др. Характерно, что метафоры являются постоянными, прикрепленными к определенным лицам семейного и родового сообщества.

Хорошие плакальщицы виртуозно владеют сложной техникой плачевого стиля, на ходу создавая образную, предельно эмоциональную словесную ткань вместе с напевом. Плач — это импровизация в строго очерченных и установленных рамках, которую

⁶⁹ Степанова А. С., 1985. с. 30—31.

⁶⁰ Там же, с. 17.

Пентти Лейно определил как «традиционную импровизацию»⁶¹. Плачи не запоминаются и не заучиваются наизусть, как песни; усваивается вся система художественных средств в целом: функциональные мотивы, метафорические замены, аллитерация, ритмика, формулы напева. Внутри этой системы плакальщица может свободно импровизировать, причем каждое отдельное исполнение является творческим актом.

Плачи почти никогда не записывались в обстановке обряда. В прошлом, при записи от руки, это было крайне сложно, а когда в 50-е годы собиратели получили звукозаписывающую технику, свадьбы уже не сопровождалась плачами. На похоронах еще местами причитывали, но записей, сделанных в обстановке обряда, немного, и расшифровка их затруднительна.

В связи с этим возникает вопрос: насколько точно записи передают живую традицию? Надо признаться, что плачи в записях почти всегда беднее в поэтическом отношении и меньше по объему, чем в живом бытовании. Это объясняется самой художественной природой жанра. «„Естественное“ исполнение причитания возникает по совершенно определенному поводу и имеет специфическую эмоциональную атмосферу, неповторимую не только в условиях записи, но и при следующем причитании. Поэтому и текст причитаний принципиально неповторим»⁶².

Для выяснения непонятного или плохо услышанного слова исполнительницу невозможно остановить, а скапывать плачи словами могут далеко не все плакальщицы. К тому же, продиктованные без напева плачи беднее и схематичнее тех, которые исполняются с напевом. Качество плача, исполненного для записи, зависит от таланта плакальщицы и ее умения вдохновиться. Одаренная плакальщица «снова „вживается“ в психологическую суть происшедшего и имитирует действительное причитывание, т. е. воспроизводит действительность»⁶³. Но, учитывая импровизационный характер жанра, можно с уверенностью сказать, что эта же плакальщица в обстановке обряда создала бы другое, может быть, даже более проникновенное, более плавное произведение.

Однако вышесказанное не означает, что совершенно нельзя доверять записям и что имеющиеся записи не отражают характера и традиции причитывания в целом. Более или менее близкую действительности картину бытования обрядовых плачей можно восстановить, используя, помимо записей текстов, все содержащиеся в литературе материалы по интересующей нас проблеме. Но многие существенные стороны обрядового причитывания не нашли отражения в записях текстов и очень мало отражены в литерату-

⁶¹ Leino P., 1970, s. 261.

⁶² Чистов К. В., 1955, с. 200.

⁶³ Там же, с. 262.



Рис. 1. Паданская плакальщица Анни Толошинова, с. Паданы 1972 г. Характерная поза «с рукой на щеке» встречается далеко за пределами Карелии, в частности, в ареале Средиземноморья

Фото П. Гаврилова.

ре. Таковы, например, манера причитывания (положение и поза плакальщицы и оплакиваемой невесты), роль свадебной причитальщицы. В уточнении многочисленных деталей и в ликвидации «белых пятен» большую помощь оказывают пожилые женщины, которые еще довольно хорошо помнят обряды и все, что связано с причитыванием (рис. 1). Именно материал, собранный в последние десятилетия, когда живое бытование обрядовых причитаний уже почти прекратилось, открыл новые аспекты функции плачей.

Преимущество записей последних лет — в их точности как в текстовом, так и в музыкальном отношении. Но сравнивая записи, сделанные от руки лучшими собирателями прошлого века и первых десятилетий нашего столетия, остается лишь сожалеть о том, что звукозаписывающая техника пришла на помощь фольклористам так поздно. Мы получили возможность точной записи в стадии отмирания жанра. Искусство причети еще хранится в памяти старых женщин и лишь в редких случаях передается молодым⁶⁴.

⁶⁴ О собирании и бытовании плачей в Карелии, см.: Карельские причитания, 1976, с. 5—24; Virtaranta P., 1973, s. 467—488.

ПОХОРОННЫЙ ОБРЯД И ПОХОРОННЫЕ ПРИЧИТАНИЯ

Один из важнейших биологических вопросов: какова разница между живым и мертвым телом — занимал человека с очень давних времен. Сон, болезнь, беспмятство, смерть были одинаково загадочными состояниями, и люди не знали разницы между ними. Постигание закона смертности всего живого предполагает уже сравнительно высокую ступень абстрактного и философского мышления. По свидетельствам ученых, у многих народов еще недавно существовало, а возможно, и поныне существует представление, что смерть вызывается только кознями злых духов и колдунов. Когда Карл фон ден Штейнен, в конце прошлого века изучавший в Центральной Бразилии язык племени бакаври, попросил информатора перевести на свой язык фразу «каждый из нас должен умереть», индеец отрицательно покачал головой. Ему это понятие показалось столь же странным, как для нас утверждение «каждый человек будет убит»⁶⁵.

Когда американский исследователь Гарри Райт спросил у врача-леча одного индейского племени, что такое смерть, тот ответил: «Смерть — это не мое слово, сеньор доктор. Это наше слово. У каждого человека есть свой дух, и множество духов окружает его. Если дух покидает тело или чужой дух входит в тело, тогда наступает то, что вы называете смертью»⁶⁶.

Загадочность и непостижимость смерти являлась причиной возникновения первобытных представлений о продолжении жизни после смерти, о бессмертии души и ее существовании в загробном мире. В похоронных церемониях, которые Тэйлор называет драгоценным источником для изучения древних верований и психологии⁶⁷, так или иначе, иногда в прямом смысле, иногда в трансфор-

⁶⁵ Штейнен К., 1931, с. 111.

⁶⁶ Райт Г., 1971, с. 58.

⁶⁷ Тэйлор Э., 1939, с. 288.

мированном виде, отразились эти древнейшие представления о невозможности окончательного исчезновения живого в связи со смертью.

«Широкая распространенность погребального культа общеизвестна,— пишет С. А. Токарев.— Обряды и верования, связанные с покойниками, занимают более или менее видное место во всех религиях, от самых примитивных до наиболее сложных»⁶⁸.

Уже в ранних погребальных обрядах обнаруживается дуализм: с одной стороны, стремление избавиться от мертвого тела (зарывание в землю, водяное и воздушное погребения, кремация и т. д.), с другой — стремление сберечь его при себе (погребение в пещерах, жилищах, сохранение головы, костей, тела и т. д.).

У многих народов сохранились отголоски верований, в свете которых мертвые опасны только сразу после смерти и до тех пор, пока не разложилось тело. В этот период они мстительны, если даже при жизни были добры. Они пытаются увлечь за собой кого-либо из близких, особенно любимых. Ивар Кемппинен в книге «Загробная жизнь по верованиям карел» пишет: «Душа наиболее активна в промежуток между смертью и погребением <...>. По мере того, как труп в могиле разлагается, гаснет и активность души, пока, наконец, она не превратится в тень, призрак, покоящийся в Манале вечным сном <...>. На представлении об активности и угасании души держится и культ мертвых. Поминальные ритуалы на могилах прекращаются после того, как тело разложилось и, вследствие этого, прекратилась активность души»⁶⁹.

Наслоением более поздних верований на ранние объясняются наблюдаемые у многих народов понятия о том, что у человека не одна, а несколько душ.

Представления о «могильной душе» тесно переплетаются с верой в «живого покойника». Четкой границы тут, по-видимому, нет, отмечает В. Н. Чернецов, автор работы «Представления о душе у обских угров»⁷⁰. Это существенный момент для понимания определенных сторон похоронного обряда. «Могильная душа» или «живой покойник» представляется страшным существом, особенно для своих родных и близких. Она может растерзать или убить человека, может похитить одну из его душ, что повлечет за собой болезнь и смерть. По истлении трупа могильная душа превращается в жучка, а затем бесследно исчезает. Все время своего существования могильная душа проводит на кладбище»⁷¹.

Похоронный обряд полон противоречий. С одной стороны, многие действия, совершаемые во время похоронной церемонии, обна-

⁶⁸ Токарев С. А., 1964, с. 155.

⁶⁹ Kemptinen I., 1967, s. 16—17.

⁷⁰ Чернецов В. Н., 1959, с. 118.

⁷¹ Семенов Ю. И., 1966, с. 395.

руживают явное стремление живых «отделиться» от покойника, воспрепятствовать его возвращению к ним, с другой — о нем заботятся, его любовно снаряжают в далекий путь: обмывают, одевают, снабжают деньгами и пищей. И, наконец, подчеркнуто, во всеуслышанье в многочисленных плачах выражают любовь к покойнику и скорбь утраты, зовут его обратно, просят показаться хотя бы во сне и т. д.

Эта противоречивость служит одним из свидетельств глубокой древности погребального обряда. Религия развивалась и обогащалась новыми идеями, которые насаивались на старые представления, приспосабливались к старым обычаям. Магический страх перед трупом уживается с анимистическими верованиями в существование души-двойника человека; анимистические представления о загробной жизни переплетаются с христианской идеей о награде и возмездии после смерти. Представление о душе претерпело историческую эволюцию, этапы которой наглядно фиксирует похоронный обряд.

Страх перед покойниками проглядывает в различных действиях живых в отношении мертвого. Чтобы покойники не вредили, нужно в точности соблюдать все обычаи, связанные с культом мертвых, следует демонстрировать скорбь в форме поминальных причитаний, чтобы не прогневить покойника безразличием. О покойнике можно говорить только хорошее, потому что в период, когда душа его еще находится на «белом свете», она все видит и слышит. Покойный ревностно следит за тем, чтобы живые не пренебрегали каким-либо положенным обрядом по отношению к нему. В противном случае покойник может неприятным образом напомнить о своем пребывании среди живых: наслать болезни на людей и домашний скот, явиться в виде призрака или в кошмарном сне, производить среди ночи шум и т. д.

С развитием анимистических представлений существенное значение приобрело также проявление материальной заботы о покойниках — их обеспеченности всем необходимым в загробном мире. Если живые родственники не выполняют свой долг в отношении умершего, покойник найдет способ напомнить об этом. Эти народные представления отразились в бесчисленном количестве быличек, поверий, в пословицах и поговорках.

Во всех действиях похоронного ритуала явно просматривается стремление создать условия для отхода души в царство мертвых.

У разных народов бытуют различные, но по сути своей совпадающие представления о душе — она выступает в материальном воплощении: в виде пчелы, мухи, бабочки, птицы, тени, тумана, пара и т. д. Но душа могла иметь и человеческое обличье, выступать как двойник человека, повторяя его внешность до мельчайших деталей.

Душа умершего мыслилась как нечто, способное отделиться

от тела в момент смерти, но в то же время погребальные церемонии всех народов показывают, что «местопребывание отошедшей души ограничивается преимущественно местом, где протекала ее земная жизнь и где погребено ее тело»⁷².

Душа сохраняет все, что свойственно телесному существу: она видит и слышит, испытывает боль, голод, жажду, холод, гнев, обиду, может радоваться и страдать, мстить и покровительствовать живым. Кроме того, эти же качества приписывают и мертвому телу, особенно в первые трое суток. Веру в способность тела в течение какого-то времени после смерти видеть, слышать и чувствовать надо считать первоначальной. С развитием анимистических верований на эту веру накладывается новое представление о душе, отделившейся от тела, но оба верования продолжают сосуществовать. Например, в Северной Карелии отмечено такое представление о душе: когда душа отделяется от тела, она садится на печной столб и смотрит оттуда, как обмывают и обряжают покойника. Трое суток сидит там душа и ждет приговора, куда ей следует идти, какое ей место уготовано. Она все видит и слышит, поэтому о покойнике нельзя говорить ничего плохого⁷³. У прибалтийско-финской народности водь записано поверье, согласно которому в течение шести недель после смерти душа находится в доме, где жил умерший. Излюбленное место души покойника — под столом, поэтому нельзя, сидя за столом, протягивать ноги, чтобы не ушибить душу⁷⁴. По той же причине у мордвы нельзя в течение шести недель после смерти подметать полы веником и мыть голышом, а также качать ребенка в колыбели⁷⁵.

Подобные верования мы склонны относить к прошлому. Однако многие старые женщины и поныне верят в существование души. Плакальщица Анни Трофимовна Толошинова из Падан в 1972 г. рассказала, что у них бытует обычай, согласно которому в доме, где умер человек, следует в течение шести недель после смерти по ночам жечь огонь, чтобы душа умершего могла передвигаться по дому. Обычай соблюдался еще в 70-е годы⁷⁶. Даже если уже не верят в материальную форму существования души, все равно обычаи, особенно охранительного характера, под влиянием старых людей стараются соблюдать. Расшифровка обычаев и раскрывает перед нами верования прошлых эпох.

Итак, в похоронном обряде переплетаются три момента: меры предосторожности, призванные нейтрализовать вредоносность умершего; забота о покойнике, выражающаяся в материальном обеспечении его для постусторонней жизни, и, наконец, выражение

⁷² Тэйлор Э., 1939, с. 311.

⁷³ *Paulaharju S.*, 1924, s. 170.

⁷⁴ *Niemi A. R.*, 1904, s. 409.

⁷⁵ *Harva U.*, 1942, s. 35.

⁷⁶ Духовная культура сегозерских карел, 1980, с. 88. Далее — ДКСК.

любви к усопшему и тяжести утраты. Когда-то все эти три грани обряда были одинаково важны, необходимы и понятны. Постепенно затемнялся смысл первых двух моментов: предохранительных мер и заботы о «снаряжении» покойника на тот свет. Они сохранились как пережитки и выполняются автоматически, бессознательно, только благодаря исключительной значимости похоронного обряда. Сейчас древнейшие обычаи держатся лишь в силу особенностей психологии людей и уважения к традициям. Уход человека из жизни всегда потрясает, живые стараются расстаться с умершими торжественно, пытаются сделать все так, как делают другие, как делали раньше. Этим психологическим обстоятельством, в частности, объясняется тот факт, что в нашем быту старинные обычаи сохранились лучше в похоронном обряде, чем в свадебном.

Материал по карельскому похоронно-поминальному обряду, первоначально рассыпанный по разным финно- и русскоязычным изданиям, теперь систематизирован в работе Ю. Ю. Сурхаско «Семейные обряды и верования карел» (глава «Погребально-поминальная обрядность»). В ней читатель найдет и обзор литературы⁷⁷, поэтому нет надобности останавливаться на описании источников.

Но угол зрения на проблему у этнографа и фольклориста различен, поэтому хочется назвать несколько работ, вызывающих особый интерес при изучении функции причитий в обрядах. Прежде всего, это публикация А. И. Иванова в «Олонецких губернских ведомостях» за 1863 г. «Повенецкие корелы, их домашний и общественный быт, поверья и предания». Она представляет исключительную ценность, так как в ней зафиксирован ряд обычаев, смутные, полузабытые фрагменты которых мы обнаружили в том же районе Сегозерья во время полевых экспедиций в 70-е годы. Подобное можно сказать и об исследовании П. П. Чубинского «Статистическо-этнографический очерк Корелы» (1866 г.), где, помимо обстоятельной характеристики быта северных карел Кемского уезда, описаны похоронный и свадебный обряды.

В конце первого тома «Причитаний Северного края» Е. В. Барсов поместил небольшую, но очень насыщенную по материалам статью «Погребальные обычаи». Здесь рассказывается о похоронном обряде как у русского населения Олонецкой губернии, так и у карел Олонецкого, Повенецкого и Лодейнопольского уездов. Е. В. Барсов отмечает ряд особенностей карельского погребального культа.

В описании Н. Ф. Лескова «Погребальные обряды кореляков», опубликованном в 1894 г. в «Живой старине», содержится ряд важных фактов, не отмеченных в других публикациях. Автор при-

⁷⁷ Сурхаско Ю. Ю., 1985, с. 5—11.

водит некоторые мотивы похоронных плачей, которые сохранились в причитаниях вплоть до наших дней.

Сравнительному изучению на широком международном фоне посвящены специальные исследования финских ученых Матти Варонена «Почитание покойников у древних финнов»⁷⁸ и Ивара Кемппинена «Загробная жизнь по древним верованиям карел»⁷⁹.

Большое место погребальным обычаям северных карел уделяется в книге Самули Паулахарью «Рождение, детство и смерть», о которой уже говорилось выше.

Ценнейшим источником являются неопубликованные полевые записи карельских и финских фольклористов, языковедов и этнографов, хранящиеся в архиве Карельского научного центра РАН и фонотеки Института ЯЛИ, а также в богатейшем фольклорном архиве Финского Литературного Общества в Хельсинки. Много ценных сведений об обрядах и причитывании собрано карельскими учеными за последние десятилетия. Собиратели старались уловить взаимозависимость верований, обрядов и обрядовых плачей, которая далеко не всегда учитывалась их предшественниками. Именно в полевых условиях уточнялись порядок и последовательность обрядовых причитаний, поскольку собиратели XIX в., записывая плач, редко указывали, к какому моменту обряда он относится.

Тексты причитаний, которые приводятся в данной работе, взяты из собраний научного архива Карельского НЦ РАН, из фольклорного архива Финского Литературного Общества, а также из некоторых печатных источников.

Для изучающего карельские обрядовые плачи важны и сведения, касающиеся других финно-угорских народов, а также материалы по обрядам русского населения северных областей. Между семейными обрядами карел и русских очень много общего, и вполне правомерен вопрос о взаимовлиянии двух народов в этой области. Одинаковые мотивы встречаются также в русских и карельских причитаниях. Однако эта проблема, требующая специального сравнительного исследования, здесь не будет затрагиваться. Ссылки на сходные явления у соседних народов даются только в тех случаях, когда возникает необходимость подкрепить какую-нибудь малоизученную особенность карельского обычая примерами из известной у других народов традиции.

В связи с задачей исследования функции причитаний главное внимание будет сосредоточено лишь на общих чертах карельского похоронного обряда, детальное же изучение локальных особенностей как обряда, так и причитаний не является целью данной работы.

⁷⁸ Varonen M., 1898.

⁷⁹ Kemppinen I., 1967.

Обязательность погребальных плачей. Еще в прошлом веке у карел весь похоронный обряд с обязательным причитыванием строго соблюдался по отношению к каждому покойнику, связанному с деревенской общиной. Покойник, каков бы он ни был при жизни, становился объектом особой заботы на определенный срок. В Северной Карелии все обязательные причитания, сопровождавшие похоронный обряд, назывались «законными» плачами (*sakonaitkut*). Сверх «законных» плачей не следовало плакать и причитывать, потому что слишком бурно выражаемое горе якобы беспокоит усопшего: слезы жгут его, как искры. В противном случае покойник может явиться во сне и даже показаться днем, что отнюдь не желательно. Нельзя оплакивать умершего после полудня, дабы не нарушить его вечерний покой. Сильно горюющих и плачущих женщин другие пытаются успокоить и утешить, так как считается, что чрезмерные проявления скорби не по нутру покойнику, и он начнет являться скорбящей⁸⁰.

Оплакивание покойника в старину не было частным делом только близких, искренне горюющих об утрате. Если среди женщин-родственников не находилось плакальщицы, приходила причитывать чужая. Это был долг, с которым считались.

К. Петров, описавший в прошлом веке карельские похороны и поминки, отметил, что если у покойника не было родственников, которые могли бы его оплакивать, то приглашали плакальщицу за известную плату: «Тогда являются особенные плакальщицы, которые за деньги каких не наскажут ласковых слов «желанному покойничку», прибавляя к этим словам жалобные оханья да аханья. Эти плакальщицы так искусно разыгрывают свою роль, что не выдавшему никогда не придет на мысль, поддельны или искренни их слезы»⁸¹. В данном отрывке нас прежде всего интересует сам факт приглашения чужой женщины-плачи. Что касается комментария автора, то он вызывает возражения. За последние годы после многочисленных расспросов собирателями в разных районах Карелии удалось выяснить, что представления о существовании платных плакальщиц в Карелии не всегда соответствуют истине⁸². Старые женщины решительно заявляют, что плакальщи-

⁸⁰ *Paulaharju S.*, 1924, s. 157; *Pentikäinen J.*, 1971, s. 200.

⁸¹ Петров К., 1863, № 15, с. 54.

⁸² Против «ходячего» мнения о наемных плакальщицах у русского населения Олонечкой губ. в свое время выступил Н. С. Шайжин: «...на похоронах нет надобности в наемной истолковательнице семейного горя <...> Женщины осиротевшей семьи сами умеют оплакивать покойника и свое горькое положение, так как плакать-причитывать по умершим везде считается обязанностью всех взрослых женщин и девиц; и не знать причитывать «стыдно перед людьми и осмеют со стороны». <...> Плачут на могилах кроме родных и посторонние, особенно те, у кого недавно был свой покойник, но об особых плакальщицах за плату мне, местному уроженцу, слышать и читать не приходилось... (Шайжин Н. С., 1910, с. 197; выделено Шайжиным.— У. К.).

це на похоронах никогда не платили — по их мнению, это не этично. Сейчас, когда молодые женщины уже не умеют причитывать, приходится приглашать известную в округе плачею, но для нее выполнение последнего долга перед покойником, скорее, дело чести (в некоторой степени и личного престижа), чем предмет корысти. Мне лично в начале 70-х годов приходилось наблюдать обряд оплакивания чужого человека паданской плакальщицей Анни Толошиновой и неоднократно беседовать с ней об этом. Ее знал каждый не только в большом селе Паданы, но и в окрестных деревнях. Она сама рассказывала, что не может спокойно смотреть на несчастных женщин, которые не умеют выразить свое горе в связи со смертью близкого словами плача. При виде скорбящих родственников она начинает причитывать за них — от их имени.

Анни Толошинова, Валентина Мартынова, дочь знаменитой в прошлом паданской плакальщицы Авдотьи Михкалевой, и другие женщины, умеющие причитывать, считают своим долгом плакать голосом на похоронах и поминках односельчан, причем делают это по личному побуждению, без особого приглашения со стороны родственников умершего. И слезы их не бывают притворными. В этом мы убедились летом 1972 г. во время экспедиции, когда имели возможность присутствовать на похоронах одного уважаемого пожилого мужчины. Всю дорогу на кладбище причитывала Мартынова, плакала до изнеможения, лицо ее опухло от слез. На могиле она уже не могла причитывать — ее заменила Толошинова. Ее искренние рыдания и проникновенные слова плача, обращенного к сыну-подростку покойного, которого она по обычаю обнимала, вызвали слезы и у нас, стоявших возле плакальщицы с магнитофоном.

Плач по покойнику, пусть даже исполняемый чужой женщиной, не может быть притворным. Содержание и эмоциональные образы плача вызывают искреннее сопереживание как у самой плакальщицы, так и у всех присутствующих.

В наше время, когда все «законные» плачи не исполняются, родственники все же стараются устроить так, чтобы плач звучал при приближении к кладбищу и у могилы. В Северной Карелии это называется *nostua kalman kansua* — «поднять (разбудить) народ калмы (могилы, кладбища)». Этот плач должен известить ранее умерших родичей о прибытии новоумершего. Подразумевалось, что покойники слышат только голос причитывающей. На вопрос, зачем надо причитывать, плакальщица Мария Стафеева из дер. Сельги Медвежьегорского района ответила: «Надо туда весть передать, позвать оттуда встретить, у кого там уже в могиле свои близкие, так они придут встречать, хоть меня, хоть другого кого, <...> у кого там муж в могиле, у кого мать, сестра,

<...> говорят, там собаки лают, как идешь [на тот свет], так надо причитывать, чтобы собаки не лаяли»⁸³.

Исполнение похоронных плачей было обязательным у многих народов. Так, например, А. А. Котляревский писал: «Жели, плачи и сетования по мертвым были прямою обязанностью его родных и близких: до сих пор простолюдины у славян особенно уважают и почитают ту женщину, которая умеет хорошо причитать по усопшим»⁸⁴. В «Очерках Пошехонья» В. А. Балова тоже отмечено: «Поголосить по умершим — значит отдать ему последний долг, и потому, кто умирает сиротою, не оставляя после себя ни матери, ни жены, ни близких родных, над тем поголосить считает своим долгом даже совершенно посторонняя для умершего старуха»⁸⁵.

С этим перекликаются слова карелки Александры Кирилловой из дер. Чебино Медвежьегорского района, сказанные в 1974 г.: «Раньше такой обычай был, без причитывания покойника не хоронили, будь хоть малый или большой, хоть два слова приплакивали». На вопрос: «А если не было родных, кому плакать?» — она ответила: «Все равно, где он чаще пребывал, так хоть слезинку кто-нибудь прольет, плакали, жалели все равно»⁸⁶.

О ритуальной функции плачей свидетельствует тот неоспоримый факт, что причитывание достигает своей кульминации в день похорон, после чего идет на спад. По старинному карельскому обычаю на могилу ходили причитывать только в определенные дни в течение шести недель, а по окончании этого срока на поминках вновь звучали «законные» поминальные плачи. После этого считалось обязательным причитывать в годовщину смерти.

Отправление культа умерших было обязанностью прежде всего членов рода. У многих народов жена не могла открыто оплакивать мужа, так как она принадлежала другому роду. По обычаю, мужчин должны были оплакивать преимущественно их сестры⁸⁷.

Syntyset — умершие родичи, прародители. Прежде чем перейти к непосредственному рассмотрению плачей в связи с обрядом, необходимо выяснить значение понятия *syntyset* (*syndyset*), которое встречается почти в каждом плаче. Коренное значение слова *synty* (*syndy*, *synd*) во всех прибалтийско-финских языках — «рождение».

В народной поэзии и верованиях раскрываются новые грани значения слова *synty*. В карельских и финских заклинаниях этим словом называются мифы о рождении или происхождении явле-

⁸³ ДКСК, с. 79.

⁸⁴ Котляревский А. А., 1891, с. 216.

⁸⁵ Балов В. А., 1901, с. 88.

⁸⁶ ДКСК, с. 78.

⁸⁷ Ровинский П. А., 1901, с. 316, Böckel O., 1906, s. 295.

ния, предмета, существа — объекта заклинания, причинившего вред человеку: «рождение огня», «рождение железа», «рождение змен» и т. д.⁸⁸.

Когда колдун (ведун) начинает заклинять, он сперва «будит» или поднимает своего «хозяина» (*haltia*) и *synty*, которые находятся под землей, под водой, под корягой. М. Хаавио предполагает, что понятия *luonto* — *haltia* — *synty*, выступающие в заклинаниях как синонимы, — это дух предка рода, которого колдун призывает на помощь, приступая к заклинанию⁸⁹.

В южно-карельских диалектах и вепском языке слово *syndy* (*synd*) имеет еще и следующие значения: бог, Христос, иконы, а также время зимних святок. Это и мифологическое существо, которое появлялось на земле во время святок и которое слушали в связи со святочными гаданиями⁹⁰.

Следует заметить, что у многих народов в обрядности святок просматриваются пережитки культа умерших. Верили, что в это время покойники бродят по земле, их подкармливали, обогревали. Так, например, в некоторых местностях России во время святок жгли большие костры, чтобы покойники могли погреться⁹¹.

Финский языковед Яло Калима, исследовавший этимологию карельского слова *syndy*, называет это загадочное существо, появляющееся во время святок, духом-хозяином (*haltia*). Косвенным доказательством, по мнению Калима, может послужить факт, что у русского населения Петрозаводского уезда «цюнда — нечистый дух, вроде домового»⁹².

Калима считает, что карельское *syndy* — «дух, хозяин» имеет свое соответствие в восточно-славянской мифологии — «род» — название божества древних славян⁹³. Русское «род — родители», в свою очередь, восходит к культу умерших родичей⁹⁴.

В русских диалектах слово «родители» означает не только отца и мать, но и дедов, прадедов и предков. Общие поминальные дни у русских называются «родительскими суббота».

В олонецком говоре русского языка «родительское место» — кладбище. Тверские карелы заимствовали у русских это слово вместе с понятием: родители — умершие родичи⁹⁵.

В карельских плачах употребляется производная форма от *syndy* — *syndyzet* (*syntyset*) — всегда во множественном числе и демиинутивной форме. Основное и первоначальное значение *syntyset*

⁸⁸ Haavio M., 1967, s. 284—285, 342—344.

⁸⁹ Ibid., s. 290.

⁹⁰ СВЯ, SKES, LS; Kalima J., 1928, s. 258—259, 263—264.

⁹¹ Зеленин Д. К., 1909.

⁹² Куликовский Г. И., 1898; Kalima J., 1928, s. 265.

⁹³ Срезневский И. И., т. 3; см. также: Даль В. И., т. 4, с. 9—11.

⁹⁴ Mansikka V. J., 1922, s. 147; Kalima J., 1928, s. 266.

⁹⁵ Михайловская М. В., 1925, с. 623.

в плачах — это умершие родичи, жители загробного мира. Вместе с составительницей сборника «Карельские причитания» А. С. Степановой мы договорились переводить слово *syntyset* на русский язык словом «прародители», сознавая условность такого перевода. Вероятно, правильнее было бы передать это понятие словом «родители» или выражением «умершие родичи», но первый вариант мог бы внести путаницу, так как имеет общеупотребительное значение «отец и мать», а второй вариант — «умершие родичи» — слишком громоздко. Кроме того, оно ввело бы читателя в заблуждение: в карельских похоронных плачах слова «смерть», «мертвый», «умерший» — табу и никогда не появляются в текстах.

Помимо первоначального значения «умершие родичи», «предки рода», «жители загробного мира», слово *syntyset* в плачах, главным образом в свадебных, употребляется в значении «иконы», «святые», перед которыми невеста кладет поклоны и просит счастливой доли в замужестве. Но это значение — вторичное, возникшее под влиянием христианской религии⁹⁶. Смешение понятий христианской религии и дохристианских верований у карел отразилось и в том, что в причитаниях вместо *syntyset* часто употребляется слово *sruassuset* — «спасушки» (множественное число и демунивативная форма от русского слова Спас-Христос). Эти слова в плачах идентичны и обозначают, главным образом, умерших родичей, жителей загробного мира.

То, что *syntyset* карельских плачей — именно умершие предки, а не христианский бог, Спаситель или иконы, убедительно доказал В. Мансикка в статье «Туонела в плачах»⁹⁷. Он подкрепляет это утверждение не только самим содержанием плачей, но и тем фактом, что синонимами *syntyset* в плачах употребляются слова *omakunta*, *sukukunta*, *heimokunta*, *kansakunta* (близкие, родичи, соплеменники, свой народ). Факт смерти в плачах понимается как воля *syntyset* — прародителей, которые призвали к себе человека: *armahat syndyset alendeltih* («милые прародители увели вниз», т. е. взяли к себе). К «прародителям» обращаются у кладбища с просьбой встретить покойника: *vastaelkaa valkiel syndyset vahaisien tuohuksuisien kera* («Встречайте, белые прародители, с восковыми свечечками») и т. д.

Понятие *syntyset* встречается и в бытовых плачах. От них зависит урожай и благополучие. Так, например, нищий сетует на свою бездомность: *Ei ole epeleöllä siemenellä ni mittyniä eläntätilasia*, *armahat syntyset kuin ei olla annettu asuntotilasia*. («Нет у несчастного семечка никакого жилища, как не дали милые прародители места жилья»).

⁹⁶ *Haavio M.*, 1967, s. 285.

⁹⁷ *Mansikka V. J.*, 1924, s. 162.

По поводу неурожайного 1893 г. плакальщица причитывала:

Eik annettu sulat syndyset
suremattomie suurusverosie näminä vuotusina <...>
A kakraset kallehet syndyset kai kavotettih,
ei jäänyt kun unohtunuot olkuot vain.

SKS, Hainari 27, 1910. Suistamo

(Не дали милые прародители
беспечного сытого житья в этот годочек <...>
Даже овсы дорогие прародители погубили,
Только забытые соломинки остались).

В свадебном плаче невеста призывает смерть, которая милее замужества:

...Laatikkaa sulat syntyset suortunuel itselleni
suutimattomat surmaset,
leivosel itselleni leppymättömät surmaset.
Tulkaa olovat syntyset onehtunutta itseätän
ottelemah omihin armosihinne...

SKS, Europaeus 20, 1845—46

(...Сделайте, милые прародители,
мне несчастной несуженую смертушку,
горюющей мне непримиримую смертушку.
Придите, могучие прародители, печальную меня
взять к вашей милости...)

Слово *syntyset* в плачах имеет еще и пространственное значение. Оно означает то место, куда уходит умерший, т. е. загробный мир, населенный предками. На эту функцию слова обратил внимание Мартти Хаавио⁹⁸.

Так, например, причитывали в Северной Карелии при приближении похоронной процессии к кладбищу:

Tulkoa valkeista syntysistä vastoalemah vallon
olovat omakuntaseni dai kaikki Tuonelan valaistikuntani omih valkevuisiin näinä päivä-varreksuissina...

SKS, Paulaharju 4946:24, Vuonninen, 1911

(Придите из белых прародителей встретить,
все мои славные родичи и жители Туонелы, чтобы
взять умершего к вашей светлости в этот убывающий день...)

⁹⁸ Хаавио М., 1967, s. 286.

При посещении могилы дочь «будит» покойного отца:

Anna, vaimala vartuoni⁹⁹, rupielen valkie hyvästäni valveuttelomah. Etkö voi <...> valveuksennella valkeista syntylöistä vaipunehien varsikätysies varsih hotj vallan vähäsiksi aikasih...

SKS, Paulaharju 4946:29, Vuonninen, 1911

(Начну я, печальный стан, моего белого хорошего [отца] будить. Не может ли <...> подняться из белых прародителей, опираясь на свои руки, хоть на самое малое времечко...).

Итак, *syntyset* — это умершие родичи и в то же время пространство, которое они населяют, т. е. потусторонний мир. Прародители определяют не только дальнейшую судьбу новоумершего, но и существование живых на этом свете. К ним обращаются в плачах, моля о счастливой доле для покойника на том свете и о помощи осиротевшей семье. Следует отметить, что весь круг представлений, связанных с *syntyset*, сохранился только в обрядовых плачах. Религиозное сознание карел к XIX в. претерпело глубокие изменения — постепенно пробивала себе дорогу христианская идея о «грехе», о рае и аде как о вознаграждении и возмездии за содеянное человеком при жизни. Только в плачах сохранились могущественные *syntyset*, от которых зависели жизнь и смерть, которые принимали одинаково как «грешного», так и «праведного», но при одном условии: при строгом соблюдении всех действий, предписанных обычаем и обрядами.

ОТ ПОСЛЕДНЕГО ВЗДОХА ДО МОГИЛЫ

В первой редакции данного исследования описание обрядов охватывало больше подробностей и деталей, чем сейчас. Теперь же, после выхода названных во введении работ Ю. Ю. Сурхаско по семейным обрядам у карел, такая необходимость, казалось бы, отпадает. Однако трудно, читая одну книгу, непрерывно заглядывать в другую и искать там фактический материал. Кроме того, для понимания природы причитывания важно показать многие детали обряда, проливающие свет на верования, которые являются фундаментом обряда. А с верованиями и представлениями о видимом и невидимом мире тесно связаны плачи. Поэтому без углубления в особенности обрядов изучение функции причитаний невозможно.

Кончина. Момент смерти карелы, как и финны, обозначали словом *hengenlähtö* (букв. уход духа), когда *henki* (дух, дыха-

⁹⁹ Словом *vartuoni* — мой стан, туловище (всегда в деминутивной форме) в северно-карельских плачах плакальщица называет себя.

ние) отделяется от тела. Было важно, чтобы по возможности все родные присутствовали при последнем издыхании. Умиравшего нельзя было оставлять ни на минуту одного, а при наступлении агонии созывали родственников и соседей. В старину в Карелии существовал обычай переносить умирающего с постели на пол. Обычно он сам об этом просил, и это было верным признаком, что скоро начнет отходить. На пол стелили солому и старые тряпки, которые после смерти было бы не жалко сжечь. После смерти обычно сжигали также одежду покойного, которая была на нем в смертный час¹⁰⁰.

Перед смертью следовало сжечь незаконченные рукоделия — так как они затруднили бы отделение духа от тела¹⁰¹. У сегозерских карел, по последним сведениям, рукоделия не сжигались, а спешно доделывались в течение тех двух—трех суток, которые покойник продолжал находиться дома¹⁰².

В этих обычаях мы видим пережиток представления о том, что душа обитает не только в теле, но и в личных вещах, орудиях труда человека.

Во время агонии умирающего надо соблюдать тишину, нельзя плакать и лить слезы. Присутствие сильно скорбящих нежелательно, потому что затрудняет умирание. Если умирал ребенок, то родители не должны были находиться при этом, по той же причине уводили детей, когда умирали родители¹⁰³.

Как только умирающий испустил дух, на его рот клали кусочек белой ткани. Этот обычай соблюдается и сейчас при смерти старых людей¹⁰⁴. По другим сведениям, рот закрывали после омовения тела¹⁰⁵. Например, в Калевальском районе можно найти два объяснения существованию такого обычая: белый лоскут надо немедленно, вслед за последним вздохом, положить на рот усопшего, чтобы злой дух—*toispuolehini* (букв. потусторонний) не мог войти в тело. В этом случае покойник не нашел бы покоя в могиле, стал бы выходить и вредить живым¹⁰⁶. Однако перед погребением, на кладбище, лоскут со рта обязательно снимают. Это подчеркивается во всех приведенных выше источниках.

Сведения об исполнении плача сразу же после того, как «душа отошла», немногочисленны, соответственно и текстов этих плачей немного. «Как только больной испустил дух, какая-нибудь

¹⁰⁰ Сурхаско Ю. Ю., 1985, с. 60—61.

¹⁰¹ *Paulaharju S.*, 1924, s. 71.

¹⁰² ДКСК, с. 72.

¹⁰³ *Paulaharju S.*, 1924, s. 72.

¹⁰⁴ Ф. 995/2 — Сямозеро; 1005/1 — Паданы; А. 164/13 — Вокнаволоок; ДКСК, с. 71; Сурхаско Ю. Ю., 1985, с. 64.

¹⁰⁵ *Lönnrotin matkat*, 1902, s. 225; *Virtaranta P.*, 1958, s. 748; *Koponen O.*, 1969, s. 200.

¹⁰⁶ *Paulaharju S.*, 1924, s. 73; *Virtaranta P.*, 1958, s. 754.

женщина, умеющая причитывать, с плачем выходит из избы»¹⁰⁷. Н. Ф. Лесков в очерке «Погребальные обряды кореляков» отметил, что как только кто-нибудь умрет, родственники с причитаниями приглашают старух обмывать тело¹⁰⁸.

Из Северной Карелии мы имеем сообщение, что сразу после смерти плакали совсем немного, поскольку тут же надо было приступать к обмыванию тела, пока оно не остыло¹⁰⁹. В сборнике «Карельские причитания» приводится только один коротенький плач, который содержит констатацию факта смерти в форме вопросов¹¹⁰.

Плачи при обмывании. Сразу же после смерти начинается обмывание тела. На полу стелют чистую солому и обмывают покойника теплой водой с мылом. По некоторым сведениям XVIII и XIX в., эту солому, как и щепки от гроба, бросали в воду — озеро или реку¹¹¹. В настоящее время щепки и солому сжигают, как и смертную одежду.

Имеются сведения, что, например, в Калевальском районе ближайшие родственники не должны были мыть покойника, шить для него одежду, делать гроб и копать могилу. Все эти последние услуги оказывали покойнику односельчане.

В Северной Карелии «законные» плачи начинали раздаваться во время обмывания. Причитывала ближайшая родственница (мать, жена, дочь), обращаясь к мойщикам. Вот как плакала дочь при обмывании отца:

Valkoalkoa valkeijen valtajoutšenuisien vallallsiks valkie hyväseni, jotta ei valkuolentasien vaivassissa valkeijen ilmojen peältä vallan puutuis valkeih syntysih.

Kaunisselkoa kaunehien karjalintusien kajollisiks kaunis hyväseni, jotta ei likojen kaihosissa koaloaltais kaunehien ilmojen peältä kaunehih syntysih.

Eikö valkie hyväseni vallan ensimmäisinä kevät-varreksuisina valkiena valtajoutšenuisena vallan

¹⁰⁷ Forsström O. A., 1894, s. 99.

¹⁰⁸ Лесков Н. Ф., 1894, с. 513.

¹⁰⁹ Virtaranta P., 1958, s. 748.

¹¹⁰ КИ, № 30.

¹¹¹ Петров К., 1863, № 15, с. 53; Чубинский П. П., 1866, с. 128; Лесков Н. Ф., 1894, с. 512. Этот обычай отметил в своей «Поденной записке» Г. Р. Державин, путешествуя по Карелии в 1785 г. будучи губернатором Олонецкой губернии (Пименов, Энштейн, 1958, с. 180). На этот загадочный обычай проливает свет записанное в 1969 г. объяснение карелки из Нильмозера: солому и щепки нельзя уничтожать, потому что покойник может явиться и потребовать «свое добро» (А. 158:42). Ср. представления у многих народов о том, что мир умерших находится под водой и путь в него ведет через отверстие на дне водоема. Такие поверья зафиксированы, в частности, у финнов и саамов (Haavio M., 1967, s. 290—294).

koalelis vallan ensimmäisih valvatusvanapaikkaisih.
Mie hotj, vaimala, vartuoni, niistä hänen valkehui-
sie vallan silmittelisin*.

Paulaharju, 1924, s. 74.

(Отбелите до белизны белых лебедей моего белого хорошего [отца], чтобы не сошел он с белого света к белым прародителям необмытым.

Украсьте, подобно красивым зимним подорожникам¹¹², моего красивого хорошего, чтобы с красивого света не ушел он неочищенный к красивым прародителям.

Может, белый мой хороший придет ранней весной белым лебедем на первые прогалины. Я, сникший стан, хоть на его белизну поглядела бы).

Приведенное выше начало причитания при обмывании представляет один из типов этого причитания, в котором содержится просьба омыть усопшего наилучшим образом, чтобы ему не надо было на том свете страдать из-за земной грязи. Другой тип выражает удивление, вопрос: зачем моете таким странным образом, куда собираете моего отца, мать, ребенка? Факт смерти как будто не известен плакальщице, она его не признает, отвергает. Так плачет жена по мужу:

Minne varoin valkuoalletta vaimalan vartuoni vallan kohtalahista, kun varsisijasien peällä valkuoalletta?

Niin alkau vaimalaisikseni vallan loajittautuo, kun ei ole varsisijojen peällä valkoaltu kuillana aikasin näihe loatusie.

Niin ouvoilta osuttelou näijen oimulliset olkisijasiet, kun on outojen olkisijasien peällä oimun loajiteltu otšostuitavaisiks, kun ei ole koko orhiessa ikäsessäni näihe loatusie otšostuiksenneltu.

Paulaharju, 1924, s. 76—77.

(Для чего отбеливаете моего, кручинного стана, суженого [мужа], зачем на ложе отбеливаете?

Так кручинно становится [мне], потому что во весь век не отбеливали на ложе таким образом.

* Здесь и далее звездочка означает, что приведен отрывок плача.

¹¹² Зимний подорожник, или пуночка (*Plectrophenax nivalis*) — перелетная птица бело-черной окраски. Во время перелета в марте на места гнездования в Лапландию стайки этих птиц можно видеть на мартовских снежных дорогах в Северной Карелии.

Таким странным кажется это соломенное ложе; на этом странном соломенном ложе стали очищать, ведь во весь мой славный век не очищали таким образом).

Только после высказанного недоумения плакальщица вынуждена признать роковой факт: «Кажется, славный Спас со славного света унес моего, печального стана, суженого родное тепло».

Содержание причитаний, исполняемых при обмывании, не ограничивается мотивом «отбелите до белизны белых лебедей». Плакальщица, если это дочь, может далее описывать, как заботливо к ней относился родитель (отец или мать), и «теперь она лишилась этой заботы и любви; никто на этом свете уже не скажет ей ласковых слов; осталась она, горький стан, на милом свете сиротой; некому ее учить добрыми словами, как отец (или мать) обучали ласковыми словами добрым делам».

Для похоронных плачей Северной Карелии типичен образ белого лебедя (в плачах южных районов он не встречается). Плакальщица выражает надежду увидеть дорогого ей покойника в стае белых лебедей.

Карелы, как и многие другие народы, считали лебедей священными птицами. До сих пор их не стреляют и вообще не тревожат, но уже никто не может объяснить, чем вызван этот запрет. В Приладожской Карелии зафиксировано поверье: кто стреляет в лебедя, того хватит кондрашка¹¹³.

Если собиратели пытались выяснить, почему нельзя стрелять лебедей, то обычно получали такие ответы: убить лебедя — грех, это может принести несчастье. Иногда этот запрет мотивируется эстетически: нельзя убивать такую красивую птицу. В нашем распоряжении имеется лишь одна запись поверья, по которому лебедь представляется духом умершего. Тенно Стафеев из деревни Сельги Медвежьегорского района рассказывал, что когда его брат умер в Питере, то явился лебедем под окном отцовского дома: «„Клук-клук-клук“ закурлыкал. Письмо в этот день пришло, что умер, и тут стали причитать. Кто богу молится, тот обернется лебедем. Кто с чертом связался, того черт утянет, не явится лебедем»¹¹⁴.

В северно-карельских плачах настойчиво повторяется мотив, выражающий желание увидеть покойного в образе лебедя, пучочки, ласточки или какой-либо другой птицы. Это пожелание выражается уже в причитаниях при обмывании и повторяется в следующих плачах по ходу действия похоронного обряда. Мотив души-птицы стал кульминационным моментом карельской похо-

¹¹³ *Simonsuuri L.*, 1961, s. 101.

¹¹⁴ SKS, Kaikonen, 7 q, N 64.

ронной лирики. В нем воплощена красота бесконечной, неотвратимой печали. Особенно трогательно звучит этот мотив в плачах матери о ребенке:

Voi innon pieni impimarja itvomaiseni ilmauvukšennella ihaloista šyntysistä innon pieninä ilman lintusina iluolemah kaksien ihaloijen hyväsieh ilmaikkunoijen alla lapšien ilokielisillä.

Mie kun, inhu vartuoni, ihalan hyväšes ilma-ikkunaisista innon šilmittelen innon pientä impimarjoa itvomaistani, niih inhusieni ta innon suurie ikäväsieni innon alentelen, kun impimarja itvomaiseni ihalina ilman lintusina iluoloo ihalan hyväseh iltapihasilla ta ilmaikkunoijen alla.*

Paulaharju, 1924, s. 78.

(Может, маленькая возвращенная мною ягодка явится от чудных прародителей маленькой небесной птичкой щебетать под окошками своих дорогих хороших [отца и матери] радостным детским лепетом.

Я, печальный стан, из окошка твоего дорогого хорошего [отца] поглядела бы на свою маленькую возвращенную ягодку и убавила свою тоску и печаль, когда ягодка, возвращенная мною, чудной небесной птичкой щебечет, подобно дитяти, на вечернем дворе своего дорогого хорошего под светлыми окошками).

Этот поэтический образ восходит к древним верованиям о душе-птице¹¹⁵. Среди северно-карельских запретов, которые внушали с детства, встречаются восходящие к этим верованиям: маленьких пташек нельзя мучить, потому что в какой-нибудь из них может обитать душа ранее умершего маленького братца или сестрички¹¹⁶. Появление около жилья необычных птиц считалось предвещанием смерти. Если во дворе появлялась стайка пуночек, когда в доме был покойник, это означало, что души ранее умерших пришли за новоумершим¹¹⁷.

Одежда покойника. Сразу же после обмывания покойника одевали. В старину карелы одевали умерших в белую одежду, особым образом сшитую. Шили иголкой вперед, как обычно применяют¹¹⁸.

¹¹⁵ Большой международный материал по этому вопросу приводится в статье М. Хаавио «Душа-птица» (Haavio, 1950, s. 13—45).

¹¹⁶ А. 164/6 — Вокнаволоок.

¹¹⁷ Paulaharju S., 1924, s. 98.

¹¹⁸ Подробнее об этом см.: Сурхаско Ю. Ю., 1985, с. 66—69.

С приготовлением одежды связано много запретов: нитку нельзя перекусывать зубами, при шитье нельзя конец полотна класть под колено и ни в коем случае нельзя ронять слезы на ткань — поэтому родные не шили одежду. На покойника надевали обычные предметы одежды: мужчинам — рубашку, портки и куртку, чулки, обувь; женщинам — рубашку, сарафан, на голову — платок, на ноги — чулки и легкую обувь. Однако передника не надевали. Девушек и мужчин хоронили без головного убора. Чулки без пятки шили из льняного полотна или вязали из льна одной иглой — этот старинный способ вязания сейчас почти забыт. Чулки отбеливали зимой на морозе. Обувь шили из тонкой кожи дратвой, в ней не должно было быть металлических шипов и гвоздей.

Старинная мертвецкая одежда была белой, она сохранила те архаические черты древней одежды карел, которые уже в прошлом веке почти не имели места в быту¹¹⁹. Женщины еще при жизни сами готовили для себя смертную одежду, иногда даже для своих мужей. Многие старые женщины и сейчас говорят, что у них приготовлена одежда на случай смерти.

Поверх одежды надевали род савана — kukkeli, (čukkeli, čubgupa). «Из холста, которым был покрыт покойник, делают вроде башлыка (куколь) и надевают на голову и лицо, другой конец протягивают вдоль покойника и закрывают его»¹²⁰. По более поздним данным, в северных районах куколь надевали только на мужчин, но в Средней и Южной Карелии — и на женщин. По имеющимся сведениям (некоторые из них нам удалось записать в 60—70-е годы), для kukkeli брали два полотнища белой ткани, которые сшивались вместе, затем один конец складывали вдвойне и зашивали, в результате чего получался башлык. Края башлыка вокруг лица присбаривали. Куколь был длинный — до нят, так что покойника целиком завертывали в него, открытым оставалось только лицо¹²¹.

Следует отметить, что kukkeli в прошлом был обычным головным убором, как для мужчин, так и для женщин. Охотники-каре-

¹¹⁹ Марттинен воспроизвел по описаниям старых людей северно-карельскую женскую одежду начала XIX в. Она шилась из домотканого некрашеного льняного полотна; вместо пуговиц применялись завязки или деревянные колки. Передники, по словам Марттинена, здесь начали носить только во второй половине XIX в. (SKS, Marttinen, E. 82, s. 8, 11, 18). Это описание подтверждается некоторыми фотографиями, встречающимися в финских изданиях (см. напр.: Sirelius U. T., 1916, s. 84, fig. 118; Inha I. K., 1921, s. 30, 51). О старинном типе карельского сарафана — цельнокроеном платье без рукавов см.: Тароева Р. Ф., 1965, с. 160—161; ср.: Маслова Г. С., 1956, с. 558 — смертная одежда у восточных славян.

¹²⁰ Чубинский П. П., 1866, с. 128, Ухта (Калевала).

¹²¹ Manninen I., 1919, s. 57; Paulaharju S., 1924, s. 80; Ф. 1005/1 — Паданы; 1018/1 — Вешкелица; 1089/3 — Сельги; ДКСК, с. 71.

лы носили его еще в XIX в. для защиты от дождя и комаров¹²².

В старину на руки покойника надевали варежки — даже летом, а мыски варежек и чулок сшивались вместе (пережиток древней меры предосторожности?). Ноги и руки связывали, но перед погребением их обязательно следовало развязать¹²³. По словам нынешних информаторов, руки и ноги связываются для того, чтобы члены покойника, постепенно коченея, не разошлись. Однако то, что покойника следует обязательно освободить перед погребением, говорит об ином назначении этой меры в далеком прошлом. Если забывали развязать руки и ноги покойника и хоронили его так, то, вспомнив об этом после, очень переживали. Иногда дело доходило до того, что вскрывали могилу, чтобы поправить упущение¹²⁴.

Обряженного покойника клали на специальную покойническую доску, покрывали белым полотном, после чего переносили на боковую скамью под образами. У карел, как и у русских, покойника клали головой под иконы, ногами к двери. Однако имеется несколько любопытных сведений, что тело располагали головой к дверям, а ногами в большой угол¹²⁵. По мнению финского исследователя К. Карьялайнена, в этом обычае отражается значение порога как местопребывания духов предков¹²⁶.

Причитаний, записанных во время обряджения покойника, крайне мало, хотя некоторые пожилые женщины и отмечали, что в это время плакальщица вопрошала: «Зачем наряжаете в такие странные, ранее не ношенные одежды?» и т. д.

Большинство информаторов подчеркивает, что смертная одежда должна была быть новой. Это подтверждается и тем, что пожилые женщины еще при жизни шили себе все необходимое. Поэтому и в плачах встречаются мотивы «неношенная одежда», «особенная, никогда не надеваемая одежда» и т. д.

Покойник на лавке, путь «иной свет». Карелы ныне повсеместно называют умершего заимствованным русским словом «покойник» (rokonnikka, rokoinniekka). Очевидно, это связано с табу на употребление при похоронном обряде слов «умерший» (kuollut, kuolie) и «смерть» (surma). Слово «покойник» имеет скорее бытовое применение; во время обряда, по нашим наблюдениям, умершего вообще никак не называют, в случае крайней необходимости о нем говорят hiän (он, она).

Настоящее оплакивание, по утверждениям многих пожилых женщин, хранительниц обряда, начинается именно с того момен-

¹²² Sirelius U. T., 1916, s. 48—49, 164.

¹²³ Kemppinen I., 1967, s. 10; Ф. 995/2 — Сямозеро; 1089/2 — Сельга; 1089/3 — Янгозеро.

¹²⁴ Kemppinen I., 1967, s. 32.

¹²⁵ Ф. 822/5; 2248/9.

¹²⁶ Karjalainen K. F., 1918, s. 66.

та, когда покойник обряжен надлежащим образом и положен на лавку вдоль боковой стены, головой в большой угол¹²⁷.

Плакальщица — ею могла быть мать, дочь, сестра или другая родственница — садилась на стул возле покойника, ближе к голове, и начинала причитывать. В руке у нее белый «слезный платок» (куупелпраikka), которым она утирала слезы, а также закрывала то глаза, то рот. Поза и манера при исполнении ритуальных плачей мало изучены, в старых записях почти не встречаются описания, как причитальщица плакала. Помочь здесь могут фотографии, сделанные финскими собирателями, на которых, начиная с конца XIX в., зафиксирована манера плакальщицы. Самые ранние из них относятся к 1894 г. и опубликованы в книге К. Инха «На песенной земле Калевалы»¹²⁸. Финский фольклорист Пекка Лааксонен в небольшой статье «О способах исполнения плачей»¹²⁹ рассматривает позы плакальщиц по различным изображениям, начиная с античного мира. Оказывается, широко известная и ныне в Карелии поза, когда плакальщица во время плача держит руку на щеке, встречается на античных фресках и на фотографиях XX в., сделанных во время похорон в Италии.

Исследовательница ижорских плачей Айли Ненола опубликовала в «Ежегоднике общества «Калевалы» за 1988 г. ряд фотографий, запечатлевших прибалтийско-финскую традицию приплакивания¹³⁰. Изображения прокомментированы автором. Из этого материала, из словесных описаний собирателей, а также на основе наблюдений в полевых условиях можно заключить, что у карел существовало несколько видов позы и манеры причитывать. Причитания в доме обычно исполнялись сидя: на похоронах — возле покойника, а на свадьбе — обнимая невесту, от имени которой плакальщица причитывала. Если плач возникал спонтанно и касался кого-либо из присутствовавших, плакальщица, как правило, обнимала его за шею. Этот обычай отметил уже Лепирот в 1835 г. в Ругозере. Эту же манеру мы наблюдали на похоронах в 1970-е годы в Сегозерье: плакальщица обнимала сына или дочь умершего, т. е. близких, которые сами не могли выразить свое горе в форме плача.

Кроме названной выше позы с рукой на щеке, распространена также манера, когда плакальщица прикрывает рот или глаза, иногда и все лицо руками или платочком. Вместо платка она мо-

¹²⁷ Большой угол, передний угол был местом нахождения не только христианских икон, но и дохристианских предметов культа, в частности, культа предков. До сих пор сохранились пережитки «кормления» божеств: хозяйка кладет к иконе что-нибудь из свежей стряпни: калитку, колобок, блин.

¹²⁸ *Inha I. K.*, 1921.

¹²⁹ *Laaksonen P.*, 1979.

¹³⁰ *Nenola A.*, 1989, s. 165—174.

жет пользоваться уголком головного платка или краем передника. Реже встречаются свидетельства о том, что плакальщица припускала головной платок на глаза, «внахмурку»¹³¹. Федосья Слепокурова из Карельской Масельги плакала на старом заброшенном кладбище, где похоронены ее родители и муж, прикрывая глаза сложенными козырьком руками. Такая манера больше нигде не зафиксирована. Можно думать, что прикрывание лица во время плача является отголоском обычая, предписывавшего родным покойника закрывать лицо в период траура¹³². Впленицы на Древней Руси закрывали лицо холстом, чтобы их не могли видеть окружающие¹³³. Сохранилось свидетельство об особом костюме плакальщицы у ижор, относящееся к середине прошлого века. Вместо обычного национального костюма плакальщица на похоронах носила холщовое некрашеное платье, и голова ее была покрыта холщовым платком¹³⁴. Очевидно, плакальщица была одета, подобно покойнику, в самую архаическую некрашеную одежду.

Плач не должен ронять слезы на покойника и даже касаться его одеждой. Еще в 70-е годы пожилые женщины говорили, что за этим запретом следят и предупреждают плачущих¹³⁵. В Северной Карелии существовало поверье, что если хоть слезинка упадет в гроб или даже на щепки гроба, глаза плачущей заболят так, что самые сильные знахари Лаппи (Лапландии) не смогут вылечить¹³⁶.

Плачи, исполняемые после того, как покойника положили на лавку, могут быть пространными и содержать мотивы, имеющие место в различные моменты обряда. Если во время обмывания и одевания не причитывали, то после плача могла начать плач с расспросов, понравилось ли покойнику, как его помыли и обрядили. В той или иной форме высказывается горестное удивление по поводу странного наряда и необычного ложа усопшего («на перекрестке двух лавок»). Факт смерти никогда ни в одном плаче не признается прямо, непосредственно. В карельских плачах нет даже персонифицированного образа смерти, как в карельских лирических песнях или русских похоронных причитаниях. Смерть понимается как уход к «дорогим прародителям» — умершим предкам, где человек будет продолжать свое существование.

¹³¹ А. 164/13 — Вокнаволоку.

¹³² Фотографии 1973—1974 гг. см. в книге: Konkka U. Ikuinen ikävä, 1985; Краулей Э., 1905, с. 226; Sirelius U. T., 1916, s. 72, 142—143.

¹³³ Mansikka V. J., 1922, с. 361.

¹³⁴ Honko L., 1963, s. 98.

¹³⁵ ДКСК, с. 74—75.

¹³⁶ Paulaharju S., 1924, s. 89.

Приведем характерный для Северной и Средней Карелии плач жены о муже, записанный в дер. Шалговаара в районе Сегозера:

Vuota rubien kandamien omenoo kallehih syndyzih kaimool'omah.

Mihi varoin on suendamien omena suurilla sujominoilla čuppuloilla suoritettu, kandamien omena kaksien lauččojen krainostiloilla, kuuzipalahizien kruglokrasiivoin ikkunan korvazeh skladittu, erinosoblilmoiloihi solgivaatteiloihi odevaidu? Kunna voolimien voožnoimbi siemen olet varuššannuhuze?

Ottamien omena, onnako olet, olevih syndyzih varo go olet odevainuhuze?

En voi arvata ni oiveldoo, midä varo olet varuššannuhuze.

Kallehien špuaššuzien kaunehih kangašzeml'azihgo olet skladinnuhuzeh, vaingo olet aigomien ahomaaluzien abuziksi ažettunun?

Tulgoo, kallehet kažvattajažet, kaimoondoa kaččomah,

kazl'an kandamažešša, vahažen vardalon voolimažešša

valgeihe syndyzih varuššandia.

А. 65/125

(Погоди-ка, буду выношенное родителями яблоко¹³⁷ к дорогим прародителям провожать. Для чего взлелеянное яблоко в большом суёмном¹³⁸ углу обряжен, выношенное яблоко на перекрестке двух лавок у красивого окошечка с словыми рамами положен, в странные одежды из цельного полотна¹³⁹ наряжен? Куда [ты], первое семечко¹⁴⁰ выхоженное, снаряжен?

Кажется, созданное яблоко, не для ухода ли к сущим прародителям ты обряжен?

Не могу ни понять, ни догадаться, для чего ты так приготовлен.

¹³⁷ «Яблоко» в сегозерских плачах — сын, брат, муж.

¹³⁸ Sujominoi — заимствовано, очевидно, из русского «суемный»; суем — сходка, сбор (см.: Даль В. И., т. 4 — «суймовать», Фасмер М., т. 3 — «суём»).

¹³⁹ Так иносказательно описывается саван — kukkeli.

¹⁴⁰ Первое или «самое важное» семечко — сын, брат.

Не для ухода ли в землю красивого бора
дорогих спасов¹⁴¹ приготовился?

Или собрался для ухода в землю рощи?

Приходите, дорогие, вырастившие [его], посмотре-
ть на проводы,
как камышинку выношенную, восковой стаи
взледеянный снаряжают к белым прародителям).

В южно-карельских плачах мы обнаруживаем мотивы, совершенно неизвестные на севере. Как мы увидим далее, в плачах почти не отразились представления о загробном мире. Исключение составляют причитания карел, проживающих в Приладожье и между Ладожским и Онежским озерами. В них изображается путь души покойника в загробный мир, в котором мы обнаруживаем элементы апокрифических сказаний, послужившие материалом для создания в причитаниях картины трудного пути. Этот мотив разворачивается в широкую эпическую картину и может входить в причитания, исполняемые в разные моменты похоронного обряда.

Уно Харва в одной из своих статей пересказывает запись олонецкого причитания, сделанную финским музыковедом А. Вьясяненем в начале нашего века. Приведем для наглядности это переложение, потому что из всех известных нам подобных вариантов здесь наиболее отчетливо выражены христианские мотивы. Плакальщица разворачивает картину потустороннего мира посредством вопросов, обращенных к усопшему. Вначале плакальщица спрашивает: «Кто встретил душу — были ли там Михаил и Гавриил со своими ангелами и апостолами? Встречали ли его апостолы Петр и Павел с золотыми яичками на золотом блюде? Встретили ли Авраам и Исаак его с ключами времен Авраама, чтобы открыть перед покойным ворота загробного мира? Выкупил ли покойный на этом свете своей жизнью провожатых на тот свет? Вели ли эти провожатые душу умершего по красивым песчаным борам и ягодным полянам? Путь в иной мир проходит через огненные водопады и полноводные реки. Пришли ли провожатые встречать душу, чтобы перевести ее через поток на дубовой лодке с золотыми веслами? Пришли ли они без зова, или покойному пришлось кричать перевоза своим усталым языком? Выкупил ли покойный за свою жизнь провожатых расчищать дорогу через непроходимые леса? Там впереди топкие болота, выкупила ли душа для себя провожатого? В болоте притаились змеи — может ли покойный усыпить их силой добрых дел, сотворенных при жизни? Потом встретится расстань трех дорог. Выкупил ли покойный правильную дорогу? Затем будет синий мост с тростниковыми перилами, за мостом медовый колодец с золотым черпаком. Ря-

¹⁴¹ Кладбище.

дом кровать из рыбьих костей, на которой можно дать отдых усталым ногам. Дальше простираются зеленые луга и широкие поля. На лугу стоит накрытый стол от края до края света. На столе — всевозможные яства, текут молочные реки. Перед каждой душой растет изюмное дерево. На восточном конце стола стоят весы, на которых взвешивают все дела при жизни души. Выкупил ли покойный благосклонность тех весовщиков на том свете?»¹⁴².

Уно Харва, великолепный знаток дохристианских верований финно-угорских народов, замечает по поводу содержания этого олонецкого плача, что оно никак не соответствует древним представлениям карел о Манале, обиталище мертвых. Этим представлениям совершенно чужда идея выкупа — христианская идея вознаграждения и возмездия после смерти, и в плачах Средней и Северной Карелии она ни разу не появляется. «Несомненно, все эти представления,— пишет Уно Харва по поводу приведенного выше плача,— куда бы ни уходили их корни, пришли в зарубежную Карелию довольно поздно при посредничестве русских»¹⁴³, точнее сказать, сложились в народном представлении под влиянием христианской литературы.

В связи с этим следует заметить, что в русских плачах такого рода описания пути в иной мир отсутствуют.

Исследователю было бы интересно заняться сравнительным изучением апокрифических мотивов в этих причитаниях и народных легендах, но в рамках данной работы вряд ли это целесообразно. Подобный анализ увел бы нас слишком далеко от карельского похоронного обряда и общекарельской традиции причети. Необходимо подчеркнуть, что христианские мотивы до сих пор встречаются лишь в южно-карельских причитаниях. Очевидно, раз появившись, они, благодаря своей новизне и значительности, покорили плакальщиц: картина, известная ранее по христианским легендам и восполненная воображением плакальщиц, приоткрывала завесу в таинственный мир, находящийся за чертой смерти. В этом, вероятно, одна из причин устойчивости данных мотивов. Однако христианские представления о рае не могли вытеснить более древних верований, согласно которым попоумершего должны встретить *syndyzet* — могучие прародители. В большинстве южно-карельских плачей христианские мотивы составляют лишь фон или играют роль поэтических аксессуаров, в то время как на первый план выводятся «дорогие прародители». Например, в плаче, записанном в дер. Салменица Пряжинского района, покойника расспрашивают, как его встретили прародители, повезли ли они покойника в золотой карете, встретили ли с восковыми свечами, уложили ли на теплую печку, натопили ли баню для

¹⁴² *Harva U.*, 1932, s. 481—482.

¹⁴³ *Ibid.*, s. 482.

него? Повели ли на зеленые луга, в чудесные сады погулять? Как обычно, в конце плача спрашивают, встретил ли покойник там своих дорогих родителей, давно умерших, и всю свою родню. Плакальщица просит его передать всем ранее умершим привет и рассказать о здешней жизни «без измены», похваливать житье на этом свете, чтобы дорогие родичи на том свете не закручинились¹⁴⁴. Когда покойник лежал в избе, с ним приходили прощаться родственники и соседи, приносили с собой стряпню: рыбки, калитки, сканцы, а ныне — буханки хлеба, пачки чая, печенья и пр. Известно, что у некоторых народов обычай приносить готовую пищу в дом, где имеется покойник, связан с запретом разводить огонь и готовить пищу в течение определенного срока¹⁴⁵. Можно думать, что карельский обычай приносить стряпню в дом, в котором есть покойник, является пережитком подобного запрета.

Покойника не оставляли ни на миг одного, соседки и родственницы сидели возле него все ночи, молились и тихо беседовали (ночью не причитывали). Вообще, и поныне строго соблюдается обычай говорить про покойника только хорошее: вспоминать его добрый нрав, привлекательные черты характера, привычки. Если кому-нибудь случилось сказать про покойника плохое и тот мстил за это какой-нибудь напастью, то надо было идти на могилу и просить прощения¹⁴⁶.

Древние корни имеет соблюдавшийся еще в нашем веке обычай не работать в избе и во дворе в те дни, когда покойник в доме. При ночном «сторожении» покойника не занимают и рукоделом. Делается лишь то, без чего нельзя обойтись: приготовление пищи, уход за скотом. Работа, сделанная в присутствии покойника, не идет впрок¹⁴⁷.

Когда покойник на лавке, над ним причитывают не только родственники, но и соседки, односельчанки, которые приходят прощаться с умершим. От известной плакальщицы А. Е. Киброевой из дер. Вешкелица Суоярвского района записан в 1968 г. плач, который может быть адресован соседке или доброй знакомой. Южно-карельские плачи, исполняемые в разных ситуациях, чаще всего начинаются с мотива бужения покойного:

Blahoslovikkua, kallehed i syndyizet kadalaizel näi-
zel iččeni da ihostettuu kuonuttulemah.

Blahoslovikkua, parahad syndyizet, parastu da [...] iččeni da ihostu pagizuttlemah.

Nygöi näi gu olet sinä vakki da viero (?) viilemättö-
mih sobazih šuoriteldu.

¹⁴⁴ А. 95/10.

¹⁴⁵ Ровинский П. А., 1901, с. 309; Westermarck E., 1913, s. 104.

¹⁴⁶ Иванов А. И., ОГВ, 1863, № 14, с. 50.

¹⁴⁷ Paulaharju S., 1924, s. 94.

Onnuakko oled valgehiih syndyizih varusteldu.
Vastajeltihgo valgijat syndyizet valgehien vahoituo-
hustuluizien kel?*

КП, № 136

(Благословите, дорогие прародители, меня, бедную женщину, мою ровнюшку будить.

Благословите, лучшие прародители, с моей дорогой, подобной мне беседовать.

Смотрите-ка, в какие странные некроённые одежды теперь наряжена: Не к белым ли прародителям тебя снарядили?

Встречали ли белые прародители с белыми восковыми свечами?)

Далее следуют характерные для южно-карельской традиции расспросы: «По правильным ли дорогам, на которых выставлены вешки, повели умершую, не лаяли ли на нее собаки Туони?» С помощью вопросов, как уже отмечалось, раскрывается картина потустороннего мира. После вопросов, встретили ли умершую на том свете родители и большая родня, и просьбы рассказать о житье-бытье здесь, на белом свете, плакальщица как бы возвращается к реальной действительности. Она сетует на то, что покойница, против обыкновения, не отвечает ей, не разговорчива. Наконец, благодарит ее за дружелюбие при жизни и просит прощения на веки вечные¹⁴⁸.

Было бы неверно думать, что оплакивание происходило по какому-то строгому сценарию. Количество плачей и плакальщиц зависело от личности умершего, обстоятельств смерти и от того, кого он оставлял без своего попечения. На одних похоронах плакали много, на других — мало, подобно тому, как ныне одни похороны собирают большое количество людей, а другие проходят незаметно. Но в XIX и начале XX в. существовало правило, что на похоронах взрослых, уважаемых в округе людей исполнялись все «законные» плачи. Любая умеющая причитывать женщина, даже не родня, считала своим долгом исполнить хотя бы небольшой плач прощания. М. И. Чуруева из Евгоры Медвежьегорского района рассказывала, что когда она приехала на похороны своего отца из другой деревни, где была замужем, старухи с плачем встречали ее уже на краю деревни. Она в течение часа не могла зайти в дом: «одна отойдет, другая и подойдет, старух, умеющих причитывать было ведь много, так и ждут на крыльце и причитывают»¹⁴⁹. Плачи, адресованные осиротевшим родным, нам

¹⁴⁸ КП, № 136.

¹⁴⁹ ДКСК, с. 72.

удалось услышать еще в 70-е годы в Сегозерье. При этом плакальщица всегда обнимает объект плача.

Утренние плачи. Под утро, после первых петухов, в Южной Карелии исполнялся обязательный плач-бужение, или утренний плач (kuonnutusvirsi, huondesvirsi). Он состоит в основном из тех же мотивов, что и первый плач (когда покойник уложен на лавке). Различия наблюдаются только в начале причитаний. Если первый плач обычно начинается со слов горестного удивления: «Почему лежишь на перекрестке двух скамей, почему наряжен в необычные одежды?», то утренний плач начинается с мотива бужения и названия времени действия — это раннее утро, «время пения петухов, вквохчанья кур».

I vuotas opin, kargijaine akku, i nämmil
yönymbäristözil, kuldamaženi (?) ruveta
kuonuttelemah.
I kuonuttelen, kargijaine akku, kal'lištu naštu
kandajaštu
kuldažien kukkižien kokotuksis
dai kallehien kanažien kaketuksis armastu i
kal'lištu naištu.
I rubien, kargijaine, pagizuttelemah dai,
kyvelmöženi, rubien kyzyttel'emäh:
liennöygo sinul oldu elävy hengyzii vastailemas,
i valgieloin vahatuohuksužien kele,
dai kuldažien kuoden'iččaižien kele?
I liennöygo i vastailtu sinun elävät hengyät,
Mihail Arhangel dai Gauril Arhangel,
armas naine kandajaženi?
Opin, kargijaine, kaikelleh pagizutella:
liennöygo surendožen akan piel'e suuttunut,
vai ollet pestyžen akan piel'e pen'avunnut?
Vai ollah sinul ylen vierahat valdažet?
Liennöygo sinul huuluat pečatoittu mustil pečattižil,
vai ollou sinun kieli lukuttu
kuuzien kymmenien lukkuzien tuakse?
Ed voi nin iččes kylmil kielyzil ruveta
kičergöittel'emäh.

Ф. 885/13 — Мерпера

(Попытаюсь-ка, горькая женщина, на исходе этой
ночи мою золотую [мать] пробудить.
И бужу, горькая женщина, дорогую женщину,
выносившую меня, во время кокотанья золотых
петушков
и вквохтанья дорогих курочек, дорогую и любимую
женщину [мать].

И стану, горемычная, беседовать
и стану, несчастная (?), расспрашивать:
встречали ли твою живую душеньку
с белыми восковыми свечами
да с золотыми кадильницами?
И встретили ли твою живую душеньку
Михаил-архангел да Гавриил-архангел,
моя милая женщина, меня выносившая?
Пытаюсь, горемычная, по-всякому будить:
но, верно, [ты] на тоскливую женщину
рассердилась
или на печальную женщину обиделась?
Или теперь у тебя не своя волюшка?
Или твои губы запечатали черными печатями,
или твой язык заперли за шестьдесят замочков?
Не можешь своим холодным язычком по-прежнему
щебетать).

В одной из старых записей прошлого века утренний плач содержит лишь расспросы о том, как и где «высокие прародители» уложили спать на первую ночь сошедшего к ним покойника: приготовили ли ему мягкую постель с пуховыми перинами, положили ли под бока лебяжий пух, под голову ласточкин пух, под плечи гусиный пух; постелили ли миткалевые простыни, укрыли ли меховыми одеялами?¹⁵⁰

Очевидно, раньше, еще в XIX в. каждому моменту похоронного обряда соответствовал плач со строго определенными мотивами, а разнообразие мотивов в одном плаче, как и наличие одних и тех же мотивов в плачах, исполняемых в разные моменты обряда (что наблюдается в записях XX в.), — результат разрушения обряда и традиции причитывания. Смещение мотивов может быть вызвано также записью вне обряда¹⁵¹.

Из Северной Карелии нет сведений об обычае причитывать в полночь, после пения первых петухов, как в южных районах. В Калевальском и Лоухском районах было принято будить покойника на утренний чай и затем на завтрак¹⁵². Покойнику оставляли место за столом и ставили стакан с чаем¹⁵³. В Средней Карелии, в районе Сегозера, покойника будили на утренний чай с восходом солнца. Жена приглашала покойного мужа к столу:

Oi jo aigomien omena,
aigauvu aigazien huomusutrennikkojen alalduhuu
miun kera yhtö aigoo kiehuvilla kip'atkavedyzillä,

¹⁵⁰ Genetz A., 1870, s. 105—106.

¹⁵¹ Чистов К. В., 1955, с. 260—263.

¹⁵² Virtaranta P., 1958, s. 748—751.

¹⁵³ Paulaharju S., 1924, s. 95.

mageilla napitka-čoojuvedyzillä,
kuin naih aigoih aigažes aigauvuit dai miuda
aigautit.

Siula näidä vedyzii varustelin...*

Ф. 1005/1 — Паданы.

(Ой, суженое яблоко [муж],
поднимись в этот ранний утренний час вместе со
мною пить горячую водицу,
сладкий напиток, чайную водицу,
ведь прежде ты в это время сам вставал и меня
будил.

Тебе эту водицу приготовила...)

В одном плаче мать будит умершего ребенка к завтраку, селя при этом на свою бедность: она собрала этот завтрак «на истершиеся медные деньги, завалявшиеся на дне кошелька, на медные монеты времен старых царей», она повествует о том, как тяжело ей было готовить этот завтрак «со стократной тоской, с тысячекратной печалью под сердцем». Мать просит свое дитя последний раз встать, чтобы сесть за стол перед тем, как его унесут на кладбище, «в горькие еловые леса»¹⁵⁴.

Содержание плачей до выноса. Причитания, исполняемые в течение двух—трех суток, когда покойник лежит под образами, не рождаются в результате чисто субъективной импровизации, а закрепились традицией. Об этом свидетельствует повторяемость мотивов у разных плакальщиц. Индивидуальное начало проявляется лишь в поэтическом выражении известных мотивов. Дочь может выразить горе расставания с матерью такими проникновенными словами: «Под твоими бы белыми одеждами овсяным зернышком затеряться, крупинками соли растаять»¹⁵⁵. Мать, потерявшая единственного сына, находит удивительно поэтические образы для выражения своей скорби: «Произрастут весенние травы и зазеленеет пересек, более счастливые родительницы будут со своими выношенными похаживать и поговаривать о делах милого белого света, а мне уже никогда не любоваться белым личиком своего единственного выношенного»¹⁵⁶.

Реальная действительность крестьянского быта и социальное положение крестьянина в карельских причитаниях отражены слабо. В некоторой степени, главным образом в южно-карельских плачах, отразилось положение осиротевшей семьи, но и это только отмечается, а не разворачивается в широкую картину, как в отдельных русских причитаниях Севера. Жена жалуется умер-

¹⁵⁴ Ф. 764/8 — Войница.

¹⁵⁵ А. 135/58 — Видлица.

¹⁵⁶ КП, № 34.

шему мужу, что он оставил ее с большой артелью малолетних детей — «меньше межевой травы, ниже травы-муравы» — и просит его прийти на время летней страды помочь немощной семье. Карельские плачи раскрывают в сиротстве не столько социальную, сколько психологическую сторону. Дочь, причитывая матери, вспоминает родительскую ласку и тепло, которых она отныне будет лишена: «Почему, ласковая выносившая меня, не можешь меня никакой радостью обрадовать?.. Ой, выносившая меня, ты была ко мне мягче шелка, милыми рученьками меня ласкала. Где теперь буду искать твою ласку, как буду от твоей обходительности отвыкать?»¹⁵⁷.

В другом плаче дочь просит покойную мать явиться хоть во сне: «Дорогая любимая женщина, выносившая меня, оставила меня сиротой. Не могу ни перед кем свое жалкое сердце открыть, хоть бы тебе во сне открыть мое сердце, хоть один-единственный раз, моя любимая дорогая женщина, выносившая меня»¹⁵⁸.

Плачи, в которых раскрывается тяжелое социальное положение сироты, у карел встречаются редко. Мы имеем лишь единичные записи таких плачей. Одно из сиротских причитаний записано в Семчезере Медвежьегорского района:

Vuota rubien kurja lindurukka,
hoi kukkahilla ilmoilla azettaja,
kukas kandajazeni, rubien siuda kuonnuttelomah.

<...>

Kylmänyö lindurukka kylmien kyynelledyzien kera
siuda kuonnutan suurissa igävissä.

Hoi armas kandajazeni, jättelit miuda
aigazista aijoista sua armottomien nimilöijen
akkiloiččijaksi.

Ved rubietah milma kylmyä lindurukkua
alimbazet aijanrizud abeimah. <...>

Kui rubien, angei lindurukka,
hoi armahilla ilmoilla azettaja, armas kandajaizeni,
omie varžiloi kazvattamah kallehil ilmoilla piällä?

Hoi kallis kandajazeni,
ved ruvetah pal'luo lindurukkua
pahemmat ni pajukebrud painamah <...>

Vet surennolla lindurukalla on suuret igävät,
ku jättelid aigazista aijoista sua
armahilla ilmoilla armottomaksi.

Ved angehta lindurukkua ruvetah
ahavatuuluot abeimah. <...>

¹⁵⁷ А. 65/157 — Шалговаара.

¹⁵⁸ А. 134/187 — Куйтежа.

Hoi, armas kandajazeni, hoi sugie sula kandajazeni,
ylen suurih ilmojen suurehuzih igävih jäin
nuorilla kessen varžiloista varttumattomilla aijoilla,
vajailla varžiloilla.

Hoi olovilla ilmoilla piällä azettaja,
olova odžalannoi kandajazeni,
kuin olet olovissa spuassuzissa,
ni andele hot' onehella lindurukalla
paremmat ozazet olovilla ilmoilla piällä ollessa, <...>
andele kargijala lindurukalla
kallehista spuassuzista päin paremmat čuastized,
kui jättelit aigazista aijoista sua
nuorilla maltattomilla aigazilla. <...>
Ynnä siivotoin lindurukka olen
armahilla ilmoilla piällä siroitta.
Siivottojen siročkojen nimilöjen kandelija olen.*

КП, № 88

(Начну-ка, жалкая птичка,
тебя, на цветущий свет меня принесшую,
меня выносившую, начну тебя будить. <...>
Я, озябшая птичка, холодными слезами
тебя бужу в великой тоске.
Ой, любимая, выносившая меня,
с ранних лет оставила меня
сиротское имя носить.
Ведь меня, озябшую птичку,
даже нижние жердочки изгороди будут
обижать. <...>
Ой, моя милая, меня на милый свет принесшая,
как буду, печальная птичка,
себя возвращать на этом дорогом свете?
Ой, моя дорогая, выносившая меня,
ведь меня, горе-горькую птичку,
даже самые жалкие ивовые прутьи будут
обижать. <...>
Ведь у кручинной птички большая печаль,
как оставила ты с малых лет меня
сиротой на милом свете.
Ведь печальную птичку
даже весенние ветры будут обжигать. <...>
Ой, родная, выносившая меня, ласковая моя,
осталась я в великой, как свет, печали,
не достигнув полного возраста,
с неокрепшим станом.
Ой, на суший свет меня принесшая,

желанная моя, меня носившая,
ты теперь у сущих спасов,
дай хоть кручинной птичке
лучшую долю, чтоб на сущем свете жить, <...>
выпроси для горькой птички
у дорогих спасов лучшее счастье,
ведь ты оставила меня с ранних лет,
молодую неразумную, в раннюю порушку. <...>
Осталась бескрылой птичкой
на милом свете, сирота,
горькое сиротское имя носить осталась*.)

В течение трех суток, когда покойник находился в избе, причитывали не только о покойнике. Родственница покойного выражала словами плача благодарность всем, кто приходил проститься с усопшим и бодрствовать у тела по ночам: «Спасибо, большое спасибо, что пришли бодрствовать белыми ночами, сидеть при восковых свечах. Не сочли за тяжелый труд, не пожалели времени, спасибо, что собрались на эти почи в одну артель, в одном мшистом срубе¹⁵⁹ на время отхода к сильным прародителям»¹⁶⁰.

Плакальщица может обращаться к кому-нибудь из близких друзей покойного. Так, дочь причитывает другу и ровеснику умершего отца:

Elä, orhien hyväseni oimullini, vielä omattomiks
otlessiu näistä orhien hyväseni omista olentosijasis-
ta, jos orhie Spuassusen on orhien hyväseni orheijen
ilmojen peältä oimun puuvutellun. <...>

Rupiele, armahan hyväseni aijallini. armassanasiks
vassen ankehta varruttani, kuin alamma näissä ar-
mahan hyväseni assuntasijoissa armahan hyväseni
armahuisitta aijan elossella.

Mie toivelen, ankeh vartuoni, jotta armassanani
armas hyväseni on niillä aikasin asettelomassa ar-
mahien armosanasi keralla, kun armahan hyväse-
ni aijallini asetteloo armahie armosanasi vassen
ankehta varruttani.*

Paulaharju, 1924, s. 92.

(Не отрешись, сверстник моего отважного хороше-
го, от этого жилища моего отважного хорошего
[от дома отца], когда могучий Спас отважного хо-
рошего с этого могучего света взял. <...>

Будь, ровнюшка любимого хорошего, ласков на
словах ко мне, печальному стану, когда начнем
здесь жить без милости моего любимого хорошего.

¹⁵⁹ Изба; бревна стен закладывались мхом.

¹⁶⁰ КП, № 159.

Мне, печальному стану, будет казаться, что это люборечивый мой любимый хороший говорит ласковые слова, когда ровнюшка моего любимого хорошего со мной, печальным станом, милостливые речи говорит*).

Все почести, оказываемые покойнику с момента его смерти: обмывание, одевание, приход родственников и односельчан прощаться с ним, многочисленные причитания в течение трех суток, пока покойник находится в доме — являются выражением древнего культа мертвых. Женщины, главные охранительницы этого культа, не в столь еще давние времена верили, что покойник, находясь в доме, все слышит и видит. Об этом неоднократно писали собиратели причитаний и народных обычаев. Очень важно было должным образом собрать покойника в путь для ухода в иной мир, чтобы он не остался недовольным.

«Вечное жилище» умершего. Гроб был домом покойника. В русских плачах он так и назывался — «домовина, домовище» (ср. русскую поговорку «Дома нет, а домовище будет»). В собственно карельском диалекте гроб именовался *kgori* (заимствовано из русского), а в южно-карельских говорах — *guuhi*. Этим же словом обозначают челн, плоскодонку, которую в старину делали из цельного дерева способом долбления, как и гроб. В том, что гроб и челн делались одинаково, а также имели одинаковое название, исследователи видят подтверждение идеи о том, что, по верованиям карел, загробный мир находится за водным пространством (в эпосе — река Туонелы). Вот почему и покойника хоронили в лодке¹⁶¹. Обычай погребения в выдолбленных древесных стволах, как показал Д. Н. Анучин, является древним, и следы его сохранились у многих народов Европы — в Англии, Германии, России¹⁶².

Уно Харва оспаривал мнение о том, будто по древним представлениям карел загробный мир был отделен от мира живых каким-то водным пространством: «Представление о Туонеле, находящейся за водой, кажется чуждым для карел эпохи язычества, как и для других финно-угорских народов, которые хоронили мертвых в подобии лодки. На севере зарубежной Карелии можно видеть на могилах опрокинутые лодки, но, очевидно, этот обычай вызван тем, что родственники покойника не хотели пользоваться лодкой, в которой везли мертвого, а оставляли ее на кладбище, тем более, что верили, будто покойнику в потусторонней жизни понадобится также и лодка»¹⁶³.

¹⁶¹ Varonen M., 1898, s. 63, 65—66; 1910, s. 104; Kemppinen I., 1967, s. 31—32.

¹⁶² Анучин Д. Н., 1890, с. 98.

¹⁶³ Harva U., 1932, s. 477.

Это подтверждается археологическими исследованиями. В связи с анализом приладожских могильников С. И. Кочкуркина пришла к заключению, что захоронения в ладье — скандинавское явление: «Ни для финнов, ни для славян данный погребальный обряд не характерен»¹⁶⁴.

Материалы похоронно-поминального обряда, как и тексты плачей, действительно не содержат представлений ни об острове мертвых, ни о реке, которую покойнику нужно переплыть. Исключения составляют некоторые южно-карельские причитания, где иногда появляется вопрос: приходили ли встречать на лодке без зова, или надо было кричать перевоза?

В прошлом веке в Северной Карелии гроб делали из досок, но доски не скрепляли железными гвоздями, а сшивали корнями или берестой. Считалось грехом заколачивать гроб железными гвоздями¹⁶⁵. Крышку гроба, по некоторым сведениям, нельзя было заколачивать наглухо. Ее закрывали с помощью потайных деревянных нагелей, которые покойник, при надобности выйти из гроба, мог бы сам вынуть¹⁶⁶. В свете таких обычаев и верований понятны мотивы плачей, в которых покойника «поднимают» из могилы побеседовать со скорбящими родственниками.

В гробу на уровне глаз покойника, с правой стороны, делали маленькое окошечко¹⁶⁷, об этом хорошо помнят все информаторы. Когда обычай в нашем веке постепенно перестали соблюдать, старые люди сожалели, что покойнику приходится быть в гробу без оконца. Анни Степанова из дер. Хайколя Калевальского района рассказывала в 1969 г., что, посещая могилу мужа, она думает про себя: «Бедненький, ты даже не видишь ничего, потому что окошечка нет»¹⁶⁸.

Гроб нужно было делать из сухих досок. Для этого на чердаке сушились доски, на тот случай, если понадобится делать гроб. Некоторые старики даже при жизни сами себе мастерили гроб, потому что своими руками сделанный «дом» будет казаться родным¹⁶⁹.

По всей Карелии было принято причитывать гробовщикам с просьбой устроить вечное жилище покойника наилучшим образом. Одну из самых ранних записей плача «при делении гроба» (*ruihenloaindavirzi*) произвел языковед А. Генетц в Ведлозере (Южная Карелия) в 1871 или 1872 г.

¹⁶⁴ Кочкуркина С. И., 1973, с. 57.

¹⁶⁵ Сурхаско Ю. Ю., 1985, с. 75.

¹⁶⁶ *Virtaranta P.*, 1958, s. 752.

¹⁶⁷ Сурхаско Ю. Ю., 1985, с. 74—75.

¹⁶⁸ Ф. 1313/11.

¹⁶⁹ *Paulaharju S.*, 1924, s. 84.

...Loadiekkoa kuuzil kädyzil
 kuldaizel armoizellen igäized kodized.
 Pangoatto kallehel armoizellen
 kalanluuhized kravattized,
 pangoatte pestyl armoizellen pehmiezet perinäized.
 Pangoatt aig'armoizellen allilinduzien ansulaized
 peähyzien oal. Katelkoa pestyarmoistan
 pehmielöil katuhkaizil.
 Anna pitkien matkaizien tulduu
 pestyarmoizen ehki huogavuu.
 Loadikkoa kahted kroaznoi-ikkunpielyöd
 kallehel armoizellen.
 Ann ihalu armoizen meidy igäviz aigaiziz
 ehki kattsoo niiz ikkunpielyzis.

SKS. Genetz A. 1871—1972. 326.

(...Сделайте шестью рученьками
 моей золотой милости вечные жилища.
 Поставьте моей дорогой милости кроватку из
 рыбных костей,
 постелите моей милости мягкие перинушки,
 положите меня создавшей милости пушок птички-
 морянки под головушку. Укройте мою милость
 мягкими овчинными одеялушками.
 Пусть после долгой дороженьки
 моя милость хоть поотдохнет.
 Сделайте красивые оконца
 моей дорогой милости.
 Пусть моя ласковая милость в тоскливые порушки
 па нас хоть посмотрит из этих оконцев).

В плачах перечисляются деревья, из которых не следует де-
 лать «вечное жилище» для покойного,— это береза, сосна и ель.
 Воображение плакальщицы рисует сказочное место, где растет
 дерево, пригодное для «покойного домика» умершего: «за Ерусал-
 имской речкой, за водоворотами святого Ильи, на море Ладож-
 ском есть остров, на котором растет дерево дуб — оно годится для
 строительства вечного жилища». И далее следует характерная
 для южно-карельской традиции просьба:

Pangoa joi igäzih kod'izih hodi
 kukkoin silmäizen suurevuod ikkunaized,
 anna kaččou niil elotilaizil.
 Dai pangoa hodi kallehel'e armoizel'e
 yksin igäzien kod'izien čuppuizih hodi
 piäsköipezäizen suurevuod päččized,

anna hot' pitkiz dorogaiziz mendyy go
häi hot' kädyzii lämmittelöy, kalliz armoizeni.*

КП, № 153

(Сделайте в вечном домике
окошечко хоть с петушиный глазок,
пусть смотрит из своего жилища.
И поставьте для моей дорогой милости
в уголочке вечного домика печечку
хоть с ласточкино гнездышко¹⁷⁰.
Пусть после долгой дороженьки
хоть рученьки погреем моя дорогая милость*).

В плачах Северной Карелии мотив перечисления различных деревьев и их непригодности не встречается. Там плач гробовщикам обычно начинается с вопроса: «Что вы делаете, что строите; что стучите топориками, которыми рубят деревья для пожоги?» После вопросов и разных предположений плакальщица выражает догадку: не моему ли отцу (матери, ребенку) вечное жилье в Туонеле готовите? Далее плакальщица просит сделать это жилье удобным и уютным, из сухих досок, с окошечком и т. д.¹⁷¹.

В старину (делают и до сих пор) на дно гроба клали березовые листья из сухих веников или паклю (очески льна). Под голову и под ноги покойнику клали подушечки, набитые также листьями или паклей¹⁷². Но в южно-карельской традиции плакальщица просит устроить ложе из пуха различных птиц. Подробно перечисляется, на какое место какой пух надо стелить: под голову — ласточкин, под плечи — гусиный, под пятки — куриный. Связь определяется аллитерацией: рей — голова, реäskö — ласточка; hardiet — плечи, hanhi — гусь; kändureä — пятка, kana — курица¹⁷³.

Отражают ли плачи более древний обычай, или мотив «ложе из пуха» является лишь поэтической идеализацией, — сказать трудно.

По имеющимся сведениям из Южной Карелии, покойника кладут в гроб на третий день после смерти, т. е. в день похорон¹⁷⁴. По некоторым данным из Сегозерья, умершего перекладывают

¹⁷⁰ В древних погребениях на территории Карелии (Приладожье и Челму-
жи) обнаружены очаги, сложенные из камней (см.: «Хрестоматия по истории
Карелии», Петрозаводск, 1939, с. 38, 44—48). Очевидно, мотив «печечка с лас-
точкино гнездышко», встречающийся в южно-карельских плачах гробовщикам,
является воспоминанием этого древнего обычая. См. также: Кочкурки-
на С. И., 1973, с. 11—13.

¹⁷¹ См.: КП, № 32.

¹⁷² Сурхаско Ю. Ю., 1985, с. 76.

¹⁷³ См.: КП, № 154. Выше, в связи с утренними плачами, имеется ссылка
на запись 1870 г., в которой описывается ложе подобным же образом, но в ви-
де вопросов о месте покойника в потустороннем мире.

¹⁷⁴ Сурхаско Ю. Ю., 1985, с. 77.

в гроб за день до похорон¹⁷⁵. В Вокнаволоке Калевальского района зафиксирован обычай, согласно которому последнюю ночь покойник должен провести «в своем доме», т. е. в гробу¹⁷⁶. В плачах гроб всегда называется так же, как и жилой дом: в южной традиции *kodizet* — домики, в северной — *assuntasijaset* (букв. места для похаживания). Характерно множественное число, как и для других предметов и понятий, имеющих отношение к обрядам похорон и свадьбы¹⁷⁷.

В плачах известной плакальщицы Анни Лехтонен из Войницы (она из рода знаменитых рунопевцев Малиненных) наивная надежда на то, что покойнику в своем вечном домике будет так же уютно, как в родном доме, уступает место скепсису. В плачах отмечается, что жилище умершего отличается от обычного: оно без дверей, без притолоки, без конька. Потусторонний мир вызывает тоскливое чувство бесприютности. Оно усиливается отрицательными эпитетами, передающими противопоставление загробного мира белому свету: *vesien vieremättömät assuntasijaset* («жилища, не поливаемые дождями»), *tuulien tuulemattomat assuntasijaset* («жилища, не овеваемые ветрами»). Поэтому плач Анни Лехтонен, исполненный при перекладывании умершего в гроб, проникнут чувством тоски перед холодным дыханием загробного мира:

Elköä, kujin olovat omakuntaset kylmih kynnys-kertasih kyhän luajitelko kyllä hyvästäni näinä päiväkypenyisinä. <...>

Elköä, visan olovat omakuntaset, viilottomih visan assuntasijasih visan luajitelko vieslövän hyväseni vieslövyisie näinä päivävierennäisinä. <...>

Elköä ovettoimih olentosijasih oimun loajitelkoa orhieta hyvästäni näinä päiväoprennaisinä. Anna olovammat aikasie orhie hyväseni orheijen ilmojen peällä oimun oleskelis. Vet tuloo äijät ikävien opoalaiset onehella vartuollani <...>

Elköä, kajon olovat omakuntaset, kaunista hyvästäni kamoattomih kajon assuntasijasih kajon luajitelko näinä päiväkaunistoisina. Vet jeän, kaiho vartuoni, kajon armottomiks kaunehien ilmojen peällä koalelomah kaikeks kauneheks ikäseksen!

Ei jeä onehella vartuollani aijankana ainusie urohien armosanasien asettelijaisie koko armahassa ikäsessäni.*

Paulaharju, 1924, s. 87—88.

¹⁷⁵ ДКСК, с. 79.

¹⁷⁶ А. 164/13.

¹⁷⁷ Степанова А. С., 1985, с. 137.

(Не кладите, славные родичи, в холодное жилище моего славного хорошего в этот прибывающий день <...> Не кладите, славные родичи, моего приветливого хорошего в жилище без конька в этот убывающий день <...>)

Не кладите моего сильного хорошего в это жилище без дверей в этот ясный день. Пусть бы мой сильный хороший еще побыл на этом сильном свете. Ведь на мой печальный стан падет большая грусть-тоска <...>

Не кладите, славные родичи, моего красивого хорошего в жилище без притоки в этот красивый денек. Ведь останусь, кручинный стан, сиротой по этому красивому свету брести на весь свой красивый век.

Не останется моему печальному стану никого, кто бы говорил милостивые мужские милосердные слова во весь мой милый век*).

До прошлого века в Карелии сохранились некоторые пережитки древнего обычая снабжать умершего пищей, предметами быта, орудиями труда, которые необходимы ему в загробной жизни так же, как при жизни на этом свете¹⁷⁸. В Северной Карелии в гроб клали полотенце и мыло, гребень и носовой платок. Детям клали в гроб самодельные игрушки¹⁷⁹. Имеются сведения, что в Приладожской Карелии в гроб клали пищу: пироги, хлеб, мясо, иногда бутылку вина в изголовье¹⁸⁰.

После того, как покойника укладывали в гроб, руки и ноги ему развязывали, а тело укрывали белым покрывалом. Голову оставляли непокрытой, но тряпочку со рта не снимали до самого погребения.

Могилу рыли утром перед погребением, так как оставлять ее открытой на ночь было нельзя. Вырытую могилу не оставляли без присмотра, до погребения ее кто-то должен был караулить¹⁸¹. Теперь могилу не караулят, но могильщики, уходя с кладбища, «замыкают» ее: кладут поперек могилы лопаты¹⁸². Эта мера, очевидно, связана с обычаем прикрывать рот покойника лоскутом: будущее место обитания тела, как и само тело, следует защитить от проникновения злой силы.

К тем, кто отправлялся копать могилу, обращались с просьбой выкопать ее на южном склоне:

¹⁷⁸ Сурхаско Ю. Ю., 1985, с. 77.

¹⁷⁹ Paulaharju S., 1924, s. 88.

¹⁸⁰ Kemppinen I., 1967, s. 33—34.

¹⁸¹ Сурхаско Ю. Ю., 1985, с. 77.

¹⁸² А. 164/13

Elkõa viluilla pohjolan viimapuolisilla visan loajitelko vieslõveä hyvästäni Tuonelan vierisijasilla näinä päivävierennäisinä.

Voikoa lämpimillä puolusilla vieslõvie ilmasie visan loajitella, jotta ei vieslõvän hyväseni pitäis vieslõvis syntysis viluilla viimapuolusilla kaiken aikasin visan koalella. <...>

Voikoa, oimun omakuntaset, oikiella puolella orhien Spoassusen otavatähtösie orhien hyväseni olentosijaset oimun loajitella orheih syntysih näinä päivöprennaisina. <...>

Eikö orhie Spoassusen orhietä hyvästäni orheis syntysissä oikiella puolella otavatähtösie oimun asetelisel oimun eloistelomah. Kun oli osien alla ilmojen peällä koalelijaini, jotta ei orhie Spoassusen orheis syntysissä osattomih osaeloksih oimun otplahosloviss orhietä hyvästäni.*

Paulaharju, 1924, s. 103—104.

(Не делайте моему ласковому хорошему жилище Туонелы на стороне северных ветров в эту утреннюю пору.

Сделайте на теплой стороне ласкового света, чтобы моему ласковому хорошему не пришлось вечно на стороне холодных ветров похаживать. <...>

Сделайте, славные родичи, обитель моего славного хорошего у славных прародителей с правой стороны спасовых звезд Большой Медведицы¹⁸³ в этот начинающийся день. <...>

Не определит ли славный Спас моего славного хорошего поживать у славных прародителей с правой стороны от звезд Большой Медведицы. Ведь был он на этом свете удачливым, так пусть и у славных прародителей славный Спас не благословит моего славного хорошего несчастной долей*.)

В этом плаче четко выражена идея, которая пронизывает весь погребальный обряд: благополучие умершего в загробном мире зависело от того, как родственники снарядили его для жизни за чертой смерти.

Вынос и путь на кладбище. День погребения наиболее насыщен обрядовыми действиями, что подробно описано в книге Ю. Сурхаско¹⁸⁴, в нашем же исследовании главное внимание бу-

¹⁸³ «На южной стороне» — примечание С. Паулахарью, с. 104.

¹⁸⁴ Сурхаско Ю. Ю., 1985, с. 81—88.

дет уделено функции плачей. Утром этого дня покойника будят последний раз на завтрак в родном доме. В этот момент могут повторяться те же мотивы удивления по поводу молчаливости покойника в ранний час, как и в утренних плачах, когда покойник обряжен и лежит под иконами¹⁸⁵. К выносу собираются все родственники, соседи и односельчане — проститься с покойником и попросить у него прощения. В Южной Карелии каждый подходил к гробу, брал специальную тряпочку, которая лежала на груди покойника, обтирал или обмахивал его¹⁸⁶. При этом следовало обратиться к покойнику по имени и просить у него прощения. Прощаться с покойником приходили все взрослые жители деревни, в том числе и недоброжелатели. Лишь знахари, которым были подвластны даже силы загробного мира, не ходили просить прощения у покойников. Однако, когда умирал знахарь, односельчане прощались с ним, как и с другими покойниками¹⁸⁷.

Особенно сильно плакали, когда гроб выносили из избы. «Тут очень причитывали и свои, и чужие», т. е. все женщины, умевшие причитывать¹⁸⁸. Теперь, когда ближайшие родственницы далеко не всегда умеют причитывать, за них это может делать добрая знакомая или дальняя родственница. Падаиская плакальщица Толошинова, которая причитывала почти на всех похоронах своих односельчан, приплакивала дочери покойника на выносе:

Kačo vai, jo tuldih parahila ilmazila peälä ottajoa,
parasta hyvääistäš, jo olovih spoaššuzih tuldih ottamah.

Jo ihalila ilmazila peälä azettajoa, ihaloo tataistaš
kallis narodakundane tuldih kallehih spoaššuzih kaimoamah.*

(Смотри-ка, уже пришли твоего хорошего, на лучший свет тебя принесшего [отца], взять к могучим спасам.

Твоего милого отца, на милый свет тебя производшего, пришел дорогой народ к дорогим спасам провожать*)

Описав, на чем повезут покойника — или на «жеребятках, вскормленных зерном», или на «кабриолетах с восемью колесами» (грузовик), — плакальщица обращается, уже от лица дочери покойного, ко всем провожающим и просит их навеки попрощаться с покойником, попросить у него «полного прощения». Но прощение должно быть обоюдным. Возможно, и покойник кого-либо при

¹⁸⁵ КП, № 37, с. 138.

¹⁸⁶ Лесков Н. Ф., 1894, с. 512. См.: Сурхаско Ю. Ю., 1985, с. 80—81.

¹⁸⁷ А. 164/13. — Вокнаволоок.

¹⁸⁸ Ф. 822/4 — Тихтозеро.

жизни обидел. Поэтому плакальщица на улице обращается ко всем провожающим:

Hoi kalliz narodakundane, anakkoa kallehela hyvä-
želäni kallehih spoaššuzih lähties polviloin alažet
polviproškenjat.

Možet polvin loadijaženi mimmoizet teilä pahad
dieložet loadi, libo mimmožila vigašanazila virkki,
ni anakkoa polvispoaššuzii lähtieššä proškenjat.*

КП, № 92.

(Ой, дорогой народ-община, дайте моему хоро-
шему перед уходом к дорогим спасам вечное про-
щение.

Может он, создавший меня, сделал вам зло, ли-
бо недобрый словом обидел — простите его перед
уходом к вечным спасам*).

Этот мотив «обоюдного прощения» мы находим чаще всего в причитаниях Южной и Средней Карелии. Для благополучия живых было важно, чтобы покойник их простил, но и живые не должны были затаить обиду на того, кто ушел из жизни. Между живыми и мертвыми устанавливались «лояльные» отношения — это обеспечивало благосклонность могучих сил загробного мира к обитающим на «милом свете», т. е. к живым.

Исключительный интерес представляют те записи плачей, в которых плакальщица не от своего лица просит простить покойника, а говорит от лица умершего. В этих плачах субъект причитания — сам покойник. Такие тексты немногочисленны, но в прошлом эта форма, очевидно, была обычной, поскольку П. П. Чубинский специально это отметил: «...пред выносом из дому в церковь или на кладбище, в причитаниях, от лица покойника (выделено мной.— У. К.), выражают прощание его с домом и со всем, что в нем есть, и невозможность более возвратиться в оный»¹⁸⁹. Вот пример такой заплачки:

Otan nämis dostal'noized prošken'n'aized, kada-
laine naine, nämis kammarizis.

Sid nämiz uuliččaiziz, nämiz vezirandaizis, andak-
kua imehel igäizet prošken'n'aizet.

КП, № 139.

(Последнего прощеньца прошу,
кручинная женщина, у этих горенок.
У этих улочек, у этих бережков —
дайте печальной вековечные прощеньца).

¹⁸⁹ Чубинский П. П., 1866, с. 129.

Встречаются тексты, в которых по грамматическим признакам может быть и I и III лицо, поскольку местоимения отсутствуют:

Työnnyttäkkiä jo palehtunutta viimeisille olinsijalle, parahat spuassuset.

Prostikkua jo palehtunutta otsaseinäset nämät tosteliset kertaset.

Annelkua jo suuret tsuppuset viimeiset proskenjaiset...

Annelkua atkalaiselle kai lattielahkoset, seinähirsiset, pätsin piälykset, armahat ikkunaset viimeiset proskenjaiset tuoll ilmoill lähtiessä.

SKS. Suojärvi, Kantojärvi. M. Pajunen, 1915.

(Проводите, лучшие спасы, несчастную на последние места обитаньца.

Простите, лобные¹⁹⁰ стенки, несчастную эти последние разочки.

Дай, большой угол, последнее прощеньце...

Дайте, все половицы, стенные бревнышки, печушки, милые окошечки, печальной последнее прощеньце перед уходом на тот свет).

Несмотря на то, что грамматически здесь правомерно наличие как I, так и III лица, на основе стилистических норм плачей можно заключить, что в данном случае имеется в виду I лицо, т. е. плач ведется от лица покойника, который как бы сам прощается с родным домом. Дело в том, что в карельских плачах словами «несчастливая», «печальная», «горемычная» и т. д. всегда обозначается субъект плача, его — тот, кто причитывает (на русский мы переводим эти слова в женском роде, так как причитывают женщины)¹⁹¹. Когда плакальщица от своего имени просит прощения для покойного, то в таких плачах всегда налицо метафорическая замена, обозначающая родственную связь покойника и плакальщицы (отец, мать, сын, дочь, сестра, брат и т. д.).

Например:

Prostikkaa sulat syntyset sulavaa armostani sulih syntysih lähteessä. <...>

Prostikkaa ihalien armoseni ikkunakorvaset ihalaa armoistani ihalih syntysih lähteessä...*

SKS. D. E. D. Europaeus 19. 1845/46.

(Простите, ласковые прародители, моего ласкового милостивца [отца] перед уходом к ласковым прародителям <...>

Простите, милые окошечки, моего милого милостивца перед уходом к милым прародителям...*).

¹⁹⁰ Лицевая стена, по фасаду.

¹⁹¹ См.: Степанова А. С., 1985, с. 80—82, 199.

В такой же незатейливой форме плакальщица далее обращается к большому углу, дверным притокам, к порогам, крыльцу, двору, к тропкам, ведущим в баню и к амбару, к родному берегу. Особого обращения к провожающим нет: «соседи-община» (*sosie-ta-kuntanen*) упоминаются в общем перечне мест и пространства, у которых просят прощения для покойного.

Подробно церемония прощания описана у С. Паулахарью¹⁹². Современные записи на эту тему малочисленны и отрывочны. Обычно этот, ныне уже не соблюдаемый, проливает свет на взаимоотношения и связь посюстороннего и потустороннего миров. Обычно в похоронном обряде на первый план выступает стремление живых обезопасить себя от вредоносности покойника и всего загробного мира. Но здесь раскрывается другая сторона отношений: оказывается, белый свет способен, в свою очередь, повредить покойнику. Чтобы обеспечить себе покой, он должен просить прощения за свои, возможно, неуважительные отношения к каким-то таинственным силам, обитающим в местах, где протекала его жизнь.

Вряд ли стоит считать эти причитания, в которых просят за покойника о прощении, лишь поэтическим выражением печали при расставании с миром. Сомневаться в этом заставляет, в частности, содержание плачей с их двучленной композицией. В первой части плакальщица просит простить покойника, во второй части раскрывает причину, вызвавшую просьбу о прощении. Например, когда гроб начинают выносить из избы, плакальщица причитывает:

Prostikkoa valkieta hyvästäni nämä omat vallon
assuntasijasiet vallon jälkimäiset kertaset!

Et tiijä, valkeijen ilmojen peällä oloaikasina, on
min vallallisien vaimaloijen sanojen keralla vallon
koalellun omissa vallon assuntasijasissah. <...>

Prostikkoa vetristä hyvästäni nämä omat vesto-
kattoset, savoin verskoin vejetyt, verran jälkimäiset
kertaset!

Et tiijä on vetrehien ilmojen peällä oloikasina
min visallisien vieronoijen sanojen keralla visan
koalellun näitä vestokattosie visan loajitellessah.

Prostikkoa valkeita hyvästäni omat vajovieryöt
vallon jälkimäiset kertaset valkeijen ilmojen peällä
oloaikasina!

Et tiijä, on omilla vajovierysillä min vallallisien
vaimaloijen sanojen keralla vallon koalellun valkei-
jen ilmojen peällä oloikasinah.*

Paulaharju, 1924, s. 106—107.

¹⁹² Paulaharju S., 1924, s. 105—112. Плачи записаны у Анни Лехтонен.

(Прости моего белого хорошего, это родное жилище, последние разочки!

Как знать, может за время пребывания на белом свете он похаживал по своему жилищу с недовольными словами <...>

Простите моего пригожего хорошего, эти крыши, вытесанные топором, последние разочки!

Как знать, может за время пребывания на пригожем свете он недобрые слова говорил, когда эти крыши тесал.

Прости моего белого хорошего, родное крылечко, последние разочки на белом свете!

Как знать, может за время пребывания на белом свете он похаживал по своему крылечку с добрыми словами...*)

По пути на кладбище плакальщица в такой же форме обращается к лугам, где когда-то кашивал покойный, к пашне, где он пахал, ко всему «божьему воздуху», к родному причалу, если путь на кладбище лежал через реку или озеро, и к самой воде:

Prostikkoa nämä vieslövän Spoassusen viljavetyötkin, kun visan jälkimäiset kertaset vieslövän Spoassusen viljavetysie vieslövih syntysih visan assutellah näinä päivävierennäisinä!

Et tiijä, on vieronojien sanojen kera visan koalellun näijen viljavetysien peällä, kun on visan rikenih kertasih näijen viljavetysien peällä visan koalellun.

Prostikkoa kaunehen Spoassusen kaunehet karivetyöt kaunistah hyvästäni kajon jälkimäiset kertaset, kun kaunehih syntysih kaunehie karivetysie kajon koalatellah kaheksikoarisilla vesien kannatuksilla!

Vet on kajon rikenih kertasih kaunis hyväseni niitä kaunehie karivetysie myöten kaheksikoarisilla vesien kannatuksilla koalellun kaunehien ilmojen peällä oloaikasinah.

Et tiijä, on min kaihojen sanojen kera seäjellyn kaunehen Spoassusen karivetysien peällä.

Prostikkoa kuulu hyvästäni kuulu Spoassusen kuvasvetyöt kujin jälkimäiset kertaset, kun kuulu syntysih kuvasvetysie myöten kujin assutellah kuusikoarisilla vesien kuplatuksilla.

Paulaharju, 1924, s. 112.

(Простите и вы, ласкового Спасушка воды-житницы, когда по водам-житницам ласкового Спасушки последний разочек везут [отца] к ласковым прародителям в этот убывающий день!

Как знать, может он с недобрыми словами бразживал по этим водам-житницам, когда частенько по этим водам-житницам плавал.

Простите, красивого Спасушки красивые отдели моего красивого хорошего последний разочек, когда везут к красивым прародителям по красивым отделим на восьмидужных поплавочках¹⁹³.

Ведь частенько мой красивый хороший по этим красивым отделим плавал на восьмидужных поплавочках, пребывая на красивом свете.

Как знать, может с горькими словами ходил по отделим красивого Спасушки.

Простите моего славного хорошего зеркальные воды славного Спасушки последний разочек, когда к славным прародителям везут по зеркальным водам на шестидужных поплавочках).

Бросается в глаза, что в этих плачах прощались главным образом с тем пространством, в котором провел покойный большую часть жизни.

Для вечного покоя на том свете умерший должен получить прощение за все зло, невольное или преднамеренное, которое он при жизни причинил белому свету. В исследовании «Языческая символика славянских архаических ритуалов» Н. Н. Велецкая приводит пример того, как старики, чувствовавшие приближение смерти, прощаются с белым светом. Обычай этот в глухих местах России наблюдался еще в начале XX в. По описанию очевидца «...больного старика повели под руки на поле; на своем жаребье стал на колени и с крестным знамением положил четыре земных поклона на все четыре стороны; поднявшись, сказал: «Ну, теперь несите меня вперед, т. е. в избу на лавку, в передний красный угол». Прощаясь с землей, говорят: «Мать сыра-земля, прости меня и прими!», а со светом: «Прости, вольный свет-батюшка!»¹⁹⁴.

Очевидно, мы имеем здесь дело с верой в существование магической силы, называемой в науке «маной» или «орендой», присутствующей повсюду и особенно опасной в критических ситуациях перехода человека в иной статус. «Оренда» может влиять отрицательно или положительно на жизнедеятельность или состояние человека. Многие явления табу в языке при том или ином виде хозяйственной деятельности или в особых ситуациях продиктованы страхом перед этой силой. «Силы оренды, как электрический заряд, скрыты повсюду», — пишет финский этнолог Кустая Вилкуна¹⁹⁵.

¹⁹³ Лодка с восемью скрепляющими дугами

¹⁹⁴ Велецкая Н. Н., 1978, с. 147.

¹⁹⁵ *Vilkuna K.*, 1958, s. 19.

При приближении к кладбищу плакальщица обращается к ранее умершим родичам с просьбой встретить новоумершего. Небольшую записку такого содержания нам удалось записать на магнитофонную ленту в ходе обряда в дер. Сельги в Сегозерье ¹⁹⁶.

По описанию С. Паулахарью, похоронная процессия перед кладбищем останавливалась, и плакальщица обращалась к народу-общине, пребывающей в Туонеле:

Tulkoa valkeista syntysistä vastoal'omah valkie-
ta hyvästäni, vallan olova omakuntaseni ta i kaik-
ki Tuonelan valaistikuntaset, omih valkevuisiih
näinä päivävarreksuisina! <...>

Tulkoa omastelomah, kaikki olovat Tuonelan oma-
kuntaset, orhieta hyvästäni omih omusih, omat ot-
tamaiseh oimun ensimmäisiks orheiien ilmojen peältä!*

Paulaharju, 1924, s. 114—115.

(Приходите от белых прародителей встречать моего хорошего, мои славные родичи да и весь народ Туонелы, взять его к вашему свету [букв. белизне] в эту полуденную пору! <...>)

Придите, все славные родичи Туонелы, признать своим моего сильного хорошего, придите первыми, им на свет принятые [ранее умершие дети], взять его с сильного белого света!*)

Плакальщицы Северной Карелии сами определяют назначение этого причитания-обращения так: *Kalman kansua nossetah* («будят народ калмы»). В Калевальском районе это обращение до сих пор считается самым важным из причитаний.

Анни Липкина из пос. Калевала просила плакальщицу Кристину Галактионову попричитать на похоронах матери: «Ты хоть ворота Туонелы открой!» О важности этого причитания говорила также Анни Степанова из дер. Хайколя Калевальского района. Она рассказывала, что ее сестра, умершая в 1969 г., перед смертью просила кого-либо из родных обязательно причитывать на ее похоронах, чтобы умершие родичи узнали о ее кончине и могли бы открыть перед ней ворота Туонелы. Она хотела, чтобы ее тело перевезли из села Юшкозера на родовое кладбище в Хайколю, и это пожелание было исполнено ¹⁹⁷.

Пока по покойнику причитывали в избе, о нем говорили во втором или третьем лице. Обращались то непосредственно к нему, то к обмывающим его, к гробовщикам, могильщикам или же к его родным и близким. Выше уже отмечалось, что плачи прощания после выноса тела из избы иногда ведутся от имени самого по-

¹⁹⁶ ДКСК, с. 190.

¹⁹⁷ Ф. 1313/1.

койника. Чаше всего форма I лица присутствует в плачах, обращенных к народу Туонелы с просьбой встретить нового пришельца. Эту форму повествования от лица покойника мы находим и в поздних записях. М. В. Маликина из Войницы причитывала в 1963 г.:

Ettäkö vois tulla vaštual'omah valkeih šyntysih, vallan olovat omakuntaseni, or'heista šyntysistä omih omusuisihina, kun oimun kualelen or'heih šyntysih?

Ettäkö voi tulla kujin omistelomah kurjua varrut-tani kulu šyntysih, kukkahat omakuntaseni, hoš kujin etähäisien piähysistä, kun tiän kukkahuisih kulu šyntysih kujin kualatellah kurjua varruttani?

Ettäkö voi tulla armaštelomah armahih šyntysih, armahat omakuntaseni, ankehta varruttani, kun tiän armahuisih armahih šyntysih aijan kualelen?

Ettäkö voi ni valkeih šyntysih, vallan armaš omakuntaseni, vallan armahie vašktivajosuisie valmis-sella, kuita myöt'e vallan kualella tiän valkevuisih?

Ettäkö voi kukkahie kultastupen'n'aisie kuvual'l'a kulu šyntysih, kuita myöt'en tiän kukkahuisih kujin kualelen?*

КП, № 38.

(Не могли бы встретить, славные мои родичи, пребывающие у белых прародителей, принять в свое родство у славных прародителей, когда бреду к могучим прародителям?)

Не могли бы принять в свое родство мой жалкий стан, милые родичи, встречать издалека, когда ведут мой жалкий стан к вашей милости у славных прародителей?

Не можете ли принять с любовью, любимые родичи, к любимым прародителям мой кручинный стан, когда к вашей ласке у любимых прародителей бреду?

Не можете ли приготовить, дорогие родичи, к белым прародителям ведущие медные ступеньки, по которым идти к вашей милости?

Не можете ли приделать к славным прародителям ведущие красивые золотые ступеньки, по которым мне к вашей милости идти?*)

Но от лица покойника причитывают лишь в том случае, когда умерший — взрослый человек, скорее даже пожилой или старый. В записях эта форма не встречается в отношении малолетнего покойника.

Традиционным мотивом плача-обращения к ранее умершим является просьба встретить покойника с восковыми свечами и приделать медные и золотые ступеньки для сошествия в Туонелу. Куда ведут эти ступеньки — вверх или вниз? В современных записях северно-карельских плачей уход в загробный мир выражен глаголом «брести» (*kuaella*). Но в старых записях наряду с этим глаголом встречается и другой — «опуститься, спуститься, сойти» (*alentuo*):

Alkuot, valkie omakuntaseni, valveutuo valkeissa syntysissä ta alesvaluvie vahatuohuksuisie valmis-sella ta varon varussella. Ta vielä vasenvuotavaiset vajoportahaiset vallan luajitelkua ta vallan asetelkua, kuita myöte valkeih syntysih vajon alenis ta vallan aleksentelis. Ales tuhuovien tulituohuksien keralla tunnon silmitelkiät tuuvehiih syntyisih miun tuuvittamaistani.

Mansikka, 1924, s. 165.

(Начинайте, мои белые родичи, пробуждаться у белых прародителей да свечи со стекающим воском приготавливать и прилаживать. Да еще отливающие медью ступеньки приделайте и наладьте, по которым к белым прародителям **опустился** бы да **сошел** бы. С восковыми свечами принимайте к могучим прародителям баюканного мною [ребенка]).

В южно-карельских плачах современной записи также встречается этот глагол, обозначающий движение вниз — *alenduo*: «*gui olet armasmieline d'o pygöi armahien syndyzien eduzih alenpuhga*» («теперь ты, ласковая, **опустилась** к ласковым родителям») ¹⁹⁸; «*onhai vie kuldaine hyväzeni, aigusyndyzien edyzih ylen ammui alennun*» («там мой золотой хороший, давно **опустившийся** к вечным прародителям») ¹⁹⁹; «*onhan minul vie suuri sukukundu sulien syndyzien edyzis, kai on aigusyndyzien edyzih ammui alennuttu*» («там у ласковых прародителей мой большой род, все давно **сошедшие** [букв. опустившиеся] к вечным прародителям») ²⁰⁰.

Тот факт, что загробный мир карельских плачей находится под землей, подметил уже В. Мансикка в своем исследовании «Туонела в плачах». Но развернутой картины Туонелы мы в плачах не обнаруживаем. Самое большее — в них описывается путь в «иной мир», как было показано выше на примерах южно-карельских плачей. Далее таких представлений, как встреча прежде

¹⁹⁸ Ф. 882/12.

¹⁹⁹ Ф. 983/9а.

²⁰⁰ А. 75/66.

усопшими своего новоумершего родича у ворот или крыльца Туонелы — со свечами в руках, с кадильницами, — воображение плакальщиц обычно не простирается. Важно, чтобы предки хорошо и благосклонно встретили нового пришельца, а о том, чтобы его встретили именно так, должны позаботиться живые соблюдением всех деталей похоронного обряда.

Забота живых об умершем и составляет один из лейтмотивов карельских похоронных причитаний. Забота эта сводится к обеспечению материальных условий существования в потустороннем мире. Покойнику нужны соответствующая одежда, жилище (гроб), место в подземном царстве (могила на родовом кладбище). Обо всем этом заботились ближайшие родственники. Общее мнение было таково, что небрежно похороненный умерший не находил покоя, чудился своим родным, жаловался живым во сне и т. д.²⁰¹.

Эта идея имеет общечеловеческую значимость. По карельским поверьям, особенно большую власть над живыми имели умершие родители — мать и отец. Они даже через 30 лет могли — положительно или отрицательно — влиять на жизнь своих детей в зависимости от того, как дети выполняли заветы родителей.

В плачах отсутствуют те представления о загробном мире, которые жили в воображении народа, судя по поверьям, заклинаниям, эпическим и лирическим песням.

Очевидно, это не входит в функцию плачей. Они призваны выразить горе вечной разлуки, известить умерших родичей о новом пришельце и обеспечить ему должный прием в ином мире. Тут важна и психологическая сторона: надо было найти что-то утешительное в неизбежном переходе в царство мертвых, утешительное как для покойника, так и для скорбящих родных. Таким утешительным моментом была встреча с ранее умершими родными у ворот Туонелы, которых плакальщица просила осветить дорогу новоприбывшему, взять его за правую руку и вести дальше по неведомому пути.

Кладбище — «деревня мертвецов». По древним представлениям карел, могила — дом мертвеца, а кладбище — деревня мертвецов (рис. 2). На кладбище находятся умершие предки и родичи. В старину, когда жители одной деревни были связаны кровным родством, покойники на деревенском кладбище состояли в родстве между собой, а также и с живыми, обитающими в деревне. Когда родовая община сменилась соседской, и в одной деревне насчитывалось несколько родственных групп, деление это соблюдалось и на кладбище. Каждый «род» имел на кладбище свой уголок.

²⁰¹ Paulaharju S., 1924, s. 55; Virtaranta P., 1958, s. 762; Pentikäinen J., 1971, s. 200, 303—304.

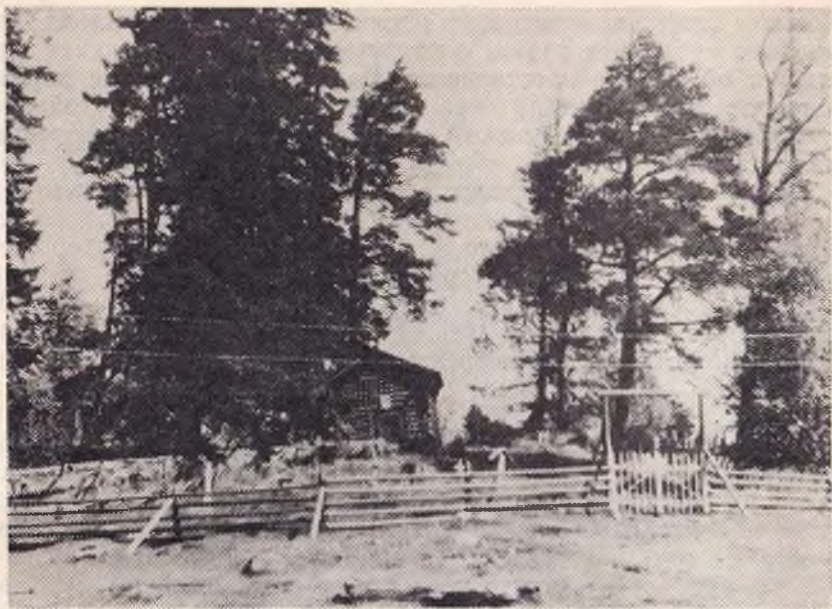


Рис. 2. Кладбище в дер. Юккогуба Медвежьегорского района

Фото А. Косменко, 1975 г.

Чужаков, особенно если они были иной веры, хоронили на окраинах кладбища или даже за его пределами²⁰².

Карельское слово, обозначающее «кладбище», является производным от слова *kalma*. Кладбище — *kalmisto*, *kalmismua*, *kalmuzima*, *kalmužin*. Карельские кладбища в старину находились на островах, на мысах и вообще в стороне от деревни, куда обычно не ходили. На многих озерах Карелии и сейчас можно встретить название острова *Kalmosuari* (остров калмы, кладбищенский остров), которое говорит о том, что здесь, вероятно, когда-то было кладбище (например, остров *Kalmosuari* недалеко от дер. Вокнаволок). Старинное кладбище дер. Венехъярви находится на узком длинном мысе и называется *Kalmoniemi*. Старые кладбища расположены в ельниках или в сосновых борах. В причитаниях часто говорится о «красивых еловых лесах» или «ужасных ельниках» (иногда можжевельниковых лесах), куда унесут покойника, но сосновые боры в плачах не упоминаются. Вероятно, древние кладбища находились только в ельниках. Это предположение подтверждается тем, что в северо-восточном Приладжье кладбища

²⁰² *Paulaharju S.*, 1924, s. 165—166.

назывались «ельниками» (kuusikko, kuuzik) и всегда были в еловых рощах²⁰³. Многие старые кладбища располагались также в ельниках в районе Сегозера (например, в деревнях Евгора и Лазарево).

Все имеющееся на кладбище считалось достоянием покойников. С кладбища нельзя было унести ни одной веточки, ни цветочка; нельзя было даже срубить сухостой и убирать валежник.

Кладбище было и священным, и страшным местом. Сюда приходили только для поминовения усопших, чтобы поплакать на могиле, и то лишь до полудня — после полудня нельзя было беспокоить покойников. Здесь не разрешалось шуметь, смеяться, вести себя вызывающе по отношению к умершим. Если кто-либо не почитается с этими запретами, то может навлечь на себя гнев и месть покойников²⁰⁴.

Вот как описывал собиратель и большой знаток финской и карельской традиционной культуры Самули Паулахарью карельское кладбище: «Приближаясь к деревне, замечаешь сразу же рядом с деревней, среди полей и пашен островок густого леса. Удивляешься, зачем этот лесок тут оставлен. <...> Лесок этот — карельское кладбище, священная роща, где они хоронят своих умерших. <...> Неприкосновенное святое место — это карельское кладбище. Нельзя там срубить деревья, даже веточку или листочек тронуть. Нетронутыми могут там деревья расти и стареть, наконец от старости рухнуть. <...> Там, где упали, пусть гниют и превращаются в прах вместе с подмятыми при их падении могильными столбиками и гробницами»²⁰⁵.

Можно усмотреть связь между карельскими кладбищами, сохранившимися в своем первоначальном виде в отдаленных деревнях до наших дней, и древними священными рощами у прибалтийско-финских народов²⁰⁶. По мнению Н. Н. Харузина, островки леса среди полей в Пудожском уезде, которые местное русское население оставляло нетронутыми, были не чем иным, как священными рощами аборигенов²⁰⁷ (скорее всего, древними кладбищами карел и вепсов).

На могилах старых карельских кладбищ чаще встречаются столбцы, чем кресты. Они разнообразной формы и украшены резьбой. В северных районах Карелии могилы закрывались так называемыми «гробницами» (кар. *grobničša*). Самые старые из сохранившихся до наших дней, например на Kalmoniemi — кладбищенском мысе в дер. Венехъярви (середина XIX в.), сделаны из

33. ²⁰³ Genetz A., 1870, s. 102; Forsström O. A., 1894, s. 99; Krohn J., 1894, s.

²⁰⁴ Lukkarinen J., 1914, s. 13; Paulaharju S., 1924, s. 168.

²⁰⁵ Paulaharju S., 1908, s. 39—41.

²⁰⁶ Tunkelo E. A., 1914, s. 15.

²⁰⁷ Харузин Н. Н., 1894, с. 335—339.



Рис. 3. Остатки гробницы на кладбище в дер. Венехъярви Калевальского района
Фото Р. Никольской, 1973 г.

круглых бревен в три-четыре венца, имеют двухскатную крышу, иногда с резными причелнами. Самое примечательное в гробницах — маленькие отверстия на фасаде и боковой стене. Боковое отверстие находится на уровне правого плеча (рис. 3, 5). При обычном в этих районах положении могил — юго-запад — северо-восток — это отверстие направлено на юго-восток и расположено в том же месте, где и окошко, которое делалось в гробу. Через него покойник мог видеть белый свет, а душа его — выходить наружу²⁰⁸.

Погребение. Карелы до сих пор придерживаются обычая, по которому погребение должно происходить до полудня, т. е. до 12 часов. Человек, похороненный после полудня, якобы уже никогда не увидит солнца в Туонеле²⁰⁹. Насколько точно это соблюдается, видно из примера похорон в Вокнаволоке в 1970 г. Здесь была учтена даже разница между местным астрономическим и официально принятым поясным временем: покойника следует по-

²⁰⁸ Обстоятельное описание карельских кладбищ и могил читатель найдет в книге Ю. Ю. Сурхаско «Семейные обряды и верования карел», с. 89—110.

²⁰⁹ Paulaharju S., 1924, s. 104; Pentikäinen J., 1971, s. 201.

хоронить до 13 часов по московскому времени, что соответствует 12 часам местного времени²¹⁰.

Перед погребением снимают лоскут, которым был закрыт рот покойника с самого момента смерти. Родные последний раз прощаются с умершим перед закрытием крышки гроба, после этого лицо закрывают покрывалом и родные бросают на покрывало, на грудь покойника немного земли — такой обычай существовал в Вокнаволоцком кусте деревень. По сообщению Паулахарью, родные бросали три раза землю на крышку гроба при помощи веточки (голой рукой нельзя было брать кладбищенскую землю) — это называлось «бросать землю на глаза покойника». Этому обычаю может быть дано следующее объяснение: покойник не вернется из Туонелы и его легче забыть²¹¹. В Южной Карелии кто-нибудь из стоящих возле могилы брал горсть земли и сыпал ее за ворот ближайших родных, чтобы они не убивались по умершему (устное сообщение Р. Ф. Тароевой-Никольской). Мы наблюдали этот обычай на похоронах в дер. Сельги Медвежьегорского района в 1973 г.: плакальщица Мария Стафеева положила за ворот дочери покойницы горсть земли в тот момент, когда начали зарывать могилу.

Гроб опускают в могилу на двух длинных кусках ткани из белого домотканого полотна или покупной полотенечной ткани²¹². Во время экспедиций 1972 и 1973 г. в деревнях Сегозерского края — в Сельги и Паданах — некоторые старые женщины показывали нам сотканые ими длинные браные полотенца (два в одном куске) и объясняли, что эти полотенца они приготовили для своих похорон, чтобы на них опустить гроб в могилу. Полотенца (или заменяющую их фабричную ткань) отдают женщинам, которые обмывали покойника.

При погребении, как и при выносе тела из дому, причитывали все близкие родственники одновременно. Во время экспедиций 1972 и 1973 г. нам довелось присутствовать на похоронах в Паданах и Сельги Медвежьегорского района, где похоронные плачи в те годы еще активно бытовали. Мы записали на магнитофон плачи во время похоронной процессии и при погребении, но расшифровать из них удалось только отрывки, потому что женщины причитывали одновременно или плакали навзрыд. Особенно сильно голосили все близкие родственники, когда гроб опускали в могилу и зарывали ее. Нас поразило то, что как только могильная яма наполнилась землей, рыдания тотчас прекратились. Это, оказывается, не случайно. Подобное же сообщение имеется из Вокнаволока: «... когда начали опускать в могилу, то все родственни-

²¹⁰ А. 164/13.

²¹¹ *Paulaharju S.*, 1924, s. 119—120.

²¹² А. 164/13 — Вокнаволок; Ф. 1366/14 — Хайколя.

ки и близкие очень сильно вопили, плакали до тех пор, пока зарывали. Потом перестали. До тех пор плакали, пока могилу не зарыли»²¹³.

Древним мотивом плачей, исполняемых при погребении, является просьба не зарывать могилу землей, сделать ступени, по которым покойник мог бы выйти из могилы, а также пожелания увидеть покойника в виде птицы, бабочки, цветочка. Вот характерный для северо-карельской традиции плач при опускании гроба в могилу:

Voikoa tuomiset tulostupenjaiset tunnon loajitella
tunnon olova omakuntani ta i tuuvis narotakuntani
tuuvehella hyväselläni. Anna tuuvis hyväseni käypi
omie tuuvittamaisie tunnon šilmittelömäh niitä tulos-
tupenjaisie myöten.

Voikoa vallon olova omakuntani ta i valkie narota-
kuntani Tuonelan vajoiset varuššella valkiella hyvä-
selläni, vaškiset Tuonelan vajoiset. Eikö niitä myö-
ten vallon ylenis valkeista šyntylöistä omie voali-
maisieh vallon šilmittelömäh.

Elköä kaunehen hyväseni kallehuisie kauheijen
kalmamultasien kaunistoisiks kajon loajitelko näi-
nä päivä-kaunistoisina. Voikoa katajapehkoset niihi
šijoih kajon ečitellä. <...>

Voikoa <...> vesien vellomat, venkkien pohjissa
venynehet vesihakoset loajitella vetrehen hyväseni
šijoih vetrehin šyntysih. Anna vetreš hyväseni vet-
rehien ilmojen peällä verran elošteloo olovammat ai-
kaset.

Voi ihala hyväseni innon aivosina huomeneš-ihal-
moisina ilmauvukšennella ihaloina ilmanlintusina
omilla iltapihasilla iluolemah. Enkö niitä vaššen
vois, inhu vartuoni, iltasijasilta innon yletä, kun ei
ole innon ylentelijäisie iltasijasilta, kun ihalan hy-
väseni ihaluot ihaloih šyntysih innon loajiteltih.

Voi kuulu hyväseni kuulusyntysistä kuuričojen ne-
nissä istyjiks kummalintusiks kujertelemah kujin
ylenneksennellä. Enkö niitä vassen, kurja vartuoni,
kuuričasijasilta vois kujin yletä, kun kummalintusi-
na kujertelet, kun kuulu Spoassusen šiun kukkahuot
kujin puuvuttel' peältä kuulu ilmasien. <...>

Voi kuulu hyväseni kuulu šyntysistä kurjista šeä-
nalasista kukkapeä-heinäset kujin ylennellä kuulu
ilmojen peällä. Mie, kurja vartuoni, niistä šiun kuk-

²¹³ Virtaranta P., 1958, s. 759.

kahuisies kävisin hot' kujin šilmittelömäh kuulu Spoassusen kesä-kuurokšuisina, kun kukkapeä-heinäset kukiksenteloo kurjista šeänalasistas. Mie, kurja vartuoni, niitä kukkapeä-heinäsie vaššen kuulu ilmojen peällisie kurjasieni kujin alennuttelisin.*

SKS, Paulaharju 4946:27, 1911,
Vuonninen, Anni Lehtonen.

(Приделайте, мои славные родичи да и славный народ-община, черемуховые возварстные ступеньки для моего славного хорошего. Пусть мой славный хороший по тем ступенькам будет приходить на своих баюканных поглядеть.

Приделайте, мои славные родичи и весь светлый народ-община, медные лесенки из Туонелы для моего светлого хорошего. Может, по ним поднимется от светлых прародителей на своих выпестованных поглядеть.

Не зарывайте доброту моего красивого хорошего в страшную землицу-калму в этот красивый денечек. Пойщите на это место можжевеловые кусточки. <...>

Положите вместо моего сильного хорошего укачанные волнами, в озерных впадинах пролежавшие валежины. Пусть мой сильный хороший еще побудет на сильном свете долгое времечко.

Пусть мой ласковый хороший в чудные порушки раннего утречка чудной небесной птичкой на своем дворике придет пощебетать. Я бы, горький стан, с ее щебетаньем со своего ночного ложа вставала, как некому меня будет будить, когда милость моего милого хорошего к милым прародителям отправили.

Пусть мой славный хороший от славных прародителей невиданной птичкой прилетит ворковать на концах куриц²¹⁴ [избы]. Я бы, жалкий стан, со своей постелюшки вставала, услышав твое воркованье, когда славный спасушка твою доброту со славного света взял.

Пусть поднимется мой славный хороший от славных прародителей цветущими травушками, я бы хоть на те травушки приходила полюбоваться в красивые летние порушки, посланные славным

²¹⁴ Курица — деталь крыши, крюк из елового корневища, поддерживающий поток (Орфинский, 1972, с 40, 117; Даль, т. 2).

спасушкой. Я, жалкий стан, этим цветущим травушкам поведала бы свою печаль-тоску на этом славном свете*).

В южно-карельских плачах на погребении часто повторяется мотив:

«Не зарывайте в землю под камнями,
заройте под легкими летними листочками».

Плакальщица просит не зарывать покойника в глубокой яме под тяжелыми камнями, а укрыть его ивовыми листьями²¹⁵, мягким илом, спрятать в ольховых кустах. Обычно эта просьба не зарывать глубоко связана с надеждой увидеться с покойником: чтобы дорогой покойник мог выйти из могилы для «беседушки» со своими близкими, когда те придут навестить его на кладбище. Так, например, приплакивала Анни Толошинова сыну покойного:

...Elä ni ana. <...> valgieda tataistaš
kaheksi sylizii kanuavazii kattoa.
Läkkä ko angehen alažen varduvuon kera
kereälemmä,
kudamažetto ollah kebjät lepän pedvožet,
ni niijen kebeiijen leppäpedvožien alla peit't'elemmä.
Kuin tulet šujendajazes šulazie eččimäh žugeista
spoaššužišta,
ni kui kebjät leppäpedvožet kalduamma,
dai šugijan hyväžes šulažet neämmä.*

КП, № 92.

(...Не позволяй <...> своего светлого батюшку в восьмисаженных канавах зарыть, Пойдем-ка с печальным станом [с плакальщицей], соберем-ка легкие ольховые веточки, и под теми легкими ольховыми веточками зароем. Когда придешь ласки своего родителя у славных спасов искать, то легкие ольховые кусточки раздвинем и ласку твоего славного хорошего увидим*).

Возможно, эти мотивы сохранили воспоминания о древних способах захоронения, а именно — о наземном погребении. Ю. Бломстедт, изучавший в конце XIX в. карельскую крестьянскую архитектуру, в том числе и надмогильные сооружения, писал: «Могила очень неглубокие, почти наземные; тело обычно зарывают в землю лишь настолько, чтобы его прикрыть, сверху сооружают земляной

²¹⁵ КП, № 160.

холмик»²¹⁶. Мысль о существовавшем когда-то наземном погребении у карел высказали В. И. Равдоникас и А. М. Линевский²¹⁷. У некоторых сибирских народов, в том числе у обских угров, хорошо сохранился обычай наземного погребения, при котором гроб прикрывали прутняком²¹⁸.

Любопытен также мотив, встречающийся в южно-карельских плачах,— просьба оставить в могиле муравьиные ходы, по которым покойник мог бы выходить на свет:

Algä panko paksusia painosia,
jättäkeä kui kutsoi kujoset kultasill ilmasill.

SKS. Frans Kärki 1332, Suistamo.

(Не наваливайте сильные тяжести,
оставьте хоть муравьиные ходы на дорогой свет)²¹⁹.

По этим муравьиным ходам покойник сможет выходить и посещать своих близких. Дочь причитывает матери и просит ее: «Прилетай теплым летом кукушкой на вершину ели куковать, я узнаю, что это ты, дорогая выносившая меня, на вершине ели кукуешь»²²⁰. Бабушка обращается к умершему внуку: «Не можешь ли, дорогой тростиночка, пташкой прилететь к окну? Не можешь ли ласточкой прилететь на угол дома посидеть?»²²¹. По верованиям, бытующим не только у карел, но и у многих других народов, душа умершего переселяется в птицу или в какое-нибудь насекомое, например, бабочку. Плакальщица из Сямозера спрашивает в плаче у покойника: «Приняли ли тебя дорогие родичи к себе бабочкой?»²²². Как уже неоднократно отмечалось, особенно в северно-карельских плачах эта идея переселения души в птицу пронизывает все похоронные причитания. Не чужда она и южно-карельским плачам, но здесь, наряду с образом души-птицы, мы встречаем еще и образ бабочки. Например, жена обращается к умершему мужу: «Прилетай птичкой-бабочкой посмотреть на мое житье»²²³.

Однако в ряде плачей обстоятельства желаемой встречи с покойником не получили конкретного выражения. Плакальщица, прося не зарывать покойника глубоко в землю, так и не раскрывает, в каком обличье и каким образом она его надеется увидеть. Здесь как будто подразумевается, что скорбящая сможет непосредствен-

²¹⁶ Blomstedt Y., 1901, s. 154.

²¹⁷ Равдоникас В. И., 1930, с. 60; Линевский А. М., 1941, с. 102. Подробнее об этом см.: Сурхаско Ю. Ю., 1985, с. 90.

²¹⁸ Грачева Г. Н., 1971, с. 249, 260; 1977, с. 63—70; Соколова З. П., 1975, с. 167.

²¹⁹ Ср. КП, № 160.

²²⁰ А. 72/142 — Совдозеро.

²²¹ А. 72/209 — Ушкали.

²²² Ф. 534/5, 535/1 — Сямозеро.

²²³ Ф. 533/2 — Вешкелица.

но общаться с покойником, находящимся в могиле, т. е. лежа в своем домовище (гробу), он сумеет не только слышать плачущую, но и беседовать с ней. Этот мотив более ста лет назад отметил П. П. Чубинский в своем «Статистическо-этнографическом очерке Корелы»: «При опущении в могилу, причитания <...> содержат всегда просьбу к гробокопателям, чтобы они не плотно и не вовсе могилу зарывали, а оставили бы место полое, чтоб по временам можно было поверять свои думы покойнику и получать от него советы»²²⁴. У некоторых народов сохранился обычай делать отверстие в могильной насыпи, а также во время поминовений умерших лить вино в такие отверстия, из чего можно заключить, что как в этом обычае, так и в причитаниях с вышеуказанным мотивом отразились очень древние представления о загробном существовании. Обычай носить на могилу пищу, существующий в Карелии до наших дней, также связан с древними представлениями об общении живых и мертвых непосредственно в материальной форме.

Южно-карельские плачи при погребении (как и при посещении могилы — эти плачи мало отличаются друг от друга) содержат социально-бытовые мотивы, которых почти нет в северных. Жена выражает горе осиротевшей семьи, потерявшей кормильца, в следующем плаче:

Oi kallis hyväženi, kadoilit, jättelit minuu kenen
miilostižih?
Jättelit nuoril igäžil sirotskoloi aigaižii elämäh.
Jättelit viitty kandomuttu sirotskoloi elaigaižii
elämäh.
Kui ruvennen, udroine akku, kazvattamah suurdu
artelii?
Kenembo miilostiloih jättelit?
Vai suurien syndyžien miilostižih?
Kui ruvennen, kurjaine akku, unohtelemah sinuw?
Keski igäžis kadoilit suuril ilmaižil,
vastu kergielöih kezäžih kadoilit.
Roimmos suuris syndyizis miilostii pakiččemah:
tule hot' kergielöil kezäžil
kargijastu akkua työnyttelemäh ruadoizis,
hot' libuhoonnu linduzennu.
hot' kallis kandumoženi viekkazis vezirandazis
karavuulit.*

А. 134/189 — Куйтежа.

(Ой, дорогой мой хороший²²⁵, ушел ты, на чью
милость меня оставил?

²²⁴ Чубинский П. П., 1866, с. 129.

²²⁵ В южно-карельских плачах этой заменой обозначают мужа, а в северно-карельских — отца.

Оставил с молодых лет сиротские годочки коротать.
Оставил пятерых выношенных сиротами жить.
Как буду, горькая женщина, растить большую
артель?

На чью милость оставил?

Иль на милость великих прародителей?

Как буду, жалкая женщина, тебя забывать?

В середине жизни ушел с великого света,
перед летней страдной порушкой ушел.

Будем просить милости у великих прародителей:

приходи хоть в летнюю страдную порушку

горькую женщину на работушку отпускать,

хоть птичкой-бабочкой,

моих дорогих выношенных, на родном берегу
покараулишь*).

Обращенная к умершему просьба прийти помочь в летнюю пору встречается во многих южно-карельских причитаниях при погребении и при посещении могилы.

Иногда в плачи вплетаются даже современные мотивы. Например, Александра Бертова рассказывала, что плакальщица может просить покойника оберегать малолетних детей от воды и проезжающих мимо автомобилей²²⁶. В плаче Ольги Пименовой по дочери содержится просьба охранять маленького брата умершей:

...Oi sinä ar'mas kalliš siämenyäni,
älä jo minuu udraštu akkua unohtele,
pakiče ar'mas kandomuani sinä minule
suuril syndyžil vesselembiä dai parembua elonaigua.
Minula on vaivažel akal ylen viä
piäni kalliš kandomuani kazvateltava.
Avuttele, ar'mas kalliš siämenyäni,
lendele jo hod libujinnu liipoilindužin(nu)
yksiz vaččoiž vualittuu kuldastu kudrii karavuuli
(mah)...*

Ф. 1300/3 — Куйтежа.

(Ой ты милое дорогое мое семечко,
не забывай уж меня, несчастную женщину,
выпроси, моя милая выношенная, для меня
у великих прародителей веселую и лучшую долю.
У меня, кручинной женщины, есть еще
совсем маленький выношенный на руках.

²²⁶ Ф. 1296/6 — Верховье.

Помогай, милое дорогое мое семечко,
прилетай хоть маленькой бабочкой
охранять золотикудрого, в одной утробе
выношенного*...).

Имеются сведения, что могильный холм покрывали дерном не сразу после погребения, а только спустя шесть недель, тогда же ставили и крест²²⁷. Этот обычай отразился и в погребальных причитаниях. Плакальщица просит слегка прикрыть могилу на шесть недель и оставить «муравьиные ходы», чтобы покойник по ним мог выходить из могилы:

Blahoslovikkua nämät ihalat ilmaizet
kal'l'istu hyvästy kattlemah.
Älgie jo kieroizen naizen kergiedy hyväisty
kiirehtelgie,
katelgua kurjaizen naizen kuldastu hyväisty kuvvet
n'edäl'izet,
pangua kai parahal hyväizel siitatut mudaizet,
dätelkie kurjaizen naizen kuldaizel hyväizel kud'žoin
kujoizet,
anna tulou viekas hyväine vierdynytty naistu
vieduivoiččemah
kezä-krest'anskoloil ruadoizil...*

А. 97/13 — Вешкелица.

(Благословите, все эти милые светушки,
дорогого хорошего укрывать.

Не торопитесь укрывать проворного хорошего несчастной женщины, укрывайте золотого хорошего жалкой женщины шесть неделюшек.

Покройте славного хорошего мягким (?) илом,
оставьте для золотого хорошего жалкой женщины
муравьиные ходы, пусть придет разумный хороший
тоскливую женщину проводывать во время летних
крестьянских работушек*...).

Церемония погребения была одновременно и встречей с умершими родичами. Она выражалась в материальной форме — в подношении пищи и одежды на имя покойников, как и в поминальных ритуалах. Провожающие брали с собой на кладбище разную стряпню: рыбки, калитки, шаньги, а также хлеб и соль. Богатые целыми возами везли еду и даже зерно. У раскрытой могилы все это раздавалось нищим и бедным родственникам с просьбой помянуть покойника. Но подношения эти съедали не на кладбище, а несли домой и ели там, поминая покойника и желая ему такой

²²⁷ Ф. 1296/8 — Верховье.

же еды на том свете²²⁸. В старину, как вспоминают еще и сейчас, при смерти старого человека — хозяина или хозяйки — попу давали на помины даже корову или овцу²²⁹. По всей вероятности, в еще более давние времена этих животных убивали для тризны, как было принято у многих народов.

Любопытно сообщение Уно Харва: в Северной Карелии, в Кестенге, сохранился обычай выделять на имя покойника поле, которое отдавали во временное пользование (1—3 года) безземельному крестьянину. Он обрабатывал и засеивал поле в память о покойном и выступал как бы его заместителем²³⁰. В том же районе, в Софпороге, говорили: «Если покойнику не дашь его доли, покойник сам возьмет свою долю — будет какая-нибудь напасть»²³¹.

Не только родственники покойного, но и другие провожающие брали на кладбище еду и одежду, чтобы отправить гостинцы на тот свет ранее умершим родичам. Это добро также раздавалось бедным и добрым знакомым с просьбой поминать того-то и того-то. «Это как бы весточка на тот свет, что его здесь добром поминуют, чтобы и он нам помогал, когда мы отправимся на рыбалку или на охоту, либо куда-нибудь»²³².

С покойником посылают вести на тот свет своим родным (рис. 4) также и в форме причитания:

Sanele verekset viestizet minun omil,
sanele kielastamattomil kielyzil.
Työnämmö verekset tervehyzet,
emmo eči ni černiläzie, emmo eči ni kir'miehyzie.
Myö työndelemmö omat kyynelyöt,
omat kyynelyöt panemmo černilaziksi,
kirjutammo sinul valgiel katepaltinal.
Mustil pečattizil painelemmo valgiel katepaltinal.
Eigo tule vastailemah sinua, hot' sie sanua et voinne,
hot' anna katepaltinoil kačahteleh pečattizia.

А 133/61а — Самбатукса.

(Передай свежие весточки родичам,
расскажи правдивыми устами.
Посылаем свежие весточки,
не ищем ни чернил, не ищем ни писарей.
Мы посылаем свои слезыньки,
наши слезыньки будут чернилами,
ими напишем на твоём белом покрывале.

²²⁸ Paulaharju S., 1924, s. 116—117; Virtaranta P., 1958, s. 760—761.

²²⁹ Virtaranta P., 1958, s. 760; Pentikäinen J., 1971, s. 198; Ф. 826/3—Ухта—Калевала.

²³⁰ Harva U., 1948, s. 506.

²³¹ Virtaranta P., 1958, s. 761.

²³² Paulaharju S., 1924, s. 117.



Рис. 4. Плач на могиле дер. Сяргозеро Медвежьегорского района

Фото А. Косменко, 1975 г.

Черные отпечатки на твоём белом покрывале.
 Может придет²³³ встречать тебя; хоть сказать не сможешь,
 то увидит отпечатки на твоём покрывале).

После погребения к кресту привязывают полоску белой ткани, которая в Северной Карелии называется *tuulipaikka* (букв. «ветровой платок»). Некоторые объясняют, что это полотенце для покойника²³⁴.

При посещении могилы приносят новые «ветровые платки», так что на кресте их может быть несколько. Большое количество «ветровых платков» свидетельствует о том, что этого покойника усердно поминают²³⁵.

²³³ Ранее умерший родич плакальщицы.

²³⁴ Paulaharju S., 1924, s. 121; Ф. 1312/19 — Ладвонзеро.

²³⁵ Virtaranta P., 1958, s. 759. Обычай привязывать к надгробному памятнику куски ткани является древним и встречается у многих народов. Они заменили собой более дорогие жертвоприношения духам и покойникам — меха, женские волосы и др. (Ровинский П. А., 1901, с. 316; Karjalainen K. F., 1918, s. 226—227; Прыткова Н. Ф., 1971, с. 109; Соколов А. З. П., 1975, с. 172).

На старом кладбище в Венехъярви Калевальского района «ветровые платки» привязаны к большим соснам, на стволах которых сохранились следы от прибитых к ним металлических пластин размером не более 5×10 см и снятых уже в наше время «любителями» старины. «Ветровые платки», привязанные к деревьям, можно было видеть еще в 70-е годы на кладбищах в Сегозерье. Не является ли это пережитком глубокой древности, когда надмогильными знаками служили живые деревья?

После погребения предпринимаются некоторые меры против калмы. Во-первых, возвращаясь с кладбища, нельзя оглядываться, чтобы калма не пристала в виде болезни, чтобы покойник не пришел обратно из обиталища мертвых. Лопаты, топоры, а также сани, на которых везли покойника, оставляют с северной стороны дома, чтобы северный ветер и дождь смыли калму. Если этих мер не принять, в доме может умереть еще кто-нибудь. В старину, по возвращении с кладбища, все провожавшие окуривали себя дымом можжевельника, нередко парились в бане для очищения²³⁶.

Плачи после погребения. В Северной Карелии всю дорогу с кладбища плакальщица причитывала. Записи таких плачей имеются только от Анни Лехтонен, они опубликованы в книге С. Паулахарью. Если на кладбище оставляли хозяина дома, то в плаче выражалась скорбь, которую якобы испытывали осиротевшие поля и луга, двор и дом. Все вокруг похолодело, залито слезами, покрыто льдом:

Katšokkoa, kun on valkiesta hyväsestäni jeänehet
kaikki vakovainivoisetki vaimaloijen vetysien valta-
sissa näinä päivävarreksuisina!

Kaikki kyllä hyväsestäni jeänehet kylvöpeltosien
laitasetki ovat kyhelmäjoijen vetysien valtasissa näi-
nä päiväkypenyisinä.

Niin olen [jeänyn], kyhelmä vartuoni, kyhelmäjoi-
jen vetysien valtasissa kaiken kyllä ikäseni kyhän
eloistelomah.

Kaikki on vieslövästä hyväsestäni jeänehet viika-
tevainivoisetki vieronoiijen vetysien valtasissa visan
olovaisilta näinä päivävierennäisinä!

Niin se lienöy, vierona vartuoni, kaiken vieslövän
ikäseni vieronoiijen vetysien valloissa koalelomassa
näijen viikatehvainivoisien peällä.

Paulaharju, 1924, s. 123.

²³⁶ Иванов А. И., ОГВ, 1863, № 12, с. 41; Paulaharju S., 1924, s. 122—123. См. также: С у р х а с к о Ю. Ю., 1985, с. 110—111.

(Посмотрите-ка, даже борозды пашенок, оставшихся после белого моего хорошего, наполнены печальными водицами²³⁷ в этот уходящий день!

Даже края засеянных полюшек, оставшихся после моего довольного хорошего, наполнены холодными водицами в этот угасающий день.

Так и мне, похолодевшему стану, придется весь довольный век коротать во власти холодных водич.

Даже все лужки-покосы, после моего ласкового хорошего оставшиеся, залиты горькими водицами в этот убывающий день.

Так и моему горькому стану придется весь свой век ласковый в горькой водиче брести по этим лужкам-покосам).

С такими плачами возвращается процессия домой. Все, с чем была связана жизнь покойника, вызывает новый взрыв чувств плакальщицы. Опустевший, лишенный тепла покойного, дом кажется ей обледеневшим и вызывает ужас:

Voi kuin viluilta viimoaloo vieronasta vartuostani vieslövästä hyväsestäni jeänehet visan assuntasijaseta näinä päivävierennäisinä. <...>

Voi kuin kamaloilta koavasteloo kaunehesta hyväsestäni jeänehet kajon assuntasijaseta näinä päiväkaunistoisina, kun ei ole kaunehen hyväseni kallehuisie näissä kajon assuntasijasissa.

Kaikki on kaunehen hyväseni kamoaikkuoijen korvasetkin kaljamojieähysien kajollisiks kaljamoit-tun näinä päiväkaunistoisina.*

Paulaharju, 1924, s. 124.

(Ой, каким холодом веет от родного жилья моего ласкового хорошего, им оставленного, в этот убывающий день. <...>

О, каким страшным кажется жилье, после моего красивого хорошего оставшееся, в этот красивый день, когда нет больше доброты моего красивого хорошего в этом жилище.

Даже косяки косивчатых окошечек моего красивого хорошего покрылись ледяным инеем в этот красивый день*).

Но в то же время плакальщица будто не верит, что покойника уже нет в доме. Она начинает искать его в избе, заглядывать на печь, ищет в горнице, все время причитывая. После тщетных поисков она вынуждена признать:

²³⁷ Слезами.

...Ei ole tuuvehen hyväseni tuuvehuisie enämpi omissa tunnon assuntasijasissah näinä päivätuomeksuisina. Ei ni kuillana aikasin enäpi tunnon koalele omih tunnon assuntasijasih.

Niin alkau tunnon äijiksi tukelaisikseni tunnon loajittautuo, kun en voi ni kuihe loatusih aikasieni tunnon alennella tuhmilta vetysiltä.*

Paulaharju, 1924, s. 126.

(...Нет больше тепла моего ласкового хорошего в его жилище в этот ясный день. Никогда больше не придет в свое родное жилище.

Так тяжело становится на сердце, что не могу никак унять текущие горькие водичи*).

Кто-нибудь из женщин пытается успокаивать причитывающую, но она, повиснув у той на шее, жалуется:

...En voi vakautella vaimaloita miel'alasieni näinä päivävarreksuisina, niin vaimalan vartuoni vaimalat seänalaset vallaiksenteloo vaimalojen vetysien valloissa.

Kuihe loatusie rupielen aikasieni vallan alentelomah näissä valkiesta hyväsestäni jeänehissä vallan assuntasijasissa?

Ei ole ni kuihe valkehuisie vassen valutella vaimaloita miel'alasieni kuillana aikasin.*

Paulaharju, 1924, s. 126.

(...Не могу унять свое печальное сердце в этот печальный денечек, печальное сердце печального стана залито печальными водичами.

Как буду коротать свое времечко в этом строенице, оставшемся без моего светлого хорошего?

Некому будет излить свое печальное сердце во веки веков*.)

Паданская плакальщица Анни Толошинова во время похорон односельчанина (1972 г.) на обратном пути с кладбища не причитывала, а начала причитывать у калитки дома, где ее встретили родственницы покойного, оставшиеся мыть избу и готовить поминальный стол. Обнимая младшего брата покойного, она от своего лица выражала сожаление о том, что нет у молодого человека больше дорогого старшего брата, который бы встретил его как родного, если бы тот приехал в отпуск. После этого просила брата вместе с ней поискать, не явился ли покойник на родной двор в образе птички-ласточки. Затем, обнимая жену покойного, которая не умела причитывать, зашла в дом с причитанием, прося поискать хозяина в тех местах, где он лежал больной, и на горячий

печечке²³⁸. Плач прекратился, когда провожающие сели за столы и началась поминальная трапеза, во время которой не принято причитывать.

На этом кончаются ритуальные плачи, исполняемые на смерть и погребение. Еще нынешнее старшее поколение помнит об этих «законных», т. е. обязательных плачах, но по мере утраты веры в связь живых и мертвых обязательные похоронные причитания утрачивали ритуальную функцию и становились формой выражения субъективных переживаний, связанных со смертью близкого человека.

Провожающие возвращаются с кладбища в дом покойника, где уже вымыты полы и приготовлен поминальный стол. Покойнику тоже ставят прибор — тарелку и ложку. Сведения о поминальных блюдах противоречивы, но старые люди повсеместно подчеркивают, что водкой и вообще спиртным покойников не поминали. П. П. Чубинский замечает, что в Ухте, где он сам записывал похоронные обычаи, «кутью и питья упокойных чаш (водки) не бывает»²³⁹. С. Паулахарью перечисляет в качестве поминальных блюд всевозможного рода стрипию, рыбники из разной рыбы, каши и мясо. Во время поста подавались только постные блюда — словом, поминальные кушанья не отличались от праздничной карельской еды²⁴⁰. Здесь же автор замечает, что в первую смену до стол садятся мужчины. Данный обычай, по крайней мере, до последнего времени сохранился у карел Медвежьегорского района.

У приладожских карел ритуальным кушаньем на поминках была мучная похлебка на молоке. Ее должен был отведать каждый для благополучия живых. Того, кто не поел этой похлебки, якобы будет мучить злой дух. Вообще, в Карелии верили, что если пренебречь какой-нибудь деталью обряда на похоронах хозяина дома, то в его доме в тот год будет падеж скота²⁴¹.

По некоторым данным, в прошлом веке на поминках после похорон подавали ритуальное блюдо, приготовленное из пророщенной ржи, которое называется *idu*, *idy* (букв. «всход», «росток»). Об этом блюде упоминают Н. Ф. Лесков, А. И. Иванов²⁴². По сведениям нашего века, кутью готовят только на сорочины и годовые поминки.

На похороны и поминки все родственники, соседи и знакомые идут без особого приглашения. Раньше верили, что пренебрежение к покойнику может быть им отомщено. Человек, не явившийся на похороны, может заболеть, ему будет чудиться покойник, показы-

²³⁸ См.: ДКСК, с. 77. 82.

²³⁹ Чубинский П. П., 1866, с. 128.

²⁴⁰ *Paulaharju S.*, 1924, s. 128—129.

²⁴¹ *Varonen M.*, 1910, s. 104.

²⁴² Иванов А. И., 1863, № 12; Лесков Н. Ф. 1894, с. 512.

ваться во сне, требуя к себе внимания. Тогда надо дать что-нибудь (чаще всего стряпню) на поминавание покойника кому-либо из старых людей, пойти на кладбище и привязать к кресту «ветровой платок»²⁴³.

ПОМИНАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ

Шесть недель после смерти. После погребения наступает период, который по теории обрядов перехода обозначается словом *marge*. В течение конкретного времени статус умершего остается неопределенным и еще окончательно неустановленным. Наличие такого переходного периода можно считать явлением общечеловеческим.

Близкие родственники в этот период находятся в состоянии скорби — траура, который проявляется в различных действиях по отношению к умершему, в запретах, в особых знаках печали (черная или белая одежда, распущенные волосы, покрывание головы и лица и т. д.). Соблюдение траура не зависит от личного желания родных умершего — этого неукоснительно требует традиция, выработавшая целую систему поминальных обычаев и контролирующая их выполнение.

По истечении определенного срока умерший переходит в общество предков, и его индивидуальное почитание прекращается. Как правило, длительность этого послепохоронного периода — 30 или 40 дней. Немецкий исследователь Курт Ранке посвятил этому вопросу фундаментальный труд²⁴⁴. По мнению Ранке, особенности почитания покойника в течение определенного срока после смерти обусловлены тем, что он еще считается личностью и поэтому сохраняет за собой все права живого²⁴⁵.

С правом покойника связаны многие запреты траурного периода: в доме нельзя было менять обстановку, дарить или продавать что-нибудь из имущества, жена должна была сохранять супружескую верность — для этого ее иногда изолировали и т. д.²⁴⁶.

Забота о покойнике — ношение еды на могилу, раздача пищи на его помин, выделение его доли, — по мнению Ранке, тоже вытекает из права умершего²⁴⁷.

Одним из ярких проявлений траурного периода было публичное выражение скорби, как бы ее демонстрация, посредством воплей и голошения. Курт Ранке в своей книге приводит много свидетельств о бесперывных — в течение тридцати или сорока дней

²⁴³ Paulaharju S., 1924, s. 130.

²⁴⁴ См.: Ranke K., 1951.

²⁴⁵ Ranke K., 1951, s. 7.

²⁴⁶ Ibid., s. 358.

²⁴⁷ Ibid., s. 359.

после смерти — плачах у разных народов Европы²⁴⁸. «Законодатель, — пишет он, — начиная с VI в. до н. э., выступают систематически с запретами безграничных проявлений страдания и длительности этих траурных излияний чувств, не добиваясь в этом решительной победы»²⁴⁹.

У карел период индивидуального культа покойника равнялся шести неделям. Этот срок был общим для всех групп карел, о нем говорится в похоронных и свадебных плачах. Шесть недель — срок, играющий определенную роль и в других семейных обрядах — в свадебном и родильном. Вопрос этот не изучен, и поэтому неясно, связан ли данный срок только с погребальным культом и отсюда перешел в другие обряды или же он является универсальным.

Под влиянием русского периода «сорок дней» после смерти в некоторых местах Карелии устраиваются поминки на сороковой день, а не через шесть недель (на сорок второй день).

По поверьям карел, душа покойника в течение шести недель могла пребывать в тех местах, где проходила жизнь умершего. Как видно из этнографических материалов прошлого, не так еще давно, по крайней мере, в прошлом веке, в это действительно верили. Так, например, К. Петров писал в 1863 г.: «Народ крепко верит в то, что покойники в течение шести недель после смерти поддерживают постоянную связь с миром. Покойник приходит к своим близким по ночам, справляет недоделанные дела, зорко следит за выполнением своих наказов; мужья ходят к своим женам, матери приходят кормить своих грудных детей»²⁵⁰. Об этом же писал в конце прошлого века Н. Ф. Лесков: «Душа умершего в течение сорока дней находится на земле. Она посещает свой дом, осматривает хозяйство и делает даже распоряжения, кому что подарить из прежних вещей покойника. Такие распоряжения исполняются непременно»²⁵¹.

На протяжении шести недель покойника каждое утро приглашали на завтрак причитанием. Эти причитания не отличались от тех, которыми покойника будили на чай и завтрак, пока тело его еще находилось в избе, на лавке. Умершему ставили стакан чаю на окно или на скамью, и так этот стакан стоял целый день. Первый стакан из самовара каждое утро наливали для покойника. В Паданах, как отмечалось выше, в течение шести недель по ночам в доме умершего должен был гореть какой-нибудь светильник.

В обязанность родных входило посещение могилы и причитывание над ней. По воспоминаниям старых людей, существовали осо-

²⁴⁸ Ranke K., 1951, s. 95—97.

²⁴⁹ Ibid., s. 94.

²⁵⁰ Петров К., 1863, № 16, с. 57.

²⁵¹ Лесков Н. Ф., 1894, с. 512.

бые сроки, когда на могилу надо было ходить обязательно. В Евгоре Медвежьегорского района днями посещения были следующий после похорон день, затем девятый, потом через три недели и, наконец, шесть недель спустя²⁵². В Вокнаволоке Калевальского района могилу посещали на следующий день после погребения, затем каждый день недели, когда умер покойник, а также во все воскресенья и религиозные праздники, какие приходились на этот период²⁵³. Александра Бертова (род. в 1898 г.) пространно объяснила смысл посещения могилы: на могилу надо ходить каждый день в течение шести недель, потому что душу покойника отпускают в свою могилу с того света ежедневно. Если на его могилу никто не ходит плакать, то на том свете скажут: «Ты был плохой при жизни». Кто-нибудь из родных должен ходить ежедневно — «это закон» — заявила рассказчица²⁵⁴. В то же время она не могла объяснить, где находится душа, когда пребывает вне могилы.

Когда женщина, пришедшая на могилу, намерена причитывать или хотя бы сказать несколько слов покойнику, она три раза касается правой рукой края могилы со стороны головы. Мы наблюдали это неоднократно при посещении карельских кладбищ.

В карельских деревнях Медвежьегорского района до сих пор сохранился обычай при посещении кладбища обметать могилу зеленой веткой. Обметают (pyyhittää) символически: срывают с дерева ветку и проводят ею в воздухе над могилой кругообразно три раза. Об этом писал А. И. Иванов: «После похорон ходят на могилу поминать умершего. Здесь, взяв в руки ветку хвой, трижды обметают ею могилу, произнося: «святой Боже», и громко плачут, особенно жены по мужьям, чтобы слышала вся деревня»²⁵⁵.

Плач на могиле исполняют сидя на скамейке или на коленях у края могилы, обращаясь в ту сторону, где находится голова покойника (рис. 6).

Посещение могилы, как и погребение, должно было происходить до полудня. Анни Толошинова, которая часто причитывала на могилах родных и знакомых, говорила, что она никогда не бывает на кладбище после полудня. Парасковья Савельева из Мяндусельги, тоже активная причитальщица, сообщила, что причитывать после полудня вообще нельзя, особенно если у плакальщицы уже умерли родители. Это объясняется поверьем, согласно которому после полудня умершим надо дать покой, в противном случае они могут рассердиться и наслать болезнь.

²⁵² ДКСК, с. 74; см. также: Сурхаско Ю. Ю., 1985, с. 113—114.

²⁵³ Ф. 1312/7 — Вокнаволок.

²⁵⁴ Ф. 1296/8 — Верховье.

²⁵⁵ Иванов А. И., 1863, № 12, с. 41.

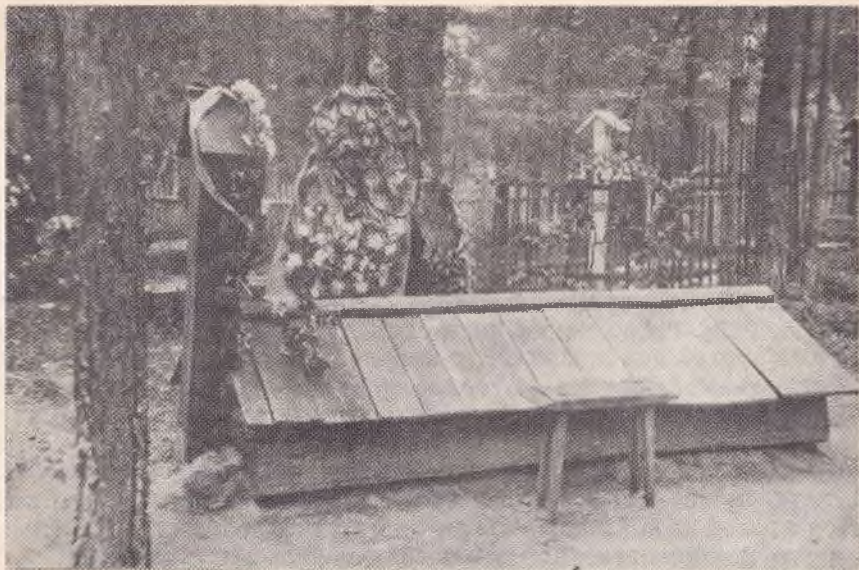


Рис. 5. Кладбище в дер. Шалговаара Медвежьегорского района. Старинные гробницы на современных деревенских кладбищах ныне встречаются редко
 Фото А. Косменко, 1975 г.

Причитания при посещении могилы содержат мало постоянных мотивов, поскольку они не связаны с моментами ритуала, как погребальные плачи. Поэтому в них преобладают элегические мотивы — печаль, примирение с утратой, жалобы, сетования на тяжелую жизнь и тоску после смерти близкого. Но один мотив все же повторяется в этих плачах: плакальщица будит покойного и зовет его «побеседовать» или, в крайнем случае, послушать ее:

Blahoslovikkua, kuldaizet syndyizet
 kuldastu armostu kuonnuttamah.
 Aiga-armoizet andakkua nämiksi čuassuizii,
 libu syndyizet, liikutakkua liiat liččehyöt.
 Avakkua kallehet syndyizet kalmalauaizet kaksil
 päi.
 Ettögo hot', libu syndyizet, nämiksi aigaiziksi
 azeta yksil paginaizil.
 Tuottelin suat sanomaizet,
 kolmen suan nualaizet sovietaizet.
 Hod' d'o ette voine uvolii yksil paginaizil
 iččeh kiurun kielyizii, hot' minun sovietaizie
 kuundelou.

Eigo voi hot' abuizii mittymii taho annella
aiga-armoizeni,
ku jätteli kuldaine armoizeni
armoittomii aigaizii elämäh, siroskoloih elämäh.
Minä hānes tagači aigu syndyzii aihostelen
muahizien poklonaizien kel...*

А., ф. 1, оп. 38, ед. хр. 245,
л. 337—338 — Кяргеля

(Благословите, золотые прародители,
мою золотую милость [отца] будить.
Раздвиньте, сущие прародители, на этот часок
гробовые доски на две стороны.
Может, ненадолго отпустите мою дорогую милость
для беседушки со мной.
Принесла я сотню вестей,
триста дел для советушки [с ним].
Если не сможете его отпустить на беседушку,
то пусть хоть мои слова послушает.
Не может ли мой милостивый чем-нибудь помочь,
как оставил золотой милостивый
без своей милости жить, сиротскую жизнь коротать.
Я через него вечных прародителей молю
с земными поклонами*).

Мотив бужения встречается и в северных плачах: «Не сможешь ли пробудиться, мой суженый [муж], и встать со спокойного ложа Туонелы хоть на самое малое времечко? Я, печальный стан, бужу тебя на самое малое времечко. Не сможешь ли, мой суженый, недавно уснувший, подняться с изголовья Туонелы хоть на самое малое времечко, я хоть два-три слова бы молвила в своей великой кручинушке»²⁵⁶.

В некоторых плачах, исполняемых на кладбище (рис. 6), раскрывается вся глубина трагедии семьи. Мария Прохорова из Карельской Масельги так причитывала на могиле своей умершей дочери, оставившей двух малолетних сироток:

Tulin angeh aivin abeudunun muamorukka,
hoi alli aigomazeni,
siuda armahis'a syndyzist'ä aigauttamah.
Tulin, kukla kuvuamazeni,
siuda kukkahista s'ynd'yzist'ä
kukas kandajaizeni, kuonnuttamah.
Omahas pienien kaksikerdazien kandamozies kera
kallehista s'ynd'ysist'ä siuda tulin kuonnuttamah.

²⁵⁶ Ф. 770/5 — Калевала (Ухта). См. также: КП, № 43.



Рис. 6. Анни Толошинова исполняет поминальный плач на могиле мужа, с. Паданы

Фото П. Гаврилова, 1972 г.

Nouze, lämbiemät't'ömän muamorukan liänimäzeni,
lämbimist'ä s'ynd'yzist'ä pienie omiedas liänimäzie
kaččomah.

Tule hoi siččimäzeni sibile on kandajazen
omahas siivottomist'ä siämysist'ä azetettuloi
siččimäzie omilas siivottomila siivenkynäzilä
silit't'ämäh.

Oi alli aigomazeni, aigauvu armahist'a synd'yzist'ä
omiedas kaksikerdahizie aigomazie
armahemmin käd'yzin omidas aigomazies
armahemmila käd'yzilä armastamah i silit't'ämäh.
Mie d'o en'ämbi en voi, vaivane vaiveudunuh
muamorukka,
valgie alli vualimazeni,
siun kaksikerdazie vualimazie
omila vaibunuzila siivenkynilä
ni vovse armastua ni silittiä.

ҚП, № 98.

(Пришла горькая, исстрадавшаяся мать,
ой, моя морянка выношенная,
пришла тебя поднимать у дорогих прародителей.

Пришла, куколка моя сотворенная,
 тебя от цветущих прародителей,
 цветик мой выношенный, пробуждать.
 С твоими малыми двоеродными²⁵⁷ выношенными
 пришла тебя от дорогих прародителей пробуждать.
 Встань, сиротливой матерью выхоженная,
 от теплых прародителей на своих малых
 выхоженных поглядеть.
 Приходи, ой зачатая мною,
 своих, в нутре своем зачатых,
 своими крылышками поглаживать.
 Ой, морянка моя выношенная, приходи от милых
 прародителей
 своих двоеродных выношенных, своих созданных
 более ласковыми руками
 ласкать и поглаживать.
 Я, жалкая измученная мать,
 уже больше не в силах твоих двоеродных,
 взлелеянных тобой,
 ой, морянка моя взлелеянная,
 своими уставшими крылышками
 ни ласкать, ни поглаживать).

Во время посещения могилы приносили с собой стряпню. Сведения об использовании пищи противоречивы²⁵⁸. По одним данным и нашим личным наблюдениям, пищу оставляли на могиле, по другим — уносили обратно, т. е. «кормили» покойников только символически. Однако общим для всех районов обычаем в старину была раздача той пищи, что приносили на кладбище, бедным старухам и нищим. Об этом узнаем как из письменных источников, так и от ныне живущих старых людей.

Пищу и одежду, как бы от имени покойника, на его помин раздавали и в деревне²⁵⁹.

В Оуланге, на севере Карелии, в течение шести недель со дня смерти, кроме кладбища, пищу надо было носить в три дома, в которых жили бедняки или же родственники покойного²⁶⁰. Мыслилось, что эти дары в какой-то форме получит сам покойник. Пожилые люди и сейчас отчасти верят в это, а те, которые не верят, все-таки соблюдают старый обычай.

Татьяна Липкина (род. в 1899 г. в дер. Вокनावолок) рассказы-

²⁵⁷ Дети обоего пола — мальчик и девочка.

²⁵⁸ Плакальщица А. Толошинова из Падан уверяла, что обычай есть и пить на могиле усвоен карелами во время эвакуации в области проживания русских. ДКСК, с. 30, 87—88.

²⁵⁹ Paulaharju S., 1924, s. 132.

²⁶⁰ Pentikäinen J., 1971, s. 202.

вала: ее соседка, тридцатилетняя женщина, часто приносит ей что-нибудь из еды или одежды (сухари, пряники, конфеты, чулки, платок) с просьбой поминать ее мать. Когда Липкина садится есть эти гостинцы, она говорит: «Дай, Господи, на том свете ее матери поесть-попить то, что дочь мне приносит». Получив что-нибудь из одежды, она говорит: «Дай, Господи, ей на том свете согреться тем, что мне ее дочь принесла»²⁶¹.

Если на имя покойника не дать пищу и одежду для поминовения, то он может кому-нибудь присниться, жалуясь на голод и холод. Увидевший такой сон сообщает об этом ближайшим родственникам, в обязанности которых входит забота об умершем, и тогда упущение будет исправлено.

Наиболее поздним свидетельством такого поверья является случай, который произошел в 1968 г. и рассказанный в Петрозаводске. У одной женщины из какой-то деревни за Шелтозером умерла дочь. Покойницу обули в новые туфли на «шпильке». Примерно через месяц мать видит сон: дочь жалуется, что ей приходится много ходить, а туфли неудобные, тесные. Она просит мать передать ей с одним парнем, который живет в сорока километрах от ее родной деревни, удобную обувь на низком каблучке. Называет деревню и дом, где найти этого парня. Мать покупает туфли и идет по адресу, который дочь назвала ей во сне. В том доме парень лежит в гробу. Туфли положили в его гроб. А через некоторое время мать снова видит покойную дочь во сне: та сообщает, что ей передали туфли, благодарит мать за заботу²⁶².

Шесть недель, а местами и дольше (полгода, год) ближайшие родственники носили траур — старую поношенную одежду темных цветов. В одежде женщин и девушек не должно быть ничего красного. Вдова, вместо яркой сороки, носила черный платок. Дети покойника не могли ходить на игры, на праздники, не могли справлять свадьбы, по крайней мере, в течение шести недель²⁶³.

Прощальный обед. Кульминацией поминальных обрядов, посвященных определенному покойнику, у карел были *muistaizet*, *muistaiset*²⁶⁴ (поминки), *kuuznedälizet* («шестинедельник»), *kuuven netälin murkina* («обед шестой недели»). В некоторых местах малые поминки устраивались на 9-й и 20-й дни после похорон, но поминальный стол через шесть недель был обязательным по всей Карелии. Смысл этого поминального обеда заключался в том, что

²⁶¹ Ф. 1312/7 — Петрозаводск.

²⁶² Ф. 1312/15 — Петрозаводск.

²⁶³ Paulaharju S., 1924, s. 161—162; Ф. 1729/11 — Евгора.

²⁶⁴ В разных говорах слово имеет различное фонетическое оформление. Е. В. Барсов (1872, с. 307) и Н. Ф. Лесков (1894, с. 513) перевели его неправильно как «черный день», «чернины», исходя из слова *musta* — черный. См.: СКЯ, KKS.

через шесть недель покойник якобы окончательно покидал белый свет²⁶⁵.

В ливвиковском диалекте, кроме общего термина *kuusnedälizet*, поминальный обед имеет еще название *läksinlounat* — «отходный обед». Этот термин раскрывает смысл поминального обеда, устраиваемого через шесть недель, как последнего, прощального. Некоторые даже называют поминальный обед «вторыми похоронами»²⁶⁶.

Иногда информаторы подчеркивают, что счет ведется не со дня смерти, а со дня похорон. Во многих местах Южной Карелии, благодаря русскому влиянию, поминки сейчас устраиваются через сорок дней и называются *soroĵinat* — сорочины, или по-русски — «сороковой день».

Кроме сорокового дня, еще отмечались полугодие и годовщина смерти (а люди побогаче справляли ее в течение нескольких лет), но все исследователи карельского похоронного обряда подчеркивают особую важность именно шестинедельного стола, который зачастую был значительней и богаче погребальных поминок. Ныне шестинедельные поминки, или сорочины, устраиваются как в деревнях, так и в городах.

В прежние времена, судя по некоторым свидетельствам, шестинедельные и годовые поминки устраивались, в основном, только в честь взрослых и пожилых людей, особенно в честь хозяина и хозяйки дома. Молодым покойникам справляли обычно небольшие сорочины, а детям часто не справляли и вовсе. «Детям нет такой чести, как старшим», — сказала по этому поводу Ольга Зайцева из дер. Чуралахти на Сямозере²⁶⁷.

Это свидетельствует о том, что поминальные обряды были формой проявления культа предков, честь же быть причисленными к предкам принадлежала лишь взрослым и в особенности старым людям.

Обрядность шестинедельных поминок до сих пор хорошо сохранилась в некоторых районах Южной Карелии. В 1968 г. нам удалось получить довольно подробные описания поминок от нескольких женщин, жительниц деревень, расположенных в районе Сямозера. Примечательно, что эти рассказы являются не воспоминаниями о том, как в старину справляли поминки, а свидетельством того, как это делается еще сейчас. Конечно, далеко не всегда и не для каждого покойника устраиваются большие поминки. Но многие женщины утверждали, что там-то и там-то — в сосед-

²⁶⁵ *Paulaharju S.*, 1924, s. 132—133; *Virtaranta P.*, 1958, s. 761—762; *Pentikäinen J.*, 1971, s. 203.

²⁶⁶ *Virtaranta P.*, 1958, s. 762.

²⁶⁷ Ф. 986/3 — Чуралахти.



Рис. 7. Домна Чушина в часовне при кладбище дер. Лазарево-
Медвежьегорского района

Во время посещения кладбища женщины приносили в часовню дары: деньги, лен, шерсть, браные полотенца, а в наше время куски материи или головные платки. На полу видно крыло глухаря, на которое молящийся клал ладони при земных поклонах.

Фото Г. Рапацкой, 1974 г.

них деревнях или в своей деревне — недавно справляли шестинедельные или годовые поминки²⁶⁸.

Обязательным обрядовым кушаньем на всех поминках в Южной Карелии была кутья из пророщенной ржи — *idu* (*idy*). Рожь размачивали, дня через три она проросла. Потом заливали эту рожь кипятком и ставили в печь в горшках, закрытых наглухо. В печи рожь солодилась два дня, после чего в нее добавляли особым образом приготовленную сладкую репу²⁶⁹. Это кушанье и сейчас, при современной культуре быта, на поминках едят из общих мисок. Хлебный квас, который является обрядовым питьем на поминках, также хлебают ложками из общих ставцов.

Обычай есть и пить из общей посуды на поминках даже в наше время свидетельствует об устойчивости обрядов. Об этом же говорит и обрядовое блюдо *idu*. Этнограф И. Маннинен писал, что солодовые мучные блюда относятся к древнейшим видам пищи: «Происхождение этих блюд, очевидно, восходит ко времени, когда еще не знали соли»²⁷⁰. Но в последние десятилетия это блюдо готовили лишь особо приверженные старинным обычаям люди. Из-за трудоемкости приготовления «иду» оно все чаще заменяется кутьей из риса, как у русских. На поминки также обязательно готовят рыбки и различную стряпню. Если поминки приходились на время поста, то скоромных блюд не готовили.

На шестинедельные и годовые поминки приглашают всех родственников, соседей и знакомых из своей деревни, даже со всего сельсовета. Ольга Зайцева рассказывала, что на поминках ее мужа было больше ста человек. Гости приносят с собой рыбки, пироги, хлеб²⁷¹. Раньше все это раздавали нищим и бедным.

Утром, до начала поминального стола, ближайшие родственники идут на могилу покойника будить его с просьбой прийти на поминки. Прежде в некоторых местах Южной Карелии за покойниками ездили на лошади, запряженной в сани, на которые был накинута белая холста. В эти сани живые не садились²⁷². О. Ф. Зайцева, справляя шестинедельные поминки по мужу, причитывала на кладбище так:

Vuota vai opittelen, kurju naine, kuldastu hyvästy
kuonnutella.

Opin(i), kadalaine naine, kalmoilaudaized(i)
kaksiel päi kattelen(i).

Dai liijad liiččaised liipajelin(e).

²⁶⁸ Ф. 537/4 — Проккойла; Ф. 981/1 — Крошнозеро. См. также: Сурхас-
ко Ю. Ю., 1985, с. 115—118.

²⁶⁹ Ф. 981/1 — Крошнозеро; Ф. 1017/4 — Вешкелица; Ф. 695/18 — Ухмойла.
²⁷⁰ Manninen I., 1932, s. 446.

²⁷¹ Ф. 983/9 — Чуралахти.

²⁷² Varonen M., 1898, s. 109—110.

Minä nämikse pädevikse päiväizikse, kuldaine
 hyväizeni,
 luajin sinullez pruazniekkaized (i).
 Dai, kurju naine, kuuvet nedäliized (i)
 kuuzinedälihized (i) kuušen'n'aized (i) sinun niškoih
 varustelin (i).
 Ka k'olled (i) jo, aigu syndyizien edyizih n alennuhe,
 minä vie, kyvelmöine naine, kyzelen (i), izvoolitahgo,
 n ihalad (i) syndyized (i)
 nämih da pruazniekkaizih. minun (i) varustettuloihe?
 Minä n imehyd (i) naine, kai juuri kuuved
 nedälized (i)
 n izmenättä n iznittelin (?) sinunhäi
 pruazniekkaizikse.

КП, № 140.

(Дай-ка попытаюсь, жалкая женщина, золотого
 моего хорошего [мужа] разбудить.
 Попытаюсь, горькая женщина, могильные доски
 раздвинуть, могильный песок разметать.
 Я в этот погожий денечек устроила тебе, золотой
 мой хороший, твой праздничек.
 И, жалкая женщина, шесть неделюшек шестине-
 дельные поминальные кушанья на твое имя гото-
 вила.
 Если ты уже к вечным прародителям спустился, то
 спрошу, горемычная женщина, изволят ли чудес-
 ные прародители тебя на этот праздник, мною при-
 готовленный, тебя отпустить?
 Я, кручинная женщина, целые шесть неделюшек
 преданно готовила тебе праздничек).

На поминки приглашали не только того покойника, в честь ко-
 торого устроен поминальный стол, но и всех умерших родичей, ко-
 торых он должен привести с собой. Он является как бы хозяином
 этого праздника и угощает других покойников, поэтому всех умер-
 ших родственников заранее заносили в список. Но записывали и
 не родственников: особым благом считалось пригласить на помин-
 ки покойника, у которого нет в живых никого из близких. Если ко-
 го-то забыли занести в списки, он мог определенным образом на-
 помнить о себе, например, привидясь во сне ²⁷³.

К приходу покойников столы всегда приготовлены, гости, как
 правило, уже собрались, для главных гостей, т. е. умерших, пове-
 шено полотенце через подоконник на улицу: один конец висит
 снаружи, а другой — на скамье внутри избы. Души покойников

приходят по этим полотенцам, а не через дверь²⁷⁴. Плакальщица причитывает:

Tulgua valgeijen syndyizien edyzis päi
valgheie käzipaikkazie myõ.

Ф. 984/1 — Чуралахти

(Приходите от белых прародителей
по белым рушникам).

Обычай развешивать полотенца для покойников во многих южно-карельских деревнях соблюдается до сих пор²⁷⁵. Об этом у нас имеются сведения из Крошнозера, Сямозера, Вешкелицы, Чуралахти. На севере, в Калевальском и Лоухском районах, этот обычай сейчас неизвестен. Не знают о нем и в районе Сегозера в Средней Карелии.

Покойнику, в честь которого устраивали поминки, стелили на печи постель с периной, одеялом и подушкой. По некоторым сообщениям, это делалось с вечера, накануне поминок²⁷⁶. Мыслилось, что покойник приходит из холодной могилы и ему приятно согреться на родной печи. Там, на печи, покойник и угощался. К изголовью ставили скамеечку с праздничной едой. Какая-нибудь старушка-родственница поднималась на печь и ела там со столика покойного, как бы вместе с ним²⁷⁷.

Некоторые рассказчицы подчеркивали, что на печи возле постели покойника должен непременно находиться старый человек. В публиковавшихся описаниях карельского похоронного обряда этот обычай не зафиксирован. По нашим наблюдениям, он известен только в Южной Карелии.

Обычай сажать живого человека на печь возле постели, приготовленной для покойника, возможно, является пережитком идеи «заместителя» покойника, бытующей у некоторых народов. Например, у мордвы во время сорочин выбирали живого родича, имевшего внешнее сходство с покойником, сорочины которого справлялись, в качестве его «заместителя». Ему оказывали почести, расспрашивали о загробной жизни, и он в деталях рассказывал о житье на том свете, которое ничем существенно не отличалось от реальной жизни. Воображаемый покойник наставлял живых,

²⁷⁴ Н. Ф. Лесков писал, что конец полотенца из дома опускали наружу через растворенное среднее окно по фасаду, перед которым в карельской избе стоит стол. Другой конец полотенца лежал на столе. Так делали и зимой, но окно закрывали (Лесков, 1894, с. 513). У тверских карел отмечен следующий запрет: через окно нельзя ничего выливать — обольешь «родителей», т. е. умерших родичей (Михайловская, 1925, с. 623).

²⁷⁵ О роли полотенца в семейных обрядах карел см.: Маслова Г. С., 1951, с. 32—34.

²⁷⁶ Ф. 982/3; Лесков Н. Ф., 1894, с. 513; Ф. 993/5 — Крошнозеро.

²⁷⁷ Ф. 982/11, 995/2 — Сямозеро; Ф. 986/3 — Чуралахти; Ф. 1017/4 — Вешкелица.

чтобы они жили между собой в мире и соблюдали все обычаи и нормы морали²⁷⁸.

У карел о подобном обычае не сохранилось воспоминаний. Человек, сидящий на печи, не играет активной роли в исполнении обряда, и присутствующие не обходятся с ним, как с покойником. Возможно, это пережиток сходного обычая, сохранившегося у мордвы, а возможно, карельский обычай имеет какие-то другие корни и другой смысл.

Плакальщица, которая в сопровождении нескольких родственников ходила на могилу «будить» покойника, по возвращении домой приглашает гостей-покойников зайти в дом по белым рушникам. Далее соблюдаются все правила гостеприимства, принятые при встрече особо почетных гостей, только разговор с ними ведется не словами, а в форме плача. Плакальщица просит невидимых гостей:

«Дорогие мои милости [мать и отец], вы, пришедшие от белых прародителей в белых одеждах, повесьте ваши белые одежды на эти колышки...

Сядьте, дорогие милости, на верхний конец стола... Я, жалкая женщина, шесть недель кушанья эти готовила для вас, пришедших от белых прародителей»²⁷⁹.

Усадив за столы, плакальщица начинает искать невидимых гостей, сопровождая поиски плачем:

Vuota vain lähten, kadalaine naine,
omani kaččomuizille kaččeleni kuldastu hyvästy.
Kudamizbo kohtaiziz n istuned(i)
palehtunnuon naizen(i) paraz hyväizeni? <...>
...En jo voi ni, tuoni naine, toimitella,
kudamizbo kohtaizis istunned?
Vuota lähten vie, kadalaine naine,
alembaizil, agjaizil kaččeleni,
edgo hod(i) alembaiziz n agjaiziz istu.
En jo voi ni, tuoni naine, toimitella.
Vuotai lähten toizih komnattaizih,
edgo hoz(i) niiz(i) komnattaiziz n ole?*

КП, № 140.

(Погоди-ка, пойду, горемычная женщина,
пойщу, погляжу, где мой золотой хороший.
В каком месте сидишь,
опечаленной женщины лучший хороший? <...>

²⁷⁸ Барсов Е. В., 1872, с. 311; Вагонен М., 1898, с. 116—118; Навра У., 1942, с. 42, 56.

²⁷⁹ Ф. 986/3 — Чуралахти.

Не могу (tuoni?), женщина, угадать,
в каком месте сидишь.

Погоди-ка, пойду еще, горемычная женщина,
в нижнем конце стола посмотрю,
может в нижнем конце сидишь.

Не могу (tuoni), женщина, угадать,
погоди-ка, пойду поищу в других комнатках,
нет ли тебя в тех комнатках*)

Плакальщица приглашает покойников к общему столу, за который сядут живые — особого стола для покойников не ставят. Она причитывает: «Хлеб-соль, от милых прародителей пришедшие гости. Смотри, приготовили тебе и украсили шестинедельный почетный стол, мы все сделали без вероломства, как смогли — по душе ли тебе? Садись теперь на верхний конец стола, собери весь большой род, славное племя, всех угощай за этим столом»²⁸⁰.

Невидимых гостей просят принять участие в праздничной трапезе: «Наедайтесь досыта, от сытых прародителей пришедшие гости. Хлеб-соль от милых прародителей пришедшим гостям. Наедайтесь досыта, от сытых прародителей пришедшие гости. Насытьте свои похолодевшие полости, предназначенные для насыщения»²⁸¹.

Когда живые гости насытятся и наступит очередь последнего обрядового блюда — киселя, покойников выпроваживают. Плакальщица спрашивает у них, хорошо ли они поели, понравилось ли им угощение, просит не осудить, если что не понравилось. Под конец просит благословения детям, если у покойника они остались, и прощается. Так с плачем провожают воображаемых гостей до крыльца²⁸².

Покойникам киселя не дают. Эту особенность подметил еще В. Дашков в своей книге «Описание Олонецкой губернии в историческом, статистическом и этнографическом отношениях». На эту деталь обращали внимание позднее и другие исследователи, а современные наши информаторы особо подчеркивают: перед киселем поют «вечную память» и выпроваживают покойников — только после этого живые, оставшись одни, едят кисель. Ныне, как пояснили некоторые женщины, традиционный ржаной или овсяный кисель можно заменить обычным сладким киселем из ягод. Никто из авторов, писавших о карельских поминках, и наших современных рассказчиц не в состоянии объяснить, почему киселя не давали покойникам²⁸³. В прошлом поминальные блюда были строго определены. Старые люди, устраивая поминки, еще и в настоящее

²⁸⁰ Ф. 1017/4 — Вешкелица.

²⁸¹ Там же.

²⁸² Ф. 986/3 — Чурахлахти; Ф. 989/4 — Сямозеро.

²⁸³ Кисель был обрядовым блюдом и на карельской свадьбе.

время избегают современных блюд. На «больших» поминках (шестинедельные или годовые) еще в 60-е годы вина и водки не было²⁸⁴.

Плачи на поминках заметно отличаются от похоронных ограниченнойностью содержания и бедностью поэтических образов. Содержание их сводится к мотивам приглашения покойников на праздник, встречи их в доме и угощения за столом. Лирический элемент весьма беден, эмоциональная перенапряженность, присущая похоронным плачам, отсутствует. По имеющимся у нас немногочисленным записям поминальных плачей можно заключить, что на поминках не принято было изливать душу. Но ведь со дня похорон близкого человека прошло всего шесть недель — время не столь длительное, чтобы память об умершем потускнела. Возможно, сдержанность проявлений в поминальных плачах вызвана древним запретом бурного излияния чувств по истечении определенного срока после смерти? Этот срок как раз кончался шестинедельными поминками. Обычай причитывания на поминках местами уже окончательно утрачен: в Северной Карелии за поминальным столом не причитывают и церемонии встречи покойника не устраивают, хотя прибор для него ставят в верхнем конце стола, в углу, ближе к образам²⁸⁵.

В источниках прошлого века отмечается, что в Южной Карелии на «языческих», по существу, поминках присутствовали служители церкви. Священник служил панихиду или в церкви, или дома, где устраивались поминки. Попа встречали тоже с причитаниями и словами плача благодарили за участие в поминальном обряде. В результате переплетения верований и ритуалов поп мог играть существенную роль в поминальной церемонии. Имеются сведения, что в некоторых местах Приладожской Карелии не плакальщица с ближайшими родственниками умерших шла на могилу звать покойников в гости, а священник ходил святить могилу и этим самым как бы «будил» покойника. Попа встречали в доме, где назначены были поминки, вопросом: «Привел ли тех, кого мы ждем?», на что поп отвечал: «Привел, только они невидимы»²⁸⁶. К. Петров отметил это в середине прошлого века: «В южных уездах губернии есть обычай встречать и провожать священников воплем, при мысли, что с ними приходит невидимо и покойник»²⁸⁷.

Поминки в годовщину смерти существенно не отличались от шестинедельных поминок. Различия, возможно, и были в прошлом, но они уже стерлись из памяти людей. Так, например, И. О. Его-

²⁸⁴ Ф. 986/3 — Чуралахти.

²⁸⁵ Ф. 1312/3 — Вокнаволоок, Ладвозеро.

²⁸⁶ *Lehmusto H.*, 1937, s. 421.

²⁸⁷ Петров К., 1863, № 16, с. 57.

рова из Крошнозера, подробно описавшая поминальные обряды, отметила, что место для покойника на печи устраивали только на шестинедельном обеде. О. Ф. Зайцева из Чуралахти, не менее хорошо знающая обряд, сказала, что постель на печи стелили и на сорочинах, и в годовщину смерти, и какую-нибудь старуху сажали возле постели покойника²⁸⁸.

«Пир» покойников. Кроме сведений о поминальных обедах в честь покойника, устраиваемых спустя шесть недель, а также через год после смерти, имеются сведения об особом поминальном обряде после смерти обоих родителей (старого хозяина и хозяйки большой семьи), в Северном Приладожье (главным образом, в окрестностях Суйстамо) называемом *piigut* (очевидно, заимствование из русского языка: «пир», форма мн. числа). Мартти Хаавио в двух статьях дает подробное описание этого обрядового праздника со слов старожилов Суйстамо²⁸⁹.

Особенностью поминальных «пиров» было то, что устраивались они не в определенные сроки. Они справлялись после смерти обоих родителей или по их желанию, или по решению их взрослых детей. Если родители завещали после своей смерти устроить «пиры», то такое завещание свято выполнялось, в противном случае дому грозили всякие несчастья. По договоренности хозяев «пир» мог происходить спустя несколько лет после смерти последнего из родителей. В XX в. «пиры» устраивались редко, последний раз такой пир был отмечен в приходе Суоярви в 1931 г.²⁹⁰.

Проводить поминальные «пиры» было под силу только богатым домам, потому что на них приглашали не только весь род, но и жителей окрестных деревень, так что гостей набиралось сотняи. Незванных гостей встречали с таким же почетом, как и званных.

Лица, знавшие всю родню «до девятого колена», занимались хозяевами звать членов рода на «пир». Приглашались «все бедняки, калеки и уроды, слепые и глухие, наравне с богатыми и знатными»²⁹¹. На «пиру» всем им оказывалась одинаковая честь.

«Пир» устраивался обычно осенью, после окончания полевых работ, но еще в теплое время, чтобы покойникам не холодно было являться на «пир». Хотя «пир» и устраивали в честь недавно умерших родителей, он мыслился как поминальный праздник для всех умерших рода.

Для «пиров» сеяли озимые и яровые на особо выделенном поле (рожь, ячмень, овес), специально выращивали также репу, брюкву

²⁸⁸ Ф. 981/1 — Крошнозеро; Ф. 986/3 — Чуралахти.

²⁸⁹ См.: Haavio M., 1934, 1937.

²⁹⁰ Lehmusto H., 1937, s. 418.

²⁹¹ Haavio M., 1937, s. 424. В карельских эпических песнях и сказках встречается мотив большого пира, на который приглашаются все без исключения — хромые, калеки, слепые. См. например: «Рода нашего напевы», Петрозаводск, 1985, с. 66, 131.

и лен. Весь урожай с этих участков шел на приготовление обрядовых блюд для праздника. Обрядовые блюда были те же, что и на «шестинедельниках»: *idy* — кутья, *suloi* — солодовый напиток из ржи, *vuassa* — хлебный квас, рыбки, пироги с начинкой из толкна.

Непосредственно к подготовке «пира» и приготовлению напитков и блюд приступали за шесть (иногда за девять) недель до назначенного дня. В этот же период ходили или ездили звать дальних родственников (ср. мотив «Я, жалкая женщина, шесть неделюшек шестинедельные поминальные кушанья на твое имя готовила» в плаче, приведенном выше).

С подготовкой к поминальному «пиру» связан ряд табу. За шесть недель хозяйин и хозяйка отправлялись к священнику за благословением и давали обещание полового воздержания до окончания «пира». За ними не должно было числиться никаких грехов нравственного порядка. Во время подготовки к «пиру» нельзя было пить чай, кофе, вино, а также есть блюда из картофеля, шуки и свинины²⁹². До зерен, которые проращивались для *idy* (*idu*) и *suloi*, никто, кроме хозяйки или специально приглашенной мастерицы по приготовлению этих ритуальных блюд, не должен был дотрагиваться и даже смотреть на них, нельзя было смотреть и на посуду, в которой эти блюда готовили²⁹³.

Железные предметы в доме следовало спрятать, и в тех санях, на которых ездили на кладбище за покойниками, не должно было быть железных частей²⁹⁴. Считалось, что если запреты не будут соблюдены, покойники не придут на «пир», а это могло иметь печальные последствия и угрожало благополучию дома.

В течение шести недель перед «пиром» родитель, умерший последним, был почетным гостем в доме. Для него выделялась комната, постель ему стелили под иконами, и на стол каждый день приносили свежую пищу (в некоторых местах пищу не меняли). В этой комнате нельзя было курить, шуметь и ругаться. Туда нельзя было пускать чужих людей и собак. Если же чужой нечаянно зайдет в эту комнату, порог следует вытереть мокрой тряпкой или же окурить помещение можжевельником: иначе душа покойника не сможет там находиться. Но не везде покойнику выделялась комната. Ему могли стелить постель в общей избе под иконами или на печке, где ему ставили и столик с едой²⁹⁵.

²⁹² Lehmusto H., 1937, s. 420. У тверских карел картофельными пирогами нельзя было поминать «родителей», т. е. покойников — это считалось грехом (Михайловская, 1925, с. 623). Картофель исключался из обрядовых блюд, очевидно, потому, что это была сравнительно молодая земледельческая культура.

²⁹³ Haavio M., 1937, s. 432.

²⁹⁴ Lehmusto H., 1937, s. 420, 422.

²⁹⁵ Ibid., s. 420.

Каждый вечер у приоткрытого окна ближайшая родственница (дочь или невестка) покойника или же специально приглашенная плакальщица звала умершего на ночлег:

Tule, maksoizeni,²⁹⁶ miun vaibunuon valmistuksuzih,
valmistettuzil tilazil;
aivan izmenäzittä istuttelin,
vaibunut, valmistelin vastazien vastazih
lehvojazellen lebosijazet.

Haavio, 1934, s. 87.

(Приди, моя родительница,
на приготовленные мною, поникшей, постелюшки;
я без измены наладила,
поникшая, приготовила своей пестунюшке
место для отдыха).

Обращаясь к иконам, плакальщица просит у «прародителей» для покойника разрешения прийти:

Annelgua, valdoit syndyzet. miun vualijazelleni niidä
valdazii kulleksie miun kurjazen siemenyön kuttsu-
zii.

Haavio, 1934, s. 87.

(Дайте, могучие прародители, моей воспитательнице волюшку прийти на мой, жалкого семечка, зов).

Мыслилось, что покойник приходит на ночлег через окно. Для этого окно на ночь оставляли приоткрытым и наружу опускали конец полотенца, другой конец которого доставал в избе до скамьи. На день полотенце убирали. По утрам покойника приглашали завтракать:

Tule miun sulattoman suuruksuzil,
livahtelle hoz liibovoloina linduzinna,
ilmesty hot oudolinduzinna.

Haavio, 1934, s. 87.

(Приходи отведать еды своей безутешной,
прилети хоть бабочкой,
явись хоть невиданной птичкой).

За несколько дней до поминального «пира» в дом приглашалась плакальщица. В некоторых местностях она находилась в до-

²⁹⁶ Букв. «печеночка» (ср.: русск. «утробушка», но здесь обозначает мать).

ме все шесть недель, и ее функция заключалась в том, чтобы приглашать покойника к трапезе и на ночлег. Особенно много приходилось причитывать накануне и в день поминального обеда. В эти дни плакальщице отводится главная роль — встреча гостей, как живых, так и мертвых, их потчевание, выражение благодарности за то, что пришли на «пир». Все это высказывается в форме плача, поэтому приглашали самых искусных плакальщиц. Одновременно и каждая женщина, умеющая причитывать, плачем выражала свою тоску по дорогом ей покойникам.

В Суйстамо «пиры» проходили следующим образом. Гости начинали съезжаться накануне с утра. Их встречали у крыльца или у ворот специальный «здравствователь» и плакальщица. Женщинам давали испить кваса, мужчинам — вина из одной посуды, которая должна была быть старинной, наследственной. Близкую родню встречали причитаниями. Каждый гость приносил с собой каравай хлеба, и оставлял его плакальщице²⁹⁷.

Под вечер приходил священник, которого встречала особая плакальщица, самая лучшая мастерица плакать. Она приветствовала его как самого почетного гостя, рассказывала о том, что шесть недель готовили этот «пир», и в конце плача спрашивала:

Etkö nähnyt ihailis syndysis
ihailie armosie etähäsil matkasil tulles?
Katšahtelitko kallissyndysis,
eigö nägynyh kahenpuolen dorogasis aigoin
armostani?
Eigö naista kuvajaista kuulunuh?

Haavio, 1937, s. 427.

(Не видел ли, с дальней дороги идучи,
любимых милостивых, идущих от любимых праро-
дителей?)

Смотрел ли в сторону дорогих прародителей,
не видно ли на обочине дороги моего милостивого?
(Не видел ли женщины-создательницы?).

Примечательно, что плач ведется от лица дочери покойных родителей, в честь которых устроен «пир», хотя причитывает приглашенная плакальщица.

Вечером, после того как гости накормлены, начиналась самая торжественная часть кануна: накрывался стол для покойников. На стол стелили несколько скатертей, которые приносили с собой близкие родственники и соседки. Эти скатерти якобы обладали магической силой: излечивали от падучей и родимчика. На стол

²⁹⁷ *Haavio M., 1937, s. 427.*

ставили все обрядовые блюда и напитки, которые не трогались до следующего дня,— верили, что покойники приходят на трапезу ночью.

Плакальщица сперва обращалась к «прародителям» с просьбой отпустить всех покойников рода на «пир»:

Nyt atkalane aihelen armahie syndysie,
kurjane kumardelen kuldasie syndysie,
imehtynyt ihailie syndysie,
jotta tuldas kurjasen kutšusih,
ihalaissyndysis olijat engeliset,
libusois syndysis liidelijät linduset...

Haavio, 1937, s. 428.

(Теперь, тоскливая, молю моих прародителей,
жалкая,
кланяюсь перед золотыми прародителями,
чтобы пришли на зов жалкой
ангелочки, пребывающие у милых прародителей,
птички, летающие у любимых прародителей...)

Во время плача гости тихо выходили из избы, раскрыв перед уходом все окна. Затем вдоль степ стелили постели для гостей-покойников; умершим детям стелили у дверей. В последнюю очередь, на закате солнца, устраивались «лестницы», по которым должны были взойти покойники: через окна опускали наружу холщовые полотенца, и прикрепляли их деревянными гвоздями к полу, то же делалось и с наружной стороны. После этого плакальщица звала умерших на «пир».

Утром гостям предлагали те яства, которые были на столе покойников. Последний раз плакальщица обращалась к покойникам:

Nyt kylmänyöt kyselemmö, joko oletto kyllä-ilmaiset
kylläl syönyöt?
Kun vualijaiset kerran varustelimmo valdoi syndysis
olijoi vaste,
hos kurjaset kuusin netälisin näitä kuunivosie
kyllä-ilmasie varten.
Elgiä paljoset pahakse pankua,
kun myö mielisköt laittelimmo kai tejän mielilöi
myöt.
Saitteko rauhan, leinäset,
mejän leinä sien kattosien al levätes?
Viel kurjane kumartelen kunnivosiks
kuldasis syndysis olijoil suurien kunnivosien ker.

Haavio, 1937, s. 429.

(Теперь, печальные, спрашиваем, наелись ли досыта, с сильного света пришедшие?)

Мы эти яства приготовили для пребывающих у могучих прародителей, шесть недель, жалкие, эти почести готовили.

Не обижайтесь, мы старались все вам по душе сделать.

Покойно ли было вам под крышей тоскливых отдыхать?

Еще, жалкая, кланяюсь с великим почтением перед живущими у золотых прародителей.)

После этого плача пищу со стола покойников раздавали нищим и калекам. После полудня гости начинали разъезжаться, каждого провожали до ворот, на крыльце предлагали испить сулой — обрядовый напиток.

В те времена, когда «пиры» еще устраивались, верили, что покойники и в самом деле приходят на этот, для них предназначенный, праздник. Покойников видели в образе серых бабочек, залетающих в избу через окна. Чтобы узнать, приняли ли умершие родичи приглашение и явились ли трапезничать, на стол, накрытый для них, набрасывали скатерть. Утром смотрели, сдвинулась ли она. Если сдвинулась, то души покойников приходили угощаться и довольны «пирами». В таком случае этому дому будет сопутствовать удача²⁹⁸.

Более ранние описания подобных поминок, хотя и не столь подробные, мы находим в книге В. Дашкова «Описание Олонецкой губернии...» (1842 г.). Автор не говорит, о ком идет речь — о карелах или русских; возможно, и у русских Олонецкой губ. существовали сходные обычаи. В. Дашков писал: «Замечателен обряд поминовения, совершаемый иногда поселянами целой деревней: для сего назначают день и налагают на него пост. За два или за три дня до срока собираются у кого-нибудь, у кого побольше изба, и начинают стряпню, которой занимаются гости²⁹⁹; хозяева при этом выдают только припасы и ходят по всем углам с плачем и причитаньем. В назначенный день накрывают столы: один на крыльце, другой в сенях, третий в горнице, и толпою выходят на встречу воображаемым покойникам, приветствуя их: „Вы устали, родные, покушайте чего-нибудь“. После такого угощения на крыльце идут тем же порядком в сени и, наконец, в избу. Тут хозяин, обращаясь к покойникам, говорит: „Чай вы зазябли в сырой зем-

²⁹⁸ *Haavio M.*, 1937, s. 429.

²⁹⁹ Очевидно, не собственно гости, а специально приглашенные с этой целью девушки-родственницы или же женщины-стряпухи: ср. *Haavio M.*, 1937, s. 424, 427.

ле, да и в дороге-то не тепло, может, было: погрейтесь, родные, на печке". Живые между тем садятся за стол. Перед киселем, когда, по обыкновению, поют вечную память, хозяин открывает окно, спускает из него на улицу холст, на котором опускали в могилу какого-нибудь покойника, и начинает провожать невидимых гостей своих с печи: „Теперь пора бы вам домой, да ножки у вас устали, не близко ведь было идти. Вот тут помягче, ступайте с богом!" Для такого обряда обыкновенно выбирают урожайный год»³⁰⁰.

Здесь есть деталь, которая ни в литературе, ни в архивных записях не встречалась: к покойникам обращается хозяин, т. е. мужчина. По всем остальным данным, обращения к покойникам выражены в форме плача женщинами.

Описанные выше поминальные пиры имеют много общих черт с «шестинедельником». Так, ближайшие родственники, иногда с попом, ходили на кладбище приглашать покойников и ездили за ними на лошади, запряженной в сани. В одних местах покойникам накрывали отдельный стол, в других — мертвые угощались вместе с живыми за столом или на печи, где стелилась для них постель. Во всех случаях вход в дом для покойников устраивался через окно.

Одинаковы были также причитания, исполняемые на разных поминальных обедах. Их содержание сводится к приглашению покойников, просьбам угощаться, извинениям за возможные упущения и т. д. Это обычные формулы гостеприимства, переведенные на язык плачей.

Ритуалы «шестинедельника» и годовых поминальных праздников в честь определенного покойника имели целью утверждение нового статуса: отныне покойник окончательно приобщается к миру умерших родичей. Поминальные «пиры» в Северном Приладожье, описанные М. Хаавио и Х. Лехмусто, свидетельствуют о существовании в прошлом развитого института родовой общины, скрепляемой культом умерших членов рода и культом предков.

Общие поминальные дни. «Дорогих» поминальных дней было четыре: крещение (vieristä, vezirist, synnynmuu, syndy) — 19 января по новому стилю, затем радуница (ruadenča) — так называемая «пасха покойников»; троицкая суббота (troitsan, sroičan suovatta) и осенняя поминальная суббота (muissinsuovatta). И поныне в эти дни по всей Карелии активно поминуют покойников, что в основном выражается в посещении могил родственниками. В прошлом же, судя по отдельным свидетельствам, поминание умерших родичей и предков охватывало значительные отрезки времени.

Так, имеются сведения, что в Калевальском районе последнюю неделю перед великим постом (pyhänlasku) и каждую субботу в течение великого поста старики не работали, ходили из дома в

³⁰⁰ Дашков В. А., 1842, с. 213—214.

дом и усердно поминали покойников³⁰¹. «Дорогим» днем для общего поминовения усопших считалась осенняя поминальная суббота. Православная церковь приурочила ее к дмитриевской, которая праздновалась в конце октября. В карельской народной традиции поминальная суббота была связана с осенним дохристианским праздником кекри (kekri, keyri), которым завершались осенние земледельческие работы. Определенного дня для празднования не было установлено, время его проведения могло зависеть, например, от того, когда в доме закончится обмолот зерна³⁰². Х. Хелминен, автор исследования «Осенние праздники», подчеркивает, что осенние аграрные праздники у прибалтийско-финских народов генетически связаны с поминовением мертвых³⁰³. Одним из аргументов в пользу данного предположения, по мнению автора, служит финское название месяца ноябрь — *maagaskuu*, которое этимологизируется как «месяц мертвых, мертвый месяц»³⁰⁴. В праздник кекри устраивали угощение покойников, для них также топили баню³⁰⁵.

О том, как справляли осеннюю поминальную субботу в начале XX в. в районе Ладвозера-Вокнаволока, в Северной Карелии, вспоминали Елена Перттунен и Татьяна Липкина. По их словам, поминальная суббота отмечалась в предпоследнюю субботу перед началом рождественского поста. С утра отправлялись на кладбище звать покойников рода на поминальную трапезу. Это совершалось в форме плача. Если кладбище было далеко, например, в другой деревне, то выходили во двор и там причитывали. Содержание плачей ограничивалось мотивом бужения, каждого родича приглашали персонально. Из живых в дом приглашали родственников, в особенности пожилых и старых людей. Готовили «хороший» стол: рыбки, мясную похлебку, разнообразную стряпню. Обрядовым блюдом был домашний сыр. Для каждого покойника клали в ряд ставцы и ложки, им подавали то же угощение, что и живым. Во время трапезы не причитывали, а вспоминали покойников и при этом крестились, приговаривая: «Дай, Господи, ему (имя рек) на том свете попить-поесть, что у нас на столе, пусть Бог даст ему это же на том свете». Оставшиеся от поминального стола стряпню и соль хранили, по мере надобности давая домашним животным в случае болезни, так как считали, что пища с поминального стола имела целебное действие³⁰⁶.

Сведения о причитывании в общие поминальные дни противо-

³⁰¹ Ф. 1314/11 — Хайколя.

³⁰² *Vilkuna K.*, 1950, s. 290.

³⁰³ *Helminen H.*, 1929, s. 5.

³⁰⁴ См. SKES — *maagas*: мертвый, мертвец, дух мертвеца.

³⁰⁵ Георги И. Г., 1799, с. 19; *Vägnen M.*, 1898, s. 147—153; *Naavio M.*, 1959, s. 19, 35; Сурхаско Ю. Ю., 1985, с. 121—122.

³⁰⁶ Ф. 1312/2 — 6, 13.

речивы и малочисленны. Современные информаторы говорят, что, например, в радуницу не плачут, потому что это «пасха покойников». Однако Н. Ф. Лесков отмечал, что в родительские субботы (автор, очевидно, имел в виду субботу перед троицей и осеннюю поминальную субботу) носилина могилы пироги, блины, рыбки, предварительно освятив их в церкви; причитывали на могилах, после чего раздавали пироги нищим³⁰⁷.

В общие поминальные дни причитывали, скорее всего, только на свежих могилах, так как традиция голошения связана со смертью определенной личности и требует исполнения плачей в течение шести недель после смерти. По старинному обычаю, с окончанием этого срока причитывали только на поминках в годовщину смерти. Но в наше время эту традицию не соблюдают. Женщина, умеющая причитывать, может плакать на могиле родного человека в любое время, особенно если в силу обстоятельств (переезд семьи, смерть на чужбине) она имеет возможность лишь изредка посещать могилу (рис. 8). Любимого человека могут оплакивать в течение многих лет, не считаясь с какими-либо сроками. Это говорит об усилении психологической функции погребальных плачей.

Плачи — средство общения с умершими. В ходе изложения уже неоднократно отмечалось, что плачи были формой общения живых с мертвыми родичами.

До сих пор многие старые женщины именно в этом видят назначение плачей. Напомним рассказ Анни Степановой о предсмертной воле ее сестры: умирающая просила обязательно причитывать на ее похоронах — не потому, что она хотела, чтобы о ней



Рис. 8. Федосья Слепокурова исполняет поминальный плач по своим близким, похороненным на давно заброшенном кладбище в дер. Карельская Масельга Медвежьегорского района.

Плакальщица прикрывает глаза руками, сложенными козырьком.

Фото А. Косменко, 1974 г.

³⁰⁷ Лесков Н. Ф. 1894, с. 513.

скорбели, а для того, чтобы умершие родичи, услышав обращение к ним плакальщицы, пришли встречать покойницу и открыли перед ней ворота Туонелы.

Характерным является плач Валентины Мартыновой, который удалось записать в 1972 г. на кладбище в Паданах во время погребения пожилого односельчанина. Мартынова причитывала на могиле матери, умершей в 1956 г. Плач совершенно лишен элегической тональности, плакальщица повествует о житье-бытье членов своей семьи и других детей давно умершей матери, рассказывает, кто где живет и работает, кто приехал в родное село погостить и т. д. Плач заканчивается просьбой к матери прийти от светлых прародителей и встретить новоумершего «с восковыми свечами, истекающими восковыми горошинами», если на то «будет изволение Спасов», и принять умершего односельчанина в свое сообщество, как родного³⁰⁸.

В 1962 г. А. А. Митрофанова записала от 86-летней Марии Кошкиной из Олонецкого района плач, в котором эта старая женщина сама заблаговременно просит места у милостивых прародителей на том свете, потому что она бездетна и некому будет по ней причитывать после ее смерти³⁰⁹. Карельский языковед Г. Н. Макаров сообщил мне подобный же факт: Евдокия Софронова из дер. Рыпушкалицы сама записала текст плача, который должен был исполнить на ее похоронах кто-нибудь из близких, не умеющих складывать плачи.

Приведу еще пример из личных наблюдений. Несколько лет назад В. А. Миронова, старая карелка из дер. Паднаволок близ Кончезера, повела меня на старое кладбище, где уже лет двадцать покойтся ее муж. Накануне, когда мы договаривались об этом посещении, она обещала причитывать на могиле, но утром из-за плохого самочувствия отказалась. На кладбище, у могилы мужа, обращаясь к покойному, она сказала: «Поговорила бы с тобой, да не могу», — и потерла рукой свою грудь — мол, сердце болит, не может причитывать. Другая женщина, которая каждое лето приезжает из Петрозаводска на это же кладбище на могилу дочери, рассказывала, что в прошлый раз она не причитывала и потом видела сон, будто покойная дочь ей сказала: «Ты, мама, приходила ко мне, но почему-то не говорила со мной». Этот сон женщина, не сомневаясь, растолковала так — надо было «плакать голосом», и во время следующего посещения могилы она причитывала. Из этого можно сделать вывод, что мертвые якобы слышали только плачи. Подобные представления существовали и у других народов³¹⁰.

³⁰⁸ ДКСК, с. 187—188.

³⁰⁹ Макаров Г. Н., Рягоев В. Д., 1969, с. 110—112.

³¹⁰ Ср. телеутское поверье: если не причитывать покойнику, то он на том свете будет глухим. Анохин А. В., 1929, с. 265.

Причитывание было так же обязательно, как и соблюдение всех традиционных деталей похоронного обряда. Все это нужно для того, чтобы обеспечить покойнику доступ в загробный мир, что является благом не только для него, но и для живых. В конечном счете, весь смысл обряда заключается в обеспечении благополучия живых. От отношения к мертвым зависели и урожай, и удачливость в скотоводстве, охоте, рыбной ловле, о чем свидетельствуют многие косвенные детали похоронного и поминального обрядов, обращения к умершим родичам за помощью в хозяйственной деятельности и т. д.

Карельская поэзия теснейшим образом связана с культом предков, который еще в XIX в. был одним из главных элементов в системе верований карел. Уно Харва писал: «Многочисленные примеры показывают, что ушедшие в Маналу играли в верованиях древних финнов исключительно важную роль <...> Во всех жизненных ситуациях личность и род апеллировали к покойникам. Усопшие были на страже морали и обычаев, их авторитетом поддерживался общественный порядок. В этом отношении даже бог небесный не мог соперничать с жителями Маналы»³¹¹.

Но было бы неверным сводить роль причети только к сакральной функции. Причитания несли одновременно психологическую и эстетическую функции, благодаря которым погребальные плачи стали емкой формой субъективного выражения скорби и любви.

Одним из первых на поэтическое совершенство карельских причитаний обратил внимание С. Паулахарью. В книге «Рождение, детство и смерть» он писал: «Содержание плачей проникнуто необычной красотой. Они выражают нежные и глубокие чувства любви, безутешную тоску и скорбь. Как поэтично выражено в них отношение плачущей дочери к умершему отцу или же чувства матери к ребенку, ушедшему в Маналу! Какая красота заключена в надежде плачущей увидеть любимого усопшего в образе цветика-травушки или в виде чудесной небесной птички, которая поет на рябине вечерней порой! Слушая эти плачи, мы с чувством изумления созерцаем нежную душу карелки»³¹².

На почве древних верований выросла удивительная поэзия, способная выразить переживания человека в самые трагические моменты его жизни. Насколько длительным был процесс художественного развития карельских похоронных причитаний, мы не знаем. Нам известен только конечный результат этого процесса. Можно предполагать, что расцвету этого вида поэзии должен был предшествовать очень долгий путь становления, длившийся многие века.

³¹¹ Harva U., 1948, s. 510—511.

³¹² Paulaharju S., 1924, s. 157—158.

СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД И ПРИЧИТАНИЯ

Из традиционных семейных обрядов свадебный является наиболее сложным и монументальным — это вызвано его полифункциональностью и наслоениями в нем обычаев и представлений разных культурно-исторических эпох. Свадебный обряд в большей степени, чем погребальный, вбирал в себя внешние влияния, так как существенная роль в нем отводилась молодежи. Карельские свадебные обряды характеризуются значительными локальными различиями. Исследователь карельских семейных обрядов Ю. Ю. Сурхаско в отношении свадебных обычаев делит Карелию на два крупных ареала: северно-карельский, или «беломорский», и южно-карельский, или олонецкий. Между ними лежит переходный регион, который принято называть Средней Карелией (Ругозеро — Сегозерье), где встречаются черты северного, более архаического, и южного, подверженного новым влияниям, типов свадьбы³¹³.

Что касается исследования функции свадебных причитаний, то оно затрудняется отсутствием современных фундаментальных трудов по истории брака и семьи. В нашем распоряжении — обширнейшая этнографическая литература по различным частным вопросам интересующей нас проблемы, множество конкретных описаний свадебного обряда, но весь этот материал еще ждет обобщения и глубокого теоретического осмысления. Такие ключевые эпизоды свадьбы, как предсвадебная баня невесты и ритуал расплетания косы, отдача «воли», не нашли еще в научной литературе удовлетворительного объяснения. А ведь именно с этими моментами связаны наполненные драматизмом причитания.

Источники. Мы располагаем рядом локальных описаний карельского свадебного обряда, сделанных, главным образом, попутно, так как авторы ставили перед собой более широкие задачи: описание быта, нравов и обычаев края в целом или одного из районов. Таковы публикации XIX в. Работы, специально посвя-

³¹³ Сурхаско Ю. Ю., 1972, с. 102—107.

щенные только описанию карельской свадьбы, немногочисленны.

Наиболее подробные описания имеются по Северной Карелии (Калевальский р-н). Благодаря своей богатой эпической традиции, данный регион привлекал внимание собирателей и путешественников с фольклорно-этнографическими интересами.

В 1977 г. в издательстве «Наука» вышла монография Ю. Ю. Сурхаско «Карельская свадебная обрядность» с подробным описанием свадебных обычаев карел, проживающих в Карельской АССР. Во введении автор дает критический обзор имеющейся по данному вопросу литературы, и поэтому здесь нет надобности на этом останавливаться. Однако есть смысл рассмотреть некоторые источники, важные с точки зрения традиции причитывания на свадьбе.

Самое раннее описание некоторых свадебных обычаев мы находим в «Поденной записке» Г. Р. Державина, который, будучи правителем Олонецкого наместничества в 1784—1785 гг., предпринял летом 1785 г. большую поездку по Карелии с целью ознакомления с экономикой и бытом населения. «Поденная записка» представляет собой путевой дневник, в который заносились сведения о населенных пунктах, промыслах и торговле, наблюдения быта и нравов местного населения — русских и карел³¹⁴. Исключительную ценность представляют этнографические данные о северных карелах, которых Державин называет «лоплянами» (от названия территории «лопские погосты»). Здесь имеется единственное для этой группы карел свидетельство о головном уборе девушек и манере носить волосы распущенными: «Девуцы на голове носят из красного сукна повязку, узинанную сзади бисером, кос они не плетут и волосы имеют распущенные, одежда и обувь во всем замужним подобна»³¹⁵. В обрядах сватовства, смотрин и выданья невесты жениху, описанных в «Поденной записке», зафиксировано много деталей, которые в народе помнят до сих пор. О плачах в этом источнике говорится только в связи с обходом невестой родни после сватовства: «...невеста ходит по родне и плачет, свойственники по возможности ее снабжают, и сие продолжается дня с два...»³¹⁶. Однако в этом коротком отрывке отмечены три важных момента, характерных для северо-карельской свадьбы: 1) невеста перед свадьбой обходила с плачем родственников; 2) те «по возможности ее снабжают» (т. е. одаривают); 3) это продолжалось два дня,

³¹⁴ См.: Пименов В. В., Эпштейн Е. М., 1958, с. 90—112. В этой книге впервые опубликована «Поденная записка» Г. Р. Державина, с. 157—191.

³¹⁵ Пименов В. В., Эпштейн Е. М., 1958, с. 179. О распущенных волосах, как о повседневной прическе карельских девушек в XIX в., писали некоторые собиратели, такой обычай наблюдался на Карельском перешейке, а также у ижор и води, см.: Sirelius U. T., 1916; Прыткова Н. Ф., 1930; Орík E., 1970.

³¹⁶ Пименов В. В., Эпштейн Е. М., 1958, с. 179.

после чего приступали непосредственно к свадьбе, т. е. промежуток между сватовством и свадьбой был непродолжителен — эта сжатость всего свадебного обряда является одной из отличительных черт северо-карельского типа свадьбы.

Довольно обстоятельные описания свадьбы в Северной Карелии (двух крупных населенных пунктах — Юшкозере и Ухте) имеются в работе П. П. Чубинского «Статистическо-этнографический очерк Корелы» (Труды Архангельского статистического Комитета за 1865 г.)³¹⁷.

Наиболее подробно здесь рассказано о юшкозерской свадьбе. Сравнивая ее описание, сделанное местным священником Дьячковым по просьбе П. П. Чубинского, с полевыми записями 1965 и 1971 гг. (представляющими собой воспоминания старых женщин о свадьбах первых двух десятилетий нашего века), мы убеждаемся в том, что в течение 50—60 лет в свадебном обряде Юшкозера не произошло заметных изменений. Недостатком материалов П. П. Чубинского является отсутствие в них образцов причитаний, хотя о самом причитывании в некоторые моменты свадьбы говорится довольно обстоятельно.

Ценные данные представлены в книге И. К. Инха «На песенной земле Калевалы»³¹⁸, в которой содержится, сделанное языковедом и этнографом К. Ф. Карьялайненом, описание свадебного обряда в дер. Ювалакша. И. К. Инха — журналист, писатель, фотограф — в 1894 г. вместе с К. Ф. Карьялайненом, тогда еще студентом, предпринял по следам Леннрота длительную поездку в Беломорскую Карелию с целью сбора разнообразного фольклорно-этнографического материала. Особую ценность для нас имеют многочисленные, великолепные по технике фотографии, сделанные Инха. Материалы со 174 фотографиями, собранные за полугодовую поездку двумя энтузиастами, были опубликованы лишь в 1911 г. (в данной работе ссылки на второе издание 1921 г.).

И. В. Оленев в книге «Карельский край и его будущее в связи с постройкой Мурманской железной дороги» в основном пересказывает свадебный обряд, содержащийся в книге Инха, добавив к нему некоторые собственные наблюдения.

Традиционная свадьба начала нашего века в дер. Каменное озеро описана в статье фольклориста Г. Х. Богданова, участвовавшего в экспедиции этнографического Отдела Государственного Русского музея под руководством Д. А. Золотарева. Материал записан в Каменном озере в 1927 г., когда традиционный обряд

³¹⁷ Здесь не названа работа А. Я. Ефименко «Юридические обычаи лопарей, корелов и самоедов Архангельской губернии» (Записки ИРГО по отделению этнографии. СПб., 1878, т. VIII), так как в описании свадебного обряда карел автор повторяет П. П. Чубинского. Ссылки в дальнейшем даются только на указанную монографию П. П. Чубинского.

³¹⁸ См.: Inha I., 1921.

в быту уже угасал³¹⁹. Кроме описания каменноозерской свадьбы, здесь приводятся интересные наблюдения над изменениями свадебного обряда в первые годы Советской власти, а также сравнительный обзор свадебных обычаев по всему Ухтинскому краю на основе материалов, собранных участницей той же экспедиции Ю. П. Аверкиевой. В публикации имеется немало важных деталей, необходимых при изучении свадебных причитаний. Описание свадьбы проиллюстрировано образцами плачей, хотя их могло бы быть значительно больше.

Беллетризованное описание свадебных обычаев на рубеже XIX—XX вв. в дер. Аконлакши (Бабя Губа) содержится в книге В. Юриной «Будни и праздники Аконлакши»³²⁰. Здесь подробно передается ритуал сватовства и, что является большой редкостью в такого рода описаниях, приводятся диалоги свадебных чипов, «дипломатические» переговоры сторон, традиционное умаление достоинств жениха и невесты и их родов и пр. Причитания в этой работе не приводятся (два-три отрывка в несколько строк не в счет), но манера причитывания в некоторые моменты свадьбы дана подробно. Полно представлены здесь свадебные песни.

Своеобразной этнографической энциклопедией Северной Карелии, главным образом Калевальского района, является работа Пертти Виртаранты «Народ Беломорья вспоминает»³²¹. Наряду с другими сторонами традиционного быта, обычаев и верований, здесь представлены свадебные обычаи западной части данного района (Вокнаволок — Венехъярви — Контолки — Аконлакши). Материал записан от нескольких десятков рассказчиков на магнитофонную ленту, а затем расшифрован с соблюдением всех языковых особенностей местных говоров карельского языка. В работе имеются тексты свадебных плачей.

Подробный рассказ о вохтозерской свадьбе, записанный этнографом Ю. Ю. Сурхаско от известной сказительницы А. Ф. Никифоровой, опубликован в сборнике Г. Н. Макарова и В. Д. Рягова «Образцы карельской речи» (1969, с. 221—277).

Публикации составляют лишь незначительную часть материалов по карельской свадьбе и свадебным плачам, хранящихся в архиве Карельского научного центра РАН, в фонотеке Института языка, литературы и истории Карельского НЦ и фольклорном архиве Финского Литературного Общества.

Наиболее полным из неопубликованных описаний карельской свадьбы с приложением 34-х свадебных плачей является описание, сделанное в 1900—1901 гг. карелом Иво Марттиненем из дер. Каменное озеро. Он записал материал со слов лучших знато-

³¹⁹ См.: Богданов Г. Х., 1930. Свадьба Ухтинской Карелии.

³²⁰ См.: Jurinoja V., 1965.

³²¹ См.: Virtaranta P., 1958.

ков свадебных обрядов деревень Аконлакши, Вокнаволок, Каменное озеро, расположенных в западной части Калевальского района. Многие сведения, связанные с браком и свадьбой, такие, как женский костюм, девичья прическа, а также критерии выбора будущего супруга, старинные формы сватовства и т. д., отличаются архаичностью и в других источниках не встречаются. Они относятся в основном к первым десятилетиям XIX в., так как информаторы И. Марттинена, сами уже преклонного возраста, сохранили в памяти рассказы старшего поколения об обычаях, которые на рубеже XIX—XX вв. уже не бытовали. Описание И. Марттинена хранится в фольклорном архиве Финского Литературного Общества.

В качестве примера следует отметить ухтинскую свадьбу с плачами, записанную в 30-е гг. К. Даниевой от сказительницы Мауры Хотеевой, и основные свадебные плачи в исполнении Екатерины Галактионовой из дер. Видлица Олонецкого района, переданных ее дочерью Анастасией Галактионовой (см. КП, № 206—218).

В фонотеке Института ЯЛИ Карельского научного центра РАН хранятся многочисленные описания свадебного обряда из разных районов Карелии, собранные в 60—80-х гг. сотрудниками Института Ю. Ю. Сурхаско, А. С. Степановой, В. Д. Ряговым, Р. П. Ремшуевой, Н. А. Лавонен, автором этих строк и другими. Целеустремленность собирателей, их заинтересованный подход к опросу знатоков обряда позволили получить материал, который существенно дополняет более ранние источники как о самом свадебном обряде, так и о причитывании.

Одно из противоречий свадебного обряда. У многих народов с относительно сложным обрядом мы находим причитания или жалобные песни, выражающие тяжелые переживания невесты. Свадебная церемония одних народов сопровождается причитаниями и песнями, у других — причитаний нет, но их роль выполняют печальные песни, цель которых та же — разжалобить невесту. В свадебном обряде причудливо переплетаются скорбь (плачи невесты, ее матери, подруг) и буйное веселье (величания и «корения», высмеивание жениха и невесты). Участие в свадьбе всех родственников и односельчан говорит о том, что свадьба была очень важным событием для всего рода, а не только отдельной семьи.

Необычайная пышность и сложность свадебной церемонии объясняются особой социальной функцией института брака в прошлом. В традиционном свадебном обряде все действия служат одной цели: обеспечить согласную, зажиточную жизнь и здоровое потомство для новобрачных.

Как известно, причитания и печальные песни исполнялись только в доме невесты, но не на свадебном пиру в доме жениха. Жениховской стороне как бы нет дела до переживаний невесты, и моло-

дая женщина, взятая в семью, огненные может плакать только украдкой.

В доме невесты разыгрывалась «слезливая» свадьба. Казалось бы, психологически все ясно: девушка-невеста просватана, нередко за незнакомого человека, ее страшит будущее в чужой семье с чужим для нее человеком, и эти страх и горе расцветчивают особыми красками всю ее прошлую вольную жизнь в отцовском доме. Переход от беззаботного девичества к подневольной жизни в большой семье мужа — с изнурительным трудом, с повседневными заботами матери и жены, без радости и веселья — был на самом деле тяжелым. В иных причитаниях невеста выражала даже пожелание, что лучше ей было бы умереть, лучше бы родители ее похоронили, чем выдать за «чужого-чужаина». Такие трагические мотивы легко объяснить практикой насильственных браков.

Если рассматривать свадебный обряд только по содержанию причитаний, можно прийти к выводу, что брак был для девушки трагедией. Расставание с родной семьей было для нее подобно смерти. Однако это только одна сторона явления. Если рассматривать институт брака в целом, то мы увидим, что все гораздо сложнее. Девочки сизмальства готовились к замужеству. Над новорожденной совершались различные магические действия, чтобы в будущем ее не обходили женихи. Остаться старой девой в прошлом веке было позорно — так утверждают пожилые карелки.

Девушки, не вышедшие замуж, были существами самыми бесправными. После смерти родителей они становились обычно неоплачиваемыми служанками в семье брата, хоть он по народному праву и не мог выгнать ее и лишить средств к существованию.

Несомненно, замужняя женщина имела большие права, а кроме того, какой бы ни была ее жизнь в семье мужа, она пользовалась уважением общества как жена и мать. Особенный вес женщине придавало материнство. После смерти мужа-хозяина она могла стать полноправной распорядительницей всего имущества при несовершеннолетних сыновьях.

Девушки боялись перспективы остаться незамужними. Чем раньше начинали свататься к карельской девушке, тем больше ей было чести. Ее слава зависела от количества молодых людей, претендовавших на ее руку. Еще в наше время старые женщины вспоминают, как к некоторым девушкам сватались по 20—30 человек. А чем «славутнее» была девушка, тем больше у нее было шансов не просто выйти замуж, но даже выбрать из множества претендентов того, кто больше по душе. Славу девушки составляли не только имущественное положение ее родителей и происхождение из хорошего рода, но и прилежность, трудолюбие, а также и красота, личное обаяние³²². Те девушки, которые не об-

³²² Никольский В., 1916, с. 10; Lukkarinen J., 1933, s. 7—16.

ладали этими данными и не очень надеялись «набить себе цену», выходили замуж за первого, кто посватается. Так делали девушки из бедных семей, сиротки, батрачки. Это неоднократно подчеркивали наши информаторы.

Если сваты обходили дом какой-нибудь девушки, то считалось, что у нее нет «лемби», под которым понимали сексуальную привлекательность и «славутность» девушки. Такой девушке приходилось прибегнуть к помощи знахарок, которые умели «поднимать лемби»³²³. Понятие «лемби» и магические действия, связанные с его приобретением, известны на всей территории, населенной карелами. Особым временем для приобретения «лемби» был канун Иванова дня и промежутки между Ивановым и Петровым днями. В этот период девушками проделывалось множество магических действий с целью привлечения к себе парней.

Таким образом, мы столкнулись с очевидным противоречием: с одной стороны, все без исключения свадебные причитания рисуют замужество как глубокую драму в жизни девушки, с другой же, каждая девушка в действительности считала за счастье выйти замуж. Как уже говорилось, страх остаться на всю жизнь незамужней был настолько велик, что выходили иногда за первого, кто посватается, даже если он был незнаком девушке.

В связи с этим естественно возникает вопрос: являются ли свадебные плачи невесты только выражением нежелания девушки выйти замуж или страха перед замужеством, т. е. выражением ее субъективных эмоций? Разумеется, полностью этого нельзя отрицать, но существовала и другая, может быть, более важная причина, заставлявшая невесту плакать, — это предписание традиции. Обычай требовал, чтобы невеста плакала на свадьбе независимо от того, выходила ли она по своей воле за любимого человека или по принуждению родителей за нелюбимого.

Традиционность свадебного плача. Просватанную девушку в период от сватовства до свадьбы в доме жениха карелы называли *antilas*, *andilas*, что означает «выдаваемая» (от глагола *andua* — отдать, выдать) и близко к русским обозначениям невесты в этот же период — «сговоренка», «спорученка». На юге Карелии чаще применяются заимствованные русские термины «невеста» и «княгиня», но и здесь слово *andilas* употребляется наряду с этими русскими обозначениями. В Северной Карелии термин «антилас» держится стойко. Этот термин известен также тверским карелам.

Как и у других народов, карельская невеста-антилас от сватовства до свадьбы находилась в особом положении, которое обозначалось специальным термином: находиться *kiän alla* — «под

³²³ О «лемби» и обрядах с целью его привлечения см.: Сурхаско Ю. Ю., 1977, с. 52—54; ДКСК, с. 38—39.

рукой». Во многих деталях обряда проступает древнее представление о том, что в этот период невеста была особенно уязвима и оберегалась от каких-то сил, могущих повредить ей. Что это были за силы и почему они стремились нанести вред невесте, до конца еще не выяснено. Очевидно, имелись в виду не только порча от сглаза или колдовство злых людей, но и какая-то магическая сверхъестественная сила.

Известный собиратель и большой знаток финской и карельской народной поэзии Самули Паулахарью писал о карельской свадьбе: «На свадьбе плачут чуть ли не больше, чем в случае смерти. Больше всех плачет невеста, вернее аккомпанирует своей помощнице, плачущей, которая беспрерывно причитывает, исполняя одно причитание за другим»³²⁴. Плач невесты на свадьбе был обычаем, который строго соблюдался. Все наши ныне живущие информаторы еще хорошо помнят об этом. Не плакать перед свадьбой и на свадьбе считалось для невесты неприличным.

Для последних лет существования свадебного обряда было характерно, что невесты часто только делали вид, что плачут. В 1968 г. в дер. Чурахлахти 60-летняя А. Котомкина демонстрировала нам, как плакали невесты в ее молодости. Притворные рыдания у нее перемежались с хохотом, похожим на рыдания. Она прокомментировала свой «плач» так: «А многие и плакали нарочно: шли по своей воле, так незачем было по-настоящему плакать».

Уроженка дер. Карельская Масельга Л. В. Денисова рассказала, что невеста должна была обязательно плакать, выть в голос. Для невесты считалось почетным, если она «забывалась», т. е. теряла сознание. После свадьбы женщина могла с гордостью говорить: «Я так плакала, даже сознание теряла». Рассказчица от себя заметила, что вряд ли невесты в самом деле теряли сознание: если бы девушка в обычной жизни падала в обморок, ее никто не взял бы замуж. По мнению рассказчицы, эти обмороки были притворством³²⁵.

Обычное объяснение обязательного плача невесты таково: не плакать на свадьбе позорно, обычай требует плакать, чтобы люди не засмеяли. Нет сомнения, что это объяснение уже позднего характера, когда утрачено было представление о смысле плача. Другое объяснение, встречающееся как у карел, так и у соседних народов — русских, финнов, ижоры — таково: чем больше невеста плачет на свадьбе, тем лучше она будет жить в замужестве.

На карельскую традицию плача невесты перед свадьбой и во время свадьбы может пролить свет каузативный глагол *itkettää*,

³²⁴ Paulaharju S., 1916, s. 538.

³²⁵ А. 164/2.

itetetää — букв. «заставлять плакать». Рассказывая о свадьбе, наши информаторы чаще всего употребляют выражения *antilasta itetetäh* (собственно карельский диалект), *andilastu itketetää* (ливвиковский диалект). Буквально это переводится так: «невесту заставляют плакать». От каузативной формы *itkettää* образовался термин свадебных песен *itketysvirret* — букв. «песни, заставляющие плакать», употребляемый на Карельском перешейке и в тех областях Восточной Финляндии, где жили западные карелы. В последний день перед отъездом невесты в дом жениха, когда ей убрали волосы по-женски, она должна была плакать. Функцию причитаний, которых здесь не знали, выполняли специальные песни калевальского размера, исполняемые одной или несколькими женщинами. Как только запеваля песню, невеста начинала рыдать и плакала до тех пор, пока хватало песни и убирали голову³²⁶. В этих песнях в самых мрачных красках рисовалась будущая жизнь несчастной девушки в большой семье мужа, которая противопоставлялась беззаботной, светлой жизни в родном доме. Картины безвозвратного девичьего счастья, описанные с щемящим чувством, не могли не вызвать слез у бедной невесты. Тем более, что, как поется в песне, она добровольно променяла свою свободу на неволю; променяла любимого отца на безжалостного свекра, ласковую мать — на суровую свекровь и т. д.

Свадебные причитания, как и упомянутые выше *itketysvirret* — назовем их «плакальными» песнями — имели определенную функцию: они заставляли невесту плакать. Это отмечают многие старые женщины в своих рассказах о свадебном обряде. «И не плакали бы вовсе, если бы не причитывали»³²⁷. «После сватовства девушка находится под рукой, тут знай плачь, рыдай неделю, причитальщицу нанимают на неделю причитывать — *itkettämää*» (букв. заставлять плакать)³²⁸.

Вспоминая свои свадьбы в первые десятилетия нашего века, женщины замечают, что для плача не было причин, но все присутствующие женщины плакали и причитывали, и невеста волей-неволей поддавалась общему настроению. Иногда женихи пытались запретить причитывания: «Не убейте своим плачем невесту мою»³²⁹. Но старые женщины были на страже обычая и в таких случаях говорили жениху: «Смотри, чтобы ей не надо было плакать, когда за тобой будет, а сейчас пусть плачет, не убудет»³³⁰.

Свадебная причитальщица — *itkettäjä*. При изучении старых записей свадебных причитаний может сложиться представление,

³²⁶ Häyhä J., 1899, s. 143.

³²⁷ Ф. 757/1 — Костомукша.

³²⁸ Ф. 718/11 — Мишинсельга.

³²⁹ Ф. 410/1 — Ведлозеро.

³³⁰ Virtaranta P., 1958, s. 657.

что словами причитывала сама невеста, потому что плачи невесты всегда ведутся от ее лица. В связи с этим возникает вопрос, кто же причитывал на свадьбе — сама невеста или причитальщица за нее? Кроме того, информаторы обычно употребляют выражение: *antilasta itetetäh* — «невесту заставляют плакать», а о присутствии специальной свадебной причитальщицы (иногда двух) говорят все.

Собиратель и знаток карельской традиционной культуры Ийво Марттинен четко определил роль свадебной причитальщицы: «*Itkettäjä* — это особая искусная мастерица свадебных плачей, которая ходит с невестой плакать, именно она причитывает словами, иногда невеста вторит ей подобно эху»³³¹.

Но, бывает, даже хорошие знатоки старинной свадьбы невольно вносят путаницу в этот вопрос. Например, М. В. Маликина рассказывала о плачах на сватовстве так: «Потом отец зажигает свечу перед иконой, и невеста, эта антилас, начинает плакать, что зачем, мол, отдает отец ее чужим незнакомым, пришедшим с чужой стороны, может, они злонравные — вот такое причитывает». Собиратель на этом месте прерывает рассказ вопросом: «Невеста сама причитывает словами?» Рассказчица уточняет: «Нет, причитальщица плачет, а невеста тут стоит, а причитальщица плачет», т. е. причитывает³³². В таких случаях может ввести еще в заблуждение слово *itkie*, что одновременно означает «плакать» и «причитывать». Собирателю следует каждый раз уточнять, о чем идет речь — о плаче (невеста действительно плакала, рыдала) или же о причитании. К сожалению, в прошлом собиратели редко обращали внимание на это обстоятельство.

В свете тех материалов, которые собраны в последние годы с целью выяснения ролей невесты и причитальщицы при исполнении свадебных плачей, складывается такое мнение, что невеста была пассивной — она только рыдала — в то время как активное начало представляла причитальщица.

Свадебной причитальщице в научной литературе не уделено достаточно внимания. В публикациях и архивных материалах мы находим немало отдельных сведений о ее роли и функциях в свадебном обряде, но специальных исследований не имеется.

Начнем с самого термина. В собственно карельском диалекте свадебная причитальщица называется *itettäjä*, в ливвиковском — *itkettäjä*, *itkettäjy*, *itkettäi* (KKS). Этот термин встречается повсеместно у собственно карел (сюда относятся и тверские карелы) и у ливвиков и людигов. Он образован от каузативного глагола *itettää*, *itkettää* — «заставлять плакать», о котором уже было сказано выше, и переводится буквально «заставляющая плакать».

³³¹ SKS, Marttinen I., E 83, s. 89.

³³² Ф. 265/6 — Войница

При этом надо учесть, что общий термин *itkijä, iänelitkijä* (букв. «плачущая», «голосом плачущая»), обозначающий вообще плакальщицу, женщину, владеющую искусством причета, почти никогда не употребляется в связи со свадьбой. На похоронах, поминках или при других драматических обстоятельствах плакальщица — *itkijä itköy* («плачет плачет»), но на свадьбе она — *itkettää* («заставляет плакать») и соответственно называется *itettäjä, itkettäjä*. Этот термин никогда не употребляется в связи с похоронным обрядом.

Кроме этого общекарельского термина, в Южной Карелии у ливвиков и людиков встречается и другое обозначение свадебной причитальщицы. У ливвиков района Сямозера — *ollalline*, у людиков — *ollaššiekku, olgašik*. Этот термин образован от слова *olga* (*olgu*) — «плечо», *ollal* — «на плече» и обозначает нечто, находящееся на плече. Буквально слово *olallinen* переводится «наплечница»³³³. Есть основание думать, что этот термин образовался вследствие традиционной позы причитальщицы: во время исполнения свадебных плачей она одной рукой обнимает невесту за плечи (подробнее о позе причитальщицы ниже). Термин *olallinen* известен также в Восточной Финляндии и Ингерманландии, в местах, где не причитывали, но исполняли «плакальные» песни. Там *olallinen* — близкая родственница невесты, которая сопровождала ее и помогала ей³³⁴.

Этот же термин имеется в восточном диалекте вепсского языка. В с. Пондала Бабаевского района Вологодской области причитальщица на свадьбе называется *uugal'iin'e*: от слова *uug* — «плечо»³³⁵.

Присутствие причитальщицы на карельской свадьбе считалось обязательным. У нас нет сведений о том, чтобы карельские девушки до замужества специально заучивали свадебные плачи. Так, например, Анастасия Никифорова, одна из лучших плакальщиц Южной Карелии, имела на своей свадьбе причитальщицу, которая причитывала за невесту. Сама Никифорова, по ее словам, тогда причитывать еще не умела³³⁶.

Ольга Зайцева из дер. Чуралахти на Сямозере, исполнявшая по нашей просьбе как похоронные, так и свадебные причитания, на вопрос, сама ли она причитывала на свадьбе, ответила: «Нет, умения была причитальщица». Далее она разъяснила: «Невесты были молодые, еще не умели». Зайцева рассказала, что причитывать

³³³ В архивных материалах по северно-русской свадьбе встречается соответствующий термин «подоплечница», Сурхаско Ю. Ю., 1977, с. 86.

³³⁴ *Vuorela T.*, 1979, s. 305; *Salminen V.*, 1916, s. 20, 33.

³³⁵ См.: СВЯ.

³³⁶ Макаров Г. Н., Рягоев В. Д. 1969, с. 227, 243. Замечательная плакальщица Федосья Никонова из района Кестеньги категорически заявила: «Невеста сама не причитывает, если бы даже умела». — ПФКК, с. 188—189.

она научилась уже после, постепенно, очевидно, от своей матери, которая, по ее словам, была мастерица причитывать и заставляла своих слушателей сильно плакать³³⁷.

«Прежде причитальщиц приглашали — свадьба как свадьба, тогда ведь невесту плакать заставляли, родня плакала»³³⁸.

Причитальщица была одним из обязательных свадебных чинов и ей принадлежала главная роль в обряде как представительнице невесты. Так обстояло дело в XIX в. и начале XX в., судя по имеющимся описаниям обряда. Некоторые авторы подчеркивают, что невеста сама не причитывала: «...невеста плачет (воет) без слов, а плакальщица, обращаясь к каждому лицу в отдельности, произносит по известному мотиву различные причитания, наделяя оплакиваемого самыми лестными эпитетами, за что тот должен дать плакальщице пятак или несколько, которые идут в пользу невесты»³³⁹.

В прошлом обычным было присутствие на свадьбе двух причитальщиц. Так, например, П. Минорский в статье «Олонецкие корелы и Ильинский приход» писал, что у местных карел перед свадьбой бывает «плакальный вечер», который «справляют по преимуществу невесты несостоятельные, бедные и сироты». К каждому приглашенному невесту подводят две плакальщицы и «начнут причитывать в своих протяжных, монотонных и часто импровизированных словах бедность и сиротство невесты, богатство и знатность пришедшего и все, что попадаетеся на ум». Гости обязательно одаривают невесту деньгами или одеждой³⁴⁰. О подобной манере причитывания пишет также А. И. Иванов в статье «Повенецкие корелы». Здесь плакальщицы, названные автором «подголосницами», тоже водят невесту под руки с причетами, в которых обращаются от ее имени к ее родным³⁴¹.

Во время экспедиций 70—80-х годов к кестеньгским карелам, проживающим на самом севере Карелии, Н. А. Лавонен удалось встретить обычай, ранее не отмеченный собирателями и исследователями у карел. Речь идет о групповом исполнении свадебных плачей. Обычно две-три причитальщицы одновременно исполняли обрядовые плачи, слова которых в данном случае были заучены³⁴². Это явление, известное и в русских областях Севера, требует основательного сравнительного изучения³⁴³.

Можно предположить, что в сообщении И. Г. Георги об «ижер-

³³⁷ Ф. 984/4 — Чуралахти.

³³⁸ Ф. 979/1 — Эссойла.

³³⁹ Никольский В., 1916, с. 13.

³⁴⁰ Минорский П., 1886, с. 207.

³⁴¹ Иванов А. И., 1863, № 9, с. 29.

³⁴² ПФКК, с. 52—55.

³⁴³ Русская свадьба Карельского Поморья, 1980, с. 49—50. Русский Север, 1986, с. 101—119.

цах» речь идет о свадебных причитальщицах: «Купленных невест венчают в церкви, и во время поезда поют две бабы, у коих лица закрыты, бестолковые песни»³⁴⁴. Особого внимания в этой цитате заслуживают слова «у коих лица закрыты». Более поздняя манера прикрывать часть лица «слезным» платком, уголком головного платка или краем передника является пережитком древнего обычая закрывать все лицо во время причитывания.

Имеются сведения, что в разных местах Карелии причитальщицей обычно была тетка или крестная невесты, но мать невесты не могла исполнять роль причитальщицы, если даже выступала причитальщицей на других свадьбах.

Карельская невеста только в редких случаях причитывала сама. В нашем архиве имеется несколько сообщений об этом, но обычно тут же подчеркивается исключительность подобного факта и особое искусство невесты. Например, Ульяна Хойкка из Регозера подчеркнула, что у нее на свадьбе не было причитальщицы — она сама причитывала³⁴⁵. Об одной паданской невесте вспоминают, что она была очень даровита и целых шесть недель перед свадьбой каждое утро причитывала на крыльце: звала брата, который был на японской войне³⁴⁶. Здесь речь, очевидно, идет не об обрядовых причитаниях, а о субъективных, выражающих индивидуальные чувства при конкретных обстоятельствах.

Есть ряд сведений, что в Южной Карелии невеста могла и сама причитывать, но всегда с оговоркой — если умела. Это свидетельствует о том, что самой невесте, по обычаю карел, причитывать не считалось обязательным.

Это тем более примечательно, если принять во внимание, что у прибалтийско-финских народностей, у ижор и води, невеста всегда исполняла плачи сама. Ижорские невесты, как пишет Р. Нирви, после сватовства ходили учиться причитаниям к старшим женщинам, обычно к крестной матери³⁴⁷. В. Алава, описавший свадебные обычаи у води, ни разу не упоминает о причитальщице. Сходный с карельским институт свадебных причитальщиц мы находим у вепсов и русских на севере. У вепсов была специальная причитальщица, которая у прионежских вепсов называлась *voikäi*, *voikatai* (от глагола *voikata* — «плакать»). Но обычно до дня свадьбы невеста причитывала сама, а причитальщица приступала к выполнению своих обязанностей только в день свадьбы³⁴⁸.

У русских в Заонежье и Беломорье, на Терском берегу, присутствие особой причитальщицы на свадьбе в прошлом веке, а также во многих местах и в начале XX в. считалось обязательным.

³⁴⁴ Георги И. Г., 1799, с. 25.

³⁴⁵ А. 31/10.

³⁴⁶ Ф. 576/1 — Паданы.

³⁴⁷ *Nirvi R. E.*, 1955, s. 41.

³⁴⁸ *Näyhteitä...*, s. 112—113, 210; *Holmberg U.*, 1924, s. 12.

П. Н. Рыбников отметил особую роль вопленицы в русских уездах Карелии: она — «правитель свадьбы» — причитывает от имени невесты на порученьи и свадьбе³⁴⁹.

В описании заонежской свадьбы, опубликованном В. Д. Лысановым, говорится, что до свадьбы невеста причитывала сама, но на свадьбу обязательно приглашали причитальщицу, которая в Заонежье именовалась «подголосница». Сама невеста на свадьбе уже не причитывала. Лысанов называет подголосницу «мастерицей свадебных церемоний»³⁵⁰.

Очевидно, даже на такой небольшой территории, как Заонежье, традиция не везде была одинаковой. Так, например, во время экспедиции 1970 г. мы выяснили, что на Вырозере во время «богомолья» (сговора) и при посещении родственников невеста причитывала сама, а на свадьбу приглашали подголосницу — тогда уже невеста не причитывала. В Ламбасручье же невеста причитывала только на «богомолье» — «маленько», а подголосница сопровождала ее при обходе родственников и «вопела» за нее. Подголосница водила невесту и в баню и «подголашивала», а затем уже причитывала на самой свадьбе³⁵¹.

В Каргопольском уезде на свадьбе также причитывала — «вопила стихи» — за невесту «стиховодница»³⁵². Из Каргополя же имеются сведения, что в «прежнее время с невестой ездила (в гости к родственникам) причитальщица, но прошло лет 20 уже, как причеты вывелись из употребления за неимением человека, одаренного способностью выражать чувство согласно обстоятельствам, а потому вместо причетов сопровождающие невесту девицы поют песни»³⁵³.

Много интересных сведений о свадебных причитальщицах имеется в работе П. С. Ефименко «Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии». Например, в Шенкурской волости Пинежского уезда плачей исполняла от лица невесты все причеты уже на сватанье³⁵⁴. В Онежском уезде на «заплачку», накануне свадьбы, «собираются девушки, зрители и плачей, невеста садится в большом углу под иконою в повязке, закрытая (фатою) платком. Плачей начинают водить (петь) стихи толстым голосом, а невеста под их тон неистово плакать»³⁵⁵. Следует обратить внимание, что здесь, как и в некоторых других местах работы П. С. Ефименко, о плачах говорится во множественном числе, хотя не уточняется, сколько их было.

³⁴⁹ Рыбников П. Н., 1864, с. 364; Там же — «Заметки», с. 7—8.

³⁵⁰ Лысанов В. Д., 1916, с. 14, 47—48; Чистов К. В., 1955, с. 60—61.

³⁵¹ Ф. 1326/2, 1327/11.

³⁵² Малиновский Н. Л., 1886, с. 35, 37.

³⁵³ Ильинский В., 1894, с. 362.

³⁵⁴ Ефименко П. С., 1877, с. 89—92.

³⁵⁵ Там же, с. 97.

О роли «стиховодницы» — свадебной плачем — в г. Онеге П. С. Ефименко писал следующее: «...стиховоднице в это время большой почет, без нее нельзя и свадьбы играть, до самой свадьбы она присутствует почти все время при невесте...»³⁵⁶.

На Терском берегу, где свадебные причитания уже почти совсем забыты, в старину, по воспоминаниям старых женщин, «заплакальщица» водила невесту в предсвадебную баню и приплакивала, невеста же только выла³⁵⁷. При раздаче даров и расплетении косы также причитала плакальщица: «Невесту выводят, к ней садится заплакальщица и каждому, кто несет подарок, приплакивает. Не вытерпеть никому, все заревут. Невеста — та умирает с реву совсем»³⁵⁸.

Нет сомнения, что и в других местах северно-русских областей свадебная плача играла весьма важную роль. В нашу задачу не входит выяснение функции свадебной причитальщицы в русской народной традиции, но приведенных выше примеров достаточно, чтобы поколебать представление о том, что на русской свадьбе причитывала только сама невеста. Это подкрепляется исследованием Ю. Г. Круглова, который пишет: «Можно обратиться к любой записи свадьбы XIX в. и убедиться в том, что невеста исполняла причеты не одна»³⁵⁹. Поэтому ошибочным кажется заключение И. Вахроса о том, что к помощи причитальщицы стали прибегать только в тех областях, где плачевая традиция угасла и невесты сами не умели причитывать³⁶⁰. Неточным является также его замечание о прибалтийско-финской традиции, что свадебные плачи исполняли только мать и дочь³⁶¹. Как было показано выше, у карел, как правило, от лица невесты причитывала свадебная причитальщица — *itkettäjä*.

Может возникнуть вопрос, не является ли карельский институт причитальщиц результатом упадка традиции, когда сами невесты уже не хотели учиться причитаниям. Но у нас, как уже говорилось выше, совершенно нет сведений о том, что девушки-карелки когда-то упражнялись в исполнении свадебных плачей. Наоборот, все те же женщины, от кого мы в последние годы записывали довольно полные циклы свадебных плачей, заявляли, что на своей свадьбе они не причитывали. Вторым аргументом в пользу мнения, что корни института свадебных причитальщиц уходят в глубь веков, является сам термин *itkettäjä*. Если бы обычай причитывания пришел в упадок сравнительно недавно и этим была бы вызвана необходимость приглашать особую плакальщицу, то, во

³⁵⁶ Ефименко П. С., 1877, с. 126.

³⁵⁷ Балашов Д. М., Красовская Ю. Е., 1969, с. 53.

³⁵⁸ Там же, с. 55.

³⁵⁹ Круглов Ю. Г., 1972, с. 47—48.

³⁶⁰ *Vahros I.*, 1966, s. 296.

³⁶¹ *Ibid.*, s. 298.

всяком случае, термин не мог бы так быстро измениться. Ведь, как уже говорилось, у карел имеется и другое обозначение причитывания и причитальщицы: *itkie*, *iänel itkie* («плакать», «плакать голосом», т. е. словами) и *itkijä*, *iänelitkijä* (вообще плакальщица). Этого термина было бы достаточно также для обозначения свадебной плачи. Однако по всей Карелии мы встречаем особый термин для выделения причитальщицы на свадьбе. Есть основания считать, что термин, обозначающий причитывание на свадьбе, связан с древним представлением о том, что девушка должна непременно плакать, пока она антилас — невеста.

Хотя карельские невесты на свадьбе сами, как правило, не причитывали, они умели оплакивать смерть близких. Имеются свидетельства, что молодые девушки знали также и весь репертуар свадебных плачей. Так, например, К. Карьялайнен записал в 1894 г. полный цикл — 46 свадебных плачей — от 23-летней девушки Оксены Дорофеевой из Вокнаволока.

Были ли свадебные плачи наемными профессионалками? Такой вопрос правомерен, поскольку в финской фольклористической литературе утверждение, что в Карелии существовал институт профессиональных, а следовательно, и наемных плакальщиц, стало общим, хотя специальных исследований по этому вопросу не имеется³⁶².

По покойнику всегда причитывали ближайшие родственники: мать, жена, дочь, сестра, тетка и др. Чужая, т. е. не связанная с покойником кровным родством, могла тоже выражать свою индивидуальную, а также общую скорбь в причети, если покойник был добрым соседом, другом семьи, задушевной подругой. В тех случаях, когда по покойнику некому было плакать, это делала любая женщина из чувства долга. Следовательно, при похоронном обряде не могло быть и речи о каких-то наемных плачах. Только в наше время, когда молодые женщины уже не умеют плакать словами, приходится искать плачею, когда хотят, чтобы похороны были с причитаниями.

Свадебная плачя занимала особое положение. Она постоянно сопровождала невесту в течение всего обряда: появившись уже во время сватовства или сговора, когда исполняется первое причитание, она исполняла все ритуальные плачи предсвадебных дней и дня свадьбы в доме невесты.

Были действительно известные в определенном селе или группе деревень свадебные плачи. Например, знаменитая войницкая плакальщица Анни Лехтонен рассказывала, что ее чаще других приглашали причитывать на свадьбах в своей деревне. На свадьбе надо причитывать много и «большим голосом», поэтому молодых причитальщиц предпочитали пожилым. Имеются сведения, что

³⁶² Напр.: Haavio M., 1935, s. 217; Нонко L., 1963, s. 98, 116.

одинокие женщины или бедные вдовы чаще других выступали в роли свадебных причитальщиц.

Известная ухтинская исполнительница эпических песен и плакальщица М. М. Хотеева после смерти мужа часто выступала в роли свадебной причитальщицы и песельницы. Полемиическая заостренность рассказа Е. Каллио, составителя сборника текстов М. М. Хотеевой, направлена против неверного, с его точки зрения, мнения финских фольклористов об институте наемных плакальщиц в Северной Карелии: «Плачи и песни не могли, конечно, быть для Хотеевой основным источником жизни, потому что свадьбы или другие торжества в редко населенном районе Ухты были редкими, а за пение тогда плату не давали, пение не считали за труд. Вознаграждением обычно служили обед или ужин в доме. Поэтому Хотееву ни в коей мере нельзя считать профессиональной певицей. Пение и причитывание были для нее лишь незначительным приработком, скорее физическим и духовным отдыхом между тяжелым трудом»³⁶³.

В роли свадебной причитальщицы выступали по возможности родственница или крестная мать невесты. Но если в роду невесты не было искусной плачехи, приглашали чужую. Однако особой платы, кроме мелочи, что давали за причеты свадебные гости, плачеха не получала³⁶⁴.

Показательна форма оплаты причитальщиц. В районе Вокнаволока им давали за труды что-нибудь из одежды (очевидно, из свадебных даров) и от одного до трех рублей денег. Но никакой определенной платы не было установлено³⁶⁵.

Такая же форма благодарения существовала и в Беломорье у русских. Так, например, П. С. Ефименко сообщает, что сверх угощений стиховоднице давали «головной платок или ситец на рукава»³⁶⁶. Но такую «оплату» можно рассматривать как обычный подарок, знак внимания и благодарности.

80-летняя О. Н. Максимова из Евгоры на Сегозере, где плачевая традиция сохранилась в живом бытовании до наших дней, на вопрос, платили ли свадебным причитальщицам, ответила так: «А что там платили, да ничего... Чаем там поили...»³⁶⁷.

По Северной Карелии складывается картина, когда в каждой большой деревне или округе были свои известные свадебные причитальщицы, которых приглашали вести свадьбу. Но о каком-то профессионализме в строгом смысле этого слова здесь вряд ли можно говорить. Причитывание на свадьбе было таким же иску-

³⁶³ Каллио Е., Хотеева М. М. Песни и сказки. 1948. Рукопись. А. фонд 1, описи 45, ед. хр. 91, л. 9.

³⁶⁴ А. 164/1 — Хайколя, Шомбозеро.

³⁶⁵ *Virtaranta P.*, 1958, s. 692.

³⁶⁶ Ефименко П. С., 1877, с. 126.

³⁶⁷ Ф. 1718/3.

ством, как исполнение рун, рассказывание сказок — это требовало артистических способностей, хорошего владения голосом, знания традиции, эстетического чутья. Наличие или отсутствие этих качеств не зависело от социального положения человека. Вполне состоятельные люди (и вовсе не ради денег) исполняли поэтические произведения перед публикой и пользовались уважением своих односельчан.

В южных районах, где социальное расслоение деревни выступало резче, встречаются иногда свидетельства о найме плачей. Например, О. А. Форстрем писал о свадебных обычаях в Салми (Приладожье): «После «порученья» в дом приглашают причитальщицу, чтобы невеста плакала. Каждый день невеста плачет как дома, так и в деревне <...> Бедные, конечно, не в состоянии держать причитальщицу в доме все время, т. е. от сватовства до свадьбы. Но все же они стараются добыть такую на день свадьбы»³⁶⁸.

В. Никольский писал о свадебных плачах Южной Карелии следующее: «...хорошие плакальщицы пользуются особым вниманием на свадьбах, их нанимают за порядочные деньги, приглашая иногда из других деревень за десятки верст от места жительства невесты»³⁶⁹.

И сейчас еще встречаются свидетельства, что после сговора нанимали на неделю причитывать³⁷⁰.

На Сямозере, во время экспедиции 1968 г., нам рассказали о плачах следующее: в случае чьей-либо смерти умеющие причитывать женщины приходят «плакать голосом» без всякого приглашения. Кто умеет — причитывает, и ни о какой плате не может быть и речи. На сорочины приглашают всех родственников, а также приглашают специально плакальщицу, но платы ей не дают — да она и не взяла бы, подчеркнула рассказчица. Однако на свадьбы приглашали причитальщицу, она целую неделю «заставляла невесту плакать», и за это ей платили³⁷¹.

Так же обстояло дело с плакальщицами и в Крошнозере. По покойнику плакали свои, еще и сейчас причитывают, если умеют. Посторонних не приглашают причитывать. На свадьбах же причитывали особые причитальщицы — бедные женщины, которые получали определенное вознаграждение. Богатые эту роль не выполняли. Но прокормиться только этим нельзя было, потому что свадьбы справлялись не так уж часто³⁷². Ответы на вопрос о размере платы свадебной причитальщице были противоречивы и неопределенны. Выяснилось, что сколь-нибудь постоянной «таксы»

³⁶⁸ Forsström O. A., 1894, s. 93.

³⁶⁹ Никольский В., 1916. № 31, с. 13.

³⁷⁰ Ф. 718/11 — Мишинсельга; Ф. 982/11 — Сямозеро; Ф. 993/4 — Крошнозеро.

³⁷¹ Ф. 982/11 — Сямозеро.

³⁷² Ф. 993/4 — Крошнозеро.

не существовало. Причитальщица, естественно, имела в течение всего периода причитывания (обычно неделя) готовый стол в доме, получала кое-какие подарки и немного денег, главным образом то, что давали свадебные гости во время исполнения заплачек. Здесь налицо изменение традиции: в старину все те «поборы», которые собирались во время причитываний, целиком получала невеста.

Подобное же отношение к причитыванию наблюдалось у карел Иломанси в Восточной Финляндии. На похороны плакальщицу не приглашали; женщина, умевшая причитывать, по доброй воле плакала на похоронах родственников или хороших знакомых. На свадьбу же приглашали известных причитальщиц, однако предпочитали женщин из своего рода. Отец или брат невесты ехал за причитальщицей на лошади с бубенцами. «Плакальщица на свадьбе в большой чести. Ее поят и кормят как самого дорогого гостя. В ее задачу входит словами плача просить для невесты денег (у свадебных гостей.— У. К.), в то время как та с распущенными волосами, с покрывалом на лице молча идет рядом <...>. Причитальщица получает в награду треть из тех денег, которые она собрала для невесты. Богатые дают ей еще сарафан или рубашку <...>. Муж плакальщицы не запрещает жене причитывать. Однако хозяйка из особо богатого дома не идет охотно плакать к бедным, да ей и не пристало так прирабатывать, могли бы сказать: „Добра наживать пошла“»³⁷³.

Даже сейчас среди старшего поколения причитывание считается общенародным искусством не столь далекого прошлого. Иначе мы вообще уже ничего не могли бы записать. Ни одна из тех женщин, у которых мы записывали свадебные плачи, не зарекомендовала себя как профессиональная плакальщица (хотя бы в прошлом). Однако плачи они все-таки еще могут складывать, вспоминая свадьбы в годы молодости. Причитаниям эти женщины научились постепенно, посещая чужие свадьбы, слушая искусных причитальщиц.

Вопрос об институте наемных, профессиональных плакальщиц неоднократно обсуждался и в русской фольклористике. Выше уже была ссылка на статью Н. С. Шайжина «Похоронные причитания Олонецкого края». К мнению Н. С. Шайжина присоединился М. К. Азадовский в работе «Ленские причитания»: «Институт наемных плакальщиц-причитальщиц никем не отмечается ни в одной местности России»³⁷⁴, а позднее к этому мнению присоединился и К. В. Чистов³⁷⁵. Но в то же время вождение свадьбы было искусством, которым владела далеко не каждая женщина. Роль и

³⁷³ Korhonen A., 1928, s. 143—144.

³⁷⁴ Азадовский М. К., 1922, с. 12.

³⁷⁵ Чистов К. В., 1955, с. 60—61.

положение свадебной причитальщицы сродни роли и положению карельского патьвашки, главного свата и «вежливца» свадьбы. Патьвашка должен был обладать искусством дипломатии, уметь красно говорить, расхваливать достоинства жениха, находить меткие слова и доводы, если сватам грозил отказ. От умения патьвашки во многом зависел успех сватовства. Бывали патьвашки, которым никогда не отказывали, каков бы ни был жених.

Основной задачей свадебной причитальщицы было заставлять невесту плакать. Но имеются сведения, что она выступала на свадьбе еще и как ворожея, знающая тайны сексуальной магии. Об этом сохранились свидетельства, главным образом, по Южной Карелии. Плакальщица повсеместно водила с причетами невесту в баню, мыла ее и причитывала там. Кроме того, она производила магические действия для того, чтобы будущий муж почувствовал к молодой влечение³⁷⁶. Имеются сведения, что она водила новобрачных в послесвадебную баню в доме мужа: «Когда молодые ходят в баню, то с ними причитальщица, которая причитывала на свадьбе, она там что-то ворожит, но мы ведь не знаем, про знахарей ведь нельзя знать, что делают, <...> ну чтоб муж любил жену да жена мужа, чтобы хорошо жили»³⁷⁷.

Свадебная причитальщица оберегала невесту и руководила ее ритуальным поведением от сватовства до окончания «слезливой» свадьбы в доме невесты. От ее магической силы зависело и благополучие будущего брака. В 1973 г. Е. К. Травина из дер. Сельги сказала о своей матери, известной свадебной причитальщице, следующее: сорок девушек выдала, ни одна не разошлась с мужем³⁷⁸.

«Плакальная» одежда невесты. В период от сватовства до свадьбы, когда невеста находилась «под рукой», она должна была иметь внешние особенности. В Северной Карелии это прежде всего распущенные волосы, на юге — «плакальная» одежда (будничная поношенная одежда) и во время плача закрывание лица и головы платком, который в данном случае имел особое название — *пјоі*. Манера плакать, поза были строго регламентированы. Еще Э. Ленирот отметил, что причитывающая всегда обнимает за шею того, к кому обращен плач. Подробных описаний позы причитальщицы и невесты в литературе немного. Более детальные описания имеются в исследованиях XX в. Г. Х. Богданов в статье «Свадьба ухтинской Карелии» пишет: «Манера „плакать“ своеобразная: невеста, держа платок на глазах, наклоняется к человеку, перед которым она „плачет“, и обнимая его одной рукой, рыдает или воет в зависимости от того, к близкому или чужому человеку она обращается; плача стоит рядом с ней с рукой, положенной на ее

³⁷⁶ Ф. 979/1; 980/1; 991/2 — Эссойла.

³⁷⁷ Ф. 979/1 — Кийшкойла; Ф. 991/2 — Эссойла.

³⁷⁸ Ф. 1895/18 — Сельги.

плечо, и надрывающимся голосом произносит слова заплачек»³⁷⁹. Дополнительная деталь — закрывание глаз и лица — появляется в описании В. Юриной: «Вдова Онисима привлекает к себе Оксинью³⁸⁰, обвиняет ее плечи правой рукой, а левой рукой поднимает на глаза свой передник, прикрывая им лицо. У Оксиньи глаза все время прикрыты носовым платком. Так они приготовились причитывать. Причитальщица подводит невесту сперва к отцу, потом к матери, к сестрам и остальным домочадцам, и всем приплакивает отдельно...»³⁸¹. О. А. Форстрем писал, что и плач, и невеста закрывают лицо платком и во время причитывания покачиваются³⁸². На фотографии конца XIX в. в книге Инха «На песенной земле Калевалы» запечатлена такая же поза причитальщицы и невесты³⁸³.

Первый плач (на севере — непосредственно после сватовства, на юге — после сговора) исполнялся обычно перед иконами при зажженных свечах. Причитальщица, обнимая невесту за плечи, подводит ее к иконам и заводит плач (в ряде сообщений указывается иное место, где происходит первый плач). Например, по книге И. К. Инха первый плач исполняется в «женском» углу или на «женской» половине избы. После этого, уже перед иконами, у невесты расплетали косу³⁸⁴. В северных районах причитывали стоя. Когда причитальщица подводила невесту к человеку, к которому обращен плач, невеста обнимала его за шею и рыдала.

В районе Сегозера манера и поза во время плача иные. Здесь после «богомолья» причитальщица с невестой садились приплакивать на скамью. Причитальщица обнимала невесту правой рукой за плечи и левой уголок головного платка (или передника) закрывала глаза. Невеста во время исполнения причети выла в голос, опершись локтями о колени и закрывая лицо своим передником³⁸⁵.

В южных районах на время исполнения плачей голову и лицо невесты покрывали платком. Н. Ф. Лесков писал, что сразу после сговора «невеста накидывает на голову платок, наклоняет вниз голову и жалобным голосом протяжно причитывает сначала перед иконами, а потом перед родителями и родственниками»³⁸⁶.

Этот обычай еще до сих пор хорошо помнят в Олонецком районе. После сговора — *lujuzet* — и ухода гостей невеста закрывает лицо

³⁷⁹ Богданов Г. X., 1930, с. 42.

³⁸⁰ Невеста.

³⁸¹ *Jyrinoja V.*, 1965, s. 152.

³⁸² *Forsström O. A.*, 1894, s. 93.

³⁸³ *Inha I. K.*, 1921, s. 231.

³⁸⁴ *Ibid.*, s. 229—230.

³⁸⁵ А. 164/2 — Карельская Масельга; Ф. 575, 577 — Паданы; Ф. 580/1 —

Евгора.

³⁸⁶ Лесков Н. Ф., 1894, с. 500.

платком и плачет. Когда на «вечеринку», которая устраивалась вечером после сговора, приезжал жених с друзьями, их встречала причитальщица с невестой, у последней на голову был накинута платок, закрывавший лицо³⁸⁷.

Имеются сведения о таком же обычае закрывать лицо невесты во время плачей из деревень Пряжинского района: «Невеста плачет, закрытая платком». «Во время приплакивания на голову невесты накидывают платок». В некоторых местах невеста заворачивала на лицо задний уголок головного платка³⁸⁸. Обращает на себя внимание выражение: *raikku rapnah ujoilleh* — букв. «платок надевают подобно *ujoi*». Исследуя этимологию финского слова *ujo* («застенчивый», «робкий»), Р. Э. Нирви отмечает, что в старину словом *ujoi* обозначали покрывало, которым закрывали голову и лицо невесты во время свадьбы³⁸⁹.

Покрывание головы и лица невесты во время исполнения плачей говорит о древней обрядовой основе свадебного причитывания. С этим тесно связана особая «плакальная» одежда невесты, о которой сохранились немногочисленные, но весьма примечательные сведения.

Н. Ф. Лесков в очерке «Корельская свадьба» отмечал, что в предсвадебные дни невеста, «одетая в самое простенькое платье, с распущенными волосами, с низко опущенным на глаза платком подходит вместе со старухой-плакальщицей к каждому из своих родственников и знакомых и плачет перед ними под слова причитаний»³⁹⁰.

Во всех источниках говорится о простой или будничной одежде, в которой невеста плакала. В рассказе, записанном в дер. Вешкелица, одежда, в которой невеста плакала, названа *itkusovat* — «плакальная» одежда³⁹¹.

В северно-карельской свадьбе обращает на себя внимание любопытный факт: в течение свадебного дня невесте несколько раз надевали поверх будничного платья праздничный наряд, который потом опять снимали. В те моменты, когда на невесте был этот наряд, происходило «смотренье», обряд «обмена» и «убирание головы» — тогда не причитывали. Когда же, по ходу свадьбы, наступал черед причитаний, нарядную одежду снимали, и невеста оставалась в простом платье. Более подробно о переодеваниях невесты говорится в книге И. К. Инха. В течение свадебного дня на невесту три раза надевали ее лучшую одежду: на «смотренье», на время обряда «обмена» и в конце свадьбы перед «окручива-

³⁸⁷ А. 134/184 — Самбатукса; А. 164/3 — Верховье.

³⁸⁸ Ф. 993/4 — Крошноозеро; Ф. 993/2 — Корза; Ф. 983/1 — Чуралахти.

³⁸⁹ *Nirvi R. E.*, 1955, s. 10.

³⁹⁰ Лесков Н. Ф., 1894, с. 504.

³⁹¹ Ф. 541/2 — Вешкелица.

нием». В этой одежде невеста не плакала. Перед началом причитаний хорошую одежду с невесты снимали³⁹².

Источники нашего века сохранили только отголоски этого обычая, который, видимо, уже строго не соблюдался. Чаще всего лишь в связи с «окручиванием» упоминается о том, что на «плакальную» одежду надевали свадебный наряд, начиная с рубашки³⁹³. Подобные же сведения собирателям удалось записать еще в последние годы в Северной Карелии. «Перед убиением головы принесут хорошую одежду, ее надевают на ту, которая была на ней, когда она была „антилас“»³⁹⁴. «На время смотренья надевают лучшую одежду, после смотренья снимают»³⁹⁵. «Невеста плачет и кланяется в будничной одежде, перед убиением головы переодевается, надевает лучший наряд»³⁹⁶.

Таких многократных переодеваний, как в северных районах, на юге Карелии не было. Но один раз невесту обязательно переодевали — перед венцом. Переодевание это сохранило древние ритуальные черты. Н. Ф. Лесков довольно подробно описал этот акт, который происходил по окончании прощальных плачей. На плечи невесты накидывали шубное одеяло мехом вверх и уводили в чулан для переодевания. На полу чулана расстилалась овечья шкура или шуба мехом вверх, а под нее клали пилу или топор — якобы для богатой жизни. Невесту раздевали донага и затем приводили жениха. «Жених должен взять голую невесту и посадить ее к себе на колени. Подержав так несколько времени на коленях, он молча уходит вон и опять возвращается в избу к гостям. Значения этого действия мне никак не удалось узнать»³⁹⁷. Когда одетая к венцу невеста возвращалась в избу, ее родственники встречали ее с ухватами, помелами и кочергами и не допускали к столу, за которым сидел жених со своими людьми. Жених «выкупал» невесту водкой³⁹⁸.

О таком обычае переодевания помнят еще и сейчас. Во всех сообщениях о переодевании говорится, что невесту в присутствии жениха раздевали догола, а затем облачали в лучший наряд, начиная с сорочки³⁹⁹. Иногда подчеркивается, что вся одежда, начиная с сорочки, должна была быть новой. После этого переодевания уже не причитывали, молодые ехали в церковь.

У сегозерских карел, как и в Северной Карелии, подобный обычай не наблюдался. Но в «баенных» плачах от имени невесты про-

³⁹² *Inha I. K.*, 1921, s. 237, 238.

³⁹³ *Harva U.*, 1929, s. 119; *Virtaranta P.*, 1958, s. 662.

³⁹⁴ Ф. 823/2 — Кантониеми.

³⁹⁵ Ф. 827/7 — Софпорог.

³⁹⁶ Ф. 831/1 — Зашеек.

³⁹⁷ Лесков Н. Ф., 1894, с. 510.

³⁹⁸ Там же, с. 511.

³⁹⁹ Ф. 704/10 — Рубчейла; Ф. 718/11 — Мишинсельга; Ф. 983/1 — Чурахлахти

сят мать принести особую одежду: ombeluksien tundomattomat erinosoobinnoit odiežat — «необычно-странные одежды, в которых не видно швов»⁴⁰⁰. Такими же словами в плачах этого района характеризуется одежда покойника, которая шьется особым образом. Однако здесь в этой новой одежде, которую невеста надевала в бане, она затем и плакала (плачи, связанные с ритуалом расплетания и расчесывания волос).

Переодевания невесты в течение свадебного дня отмечены также у вепсов. На основе описания У. Холмберга (Харва) создается представление, что невеста причитывала тогда, когда жених со своими людьми на некоторое время покидал дом невесты. После их ухода с невесты снимали свадебный наряд, и она вместе с причитальщицей исполняла прощальные плачи родне⁴⁰¹.

У русского населения Заонежья зафиксировано тоже нечто подобное. Так, например, В. Д. Лысанов писал: «У стола, в день свадьбы, невесту одевают в «самолучший покрут»; если у нее нет хорошего своего, то ей дают подруги, — и в таком наряде она сама уже не причитывает, а берется для этого специальная плакальщица (подголосница), которая от лица невесты исполняет все причеты нараспев. Слова этих причетов уже не печальны, а большей частью это похвала и даже притворная лесть жениху и гостям...»⁴⁰². По данным экспедиции 1970 г., записанным в Заонежье, в дер. Ламбасручей, невеста должна была причитывать сама на «просватовсьве» (пропой, сговор). Она одевала простое платье, потому что хороший наряд могла испортить, закапать слезами и помять. В день свадьбы, во время отдачи воли, невеста плачет в обычной одежде. Лишь после этого ее «окручивают» — переодевают в другой комнате в подвенечное платье. После этого раздают подарки жениховой стороне, и при этом подголашивает подголосница, а не невеста⁴⁰³.

Е. Дмитриовская в статье «Русские крестьяне Олонецкой губернии» сообщала, что когда невеста с плачами объезжает родственников, то она одета «в самые старые поношенные одежды, которые называются «рибуши» <...> Подруги невесты, в противоположность ей, одеты в свои лучшие костюмы и должны выказывать самое веселое настроение»⁴⁰⁴.

Из других северно-русских областей также имеются сведения об особой одежде, в которой невеста причитывала. Так, например, в Ростовском уезде Ярославской губернии после «рукобитья» невеста причитывает, «надев темное платье похуже, повязав голову

⁴⁰⁰ А. 48/5-а — Ондозеро.

⁴⁰¹ Holmberg U., 1924, s. 11.

⁴⁰² Лысанов В. Д., 1916, с. 47—48.

⁴⁰³ Ф. 1326/2 — Ламбасручей.

⁴⁰⁴ Дмитриовская Е. 1902, с. 136 — место не указано.

черным платком «в нахмурку», т. е. так, чтобы лица не было видно»⁴⁰⁵. Необходимость одеваться подобным образом существует для невесты в течение всего периода от «рукобития» до свадьбы. Кроме того, она никуда не выходит, «лица посторонним не кажет», должна остерегаться ступать на пороги и не касаться дверных косяков⁴⁰⁶. Очевидно, здесь сохранились древние пережитки особого положения и соответствующего поведения невесты в опасный для нее переходный период.

«Плакальная» одежда невесты, несомненно, связана с обычаем закрывать лицо и покрывать голову невесты. Закрывание лица и головы наблюдается в разные моменты свадебного обряда. По окончании свадебной церемонии в доме невесты новобрачную вели или везли в дом мужа под покрывалом — этот обычай бытовал во всех районах Карелии. Можно предположить, что покрывание головы невесты только в какие-то моменты свадьбы (в остальное время голова ее оставалась непокрытой) — отголосок более древнего обычая закрывания лица с того самого момента, как она становится невестой, в течение всей свадьбы. О карелах Кашинского уезда сообщалось в 50-е гг. XIX в. следующее: «Жениху не показывают в лицо невесту до венца: во время сватовства уводят ее в подпол или в соседнюю избу, во время сговоров выводят под длинным покрывалом, иногда и венчают под покрывалом»⁴⁰⁷.

Покрывание головы, как и особая «плакальная» одежда невесты, очевидно, должны были предохранить невесту от угрожающих ей враждебных сил. Описывая северно-карельскую свадьбу, И. Марттинен отмечал: «Вообще в народе бытует мнение, что время свадеб особенно благоприятно для всякой порчи и сглаза. Особенно вокруг жениха и невесты они летают как стрелы, и если те не окружены панцирем предохранительных мер, то могут в любой момент подвергаться порче или несчастью. Даже малые дети приучены в случае встречи со свадебниками складывать пальцы в кукиш и приговаривать: «на вас самих, на вас самих» (*iõõeäpä kohti*), чтобы враждебные силы, сопровождающие свадебников, не причиняли вред детям»⁴⁰⁸.

Каких-либо сведений о том, была ли «плакальная» одежда особенной по цвету и покрою, у карел не сохранилось. Но у других прибалтийско-финских народов обнаружены пережитки траура, который носила невеста. Ссылаясь на разыскания Р. Э. Нирви, финский этнолог Кустaa Вилкуна в своем исследовании

⁴⁰⁵ Материалы по свадьбе, 1926, с. 51. В некоторых русских областях одежда невесты, которую она носила в первой части свадебного обряда, т. е. до венчания, называлась «горевой» (Маслова Г. С., 1956, с. 558).

⁴⁰⁶ Там же, с. 51—52.

⁴⁰⁷ Зеленин Д. К., 1940, с. 198.

⁴⁰⁸ SKS, Marttinen I., E 83, s. 114—115.

«Брачное ложе» высказывает убеждение, что невеста носила особую траурную одежду — *huolivaatteet*⁴⁰⁹.

В современном финском и карельском языках существительное *huoli* имеет основное значение «забота», «тревога», но употребляется также, хотя и реже, в значении «скорбь», «печаль». Архаическая форма глагола *huolla* имеет два смысла: «скорбеть» (печалиться, оплакивать) и «выходить замуж». Р. Э. Нирви на материале диалектов и народной поэзии установил, что глагол *huolia* (*olla huoleessa, kantaa huolta*) когда-то означал «носить траур», иметь в одежде знак траура по умершим. Отсюда выражение *huolivaatteet* — «траурная одежда», «скорбная одежда», — употребляемое в некоторых диалектах финского языка⁴¹⁰. Траурная одежда была темной, особо недопустимым считался красный цвет.

Выражение *huolivaatteet*, обозначающее одежду невесты, мы находим в статье Ю. Мурмана об ингерманландских свадебных обычаях, в которой автор писал о поведении невест следующее: «Они плачут, стонут, носят траурную одежду (*huolivaatteita*) как какие-нибудь жалкие рабыни...»⁴¹¹.

У ижор время от сговора до венчания понималось как время траура. Основным его признаком была распущенная коса, которая имела особое название *leinehyskassa* «коса скорби» (от слова *leinätä* — скорбеть о ком-либо⁴¹²; *leinä, leino, leinäpen* — кар. и фин. «скорбящая, печальная»). Таким же образом носили волосы, т.е. расплетали косу и завязывали только у корней волос на затылке, те девушки, которые носили траур по умершим родителям⁴¹².

Кроме «косы скорби», признаком ижорской невесты была плохая, будничная одежда. В Эстонии невеста в определенный момент свадьбы выступала в грязной одежде⁴¹³.

В 1971 г. фольклористам удалось записать у ижор с. Коваши (Неваа) следующие воспоминания об одежде невесты: «Обрученная невеста ходила в черном платке, коса распущенная, только на затылке перехваченная. Вот так, несколько недель была обрученная, так и ходила»⁴¹⁴. «До свадьбы невеста ходила в трауре, в черном платке, в черном платье»⁴¹⁵.

У води невеста, наоборот, ходила в белой одежде, и только кончик косы был распущен⁴¹⁶.

В свете этих фактов можно согласиться с Нирви, который при-

⁴⁰⁹ *Vilkuna K.*, 1964, s. 233.

⁴¹⁰ *Nirvi R. E.*, 1955, s. 28, 30, 36.

⁴¹¹ *Murman J. W.*, 1871, N 36.

⁴¹² *Nirvi R. E.*, 1955, s. 36—37.

⁴¹³ *Ibid.*, s. 42.

⁴¹⁴ Ф. 1632/4 — Коваши (Неваа, Murtove).

⁴¹⁵ Ф. 1635/9 — Коваши (Неваа, Koskenkylä).

⁴¹⁶ *Alava V.*, 1909, s. 16.

ходит к выводу, что глагол *huolla* — «скорбеть», «носить траур» получил второе значение «выйти замуж» благодаря одинаковым обычаям и поведению, соблюдение которых предписывалось как во время траура, так и перед вступлением в брак⁴¹⁷.

Когда же с невесты окончательно снимали приметы траура — плохую, будничную одежду заменяли свадебным нарядом — и выдавали ее жиниху, тогда кончались плачи. Следовательно, плачи непосредственно связаны с трауром невесты. В чем смысл этого траура?

В переходный, критический период жизни, каковым является для девушки промежуток от сватовства и сговора до свадьбы, невеста была особенно уязвима и, как отмечает большинство собирателей, описавших свадебный обряд, ее оберегали от «порчи» злых людей и колдунов.

Различные приемы оберегания жениха и невесты (главным образом — невесты), объясняемые только боязнью «порчи» и «сглаза», вероятно, следует считать довольно поздним явлением, когда религиозно-магическая основа этих действий уже практически забыта. Главную опасность представляли злые духи, демоны, нечистая сила, о которых говорят исследователи. Но что это за злые духи, что это за нечистая сила, которые с такой настойчивостью преследовали невесту? Почему девушка была уязвима и подвергалась опасности только с того момента, когда она открыто признавалась невестой, т. е. после «сговора» или «рукобיתья»? Почему опасность больше не угрожала ей после того, как брак был публично утвержден? Почему именно в это опасное время невеста должна была плакать и у нее вызывали плач предназначенными для этого причитаниями и песнями? Почему плач прекращался в тот момент, когда невеста де-юре становилась женой (покрытие головы женским головным убором, церковное венчание и др.)? Перечень подобных вопросов можно было бы продолжить, но и этого уже достаточно, чтобы в свете стольких загадок пристальнее взглянуть на обряд в тесном единстве с причитаниями. Может быть, содержание свадебных плачей поможет дать ответ хотя бы на некоторые вопросы? Задача осложняется тем, что в свадебных ритуалах воплощены различные верования, которые в течение веков наслаивались друг на друга, изменяясь и переосмысливаясь при этом.

СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД И ПРИЧИТАНИЯ СЕВЕРНОЙ КАРЕЛИИ

Между южными и северными районами Карелии наблюдаются существенные различия как в свадебных обрядах, так и в причи-

⁴¹⁷ *Nirvi R. E.*, 1955, s. 36.

таниях, в их содержании и поэтическом стиле. По этой причине целесообразно сосредоточиться на каком-то одном типе свадебного обряда и на его материале показать функцию плачей. По ряду причин удобнее остановиться на северно-карельском типе свадьбы. Во-первых, по северным районам имеется несколько обстоятельных описаний свадеб, о которых говорилось в начале этой главы в связи с обзором источников. Во-вторых, северно-карельский тип свадебного обряда более однороден и по сравнению с южными районами Карелии менее подвергался влиянию русской традиции.

И, наконец, свадебные причитания севсра стилистически относительно едины и как в отношении языка, так и поэтических приемов представляют единую традицию. Причитания южных районов, напротив, значительно различаются локальной. Причинами тому служат наличие двух диалектов (ливвиковский и людиковский), а также заметное влияние русской свадебной причеты в отдельных регионах.

Прежде чем приступить к рассмотрению свадебных плачей Северной Карелии, необходимо хотя бы сжато охарактеризовать те метафорические замены, которые обозначают действующих лиц свадебного обряда. К ним в первую очередь относятся жених и сопровождающие его люди и свадебные гости, не являющиеся родственниками невесты. Для родственников и его плакальщицы остаются те же метафоры, что и в погребальных плачах.

В северно-карельских плачах жених персонально не выделяется, так как к нему лично не обращаются с плачами. Объектом плачей выступает вся партия жениха под общими метафорическими заменами, которые образуются по тому же принципу, что и «дети»⁴¹⁸. Эпитеты носят негативный характер, наиболее употребительные: «чужие», «не родные», «не ведавшие забот, трудов» (в воспитании невесты).

Его невестиных плачей имеет некоторые отличительные особенности. Кроме общей метафорической замены *varthuvo* («стан») с соответствующими эпитетами, употребляются уточняющие эпитеты: «молоденький, кукольный стан» и др. и слова-символы, обозначающие девушку. На севере наиболее распространенный образ — *alli*⁴¹⁹. Эта же замена употребляется при обозначении подруг невесты⁴²⁰.

⁴¹⁸ См.: Степанова А. С., 1985, с. 30—31, 49—50, 182—183.

⁴¹⁹ *Alli* — морянка, или сау́к (*Clangula hyemalis*) — вид утки черно-белой окраски, которая гнездится на Крайнем Севере. Слово *alli* выступает также компонентом сложных слов, характеризующих невесту: *allinimysel* «имечки-морянки», *alliaikaset* «порушки-морянки». Образование замен см.: Степанова А. С., 1985, с. 84—85, 203—204.

⁴²⁰ Там же, с. 196.

В свадебном причитывании можно выделить несколько периодов, связанных с ходом свадебного обряда. Первые причитания исполняются непосредственно после обручения или сговора, после которого девушка становится невестой — антилас. С этого момента до дня свадьбы она вместе с плакальщицей обходила родственников, приглашая их на свадьбу, и прощалась с ними. Эти обходы одновременно преследовали цель сбора свадебных даров. В некоторых районах Карелии особые по содержанию плачи исполнялись в связи со «смотрением места» — посещением дома жениха родственниками невесты.

Накануне свадьбы звучали так называемые «баенные» плачи, исполняемые с банным обрядом, с последующими церемониями расплетания волос и соответствующими плачами. Обычно в этот момент невесту-сироту водили плакать на могилы родителей.

Кульминацией причитывания был день свадьбы в доме невесты, когда исполнялись самые драматические плачи, связанные с «отдачей воли» и прощанием с родителями, родней, с домом и всем пространством, где жила невеста. Этот день — самый сложный как в отношении обряда, так и с точки зрения причетов.

Сватовство. В деревнях Северной Карелии⁴²¹, прилегающих к большим озерам Пяозеро, Топозеро, Куйтти, и связанных с ними по водным путям более отдаленных мелких поселениях, сложился своеобразный свадебный обряд, сохранивший немало архаических черт.

В старину здесь сватались главным образом во время больших летних праздников (Иванов, Петров, Ильин день и др.), которые справлялись в разных деревнях и на которые съезжалось много народу, особенно молодежи. И. К. Инха писал, что в Беломорской Карелии «праздники являются ярмарками невест»⁴²².

Весьма своеобразные формы сватовства сохранились в самой северной части Карелии, в деревнях, разбросанных по берегам Пяозера, Топозера и озер поменьше. Если у парня не было на примете девушки, то сваты, приехав в деревню и остановившись в каком-нибудь доме, спрашивали, в каких домах есть девушки на выданье. Патьвашка и жених заходили в дом, и патьвашка просил девушку принести воды напиться.

Если девушка жениху не приглянулась, шли в следующий дом. Если же девушка понравилась жениху с первого взгляда, он сообщал об этом сватам. Тут же, на улице, после недолгого совеща-

⁴²¹ Северная Карелия, которую в финской научной литературе называют Беломорской Карелией (Vienap Karjala), до революции входила в состав Архангельской губернии. По современному административному делению — это Калевальский и Лоухский районы.

⁴²² *Inha I K.*, 1921, s. 128, 139—147; *Virtaranta P.*, 1958, s. 616; *Sarmela M.*, 1970, s. 70—74; Ф. 726/2 — Кестеньга.

ния, принималось решение приступать к сватовству. Сваты возвращались в дом, и патьвашка оставлял на полнице (*orsi*), которая находится под матицей, свои рукавицы и говорил: «Не сжигайте этих рукавиц, мы еще придем». После этого сваты уходили в дом, где они остановились, и посылали какую-нибудь женщину узнать у девушки, понравился ли ей жених и можно ли прийти сватать. С согласия девушки начинался обряд сватовства. Сваты, как обычно, начинали с околичностей, но это была чистая форма — все прекрасно понимали, с какой целью они пришли.

Характерно, что девушка-невеста разрешала сватам вести переговоры о браке, а родители бранили ее за это. Дочь кланялась отцу в ноги со слезами: «Прости-благовослови меня свою долю испытать». Отец сперва гнал ее прочь. То же повторялось с матерью. Девушке приходилось по два-три раза кланяться в ноги родителям, пока те не начнут склоняться на переговоры. Патьвашка все время уговаривал родителей. Жених при этом не присутствовал. Когда, наконец, родители соглашались начать «деловой» разговор, сваты звали жениха и представляли его родителям невесты⁴²³.

Северно-карельский тип свадьбы отличается своей сжатостью во времени. Нередки случаи, когда свадьба следовала на второй день сватовства, а иногда — непосредственно после «рукобיתья», которым здесь всегда завершалось сватовство. Так случалось, если жених был из дальней деревни: обратно домой он ехал уже с молодой женой. Когда жених и невеста жили в одной или в близлежащих деревнях, срок между обручением и свадьбой мог быть более продолжительным. Все зависело от определенных обстоятельств, имущественного положения родителей невесты и др. «Одни (девушки) были антилас один день, другие — неделями»⁴²⁴. А случалось, что просватанная девушка не успевала побыть в качестве антилас ни одного дня⁴²⁵.

У северных карел сватовство, в случае согласия сторон, завершалось «рукобיתьем», или обручением, после чего просватанная девушка и становилась антилас. Поскольку сватовство заканчивалось скреплением договора о свадьбе (хоть этот договор еще не имел абсолютной юридической силы и мог быть расторгнут), длилось оно долго, иногда целые сутки, так как «на думу», на которой присутствовала и сама невеста, собирали всех родственников, и нередко между ними возникали горячие споры⁴²⁶. Кроме того,

⁴²³ Ф. 726/5 — Кестеньга; Ф. 827/9 — Софпорог; Ф. 830/8, 831/1 — Зашеек; Pentikäinen J., 1971, s. 167—168.

⁴²⁴ Ф. 826/2 — Кестеньга.

⁴²⁵ Ф. 827/7 — Софпорог; Оленев И. В., 1917, с. 124.

⁴²⁶ Inha I., 1921, s. 142; Богданов Г. Х., 1930, с. 40; Virtaranta P., 1958, s. 627; Jyrinoja V., 1965, s. 144—145; Ф. 740/1 — Юшкозеро; Ф. 823/1 — Тихтозеро.

обычай требовал не сразу соглашаться даже на самое желанное сватовство; родители и родственники долго делали вид, что их вовсе не привлекает жених, и старались найти в нем и в его роду всевозможные недостатки. Как сваты, так и родные невесты старались оказать на девушку влияние в желаемом направлении, уговаривали, угрожали, потому что ее согласие, пусть вырванное под сильным нажимом, все же требовалось обычаем ⁴²⁷.

После «думы» отец (а если не было отца, то старший брат или дядя) зажигал свечу перед иконами в знак согласия. Если девушка все же не соглашалась обручаться с парнем, то она задувала свечу, кланяясь в ноги отцу и матери со словами: «Кормил до сих пор, корми и дальше» — (Tiesit syöttiä tähä šuat'e, syötä i ielläh), а сватам, слегка поклонившись, говорила: «Спасибо, добрые люди, за честь» — (Passipo, hyvä rahvas, luvussa pitämyä). В случае согласия девушка кланялась отцу в ноги и говорила: «Умел кормить — сумеешь и выдать» — (Tiesit syöttiä, tiijät antua). После этого отец невесты и патьвашка — главный сват — били по рукам, предварительно обернув руки в полу кафтана. Этой церемонией скреплялось обручение (kihlonta), которое имеет и другое название — «рукобיתье» (kiänisku). При этом торжественно объявляли обручаемых по имени-отчеству (по-русски), жених и невеста обменивались залогами (kihlät). В Вокнаволоке, например, от жениха давали деньги, иногда кольцо, а невеста, со своей стороны, давала шелковый платок, иногда свой нательный крестик ⁴²⁸. Залоги должны были быть равноценными. Сторона, которая расторгала сговор, теряла свои залоги ⁴²⁹.

Парень и девушка могли договориться заранее и обменяться так называемыми «тайными залогами» (salakihlat). В таком случае на рукобיתье только лишь объявляли о том, что молодые уже обручились ⁴³⁰.

Корни этого народного обычая, бытовавшего у карел и финнов, уходят в глубь веков. В «Регулах о том, как бракосочетание правильно и законно начинать и заключать» (1546 г.) М. Агрикола, ратуя за церковный брак, писал: «Sala Kihlaus ei pide suinga Auioskescu päättemen» («Тайное обручение ни в коем случае не санкционирует брак»); «Julkinen Kihlaus tacaperinaiaapi Sala kihlan» («Публичное обручение аннулирует тайное обручение») ⁴³¹.

Плачи на «рукобיתье» — kiäniskuvirret. Непосредственно после «рукобיתья» начинаются плачи. Первый плач в северных районах

⁴²⁷ SKS, Marttinen I., E 82, s. 74—75.

⁴²⁸ Virtaranta P., 1958, s. 624.

⁴²⁹ SKS, Marttinen I., E 83, s. 78.

⁴³⁰ А. 164/1 — Шомбозеро, Хайкола; Ф. 740/1 — Юшкозеро. Этот обычай был отмечен уже Чубинским: Чубинский П. П., 1866, с. 118.

⁴³¹ SKM, I, s. 27.

Карелии называется *kihlontavirsi*, *kiäniskuvirsi* («плач на обрученье», «плач на рукобיתье»). Этим же термином называют и свадебную песню калевальского размера «Летел орел»⁴³².

Обычно причитальщица уже находилась тут, потому что все формальности сватовства занимали продолжительное время и в доме собирався народ — родня невесты и односельчане, особенно молодежь. Сватовство проходило открыто, даже демонстративно: зимой сваты ехали при колокольцах и бубенцах, а летом стреляли из ружей, подходя к дому невесты. По ходу сватовства можно было договориться уже и о плачье, если дело склонялось к свадьбе.

Наиболее раннее описание плача «на рукобיתье» представлено в книге И. Инха «На песенной земле Калевалы». Здесь говорится о плакальщицах невесты и плакальщицах матери невесты: «Антилас сидит в женском углу, между двумя плакальщицами. С противоположной стороны избы выходит мать со своими плакальщицами. На середине избы обе группы соединяются и направляются в женский угол, где исполняется плач обручения — *kihlontavirsi*»⁴³³.

В других, более поздних источниках говорится об одной плачье, которая, обняв невесту за плечи правой рукой, подводит ее к отцу. Невеста обнимает отца за шею и рыдает, закрыв глаза платком, а плачье причитывает от ее лица. Затем подходят к матери и таким же образом причитывают ей, после матери — к остальным родным.

По некоторым самым ранним записям плач на «рукобיתье» начинается с обращения к прародителям (*syntyset*), олицетворением которых служат иконы в переднем углу⁴³⁴. 90-летняя Е. Н. Пивова из дер. Зашеек начала этот плач величественно:

Siirryksennelkyä, šivun omattomat šiliemielijen
šinččimät, iestä šivun ylähäisien šileijen šyntyjen.
Anna šivun nuorukkaini šiikavaltani šivun täysikkäi-
sien šilmivetysieni kera silmittäyvyn ieššä šivun ylä-
häisien šileijen šyntyjen...*

КП, № 7.

(Отойдите, чужие⁴³⁵, ясноумными рожденные, от высоких светлых прародителей. Дайте мне молоденькой, вольной как рыба-сиг, с полными слез глазами предстать перед высокими светлыми прародителями...*)

⁴³² Варианты этой песни с напевами см.: КНП, 1962, № 34 и примеч.

⁴³³ *Inha I. K.*, 1921, s. 229.

⁴³⁴ SKS, Karjalainen K. F., 1894, 264; SKS, Meriläinen H., 1897, 2419a; КП, 162, 207.

⁴³⁵ Жених и его свита.

По архивным записям, сделанным в 30—70-х гг. нашего века, первый плач на рукобитье адресован отцу.

Плач на рукобитье начинается с вопроса, который может варьироваться:

Mintäh, tuuvis hyväseni, tuhansien rupl'ien maksavat tulituohuksuiset esih tuuvehien Spuassusien tunnon luajittelit?

КП, № 44.

(Почему, славный мой хороший, тысячерублевые горящие свечечки перед славными спасами поставил?)

Min oimullisie outotuumasie ta erinomasie ottuumasie oimun luajitteletta, kun oletta oimun lähiset kahenpuoliset olova omakuntani oimun kuaellun olovan urosopotaisien keralla oččiseinällä olijien vaškioprasojien esih oimun alahaisien osrapoklonaisien keralla?

А. 20/35(1) — Ухта (Калевала)

(Что за странные думушки и необычные задумки задумали, мой двухсторонний⁴³⁶ знатный род, встав вместе со знатной артелью мужей перед медными образами в переднем углу и кладя низкие поклоны?..)

Mitä vaššen olit, orheih ilmoih šiätelijä, orhie hyväsen, očakkah kera outojen vaivojen näkömättömien, orhie mielijen ottamaisien, esissä oimun ylähäisien orheijen spuassusien?

А. 15/11 — Перозеро.

(Зачем, на славный свет родивший, славный мой хороший, стоял лицом к лицу с не знавшими забот незнакомцами, отважными детьми⁴³⁷, перед высокими славными спасами?)

В одном и том же причитании могут наличествовать различные варианты вопроса, потому что для причитания характерен прием параллелизма — выражение одной и той же мысли близкими смыслами и эмоциональными образами. Например, вопросы: «какую думу держал с чужаками?», «почему зажег свечи перед иконами?», «зачем стоял с чужаками перед иконами?» — могут выступать последовательно в одном и том же причитании.

⁴³⁶ Представители обоего пола.

⁴³⁷ Здесь сваты, а также родня жениха. «Незнакомцы, не знавшие забот» — чужие люди, которые не принимали участия в воспитании девушки.

После такого рода вопросов следует предположение о причине необычного ритуала, выраженное также в форме вопроса:

Oliko ne onehista maista oimun kualatetut orava-
šataset, oliko ankehista maista aššutetut ahmošata-
set ajateltavaisina?

А. 15/92 — Калевала—Ухта.

(Не о сотнях ли белок, привезенных из жалких краев, не о сотнях ли росомах, доставленных из тоскливых краев ⁴³⁸, рядились?)

Этот же мотив может выступать в виде отрицания:

... ei ole ni min oimullisien oravatuhsien ottor-
kuintaaikaset, eikä suarvasatien šualuinta-aika-
set...

Ф. 78/1 — Перозеро.

(...не время торговать тысячами белок, не вре-
мя жаловать сотни выдр...)

В кестеньгских причитаниях в этом мотиве мы находим упоми-
нение о торгове жеребят.

Об истинном предмете торга — девичьей воле — говорится чаще
всего в виде догадки или вопроса:

... etkõ ottorkuičeksentele oimun nuorie osravalta-
sie esissä oččiseinillä olijien oččiprasaisien?

Etkõ hoti, valkie hyväseni, vajehtelevanhojen čua-
rijen aikusi varttirahasih vallan nuorukkaisie vuak-
lovaltasieni?

А. 15/11 — Перозеро

(...не отторговываешь ли мои молодые ячмен-
ные волюшки ⁴³⁹ перед образами, находящимися
в переднем углу?)

Не на четвертаки ли времен старых царей об-
мениваешь, мой белый хороший, мои девичьи во-
люшки?)

В причитаниях Калевальского района в значении понятия
«девичья воля» мы встречаем метафору «имечко» с различными
эпитетами:

⁴³⁸ Такого рода эпитеты обозначают чужую сторону, откуда приехали чу-
жаки, в свадебных плачах — жених и его родня.

⁴³⁹ Употребление множественного числа характерно для карельских причи-
таний даже в таких случаях, когда по смыслу должно быть единственное чис-
ло. В переводах мы стараемся сохранить эту особенность.

... onehen vartuvoniko osranimysieni ottorkuiksen-
telet, ka miun kaunehie kananimysieni kavottelet?

Ф. 336/4 — Калевала—Ухта.

(...Не моего ли печального стана ячменные
имечки отторговываешь, мои красивые имечки ку-
рочки изничтожаешь?)

В плачах Лоухского района девичья воля обозначается мета-
форой *valtaseni* — «мои волюшки», которая является преобладаю-
щей и в южно-карельских свадебных плачах:

... onnacko vajehtelit vallan täysikkäset neičyššyš-
valtaset vanhojen <...> värččijen pohjilla val' autu-
nusi vaskirahasih.

А. 2/64 — Кестеньга.

(...кажется, променял [отец] мои зрелые де-
вичьи волюшки на медные денежки, ваявшиеся на
дне старых мешков.)

Этот мотив обмена девичьей воли на медные деньги встречается
во многих плачах района Топозера. Изредка появляется мотив
обмена дочерней воли на медвежьи шкуры и на жеребят.

Являются ли эти мотивы пережитками обычая платить за не-
весту выкуп — калым? У нас не имеется веских доказательств су-
ществования калыма у карел, но у других финно-угорских наро-
дов, в частности, у марийцев, коми, удмуртов, калым существовал
еще в XIX в., хотя во многих местах был лишь символическим ⁴⁴⁰.

Южно-карельский обычай выкладывать при сватовстве как
можно больше денег на стол со стороны жениха нельзя рассма-
тривать как акт купли невесты, потому что отец невесты из этих
денег брал себе совсем немного, только для вида, а в Северной
Карелии так называемые «обручальные деньги» возвращались же-
нху во время свадьбы. «Головные деньги», которые главный сват
выкладывал на стол перед родственниками невесты, также имели
только символическое значение. Каждый из родственников брал
лишь несколько копеек, отец невесты — до нескольких рублей,
остальные деньги убирал отец жениха ⁴⁴¹.

Можно допустить, что эти обряды с деньгами являются пере-
житками обычая платить за невесту, тем более, что в причита-
ниях на рукобיתье всегда говорится о торге, о продаже отцом де-
вичьей воли. Возможно, причитания донесли до нас архаичные
черты, которые в обрядах уже в прошлом веке не встречались.
Таким архаизмом является, например, в плаче на рукобיתье мо-
тив о торге беличьих и выдровых шкур, которые когда-то заме-

⁴⁴⁰ Плесовский Ф. В., 1968, с. 20, 114.

⁴⁴¹ Богданов Г. Х., 1930, с. 44—45; Virtaranta P., 1958, s. 624—
625, 637; А. 20/35 — Калевала; Ф. 823/2 — Тихтозеро.

няли деньги. Однако исследователь карельских семейных обрядов Ю. Ю. Сурхаско не находит возможным на основе имеющихся данных однозначно говорить о существовании пережитков бракупокупки у карел⁴⁴².

После плача отцу плача ведет невесту к матери, к которой дочь обращается, например, с таким вопросом:

Vallan arvualetko, valkeih ilmoih rotiuttaja, vualijaiseni, mitä vaššen oli valkie hyväsän vassakkah kera vaivojen näkömättömien vualimaisien?

А. 26/27 (1) — Шоукело.

(Догадываешься ли, на белый свет родившая, лелеявшая меня, для чего мой белый хороший стоял лицом к лицу с чужими детьми, не ведавшими забот?)

Мотивы и образы плача отцу и плача матери в общих чертах одинаковы, но обращение к матери имеет особую эмоциональную окраску, как, например, в приведенном выше отрывке: это горестный вопрос, в котором угадывается растерянность и незащищенность девушки. Однако ответ матери безутешен:

Kuninkahan aikasih kultarahasih kujin vajehteli kujin nuorikkaiset kuklavaltaiset esissä kujin ylähäisien kukkahien spuassusien kurjien vaivojen näkömättömillä kulumielijen kuvuamaisilla.

А. 26/27 (1) — Шоукело.

(На золотые монеты королевских времен променял твои молоденькие куколки-волюшки перед высокими красивыми спасами чужим детям, не ведавшим горестных забот).

Плачи «рукобитель», обращенные к отцу и матери невесты, были обязательными. Записей плачей, адресованных другим членам семьи и родственникам, крайне мало. Однако в некоторых описаниях свадьбы утверждается, что уже на сватовстве плакали много. Например, В. Юриной описывает причитывание после «рукобитель» так: «Плача подводит антилас сперва к отцу, потом к матери, к сестрам и остальным домочадцам, и каждому причитывают особо, каждого просят приготавливать свадьбу и снабжать антилас в замужество всеми необходимыми вещами, одеждой, обувью или домашним скотом. Затем продолжают причитывать всем остальным родственникам, сперва повивальной бабке, которую благодарят за помощь в рождении на свет и у которой просят благословения перед вступлением в новую жизнь. У всех родственников просят благословения и прощения за возможные беды. Мо-

⁴⁴² Сурхаско Ю. Ю., 1977, с. 84.

лодых девушек-родственников просят остаться в доме антилас до свадьбы, чтобы они в качестве какгарокот⁴⁴³ помогали и развлекали антилас в последние дни ее пребывания в отчем доме⁴⁴⁴. Плачи здесь не приводятся.

Очевидно, от того, как скоро приступали к свадьбе — в тот же день или на следующий, или же через неделю, а то и через несколько недель, — зависело количество причитаний на сватовстве. Как уже отмечалось, бывало, что на сватовстве вообще не причитывали, если оно было неожиданным и поблизости не оказывалось причитальщицы. (В Южной Карелии отсутствие причитывания на сватовстве было традицией, там причитывали только после «сговора».) Если свадьба следовала сразу за сватовством, то причитания уже на рукобитье были многочисленными, так как нужно было за короткий срок успеть исполнить все «законные», положенные по традиции плачи.

В записях причитаний мы наблюдаем то же кажущееся противоречие, что и в описаниях свадьбы. По одним записям при «рукобитье» исполнялся только один плач. Такие записи преобладают. Но в ряде других вслед за плачем обручения следуют обращения-жалобы к родным, благодарность за подарки, благодарность родителям за воспитание, просьба готовить приданое и т. д. — те же темы, которые были перечислены в цитате из книги В. Юриной. В других записях причитаний и описаниях свадьбы эти темы отнесены ко дню свадьбы. Сперва создается впечатление, что здесь какая-то путаница, что исполнительницы плачей и рассказчики забыли порядок плачей. Но когда видишь, что такая «путаница» постоянна, то начинаешь рассматривать явление с иной точки зрения и искать причины, вызвавшие его. Тщательное изучение всех имеющихся как архивных, так и опубликованных материалов приводит к заключению, что в северных районах Карелии практиковались два типа свадеб: 1) «короткая» свадьба, когда за сватовством непосредственно следовала свадьба со всеми актами отторжения невесты от своего рода; 2) «длинная» свадьба, когда сватовство с обручением было отделено от собственно свадьбы более значительным промежутком времени.

Однако в обоих типах северно-карельской свадьбы сватовство и «рукобитье» составляли как бы один, первый акт свадебной драмы. Они никогда не отрывались друг от друга во времени. В южных районах Карелии сговор (*lujuzet*) отделен от сватовства одним-двумя или более днями, а «рукобитье» происходило в день свадьбы.

⁴⁴³ Буквально «овсяные бараны». Так называли девушек, сопровождавших невесту и помогавших ей готовить свадебные подарки. Происхождение и смысл термина не исследованы.

⁴⁴⁴ *Jyrinoja V.*, 1965, s. 152.

Второй тип свадьбы, когда сватовство было отделено от нее одной или несколькими неделями, давал невесте возможность расторгнуть обручение. После сватовства одного жениха к девушке могли посвататься и другие, из числа которых она и делала окончательный выбор. Такой обычай в наиболее яркой форме бытовал еще в конце XIX в. в северо-западном Приладожье⁴⁴⁵. И. Мартинен приводит несколько случаев расторжения брачной сделки в ходе свадьбы⁴⁴⁶. Он подчеркивает, что если в течение свадьбы появится другой претендент на руку невесты и она даст свое согласие, то свадьбу не начинают заново, а продолжают с новым женихом⁴⁴⁷.

Об этом же имеются сведения из Вокнаволока: «Если девушка была очень красива и богата, то даже после обручения к ней могли приходить женихи, и она имела право свободно выбрать жениха получше и себе по нраву»⁴⁴⁸.

Подобные свидетельства есть и из южных районов Карелии. Например, О. Ф. Зайцева из Чуралахти на Сямозере рассказывала: если у сосватанной невесты есть друг, тогда не спешат со свадьбой, тогда «свадьба длиннее». Девушка ждет своего возлюбленного, предоставляя ему возможность «перехватить» ее⁴⁴⁹.

При таком типе свадьбы, в котором сватовство представляло собой самостоятельный акт и было оторвано от самой свадьбы, обручение могло носить более или менее формальный характер. Вполне вероятно, что при таком сватовстве исполняли только один плач на «рукобитье», как вытекает из ряда материалов по Калевальскому и Лоухскому районам⁴⁵⁰.

Но в тех же районах сделаны записи, по которым можно заключить, что к свадьбе приступали немедленно после сватовства. Из рассказа Марии Маликиной (дер. Войница) мы видим, что сразу же после «рукобитья» причитывали не только родным, но и всем присутствовавшим, которые давали невесте подарки; причитальщица от имени невесты благодарила родителей и тут же просила их готовить одежду для невесты и дары для жениховой родни, «чтобы не бросали недобрые взгляды на кручинную те недобрые чужие люди». После этого невеста благодарила сперва отца, потом мать за воспитание, любовь и ласку. Примерно такова же тематика в рассказе о юшкозерской свадьбе⁴⁵¹.

⁴⁴⁵ См.: Häyhä J., 1899, s. 17—40.

⁴⁴⁶ SKS, Marttinen I., E 82, s. 133—137.

⁴⁴⁷ Ibid., E 83, s. 163—164.

⁴⁴⁸ Virtaranta P., 1958, s. 628.

⁴⁴⁹ Ф. 983/1.

⁴⁵⁰ Богданов Г. X., 1930, с. 41—42; Virtaranta P., 1958, s. 626—627; А. 164/7 — Вокнаволк; А. 20/35 — Калевала—Ухта.

⁴⁵¹ Ф. 265/6 — Войница; Ф. 740/1 — Юшкозеро.



Рис. 9. Просватанная девушка и ее мать «плачут» перед расставанием. Причитальщица (справа) причитывает за невесту. Калевала, 1967.

Фото Ю. Сурхаско

В записи из дер. Софпорог о сватовстве рассказывается так: «Потом начинают невесту заставлять плакать (т. е. причитывают), кланяются народу. Антилас плачет и кланяется, плакальщиц две или одна... Причитывают отцу и матери... Приплакивают народу, просят дары в замужество. Невесту заставляют плакать и кланяться. Ходят к знакомым и родственникам»⁴⁵². Здесь уже на сватовстве исполнялись причитания, которые выполняют функцию отчуждения: прощания с родными, родственниками, выражения благодарности за их любовь и ласку (рис. 9).

После «рукобитья» в Северной Карелии невесте расплетали косу. Распущенные волосы были признаком того, что девушка от-

⁴⁵² Ф. 827/7 — Софпорог; Ф. 831/1 — Зашеек.

ныне является антилас. По многим сведениям она ходила с распущенными волосами вплоть до «окручивания», т. е. до тех пор, когда ей в день свадьбы заплетали волосы на две косы и покрывали голову «сорокой», повойником.

«Косу расплетают перед образами (во время «рукобיתья»). Антилас потом ходит неделю с распущенными волосами»⁴⁵³. Плачей, относящихся к этому моменту сватовства, записано единицы. Лишь в рассказах М. В. Маликиной из Войницы и У. П. Хойкка из Регозера подробнее говорится о расплетании косы после «рукобיתья» и приводятся образцы плача при этом.

М. Маликина отмечает, что волосы распускали перед иконами после того, как погасят свечу после рукобיתья. Плачей словами плача звала родных расплестать косу, причитывая от лица невесты:

En voi levitellä lemмен nuorukkaisilla lempikä-tysilläni, niin tulkua leppeillä ilmoilla siätäjät lehvovajaiseni tai leppie hyväseni levittelömäh. tai leppie-sanasen lehvojani lapset.*

Ф. 265/6 — Войница.

(Не могу распустить волосы своими молоденькими милыми рученьками, так приходите на ласковый свет меня родившие, и ласковый мой хороший, расплестать, и дети моей ласкоречивой [матери]).

У. П. Хойкка из Регозера рассказала следующее: «После рукобיתья, когда еще свечи горят, антилас подводят к шестку печи и ей расплетают косу (мать или ближайшая родственница), тут причитывает плачей или мать. Все люди тут очень сильно плачут»⁴⁵⁴. От нее записаны два небольших образца плача при расплетании косы, которые представляют интерес благодаря мотивам, непосредственно связанным с обрядом:

Etkö leivovajaiseni hoti levähyttele lemмен nuorukkaisie liyhtilieminöisie retureppänäisies alla, jotta lemмен aivosina huomeneslepovehuisina vaikka ristireposina rakkahuisikse (s) kujin kualetisin.

Enkö kummittelis hoti kuuriččojen nenissä kukkuvien kuuročkaotukšuisina. Vet šiula on kujin šuuret ikävien kručinaiset, kuvuajaisellani.

А. 31/10 — Регозеро.

(Не распустишь ли, моя создательница [мать] мои молоденькие мягкие волосики под твоей дым-

⁴⁵³ Inha I., 1921, s. 240 — Ювалакша.

⁴⁵⁴ Ср. ПФКК, с. 168—170.

ной отдушиной, чтобы я в раннюю утреннюю пору хотя бы крестовой лисичкой к тебе прибрела ⁴⁵⁵.

Может, я причудилась бы тебе диковинной курочкой, кукующей на конце куриц ⁴⁵⁶. Ведь у тебя великая тоска-кручинушка, моя [мать], меня создавшая.)

В причитании говорится об отдушине-дымоходе, который имелся в курных избах, а по обряду волосы невесты распускали перед шестком русской печи. В плаче сохранилась более ранняя архаическая деталь.

В некоторых местах перед шестком печи расчесывали волосы невесты и в другой момент свадьбы — перед окручиванием, когда невесте убирали голову как замужней женщине.

Обряд расплетания косы даже в одной и той же деревне мог совершаться в разное время. Это допустимое варьирование сознают и сами информаторы. Например, из Вокнаволока сообщают о расплетании косы перед окручиванием: «Потом начинали волосы расплетать, если раньше не была расплетена коса, и расчесывать голову» ⁴⁵⁷. В северных районах, где банный обряд выступал в стертой форме, расплетание косы реже происходило в связи с вождением невесты в баню. Однако южнее расплетание и заплетание косы с соответствующими плачами устраивались непременно в связи с баней невесты, обычно накануне свадьбы.

Тексты причитаний, записанные в отрыве от обряда, не дают ответа, в какой момент свадьбы распускали волосы. Причитывали одинаково, когда бы ни происходило это печальное для девушки событие.

Возможно, церемония распускания волос сразу же после «рукобיתья» возникла относительно поздно, и плачи перенесены сюда из ритуала расчесывания волос, который проводился перед покрытием головы в конце свадьбы в доме невесты. Дело в том, что, по имеющимся сведениям XVIII—XIX вв., северно-карельские девушки не заплетали волос, мода на косы пришла позже с юга. Выше уже была ссылка на «Поденную записку» Г. Р. Державина (с. 121). Иво Марттинен также писал, что в первой половине XIX в. девушки кос не плели, а завязывали волосы на затылке «наподобие веника» ⁴⁵⁸. Но в то же время южнее, в Ругозере, по сви-

⁴⁵⁵ Во всех вариантах этого плача всегда встречается слово *ristirepo*, которое означает не простую лисицу, а ее разновидность, образовавшуюся путем естественного скрещивания черно-бурой и красной лисицы. Такая лисица имеет на спине темную полосу, которая на месте лопаток образует крест, отсюда *ristirepo* «крестовая» лисица.

⁴⁵⁶ Курицы-потоки, поддерживающие крышу.

⁴⁵⁷ *Virtaranta P.*, 1958, s. 663.

⁴⁵⁸ SKS, Marttinen I., 1902, E 82, s. 9—10.

детельству Леннрота, девушки носили косы⁴⁵⁹. Собиратель Х. Мерилайнен, записывая плачи на территории нынешнего Лоухского района, отметил, что в пору своего девичества девушки носят распущенные волосы, косы впервые заплетают на свадьбе во время ритуала покрытия головы⁴⁶⁰.

Между сватовством и свадьбой. В тех случаях, когда просватанная невеста была «под рукой» продолжительное время, она жила особой, отличной от других членов семьи жизнью. Повседневной работой она уже не занималась. К невесте приглашали девушек — родственников и подруг. Эти девушки все время находились с невестой, шили и вязали приданое и подарки для родни жениха. В доме антилас каждый вечер играли и танцевали, вместе с другими развлекалась и невеста⁴⁶¹.

Но в этот период невесте приходилось и много плакать. В сопровождении плакальщицы и подруг она ходила по родственникам приглашать на свадьбу, прощаться и одновременно собирать свадебные дары. «Антилас ходила целыми неделями по родственникам с плакальщицей»⁴⁶². «Причитывают, по деревням ходят, кланяются людям... Кто даст денег, кто что даст...»⁴⁶³. Г. Х. Богданов в очерке «Свадьба Ухтинской Карелии» подробно описывает обход родственников и соседей: «В этот период невеста с плачечей и с подругами (kakrapokot) с распухшими и заплаканными глазами ходит по деревне, посещая своих родственников и близких, и плачет (iänellä itköy), собирая от них подарки. Кто дает сорочку, кто платок, кто денег и т. д.»

«У крыльца дома встречает невесту хозяйка дома, где происходит общий плач. И так продолжается в течение целой недели, причем с плачем обращаются не только к родным и односельчанам, но и к совершенно чужим людям, где бы их ни встречали — в избе, на улице или на вечеринке»⁴⁶⁴.

Об этом, на первый взгляд, странном обычае приплакивать чужим людям мы встречаем упоминания и в других, более ранних источниках. К. Карьялайнен, описавший свадьбу в Ювалакше, рассказывает, как неловко чувствовали себя они, два финских собирателя фольклора, когда плачечей вместе с невестой подходила к ним и, обнимая за шею, исполняла длинный плач, каждому отдельно. После такого плача полагалось дать какой-нибудь подарок или денег, за что плачечей благодарила опять в форме заплачки⁴⁶⁵.

⁴⁵⁹ Lönrotin matkat I, s. 237.

⁴⁶⁰ SKS, Meriläinen H., 1897, 2423.

⁴⁶¹ Подробнее см.: Сурхаскю Ю. Ю., 1977, с. 104.

⁴⁶² Ф. 757/11 — Костомукша.

⁴⁶³ Ф. 726/2 — Кестеньга.

⁴⁶⁴ Богданов Г. Х., 1930, с. 42.

⁴⁶⁵ Inha I., 1921, s. 247.

Обычай приплакивать всем без исключения, будь то родственник, односельчанин или чужестранец, уходит в далекое прошлое, когда жители одного поселения являлись членами одного родового коллектива, когда «чужих» вообще не было. С нормами родовой общины, как видно, и связан этот распространенный в Карелии, Финляндии и Ингерманландии обычай собирания даров для невесты. Весь род сообща принимал участие в свадьбе, потому что брак двух молодых людей был прежде всего актом сближения двух родов.

Если хозяйка дома, куда направлялась невеста со своей свитой, умела причитывать, то она встречала их плачем на крыльце. Так, например, встречала тетка свою племянницу-невесту в Каменном озере:

Mitä vallan nuorimmaini vaklo-marjan vualimai-seni vallallini vaimalojen vesien valloissa vallan aššuksentelet, kun et ole koko vallan vähäsessä vartunta-aikaseššaš vaimalojen vesieš valloissa vallan aššuksennellun?

Onko valkiet spuassuset vesien vahinkot vallan asetellun?

Vain onko tulijen vahinkoiset tuuvis Spuassu tunnon asetellun, kun tuhmien vesiješ valloissa ta tuhmien iänysieš valloissa tunnon aššuksentelet?

SKS, O. Marttini 44, Kivijärvi.

(Зачем, моей младшей яголке выпестованной подобная⁴⁶⁶, похаживаешь, обливаясь печальными водицами⁴⁶⁷, ведь за все времечко своего роста никогда не похаживала, обливаясь печальными водицами.

Может, белые спасы на воде несчастье причинили?

Или славный Спас через огонь несчастье причинил, коль горестными водицами обливаясь и горестно стеная похаживаешь?)

Причитальщица от лица невесты сообщала печальную весть о том, что девушка просватана, благодарила за доброе отношение к ней и выражала надежду, что родственники будут навещать ее в замужестве, чтобы развеять ее тоску. За дары, получаемые от хозяев, плачая благодарила обычно такими словами:

Passipo ta passipo, kun šie arvualit ankien vartuvoni, kun aijan etähäisih aikomih aijan olkuol'en.

⁴⁶⁶ Сверстница младшей дочери.

⁴⁶⁷ Слезами.

Annelkah šiula armahat spuassuset kaksie-kolmie
ošie olovammaisilta, ošitelkah šiula ošasiksi ta pla-
hoslovenjiksi.

Ф. 724/1 — Хайколя.

(Спасибо да спасибо, что ты посочувствовала
моей печали, когда ухожу от вас к далеким чу-
жым детям.

Пусть дадут тебе Спасы двух-трехкратную до-
лю, пусть наделят тебя счастьем и благословень-
ем.)

Плачей, исполняемых во время этих обходов, записано мало. Это объясняется большей импровизационностью плачей, обращенных к разным лицам. Г. Х. Богданов писал о причитаниях при обходе родственников следующее: «Содержание заплачек разнообразное. Почти к каждому человеку подходят особо. Опытная плачущая для каждого находит и сочиняет нужные слова. Когда обращаются к соседу, то его хвалят за хорошее отношение к невесте и просят, чтобы и в дальнейшем оно не изменилось. К незнакомому человеку подходят издали, стараясь расположить его к себе, чтобы он дал свадебный подарок. При обращении к родственникам разыгрывается настоящая драма; если родственник женщина, то она плачет в ответ, так что скорбь с рыданиями разливается по всей деревне»⁴⁶⁸. Следующие слова из той же статьи объясняют причину малочисленности записей данного вида причетов: «Любопытно отметить, что плачущая без невесты и человека, к которому обращаются, зачастую не может рассказать содержание заплачек. Только при свадебной обстановке она находит нужные образы и слова»⁴⁶⁹.

В Юшкозере свиту невесты, состоящую из незамужних девушек и причитальщицы, при обходе родственников обязательно сопровождал неженатый брат с ружьем. Если не было брата, то его заменял кто-нибудь из холостых родственников. Девушки при этом пели протяжные русские песни: например «Ой, ты Ваня, да разудалая голова», «Думала-подумала, холостого полюбить». При приближении шествия к дому брат стрелял из ружья; хозяйка выходила навстречу и причитывала. Ей отвечала плачем причитальщица⁴⁷⁰. Указанная запись сделана этнографом Ю. Ю. Сурхаско от А. Пийранен, родившейся в 1896 г., и воспроизводит свадьбу 20-х годов нашего века. Сравнивая ее с описанием юшкозерской свадьбы у П. П. Чубинского, мы видим, насколько устойчив был обряд при старом укладе крестьянской жизни. В публикации

⁴⁶⁸ Богданов Г. Х., 1930, с. 42.

⁴⁶⁹ Там же, с. 43.

⁴⁷⁰ Ф. 740/1 — Юшкозеро.

П. П. Чубинского об обходе невестой родственников мы читаем: «В летнее время невеста и ее спутницы ездят в карабасе с пальбой из пистолетов или винтовок (стреляет мужчина), а зимой — на лошадях с колокольчиками и побрякушками. Спутницы же невесты поют песни по-русски (карельских вовсе нет) — те самые, которые поются в Поморье. Невеста, плача и те лица, к которым обращается первая, причитывают по-карельски»⁴⁷¹.

О том, что эти обходы имели отношение к обряду отторжения невесты от своей семьи, говорят детали, приведенные в том же описании И. Марттинена. В Вокнаволоке, сообщает он, мать невесты делает вид, что не пускает в дом свою дочь, возвращающуюся с обхода родственников. «Мать причитывает о том, что она не хочет впустить в свою избу дочь, которая уже принадлежит чужому. Дочь со своей стороны удивляется, почему сейчас двери перед ней закрыты, когда раньше подобного не случалось, и просит мать впустить ее. Мать приоткрывает и закрывает дверь три раза, потом пускает дочь. Вошедши в избу, антилас причитывает матери и благодарит за то, что та впустила ее в избу»⁴⁷².

Предсвадебная баня. В Северной Карелии известны три термина, обозначающие предсвадебную баню: *antilaškyly* — «невестина баня» и *imbikyly*, *allikyly* — «девичья баня». В южных районах употребительны термины *peičytkyly*, *p'eiškyly* — «девичья баня». Однако рассказчики редко пользуются ими, выражаясь обычно так: «невесту водят в баню». В свадьбе северных карел банный обряд проще, чем в южных районах Карелии, а соответственно и плачи, связанные с баней, немногочисленны. В описаниях свадьбы из района Кестеньги о предсвадебной бане упоминается редко. В некоторых деревнях Калевальского района, по утверждениям наших информаторов, невестиной бани не было вовсе (Костомукша, Хайкола, Шомбозеро). Из деревень Вокнаволока, Войница, Бабыя Губа, Контокки, Каменное озеро, Тихтозеро, Алаозеро, Ювалакша имеются лишь скудные сведения о банном обряде и небольшие заплачки, связанные с ним. О сложных церемониях расплетания и заплетания косы в связи с баней невесты, которые бытовали в более южных районах, из Северной Карелии имеется мало сообщений. В самом раннем по времени описании севернотюхтинской свадьбы в селе Юшкозеро, которое приводится в очерке П. П. Чубинского, о предсвадебной бане говорится лишь в примечании: «Пред смотреньем девицы топят и готовят для невесты баню и ведут туда ее с песнями; заведя в баню, ближайшие из подруг раздевают ее, расплетают косу, парят и моют с причитаниями: „Умойся ты в последний раз в своей баньке, умойся ты бе-

⁴⁷¹ Чубинский П. П., 1866, с. 121.

⁴⁷² SKS, Marttinen I., E 82, s. 150—151.

лая, чтобы понравиться суженому»⁴⁷³, а прочие девицы стоят в это время в сенцах и поют там песни, какие вздумаются»⁴⁷⁴.

О том, что именно девушки топили баню, читаем также в описании свадьбы в дер. Ювалакша. Подруги приглашали невесту в баню, обращаясь к ней причитанием, в котором имеется тот же мотив, что и в русском пересказе плача из описания Чубинского: сверстницы — kukkahat alliset — «цветущие моряночки» последний раз вымоют свою подругу «светлой водой», принесенной из самых «цветущих мест»⁴⁷⁵. Подруги топили баню и мыли невесту также в Каменном озере и Контокки⁴⁷⁶. В Бабьей Губе баню затапливал брат невесты⁴⁷⁷, а в Софпороге — невестка или сестра⁴⁷⁸.

Хотя в отдельных сообщениях и говорится, что во время банного обряда причитывали девушки, в других описаниях подчеркивается, что все заплачки как от лица девушек, так и от лица невесты исполняла причитальщица. Она словами причети просила подруг (или брата, невестку) истопить баню, сопровождала невесту в баню и причитывала там, прося девушек хорошо вымыть невесту, а потом благодарила истопников и подруг невесты, которые мыли ее в бане⁴⁷⁹.

Северно-карельские «баенные» плачи большей частью были коротенькими заплачками. Например, в бане причитальщица от лица невесты обращается к девушкам, моющим невесту:

Vallan nuorukkaiset neičytvaltaset kaksien valkeijen armosien vassanlehtilöylysih vallal loajitellah.

Valkoal'koa vaskittomin käsin vallan omattomih vualimaisih vallal liikahteluai koina!

Virtaranta, 1958, s. 630.

(Молоденькие девичьи волюшки растворяют в веничном пару двоих белых милостей⁴⁸⁰.

Отмывают безмедными⁴⁸¹ руками перед уходом к неродным людям.)

Наиболее полное описание предсвадебной бани с причитаниями мы имеем только из Ухты (пос. Калевала). Запись сделана в 1937 г. от Мауры Хотеевой, известной плакальщицы и скази-

⁴⁷³ Такой мотив в записях северно-карельских свадебных плачей не встретился ни разу.

⁴⁷⁴ Чубинский П. П., 1866, с. 124.

⁴⁷⁵ Inha I., 1921, s. 233.

⁴⁷⁶ Богданов Г. X., 1930, с. 43; Virtaranta P., 1958, s. 630.

⁴⁷⁷ Jyrinoja V., 1965, s. 153.

⁴⁷⁸ Ф. 829/1.

⁴⁷⁹ Virtaranta P., 1958, s. 630—631; Jyrinoja V., 1965, s. 153; Ф. 829/1 — Софпорог.

⁴⁸⁰ В бане отца и матери.

⁴⁸¹ Вероятно, имеются в виду медные украшения, которые в бане снимались.

тельницы. К сожалению, обрядовая сторона в этой части рассказа Хотеевой дана очень скупо, и мы не узнаем интересующих нас деталей. Зато причитания представлены полнее, чем в других описаниях предсвадебной бани. Хотеева не уточнила, кто топил баню, какими дровами и т. д. Но здесь мы находим единственное в нашем архиве свидетельство о том, что и в Северной Карелии у невесты перед баней расплетали косу, сопровождая это причитанием (кто расплетал косу, не сказано). Причитальщица плакала от лица невесты так:

Ašetteliutukkua, kahet armahat hyväseni, ta aijan ensimmäisistä aminavetysistä aijan ylentelijäiseni, armahien spuassusien eteh alahaisimpien alentoijena kera alliaunaisieni avuansasih alliarmahilta ašemuisilta.

Tai tunnon ensimmäini tuuvittajani lapsi, [voi] tunnon teräväisih tulovat tulituohuoksuot tulitella.

Ainut aijan ensimmäini armahien čuarilojen polkissa aštunut ainojaini lapši, [voi] armahien čuarijen stolilta alliavuamet assutella, millä armahaisista aijan ylennettyjä alliaunasie avual'l'a armahilta alliasemaisilta.

Kuvuamaiseni lapsi, kujin teräväiseh kualattele, čuarin stolilta kulta-avuamet kulettele, millä kultanymysieni kujin ylennellä.

Ennen olis pitän, lehvojaiseni, hienoin leikkuurauvoin lemмен nuoret lentoliemenyöt leikkual'l'a, ennenkuin lemмен omattomih lehvomaisih varoin levittelettä.

КП, № 49.

(Встаньте, двое моих милых хороших⁴⁸² и из первой святой воды поднявшая меня⁴⁸³, перед милыми спасушками и самые низкие поклоны кладите, чтобы скирдочки⁴⁸⁴ морянки разметать.

И пусть первое дитя⁴⁸⁵ моей [матери], меня качавшей, зажжет поскорей огненные свечки.

Единственное и первое, в дорогих царских полках шагавшее дитя моей единственной, принеси с дорогих царских столов ключики, которыми в заботушке выращенные скирдочки морянки разомкнуть.

⁴⁸² Родители.

⁴⁸³ Крестная мать.

⁴⁸⁴ Девичьи косы.

⁴⁸⁵ Брат невесты.

Дитя [матери], меня создавшей, скорехонько принеси золотые ключики с царских столов, чем золотое мое имечко вознести.

Лучше было тебе, меня взлелеявшей, тонким режущим железом⁴⁸⁶ мои молоденькие развевающиеся мягкие волоски отрезать, чем распускать их для неродных взлелеянных⁴⁸⁷.)

Из плача мы узнаем, что банный обряд невесты был обставлен торжественно: перед уходом невесты в баню родители и крестная должны были кланяться «спасам», т. е. иконам, брат зажигал свечу, затем уже приступали к расплетанию косы. В данном случае это делал брат невесты, которому отводится заметная роль в свадебном обряде. По дороге в баню, по словам М. Хотеевой, причитальщица обращается от лица невесты к ее матери:

Oletko, valkeilla ilmoilla siätelijä vualijaiseni, vuara vuarasilta yksin varvoin valitut vakavat lehtivastaset varuðsellun vaimalalla vartuvuollani val-lan viimesih vakavih vaððan löylykylysih vuaklovar-taloiseni valvotella oðevallallisien valkeijen alliloi-jeni kera?*

КП, № 50.

(Приготовила ли, меня на белый свет принесшая, меня пестовавшая, от горочки к горочке по одному пруту выбраные справные венчики, чтобы мне кручинной в последней парной баенке свой девичий стан обмыть вместе с подобными мне белыми моряночками?)

Далее в том же плаче спрашивается, приготовила ли мать пеньящееся мыло, белое белье. Затем невеста жалуется матери, что ее молодые колени ослабли и она не может идти дальше, и поэтому просит подать жеребят-стригунов, чтобы подвезти ее к бане. Если же не могут подать лошадей, то пусть принесут хотя бы стул, на котором она сможет передохнуть.

В бане невесту мыли и парили веником. Причитальщица же стояла за дверью с наружной стороны и причитывала. В других сообщениях из Калевальского района отмечается, что плакальщица находилась вместе с невестой в бане и там причитывала, иногда и мыла невесту⁴⁸⁸.

Следующая заплачка Хотеевой по своей идее перекликается с русскими плачами «Раскатися, банюшка», в которых невеста

⁴⁸⁶ Ножницы.

⁴⁸⁷ Жених и его род.

⁴⁸⁸ *Virtaranta P.*, 1958, s. 630; *Jyrinoja V.*, 1965, s. 153.

прокидает баню, где она потеряли свою красоту, волю⁴⁸⁹. Вот текст Хотеевой:

Voikah tunnon yliset tuuvehet spuassuset tunnon
teräväiseh kaksien tuuvehien hyväseni tunnon myö-
häset tulitupaset tuhansina tulikypenyisinä tuprahu-
tella ympäri tuuvehie ilmasle.*

КП, № 52.

(Пусть верховные могучие силы немедля раз-
несут в поздний час истопленную огненную избуш-
ку⁴⁹⁰ моих славных хороших тысячами огненных
искр по всему славному свету*.)

Тот же мотив составляет содержание плача, записанного от
У. Хойкка:

Kyllä hyväseni kylynlöylyset tulikypeninä kyyvök-
šenneltäis... Niissä mie kujin viimeiset kertaset kuu-
lu hyväseni kylynlöylysisä kuleksentelen.

Ta šavušäkähinä šäihäheltäis...*

Ф. 213/4 — Регозеро.

(Пусть бы парная банюшка моего доброго хо-
рошего огненными искрами разлетелась... Послед-
ний раз в парную банюшку моего славного хороше-
го иду.

Пусть бы клубами дыма за клубилась*...)

Мотивы заклинания бани встречаются и в плачах Кестеньги,
а в Южной Карелии они не обнаружены.

По рассказу Хотеевой, когда невеста выходила из бани, при-
читальщица приплакивала:

Anna ualtovetysih aijan luajittelen aijan nuoret
allinimyseni, kun oli aijan viimeiset jo allikylyset,
eihän apieseni aijan vähäselti hoti alettu.

КП, № 52.

(Дай погружу в волны водичы свои молодые
имечки морянки, коль даже в последней банюшке
кручинушки моей хоть маленько не убавилось.)

По дороге домой невесте приносили стул, на который она са-
дилась и плакала:

Anna inhu vartuvuoni hoti issuntastuulasilla is-
sutteliuvun, kun ei inhuseni hoti innon vähäsiltä in-
non puuvuttu ihalan hyväseni iltakyläsisä.

КП, № 52.

⁴⁸⁹ См.: Vahros I, 1966, s. 263 и далее.

⁴⁹⁰ Баня.

(Дай-ка [я], тоскливый стан, хоть присяду на стульчик-сиденьице, ведь тоска моя нисколько не поубавилась в вечерней банюшке моего ласкового хорошего.)

В описании свадьбы дер. Ювалакша (недалеко от Ухты) о возвращении невесты из бани рассказывается следующее: «Возвращаясь из бани, девица будто бы не в силах идти пешком. В причети она просит подать лошадь на пригорке, куда собралось много народу смотреть на обряд, но кое-как все же добирается до избы. По дороге она отдыхает, ей приносят на улицу стул, на который она садится, и сластей — „в русских печах испеченные милые пшеничные крендельки“; она просит принести „милые гребешки из рыбьей кости“ и „расчесывать красивые волосики курочки красивыми рученьками“, потому что „своими рученьками-запятьями“ она не может теперь их расчесывать»⁴⁹¹.

Так же описывает возвращение из бани Г. Х. Богданов⁴⁹². Выше из рассказа М. Хотеевой мы узнали, что невеста просила лошадь везти ее в баню, в описаниях К. Карьялайнена и Г. Богданова — из бани.

Тут же, на улице, по рассказу Хотеевой, когда невеста сидела на стуле, ей заплетали косу. Это действие сопровождалось следующим плачем:

Voi kajon enšimmäini kauniskašvoni kalevan kantajani lapsi kalanluiset piäkampaset kajon kualatella, millä ičekajollisien kaunehien alliloijeni keralla kanaliemenöisieni kampualisin kaunehen hyväseni kajon aššuntavierisissä.

Hoti kaunehen hyväseni kamuaikkunojen piällisiksi karjalintusiksi kajon ylentelisin kajon nuoret kajon nimyseni.

Anna kaunehilla ilmoilla šätelijä kantajaiseni karjalintusien karjasista kačateltis miun kajon nuorikkaisie kananimysieni.*

A. 20/35(6).

(Пусть первое прекрасноликое дитя прекрасной [матери], меня выносившей, принесет головные гребешки из рыбьей кости, которыми вместе с красивыми моряночками, мне подобными, тонкие волосики курочки расчесывать возле жилища моего красивого хорошего.

Хотя бы стайкой птичек, обитающих над окош-

⁴⁹¹ *Inha I. K.*, 1921, s. 233—234.

⁴⁹² Богданов Г. Х., 1930, с. 43.

ками моего красивого хорошего, вознеслись бы мои молоденькие имечки.

Пусть бы на красивый свет [меня] принесшая, выносившая в той птичьей стаеке высматривала мои молоденькие имечки курочки*.)

Затем следовало обращение к брату с просьбой принести угощения и вина для подруг невесты:

Vieläi, herojani lapsi, herkulliset helun kualattele helun nuorien hepukkanimysieni piällä, anna ičehe-lulliset heliet alliseni herkutteliuvuttais.

Vieläi, kantajani lapsi, kannoilla karkuajat kapak-kavetyöt kualattele, anna kaiken hyvistä kajollisista luatuloista kaunehuisista kajan nimyöni kajan puu-vuttelen.

A. 20/35 (6)

(Еще дитя моей матери, [меня] грудью вскормившей, принеси лакомства в честь моего молодого имечка, подобного ягоде-поляннике, пусть подобные мне звонкоголосые моряночки полакомятся.

Да еще дитя моей [матери], выносившей меня, принеси сшибающей с ног кабацкой водицы, чтобы моему имечку от всего доброго житья лучшим образом отлучиться.)

После заплетания косы причитальщица подводила невесту к крыльцу ее дома и причитывала, обращаясь к матери с просьбой разрешить невесте войти в дом: раньше она радуясь проходила в избу, а теперь — со слезами (в записи имеются искажения слов и пропуски, поэтому плач здесь не приводится).

Когда процессия входила в избу, причитальщица просила мать подать своей дочери воды для умывания⁴⁹³.

Voi vualijaiseni vallon lähyisistä valtapaikkasista vallon vetyöt vallon kualatella.

Anna vallon viimesistä vaššanlöylyhysistä vallon kuaeltuo ihovalkiesieni valottelisin...*

A. 20/35 (7)

(Пусть [мать] выпестовавшая меня, из ближних законных мест водички принесет.

Я бы, придя из последней парной банюшки, свое белое личико умыла.)

Далее в этом же плаче просили мать подать полотенце и зажечь свечи, «чтобы ласковый дымок волнами стлался под потолком».

⁴⁹³ Старый обычай предписывал обязательно после бани каждому ополаскивать лицо водой — летом в озере, зимой в избе из рукомойника.

Баенные плачи в деревнях Калевальского района выстраивались по следующей схеме: 1) причитальщица, которая исполняла все плачи от имени невесты, просит у отца разрешения истопить баню; 2) просит у отца и матери разрешения пойти в баню, а также дать ей одежду, веник и мыло; 3) приглашает подружек с собой в баню; 4) просит у подружек, которые первыми зашли в баню, разрешения следовать за ними; 5) невеста просит подружек вымыть ее и благодарит за это; 6) по выходе из бани закликает (проклинает) баню; 7) просит отца или брата приехать за ней на лошади; 8) просит принести сидение и гребень и зовет кого-нибудь расчесывать ее волосы; 9) зайдя в избу, просит отца, мать или брата палить воду в рукомойник и зажечь свечи.

Этот сценарий в основном содержится и в плачах Мауры Хотевой. Однако, по ее рассказу, у невесты перед баней расплетали косу. В Северной Карелии этот ритуал встречается редко, но южнее он — непременная часть обряда. Учитывая исключительное значение предсвадебной бани в обрядах отторжения невесты от прежней жизни, нельзя не остановиться на особенностях южно-карельских баенных плачей, которые вносят дополнительные штрихи в этот обряд. В северно-карельских баенных плачах отсутствуют указания на то, какими должны быть дрова для бани и откуда следует принести воду.

Плачи на эту тему появляются лишь в Средней Карелии и особенно распространены на юге. На севере встречаются редкие упоминания о том, что для невестиной бани следует брать дрова от поваленного молнией дерева, но в плачах это не отразилось.

Эта деталь встречается и в карельских эпических песнях о сватовстве и в свадебных песнях калевальской метрики, исполняемых в связи с баней жениха. В песнях о сватовстве Илмаринен просит сестру истопить баню:

...Puilla tuulen tuittamilla,
Ukon ilman särkemillä,
Veen tuomilla haoilla!

(...Дровами, укачанными ветром,
Погодой Укко ⁴⁹⁴ сломанными,
Принесенными водой валежниками!)

SKVR, VII, 1, 436

В южно-карельских плачах, исполняемых перед баней, большое место уделяется рассказу о том, какими дровами следовало исто-

⁴⁹⁴ Гроза; Ukko — бог-громовержец и верховный бог в мифологии прибалтийско-финских народов (Wörterbuch der Mythologie, s. 353—355).

пить невестину баню⁴⁹⁵. Эти плачи перекликаются с похоронными плачами, исполняемыми гробовщикам. Общим для тех и других является перечисление деревьев, которые почему-либо не годны для данной цели: сосна — печальное дерево, береза — слишком твердое (или несчастное), ель — кручинное и т. д. Иногда в баенных плачах самым подходящим деревом для дров называется ольха (lerpā). Ольха — lerpīe puuhut — «ласковое, мягкое дерево». Такое определение объясняется аллитерацией: lerpā — lerpīe («ольха» — «ласковая, мягкая»). Действительно, ольховыми дровами топили баню, когда знахарь лечил людей заклинаниями. Ольховые ветки также вставляли в середину венка, которым парили девушку, когда у нее «поднимали лемпи»⁴⁹⁶.

Но чаще всего в южно-карельских плачах, исполняемых перед тем, как невесту поведут в баню, повторяется мотив о деревьях, принесенных водой.

Ottelimmo vezihagoizet vesselien vedyizien randais.
Myö lämmittelimmö niil vesselil hagoizil.*

Ф. 984/5 — Чуралахти.

(Взяли мы плавуны на бережку веселой водицы.
Этими веселыми плавунами мы истопили [баню]*.)

В плачах говорится, что дрова не рубили топором, а ломали руками:

Emmo ni kieroizet kirvehyizil kiskajellun da, emmo ni kastarizil katkajellun.

Myö kai sodvoized omile da sormuizil katkailemmo sinule nämih dostal'noloih neiziaiguhizih kylyizih halgoizet.*

Ф. 1019/16 — Вешкелица.

(Мы, горемычные, не кололи топориками, не рубили и косарями.

Мы, утушки, своими пальчиками ломали для твоей последней девичьей банюшки дровишки*.)

Дрова для бани на самом деле не ломали руками, но плачи, возможно, донесли отголосок уже забытого обычая. В них говорится, что дрова надо ломать руками, чтобы жизнь новобрачной была счастливой. Железо могло принести несчастье. В одном плаче так и говорится: не рубили дрова топорами и не резали пожарами, чтобы жизнь не стала как острее пожара⁴⁹⁷.

Далее в плачах рассказывается о том, откуда принесена вода для обмывания невесты. За водой ходили за «девять морей», где есть родники с медным, серебряным и золотым черпаками. Толь-

⁴⁹⁵ См.: КП, № 145, 169, 193—194, 212.

⁴⁹⁶ О магических свойствах ольхи см.: Сурьянско Ю. Ю., 19726, с. 203.

⁴⁹⁷ А. 75/67 — Вохтозеро.

ко из последнего родника с золотым черпаком можно было взять воду⁴⁹⁸. Этот мотив, часто повторяющийся в южно-карельских плачах, является поэтической идеализацией обычаев, которые когда-то, возможно, имели место и в банном обряде в связи со свадьбой. Сведения о том, что для предсвадебной бани брали воду из особенного источника, отсутствуют, но в описаниях действий сексуальной магии сохранились такие свидетельства. Так, например, для «поднятия лемпи» воду брали из родника или же собирали дождевую воду во время грозы⁴⁹⁹.

Особым должен был быть и веник для невесты. Во многих плачах говорится, из каких веток следовало его сделать:

El'giä ottakkua vastua ylimäizis oksaizis,
ned on vihman löydyt oksaizet.
El'giä ottakkua alimaizis oksaizis,
alimaizet oksaizet on paganlinduizien istutut.
Ottakkua keskimäizis oksaizis,
keskimäizet oksaizet on kuldaizien kägöilinduizien
istutut.*

А., ф. 1, оп. 38,
ед. хр. 265, л. 98 — Олькойла.

(Не берите для веника верхние веточки, эти веточки дождь побивает. Не берите нижние веточки, на нижних веточках поганые птички сидят. Берите средние веточки, на средних веточках золотые кушечки сидят*.)

Невестина баня накануне свадьбы (в некоторых местах она могла быть утром в день свадьбы) была одним из самых важных обрядов отлучения невесты от родни и важнейшим шагом перехода в новый социальный статус. С предсвадебной баней связано нечто трагическое для невесты. В чем это заключалось — прямого ответа на данный вопрос мы не найдем ни в описаниях свадьбы, ни в плачах, хотя какие-то детали, отдельные строки в плачах сохранили туманные намеки на исключительный драматизм, связанный с баней.

Драматизм этого обряда сознавали все присутствующие при его совершении. «Когда водят в баню, то все люди до смерти плачут»⁵⁰⁰. «Перед баней очень плачут — страшное дело... Когда причитальница ведет невесту из бани и причитывает, то невеста плачет так, что падает»⁵⁰¹. В плачах, которые исполняла причитальница, ведя невесту в баню, говорится:

⁴⁹⁸ См. плач А. Ф. Никифоровой: Макаров Г. Н., Рягоев В. Д., 1969, с. 247.

⁴⁹⁹ Rantasalo A. V., 1954, s. 140.

⁵⁰⁰ Ф. 541/2 — Вешкелница.

⁵⁰¹ А. 164/3 — Верховье.

En lähte ni, kurjaine, kylbemäheže,
en lähte ni, peigoženi, pezemäheže,
vai lähten omii valgeloi valdažii jättelemAh...*

КП, № 194.

(Не пойду, жалкая, ни париться,
не пойду печальная, ни мыться,
а пойду свои белые волюшки оставлять.)

Valgiet valdaizēd — «белые волюшки» — это персонификация девичьей воли, с которой невеста расставалась в бане. Она оставляла свое девичество, «белые волюшки» на окошке бани или на деревянном гвозде, приготовленном для этого, и просила мать:

Mene, kallis naine kandajaiženi, kabrastele kuuzikse nedälikse, kabrastele minun sirotskoit valgiet valdaizet. Potrudei, sie ollah Kiijevan kirikköžet, sie ollah kahtet duboovoit puuhuot, niillöin puuhužien ual pane minun valgiet valdaizet kuuziks nedäililöikse...*

А. 134/191 — Куйтежа

(Поди, дорогая женщина, меня выносившая, убери на шесть недель, убери мои сиротские белые волюшки. Потрудись — там есть киевские церковки, там есть два дубка-деревца, под этими деревьями зарой мои белые волюшки на шесть недель⁵⁰²...*)

Однако в тех же куйтежских плачах, исполняемых по возвращении из бани, имеются строки:

Primietitgo, kallis naine kandajaiženi, ihalis ikkunaižis, miittuminnu libujinnu lindužinnu lähtiettih minun valgiet valdaizet?
Mustinnugo varoi linduzennu vai valgiennu jouččennu...*

А. 134/192 — Куйтежа.

(Приметила ли, дорогая женщина, меня выносившая, в окошко глядячи, какими птичками улете-ли мои белые волюшки? Черным ли птицей-вороном или белым лебедем?)

⁵⁰² Просьба спрятать «белые волюшки» на шесть недель, возможно, имеет связь с обычаем, отмеченным лишь в Ондозере: ленты от косы невесты привязывали к предплечью ее левой руки, и так она носила их в течение шести недель после свадьбы (сообщение Ю. Сурхаско). О сроке шесть недель см. дальше в разделе: «Почему слезливая свадьба?».

«Белые волюшки» — это и волосы и ленты от косы, символизирующие девичество. Отсюда предметность образа волюшки: в плачах говорится, что волю оставляют в бане на гвозде, на окошке или на тарелочке; ее просят спрятать на шесть недель. У карел-людигов в районе Кончезера перед баней девушки сжигали ленту из косы невесты во дворе, приговаривая: «*Palau vol'na ja vol'uška*» («Горит вольная волюшка»)⁵⁰³.

О том, что предсвадебной бане отводилась важная роль в обряде перехода невесты в статус замужней женщины, свидетельствуют многие детали обряда. В южно-карельских плачах невеста жалуется, что за это время, пока она была в бане, пороги дома поднялись на три венца. Она просит родителей помочь ей переступить этот высокий порог, но в то же время опасается, впустят ли вообще родители ее в дом после того, как она побывала в бане. Старинные обычаи, ныне уже забытые, связанные с возвращением из бани, зафиксированы в рассказе А. Генетца, записанном в селе Салми в Приладжье: невеста выходила из бани задом, с покрывалом на голове, ее сопровождали девушки и парни; девушки пели, молодежь шутила и смеялась, а старые женщины причитывали. При этом стреляли из ружей. В сенях невесту ждали отец и мать с караваем, на полу была разостлана шуба. Невеста падала в ноги родителям на эту шубу. Родители благословляли ее хлебом, касаясь караваем ее головы, затем заворачивали в шубу и на руках вносили в избу. В это время собравшийся на дворе народ производил страшный шум. В заключение автор отмечает, что никто не мог объяснить смысла этих обычаев, однако считалось, что при условии их соблюдения невеста будет счастлива в браке⁵⁰⁴. У тверских карел невеста, выходя из бани, кланялась четыре раза на все стороны света: «сперва на восход, потом на полдень, потом на закат, потом на полночь». При этом она причитывала⁵⁰⁵. Ижорская невеста также, возвращаясь из бани, кланялась на все стороны света и в плаче жаловалась, что отец сделал порог избы выше⁵⁰⁶.

Особенно ярко трагизм, связанный с невестинной баней, выражен в мордовском свадебном обряде и плачах. Невеста просит отца купить досок и гвоздей для ее гроба, потому что

...После бани, батюшка,
Перестанут ходить мои ноженьки,
Перестанет говорить мой язык.
Евсеев, 1966, с. 147—148.

⁵⁰³ Virtaranta P., 1963, s. 58; Ф. 1408/4 — Паднаволлок.

⁵⁰⁴ Genetz A., 1870, s. 99—100.

⁵⁰⁵ Alava V., 1936, s. 190.

⁵⁰⁶ Porkka V., 1883, s. 264—265.

Далее в плаче невеста просит созвать всю родню и подружек оплакивать ее мертвое тело, старых стариков — делать гроб, а дядюшек — копать могилу⁵⁰⁷.

Смысл банного обряда исследователи объясняют по-разному. Одни считают его очистительной церемонией⁵⁰⁸. Другие видят его первоначальное значение в символическом пожертвовании девственности духу бани. Дух бани, как уточняет Е. Г. Кагаров, соответствует божеству воды у древних народов. Обряд бракосочетания невесты с этим божеством, по мнению греков, обеспечивал чадородие невесты⁵⁰⁹.

К мнению Е. Г. Кагарова присоединяется Н. П. Колпакова: «...Невеста ходила перед свадьбой в баню, символически соединяясь с банником — духом воды, якобы дававшим ей плодородие...»⁵¹⁰. Ф. В. Плесовский, рассматривая предсвадебную баню у коми, также принимает точку зрения Кагарова, но углубляет ее и открывает в ней новый аспект. Коротко смысл банного обряда, по Плесовскому, сводится к следующему: в бане невеста символически соединяется с тотемом рода, «хозяином» воды. «Купание в бане, заменившее купание в реке, в которой жили тотемные рыбы, животные <...>, необходимо было для того, чтобы после общения с тотемом родить ребенка, обладающего чудесными способностями и большой силой; получить от тотема разрешение на общение с мужчинами, так как, по обычаям древних, детей, рожденных до обрядового общения девушки с тотемом, убивали»⁵¹¹. Это объяснение заслуживает внимания при выявлении генетических корней обрядности предсвадебной бани⁵¹². Однако в том виде, в каком она дошла до нас, невестина баня является сложным комплексом напластований верований и обычаев разных исторических стадий.

Прямых доказательств, указывающих на связь карельской предсвадебной бани с «хозяином» воды, не имеется, кроме одной любопытной публикации из села Салми (карелы-ливвики). В ней рассказывается, что пока невесту с причитаниями мыли, а затем одевали в бане, мать невесты шла в поле за домом и, кланяясь на все стороны света, обращалась ко всем духам-хранителям с просьбой простить невесту: «Простите Марину, простите этой крещеной, если какой грех сотворила!» Особо она ходила кланяться на

⁵⁰⁷ Евсеев Е. Е., 1966, с. 148.

⁵⁰⁸ Напр.: Краулей Э., 1905, с. 324; Zelenin D., 1927, s. 313—314.

⁵⁰⁹ Кагаров Е. Г., 1929, с. 171—173.

⁵¹⁰ Колпакова Н. П., 1965, с. 273.

⁵¹¹ Плесовский Ф. В., 1968, с. 136.

⁵¹² Ср. кар. *kuļu* «баня» с глаголом *kuļpie* «купаться» в озере, в реке. Аналогичную этимологию в коми языке см.: Плесовский Ф. В., 1968, с. 137.

берег реки и просить счастья для дочери: «Простите Маринушку, доброе прощенье ей дайте»⁵¹³.

И. Вахрос, не отрицая очищающего значения предсвадебной бани, а также ее роли в обеспечении плодovitости в будущем браке, прежде всего видит в ней обряд отторжения невесты от своей семьи и рода (rites of separation): невеста отделяется от своей семьи, окончательно прощается с девичеством — расстается со своим прежним статусом — и, наконец, лишается власти и защиты своих домовых духов⁵¹⁴.

Благодаря многим общим для карельской и русской невестинной бани чертам и мотивам некоторые исследователи заключили, что карелы заимствовали этот обряд у русских. Автор небольшого исследования о предсвадебной бане у финнов и карел А. Оярви писал, что все восточные финно-угорские народы, в том числе и карелы, усвоили свадебные банные обряды у русских⁵¹⁵. Он присоединяется к мнению У. Харва, который не видит в банном обряде какой-то общей финно-угорской основы⁵¹⁶.

Думается, что такие выводы преждевременны. Безусловно, обычаи русских имели влияние на карельские обряды, очень часто наблюдается насаивание новых обычаев — заимствованных — на свои традиционные. Что в карельской предсвадебной бане является исконно своим, а что усвоено у соседних народов — на данном этапе определить сложно. Это потребует прежде всего глубокого исследования всего института карельской бани. Многие сведения и наблюдения показывают, что баня у карел играла весьма важную роль в различных магических действиях, с ней связано много поверий и табу⁵¹⁷.

Дары от жениха. Примечательно, что сразу же после предсвадебной бани, обряда отчуждения невесты от своего рода и прежнего статуса, следуют первые обряды ее приобщения к роду жениха. В деревнях Калевальского района вечером, после бани, от жениха приносили «вечерние подарки», или «гостинцы». По описанию И. Марттинен, с дарами приходили жених, патьвашка (сват-знахарь), сестра жениха или другая ближайшая родственница (по не мать) и муж сестры жениха. Невесте дарили зеркало, мыло, сороку, отрез на сарафан и платок, ее родственникам мужского пола — по рубашке, женщинам — сорочки. Во дворе жениховцы стреляли, из дома выходили им навстречу (невеста, очевидно, не выходила). Гостей сажали за стол и угощали. Невеста с причитальщицей устраивались в женском углу. Патьвашка, же-

⁵¹³ Pelkonen E., 1961, s. 100—101.

⁵¹⁴ Vuhros I., 1966, s. 141.

⁵¹⁵ Ojajärvi A., 1959, s. 329.

⁵¹⁶ Harva U., 1940—1941, s. 43.

⁵¹⁷ Тароева Р. Ф., 1965, с. 115.

них и его сестра подходили к невесте с дарами и кланялись, обращаясь к ней по имени-отчеству с просьбой принять дары. После трех поклонов антилас вставала, но не брала даров, а в плаче выражала удивление, почему эти чужие люди перед нею кланяются⁵¹⁸.

Min kujillisien kukkahuisien vuokše kultakuitrisiena kutvahutteletta esissä kurjan vartuoni, kun ei ole kujin vähäsessä kujin ylen [tä]-aikaseššani kukkahie kultakuitrisie kutvahuteltu esissä kurjan vartuoni? Min aijallisien piän alennuisien keralla aijan kualetta angehen vartuoni esissä?

SKS. Marttini, E 83:13—Kivijärvi.

(Ради каких моих достоинств потряхиваете своими золотыми кудрями перед моим жалким станом, коль за все короткое времечко моего возрастания никто не потряхивал золотыми кудрями перед моим жалким станом? Зачем со склоненными головами стоите перед моим печальным станом?)

Невеста не принимала даров, и причитальщица отвечала за нее:

En voi oimun ensimmäisie <...> aijan omattomilta ottamilta oimun ensimmäisie omassus-kostinttšaisie otaksennella. A lienöy oimun nuorukkaiset olkakätyöni olkapäistä soat'en ol'koal'omah aijan omattomien ottamien omassus-konst'in'ttšaisie otellessa.

Virtaranta, 1958, s. 632—Vuokinsalmi

(Не могу первые <...> от неродных детей первые гостинцы принять. Мои молоденькие рученьки до самых плеч отнимутся, принимая гостинцы от неродных детей.)

Подарки должен был принять брат невесты, а если брата не имелось, то двоюродный брат, дядя или другой родственник мужского пола. Причитальщица обращалась к брату:

Missä on kujin ensimmäini kukko kuvuajaiseni lapsi? Eikä voi kuvomista tullehie kujin ensimmäisie kun'n'ivokostinttšaisie kujin koalella, kujin otaksennella?

Virtaranta, 1958, s. 632—Vuokinsalmi

(Где первое дитя моей [матери], меня создавшей? Не сможет ли он присланные чужими детьми первые почестные гостинцы принять и взять?)

⁵¹⁸ SKS, Marttinen I., E 82, s. 152—155.

В Ювалакше первые дары от жениха тоже приносили после бани. Невеста лишь дотрагивалась до них рукой, но принимал дары отец или близкий родственник. При этом причитывали, «проливая целые реки слез»⁵¹⁹. В плаче невеста упрекала отца, зачем он взял гостинцы «у чужих пришлых людей», ведь с принятием этих даров пропадет ее девичье имя, так как эти дары предназначены для изничтожения девичьего имени (kananimysien kavottelu-kostintaisiet)⁵²⁰.

Последняя ночь в родительском доме. Приняв дары от жениха, невеста становилась как бы чужой в доме. В дер. Ювалакша после ухода жениха и его свиты невеста с тремя причитальщицами «выплакивает у матери и отца места, т. е. постель — перины, подушки и т. д., потом увозит с собой, и на эту постель антилас ложиться спать»⁵²¹. К. Карьялайнен сообщал, что в Вокнаволоке, перед тем как ложиться спать, невеста в плаче спрашивала у отца, может ли он по своей прежней доброте позволить ей провести последнюю ночь на ее прежней постели. У матери невеста разрешения не спрашивала, но просила приготовить постель⁵²².

ДЕНЬ СВАДЬБЫ В ДОМЕ НЕВЕСТЫ

Особенность северно-карельской свадьбы заключается в том, что ряд важнейших обрядов совершается в день свадьбы в доме невесты: «смотренье», прием «головных» денег (символический выкуп невесты), обоюдная раздача даров, посещение родней невесты дома или «фатеры» жениха (дом, в котором свита жениха остановилась на время свадьбы, если жених издалека), выпрашивание даров и приданого, «отдача воли» невесты, прощание с девичеством и с родными, наконец, окручивание — убирание головы невесты по-женски. Все эти моменты сопровождалось непрерывными причитаниями.

Несмотря на некоторые местные различия в ходе свадьбы, порядок основных обрядов в северных районах Карелии один и тот же.

Утром до приезда жениха. Свадьба устраивалась, как правило, в воскресенье. Утром невесту будила словами плача причитальщица или мать. В записях это небольшие заплачки. Особенно матери вкладывали в эти плачи глубокие эмоции, но при их воспроизведении сдерживали себя, боясь расчувствоваться и расплакаться. В плачах матери зачином обычно служит мотив, известный нам уже по похоронным плачам, когда покойника будят на завтрак.

⁵¹⁹ *Inha I.*, 1921, s. 234.

⁵²⁰ SKS, *Inha I.* 249.

⁵²¹ *Inha I.*, 1921, s. 235.

⁵²² SKS, Karjalainen K., 287, 288.

Так, И. И. Зайкова из пос. Софпорог следующими словами будила дочь-невесту:

Valveuvuksentele, vualimaisen, vallan viimeiset
kertaset näillä valmehilla val'uškaverosilla.

Ta kujin ylentävyksentele, kuvuamaiseni, kujin
ostuatkaiset kertaset niillä kuumilla kuppičäijysillä...

Ф. 829/2 — Софпорог

(Пробуживайся-ка, моя взлелеянная, последние разочки на эти готовые завтраки с валушками.

Да подымайся-ка, моя сотворенная, остатные разочки попить эти горячие чаюшки...)

После этого традиционного зачина мать может выражать в плаче индивидуальные чувства — их глубина и выразительность зависит от ее мастерства. Хорошая плачущая способна, естественно, на свадьбе дочери исполнять очень большие по объему причитания. Та же И. И. Зайкова, чей плач приведен выше, в данном случае не пошла дальше этого зачина, заметив: «Мать тут много причитывает, да я не могу — расплачусь. Хватит, хватит и этого».

Другая плакальщица, А. Р. Никитина, в плаче матери после традиционного зачина — обращения к дочери-невесте — продолжает развивать тему бужения: больше дочь не будет в родном доме подниматься по утрам, чтобы отправиться работать по хозяйству, в чужом доме надо вставать без бужения, надо самой пробуждаться и караулить, когда мужняя семья будет подниматься со своих постелей; дома тебя ласковыми словами поднимали, а у них тех ласковых слов не будет⁵²³.

В Олонецком и Пряжинском районах Южной Карелии утренние плачи больше по объему и имеют ряд устойчивых мотивов. Мать начинает плач с обращения к «большим прародителям» и просит благословить ее. Дочери она тоже советует обратиться к прародителям и попросить у них счастливой доли. От имени невесты обязательно исполнялся ответный плач. Невеста жаловалась, что несмотря на мягкую пуховую постель, которую ей вечером приготовила мать, она всю ночь не смыкала глаз, а была как в муравейнике (это устойчивый мотив). Далее дочь рассказывает свой тревожный сон — не действительно приснившийся, а традиционный. В Северной Карелии плачей, передающих сон невесты, нет.

В деревнях, прилегающих к Топозеру и Пяозеру, гостинцы от жениха приносят не накануне вечером, а утром, перед «смотреньем». Эти дары называются заимствованным русским словом «завтрак» (sautrakka).

Этот «завтрак» состоял обычно из сладостей, гребня и куска мыла; все это подносилось на блюде. После того как жених со сви-

⁵²³ Ф. 1031/1 — Лаккярви.

той принес «завтрак», они возвращались обратно на свою «фатеру». Невеста (в лице причитальщицы) жаловалась сперва отцу, потом матери, обнимая их за шею:

Kallehih ilmoih šiätelijä, kallis hyväsen, kalovehista
šua ten katkieltih kajon nuorikkaiset kalovehkätöse-
ni...

Orhein ilmoih rotiuttelija ottajaiseni, olkapäistäni
suate olkuoiltih oimun nuorukkaitset olkakätöseni
otellessa ottamien oštoluotasie.

А. 26/27 (2) — Шоукело.

(На дорогой свет создавший, дорогой мой хороший, у запястий обломились мои молоденькие ручки... На славный свет родившая создательница, до самых плеч отнялись мои молоденькие ручки принимаючи покупные блюда от чужих детей.)

После «завтрака» родственники и односельчане невесты приносили дары, причитальщица причитывала, прощаясь от лица невесты с ними, и благодарила за подарки.

По карельскому обычаю, в дом невесты уже с утра начинали стекаться все жители деревни, молодежь заводила игры и танцы. Невеста ходила с причитальщицами между свадебными гостями, «выплакивая» дары. Она обнимала за шею того, к кому был обращен плач. За подарок следовало благодарить в форме заплачки.

В это время партия жениха собиралась на «смотренье». По описанию И. Марттинен, патьвашка совершал «отпуск», чтобы предохранить жениха и его людей от воздействия враждебных сил. Он обходил всех с косою и читал заклинание. Под одежду жениху он привязывал пояс с магическими предметами, среди которых были зменный зуб, ртуть и шкурка белки-летяги⁵²⁴. На смотренье отправлялись в следующем порядке: патьвашка, отец жениха, дядя и братья, последними — жених и его сестра. Она — единственная женщина в свите. Но если женатых дядей или братьев не было дома, их могли заменить их жены⁵²⁵.

Kačotus — смотренье. Г. Х. Богданов называет смотренье самым торжественным моментом свадьбы. О прибытии жениховской свиты на смотренье возвещали раздавшиеся во дворе выстрелы. М. М. Хотеева описывает приход жениха со свитой следующим образом: «Ждут приезда жениха и свадебных гостей. Родственников невесты, гостей сажают за стол». Причитальщица ходит с невестой возле стола и причитывает:

⁵²⁴ SKS, Marttinen I., E 83, s. 112—113.

⁵²⁵ SKS, Marttinen I., E 82, s. 164; E 83, s. 111.

Anna vaimala vartuvuoni vallan viimeiset kertaset
kaksien valkiehyväsiени <...> ičevallalisiени valkei-
jen alliloijen keralla vallan kualelen, ennenkuin vai-
vojen näkömättömät valkiehyväsiени val'uškastolaset
valtual'l'ah.

А. 20/35 (8) — Ухта — Калевала.

(Дайте мне, сникшему стану, последние разоч-
ки <...>⁵²⁶ [по избе] моих двоих белых хороших⁵²⁷
вместе с подобными мне белыми моряночками поха-
живать, пока не знавшие мук⁵²⁸ не займут обе-
денные столы моего белого хорошего.)

Когда увидят, что жениховцы идут, мать невесты заводит
песню:

Jo väki tukulla tulou
Vienan väliltä vesiltä,
Saksan salmilta syviltä.
Tuntuu tuomi muista puista,
vävy muista vierahista...*

А. 20/35 (8) — Ухта — Калевала

(Уже идет народ толпой
с широких просторов Виэны⁵²⁹,
с проливов Саксы глубоких.
Отличается черемуха от других деревьев,
зять от других гостей...*)

В Аконлакши, по описанию В. Юриной, песню «зятя» заводил
дядя невесты. К нему присоединялись все присутствовавшие, кро-
ме самой невесты⁵³⁰.

Свадебные песни Северной Карелии вносили в свадьбу совер-
шенно иную, по сравнению с причитаниями, тональность. В них
отразилась радостно-торжественная сторона свадьбы. Даже в тех
песнях, которые исполнялись родом невесты (на сватовстве, в день
свадьбы в доме невесты перед смотреньем и во время окривива-
ния невесты), о женихе говорится как о желанном госте, уважи-
тельно и даже восхваляюще.

В плачах же жених и его люди всегда внушают невесте трево-
гу и страх.

После того, как жениховская сторона расположилась за стола-
ми, начиналось одевание невесты для «смотренья». Это происхо-

⁵²⁶ В записи, очевидно, пропуск. Здесь должны быть слова «у стола» или
«по избе».

⁵²⁷ Родители невесты.

⁵²⁸ Жених со своими родичами.

⁵²⁹ Белое море.

⁵³⁰ *Jyrinoja V.*, 1965, s. 155.

дило в холодной избе — клетки — и сопровождалось причитаниями. В описании свадьбы в Ювалакше об одевании невесты говорится следующее:

«Причитальщицы в клетки заставляют невесту плакать, причитывая, пока крестный отец или брат не придет ее одевать. На будничное одевание надевают лучшую одежду, которую причитальщицы просят словами причета. Крестный или брат подает рубашку, которую поднимает над головой невесты, как бы намереваясь одеть на нее. Невеста дважды отбрасывает от себя рубашку, только на третий раз надевает на себя. Все время, пока длится одевание, причитывают. То же повторяется с юбкой и сарафаном. Фартук и налобную повязку невеста, напротив, подвязывает сама. Налобная повязка, чулки и обувь на невесте по одному комплекту, остальной одежды, начиная с рубашки, по два»⁵³¹. Других столь подробных описаний мы не имеем. Современные наши информаторы отмечают, что невесту одевали где-нибудь в другом помещении, но о причитывании при этом не упоминается. Очевидно, в последние десятилетия при одевании невесты уже не причитывали, поскольку в нашем архиве не имеется ни одной записи этих причитаний.

Обязательной деталью «смотренья» северно-карельской свадьбы была «завеса» (*saviessa*). О ней говорится во всех описаниях обряда до наших дней. Женский угол завешивали большой шалью или покрывалом и туда приводили в сопровождении крестной матери, теток, дядинок⁵³² и сестер разодетую невесту, так чтобы жених и его свита не могли ее видеть. Край завесы держала обычно повивальная бабка невесты и не позволяла никому из людей жениха заглянуть за завесу. Только после того, как патьвашка давал ей «белую монету», невеста выходила со своей свитой из-за завесы. Ее вели за руки замужние сестры или дядинки, а сзади невесту держали за волосы, захватив их на затылке, одна или двое ее незамужних сестер⁵³³. И. Марттинен сообщает, что за косу невесту держали ее сестра и жена брата, за ними — толпа подруг, которых в данный момент называли «крапивой» (*čiiilahaiset*). Их должно было быть вдвое больше, чем людей, сопровождавших жениха. За показ невесты патьвашка обязан был дать по 5—10 коп. всем, кто находился при невесте. Получив деньги, «крапивы» уходили, а те, которые держали за косу, подводили невесту поближе к жениху. Обе стороны препирались, кто должен подходить. На смотренье собирались все, даже танцы на это время прерывались⁵³⁴.

⁵³¹ *Inha I.*, 1921, s. 235—236.

⁵³² Дядинка (*teätinkä*) — жена дяди (русское заимствование, как и слово *teätä* — дядя).

⁵³³ *Virtaranta P.*, 1958, s. 634; *Jyrinoja V.*, 1965, s. 159.

⁵³⁴ SKS, Marttinen I., E 83, s. 120—124.

Хотя в описаниях обычно отмечается, что невесту держат за косу, но фактически коса была уже распущена, а в некоторых местах ее расплетали перед смотреньем.

Жених и невеста, оба в сопровождении своей свиты, сходились на середине избы, где обменивались дарами: жених дарил невесте отрез на сарафан, а невеста — сшитую собственноручно рубашку. При этом обе стороны кланялись как можно ниже, а жених и невеста обращались друг к другу по имени и отчеству по-русски (это подчеркивают почти все информаторы).

После смотренья, по данным нашего архива, не причитывали, за исключением Юшкозера. Юшкозерская свадьба в некоторой степени отличается от общего северо-карельского типа свадьбы. У П. П. Чубинского читаем: «По принятии женихом рубахи, невеста кланяется на четыре стороны и отправляется в печной угол с причитаниями: „Засмотрели меня люди недобрые, засмотрели меня, бедную, не для них росла, а для батюшки, для батюшки да родной матушки”»⁵³⁵. О причитывании после смотренья говорила в 1965 г. и жительница Юшкозера А. Пийранен. По ее сообщению, плача ведет невесту с подарками жениха к матери и причитывает о том, что невесту одарили чужие люди⁵³⁶.

Описания свадьбы в других местах Северной Карелии не содержат упоминаний о причитывании во время смотренья. После обмена дарами невесту выводили из избы и снимали с нее нарядную одежду, под которой оставалось будничное платье.

Лишь единичные сообщения напоминают об утраченном смысле смотренья, которое когда-то было одним из этапов на пути к окончательному скреплению союза. Один из современных информаторов отмечает, что перед смотреньем от жениха приходили узнавать, не передумала ли невеста, и только после положительного ответа женихова сторона являлась на смотренье⁵³⁷.

У Г. Х. Богданова мы находим упоминание о том, что после смотренья «собирается опять семейный совет, на котором окончательно решается вопрос о выдаче девушки замуж»⁵³⁸.

И. Марттинен приводит любопытную деталь: после смотренья и последующего за ним «отпуска» (оберега) жениха и невесты женихова свита, уединившись в другой избе, ведет переговоры. Патьвашка спрашивает у жениха: «Может, уйдем и оставим эту невесту?» Жених должен поклониться в ноги и попросить вести дело дальше. После этого патьвашка с кем-нибудь из мужчин свиты возвращается в избу и здоровается, как будто они пришли впервые. Хозяева спрашивают, как обычно у гостей: «Что нового

⁵³⁵ Чубинский П. П., 1966, с. 123.

⁵³⁶ Ф. 740/1 — Юшкозеро.

⁵³⁷ Ф. 823/2 — Кантонизми.

⁵³⁸ Богданов Г. Х., 1930, с. 44.

слышно?», а патьвашка отвечает, что у них все по-прежнему: «Дело идет, как белка по стволу поднимается». Родня невесты узнает о ее мнении и сообщает патьвашке, что с их стороны тоже «дело идет, как белка на дерево поднимается». Патьвашка возвращается к своим, все снова заходят в избу, здороваются. После этого начинается обряд приема «головных денег»⁵³⁹.

Ю. Пентикяйнен видит в обряде смотренья не только показ невесты, но и функцию публичного представления жениха всей деревенской общине невесты⁵⁴⁰.

К смотренью примыкает церемония приема «головных денег» (piäraha). Женихова сторона кладет на стол как можно больше денег (если жених беден, он должен занять деньги), и патьвашка приглашает родню невесты подойти и взять «головные деньги» за воспитание девушки. Первыми подходят мать и отец невесты, затем — остальные родственники. Сперва все берут по большой сумме, но после некоторого препирательства или рюмки вина, которым угощает патьвашка, родственники невесты возвращают деньги и отсчитывают лишь по несколько копеек. Самую большую сумму, собственно «головные деньги» за дочь, берет отец (около 1—5 руб.), а мать — 10—15 коп. «на часовню»⁵⁴¹. Оставшиеся на столе деньги убирает отец жениха. Отец невесты при этом возвращает залог жениха⁵⁴².

После принятия «головных денег» обычно причитывали. Для этого невеста должна была выйти, чтобы снять с себя хорошую одежду, которая была на ней во время смотренья. Ее снова вводила причитальщица, которая причитала от лица невесты. Плач удалось записать от выдающейся плакальщицы Домны Хуовинен:

Mintäh kuvoajaiseni kujin omattomat kuvoamat olet kun'n'ivostolas toakse kujin koalattelut? Onnako miun kujin nuorukkaiset kuklan'imyöni kuvoamilla kultarahasih kujin loajittelet.

Mintäh voalijaiseni olet vallan omattomat voalijat [po. voalimat] omijen val'oškastolien toaksi vallan koalattelut? Onnako miuv vallan nuorukkaisen vaklonimyöni vallan omattomilla vaskirahasih vajeh-telet. Ois voalijaiseni pität enneiv vaimaloijen ilmojen alta niitä vaskirahasie vallan koalattella. Ei ois voalijaiseni pität miuv vallan nuorukkaisen vaklonimysie vallan voalimih vaskirahasih vajehella, vallan suuriksi ikävien vaimalaisiksi vallan loajitteleh.

⁵³⁹ SKS, Marttinen I., E 82, s. 171—173.

⁵⁴⁰ Pentikäinen J., 1971, s. 173.

⁵⁴¹ Inha I., 1921, s. 237; Богданов Г. X., 1930, с. 44—45; Virtaranta P., 1958, s. 637; SKS, Marttinen I., E 82, s. 173—176.

⁵⁴² SKS, Marttinen I., E 82, s. 176.

Ei ois kuvoajaiseni pität kujin nuorukkaisie miun kuklanimysieni kujin omattomien kuvoajien kulta-
rahasih kujil loajitella, kujin suuriksi ikävien kuuro-
siksi kujin loajitteleh. Ennein ois kuvoajaiseni pität
alta kukkahien ilmasien niitä kultarahasie kujin
koalatella.

Virtaranta, 1958, s. 637 — Контокки.

(Почему, моя создательница, не родных созданных [чужих детей] за свой стол почетный посадила? Не мое ли молоденькое кукольное имечко чужим за золотые денежки продаешь?

Почему, моя пестунья, не родных пестованных за столы с валушками посадила? Не мое ли молоденькое девичье имечко с чужими на медные денежки обмениваешь? Лучше было бы, моя пестунья, со всего печального света эти медные денежки собрать. Не надо было бы, моя пестунья, мои молоденькие девичьи имечки на медные денежки чужаков обменивать, на великую печаль и тоску отдавать.

Не надо было, моя создательница, мои молоденькие кукольные имечки на золотые денежки не родных созданных обменивать, на великую тоску-кручину отдавать. Лучше было бы, моя создательница, со всего цветущего света эти золотые денежки собрать.)

Varotus — «отпуск». Обряд оберегания жениха и невесты («отпуск»), который у карел называется *varotus* или *varariehtilä* («оберег на сковороде»), мог повторяться несколько раз — между сватовством и окончательным выданьем невесты жениху. По описанию И. Марттинена, «отпуск» происходит три раза: после принятия вечерних даров, после смотренья и при выданьи⁵⁴³.

Имеющиеся плачи связаны с обрядом оберегания, который совершался после смотренья. На это указывают И. Инха, Г. Х. Богданов и М. М. Хотеева. О причитывании в случаях, когда «отпуск» происходил до свадьбы, сведений не имеется. Последний раз обряд берега проводился перед отъездом свадебного поезда. Но здесь уже не могло быть причитаний, поскольку на северно-карельской свадьбе невеста плакала только до «окрученья», т. е. покрытия головы (*piänpapo*).

Обряд оберегания совершал патьвашка в клетки. Невеста и жених должны были становиться на сковороду одной ногой (по од-

⁵⁴³ SKS, Marttinen I., E 82, s. 159, 170; Marttinen I., Naima ja häätäikoja, 1902, N 40, 823—824.

ним данным — оба правой, по другим — жених — правой, невеста — левой). Патьвашка обводил их косой «три раза по солнцу и один раз против солнца и, делая косой крестообразные движения в воздухе, причитает» (должно быть: заклинает.— У. К.)⁵⁴⁴.

Целью этого обряда было, как отмечает Г. Х. Богданов, «предохранить новобрачных от «порчи», от посягательств злых людей и нечистой силы». При этом патьвашка надевал на жениха и невесту амулеты — обереги, которые прикреплялись к поясу⁵⁴⁵.

Другую функцию «оберега» раскрывают детали, которые приводятся в описании И. Марттинена. Жених и невеста должны стоять на сковороде, прижавшись друг к другу. Патьвашка прищипывал их одежды в трех местах булавками: у плеча, у пояса и в ногах. После этого патьвашка заклинал их при помощи огня, воды и косы, произнося при этом заговор⁵⁴⁶.

Следовательно, считалось, что кроме предохранения от «порчи», «отпуск» (*varotus*) должен был привязать невесту к жениху — «чужанину», и таким образом невеста отторгалась от своей семьи и рода. Эта сторона ярко выражена в плачах. Обычно мать или причитальщица приплакивала за дверью клетки в то время, когда происходил обряд «отпуска»⁵⁴⁷. Записи плачей, исполняемых при этом обряде, немногочисленны. По рассказу М. М. Хотеевой, во время обряда оберегания мать невесты причитывала за дверью:

Mintäh suarnomaiseni šuavehen hyväs satojen
rautašatahkojen tuakše šalpau'uit šuarnan omatto-
mien šurnomaisien keralla, kun et ole šuarnan vä-
häsien šuarnanimysies suarnan ylentelaijoilla sa-
lautun? Mie šammu vartuvuoni šuarnan olovaisilta
šuuriksi šammusikseni šiun šalpauhuntaset šuarnan
luajittelen ičešuarnallisien šuavehien alliloiješ kera.

Suarnakuntasien šuarnan luajitteluaijoilla ša-
lau'uit, kun et ni šuarnan vähäsillä šuarnan ylentä-
aijoilla šalautun. Mie en voi šammuitta vetysittäni...

Onnakko viihyttämäistäni ruvettih viluin viikateh-
sanoin visan omattomien viihyttämien vieslevyisih
viemäh.

А. 20/35 (9) — Калевала—Ухта

(Почему, моя suarnomaiseni? [дочь] за сотни
засовов в доме своего хорошего заперлась, вместе
с неродными [детьми], коль за малое времечко
роста своего имечки никогда не таилась?)

⁵⁴⁴ Богданов Г. Х., 1930, с. 45—46.

⁵⁴⁵ Там же.

⁵⁴⁶ SKS, Marttinen I., Naima ja häätaikoja, N 824.

⁵⁴⁷ *Inha I.*, 1921, s. 237.

Я, несчастный стан, в большой тоске от твоего запирания вместе с подобными тебе моряночками.

Почему во времечко [свадьбы]⁵⁴⁸ притаилась, коль за короткое времечко своего роста не таилась? Не могу без тоскливых водич...⁵⁴⁹

Однако мою, мной выпестованную, хотят холодными жестокими словами⁵⁵⁰ к не родным выпестованным увести.)

Невеста, выходя из клетки, приплакивала (вернее, за нее плача):

Jo kylvettäjäiseni kylmin rautasin ruvettih tiän kyllähyisistä kylmyttelömäh.

(Уже, моя [мать], меня в бане парившая, холодным железом стали от вашей доброты отчуждать⁵⁵¹.)

Понятие «antilahan kylmäyttäminen» — отчуждение, букв. «остужение» невесты — встречается также в некоторых плачах из архива Финского и Литературного Общества. «Остуда» невесты в них понимается как назначение и результат обряда «отпуска».

Вот короткая заплачка, записанная С. Паулахарью в 1911 г. от известной войницкой плакальщицы Анни Лехтонен (в ремарке сказано, что за дверью плачут причитальщицы, но не сказано, сколько их):

Elköä vieslöveä allistani visan omattomat viihytämäset viluilla viikatehraitasilla vierautelko kaksien olovien hyväisien vieslövyisistä.

Elköä kurjasien näkömättömät kuvoamaiset kylmäteräsil kynärautasil kylmäytelkö kaksien kyllähyväisien kyllähyisistä.

SKS, Paulaharju 4945:25

(Не отчуждайте, чужие выпестованные, мою добрую моряночку холодным железом косы от доброты двух сущих хороших [от родителей].)

Не остужайте, чужие дети, не выдавшие горя, железом с холодным лезвием от теплоты двух ласковых хороших).

Когда невеста возвращалась из клетки после «отпуска», плакальщица причитывала за нее, упрекая родителей за то, что они

⁵⁴⁸ Метафорическое выражение непереводимо.

⁵⁴⁹ Без слез.

⁵⁵⁰ Букв. «холодными, как коса, словами». Оберег совершался с помощью железной косы.

⁵⁵¹ Букв. «остужать».

позволили чужим запереть ее в отцовском доме и оставили с ними одну.

Обряд оберегания жениха и невесты имел целью не только соединение невесты с женихом, но одновременно и отлучение ее от своей семьи, своего рода. Об этом красноречиво говорят и записанные в районе Сегозерья плачи⁵⁵². Южнее плачи «оберега» не зафиксированы.

Решающее значение обряда «оберега», как своеобразной клятвы верности, особо подчеркивается в тех случаях, когда этот обряд совершался после «выданья» невесты жениху во дворе дома невесты, перед отъездом свадебного поезда. «Когда невеста и жених стоят рядышком на дворе, готовые ступить одной ногой на сковороду для оберегания, невесту еще раз просят подумать, прежде чем она сделает решающий шаг: „Еще можешь уйти, если боишься, что не справишься, но если уверена, что обживешься, то шагни на сковороду!“»⁵⁵³.

Vajehus — «обмен». При обряде «обмена» жених и невеста обменивались платками; вместо платка жених мог дать кольцо или часы, невеста же обыкновенно давала платок.

В этом отношении обряд «обмена» напоминает обмен залогом до публичного сватовства («тайные залогии») или же во время обручения, о чем было рассказано в связи со сватовством.

Но термин *vajehus* («обмен») употребляется и в связи с днем свадьбы. «Обмен» следовал за смотреньем и обрядом оберегания и имел некоторые особенности. В некоторых местностях перед обрядом «обмена» невеста с причитальщицей приплакивала гостям и собирала у них дары⁵⁵⁴. После «обмена» невеста впервые садилась на минутку рядом с женихом, при этом оба старались наступить друг другу на ногу (примета власти в будущей брачной жизни), а жених дергал невесту за волосы три раза крест-накрест⁵⁵⁵.

Сразу же после этого плакальщица с плачем уводила невесту. И. Инха подчеркивает, что перед причитыванием с невесты вновь снимали нарядную одежду, после чего причитывали так:

Visan omattomat viihyttämäiset vihasin kätösin
visan liikahutettih visan nuorukkaisie vikloliemi-
nöisie, vaikk'ei niitä viekkahil ilmoilla seätelijä vii-
hyttäjäini ole vihasin kätösin visan liikahutellun.

Voi kaunehih ilmoih seätjäjä kantajaisen, kun ka-
jon omattomat kannettuiset omien kantapyöräsen

⁵⁵² KII, № 118, 119 (первые 12 строк).

⁵⁵³ *Virtaranta P.*, 1958, s. 671.

⁵⁵⁴ *Inha I.*, 1921, s. 237.

⁵⁵⁵ *Inha I.*, 1921, s. 237—238; *Virtaranta P.*, 1958, s. 638; *Jyrinoja V.*, 1965, s. 162—163.

alla kajan alennettih kajan nuorukkaiset kanavalta-
set, vet kaikki katoan (?) vartuvoltan kaunehet kros-
vuinta-aikaset.

Inha, 1921, s. 238

(Чужие выпестованные [дети] сердитыми рученьками тронули молоденькие тонкие волосики, которых на мудрый свет родившая утешительница никогда сердитыми руками не трогала.

Ой, на красивый свет родившая, выносившая меня, как чужие выношенные под свои круглые пятки низвели молоденькие волюшки-курочки, ведь совсем исчезнут красивые времечки красованья.)

По рассказу М. Хотеевой, когда невеста сидела с женихом, причитальщица причитывала следующее:

Elkyö ottamaiset oimun etähäiset opiitikkua or-
hiehyväsienei stolasissa oimun hyväsie osraliemenäis-
sie.

Elkyö kaunehen hyväseni kaunehissa kannikkas-
tolasissa kajan yksie kananimysie kajan luajitelkua
kaikin käsin.

A. 20/35 (10) — Калевала—Ухта

(Не обижайте, дальние чужие дети, за столом моих отважных хороших, мои славненькие ячменные волоски.

Не трогайте за красивыми каравайными столами моего красивого хорошего мои единственные имечки-курочки вашими руками.)

Невеста выскакивала из-за стола и с плачем обращалась к матери:

Jo, viihyttäjäiseni, visan omattomat viihyttämät visakäsin ta viekkahin käsin visan nuorie villalie-
menöisie viekkahan hyväseni vil'l'astolašša kuin kokkojen koprilla kajoliemenyisise ylenneltih.

A. 20/35 (10)

(Уже, моя утешительница, чужие утешенные жесткими и коварными руками молоденькие пушистые волосики за хлебным столом моего мудрого хорошего, словно орлиными когтями, поднимали.)

Насилие над волосами всегда ассоциируется с мыслью о потере девичьей воли. За жалобами о том, что чужие люди (жених) трогали волосы невесты, в плаче следует печальный вывод, к чему это привело:

...kajon omattomat kannettuiset omien kantapyöräsien alla kajon alenneltih kajon nuorukkaiset kana-valtaset, vet kaikki katuou kaiholta vartuoltani kauhenehet krasvuinta-aikaset.*

SKS, Karjalainen, 300

(...чужие выношенные под свои пяточки низвели мои молоденькие волюшки, ведь пропадут навек у моего печального стана красивые времечки красованья*.)

Смысл обряда «обмена» уже забыт. Даже И. Марттинен, который собрал ряд сведений, относящихся к середине XIX в., называет *vajehus* «странным обычаем»⁵⁵⁶. Поэтому не удивительно, что он мог перемещаться.

Как и в случае с обрядом «смотренья», для северно-карельской традиции характерно, что в день свадьбы жених со своими людьми несколько раз выходит из дома невесты, а через некоторое время вновь возвращается, здоровается по всем правилам, как будто раньше они в доме не бывали. Если жених был из другой деревни, он со своей артелью заходил «на фатеру», в дом, где установился со своими людьми. В некоторых случаях просто выходили на двор и снова возвращались в избу.

Такой обычай был, например, в Толлореке и Вокнаволоке: «После смотренья и приема головных денег жениховский народ прощался, выходил из избы во двор. Побыв там недолго, они возвращались в избу и здоровались, как будто несколько недель не заходили в дом»⁵⁵⁷. То же самое повторялось после обряда обмена: «После „обмена“ опять жениховский народ торжественно прощался, но выходил лишь на минутку во двор — особенно если жених был издалека — и через недолгое время возвращался, здоровался, как будто после долгой дороги, спрашивал о новостях, и патьвашка с достоинством спрашивал, по-прежнему ли антилас думает идти и согласна ли родня на брачную сделку»⁵⁵⁸.

Сбор свадебных подарков. В день свадьбы невеста с причитальщицей принимают от собравшихся свадебные дары — *miehelämänijäistä* — букв. «на замужество». По имеющимся у нас источникам, сбор подарков для невесты мог происходить в разные моменты свадьбы. Нередко, когда свадьбу играли сразу же вслед за сватовством, после обручения, невеста с причитальщицей начинала «выплакивать» подарки. Дары собирали и в день свадьбы, до приезда жениха на «смотренье», между «завтраком» и «смотреньем» или после «обмена» в отсутствие жениха и его свиты⁵⁵⁹.

⁵⁵⁶ SKS, Marttinen I., E 82, s. 190—191.

⁵⁵⁷ *Virtaranta P.*, 1958, s. 638.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, s. 640.

⁵⁵⁹ *Inha I.*, 1921, s. 235; *Virtaranta P.*, 1958, s. 638—639, 645—652; Ф. 830/8—Зашеек.

Причитальщица обращалась к каждому из присутствовавших по очереди с причетом, а невеста обнимала того за шею и плакала. Чаще всего содержание причитания сводилось к жалобам невесты о «неожиданной печальной сделке, затеянной родителями с чужими дальними детьми». Словом, здесь плакали в тех же выражениях, в которых сообщали собравшимся после сватовства об обручении:

Sanelen ta sualivoittelen, šuavis allisen, kaksien
šuavehien hyväsiени savotimie šuarnomien kerallisie
kiukkasavotaisie, kuita ei ole ollut šuarvanimyön
šuavehessa šuarnan ylenyaikasešša...*

А. 26—II/27 (4)

(Сказываю да жалуюсь, моя (suavis?) моряночка, о неожиданных заведеньях, заведенных двоими (šuavehien?) моими хорошими вместе с чужими [детьми], каких не бывало во все времячко, пока поднималось мое драгоценное имечко⁵⁶⁰.)

Эту заплачку, как объяснила рассказчица Хекла Архипова, причитальщица повторяла перед каждым, а в ответ получала подарок (деньги или какое-нибудь рукоделие) для невесты.

Встречается и другой тип заплачек во время сбора подарков. В них плачая от лица невесты просила дать ей для замужества что-нибудь из одежды или же «завалывшиеся на дне кошельков золотые денежки», «сотни лет валявшиеся медные денежки».

По сообщению П. П. Чубинского, в Ухте невеста собирала дары после смотренья. Она причитывала перед каждой из женщин и набирала денег от 10 до 15 рублей⁵⁶¹. Нигде в других источниках не подчеркивается, что свадебные дары «выплакивали» только у женщин. Наоборот, всюду отмечается, что подарки просили у всех присутствовавших, у свадебных гостей. Но замечание Чубинского заслуживает внимания. Оказывается, в заплачках, исполняемых во время сбора даров, встречаются только обращения к женщинам: самое распространенное из них — allisen — «моя моряночка», реже встречается обращение šikkosen — «моя сестрица». Заплачек, в которых имелись бы обращения к мужчинам, в нашем архиве и в публикациях нет.

Представляется естественным, что в старину дары для невесты действительно собирали только у женщин, ведь сами эти дары — создание женских рук. Раньше невесте дарили рукоделия: вязаные чулки, рукавицы, домотканые полотенца и т. д. Или же давали сырье для рукоделия: шерсть и лен, готовую пряжу. Все

⁵⁶⁰ Suarvanimyt — suarva — выдра; букв. «выдра-имечко», т. е. дорогое, как шкурка выдры.

⁵⁶¹ Чубинский П. П., 1866, с. 115.

это производили женщины и распоряжались всем по своему усмотрению. Всякие покупные ткани, чулки, платки фабричного производства, а также деньги стали дарить невесте уже с развитием товарно-денежных отношений в деревне.

Обычай сбора даров для невесты существовал еще в нашем веке также на Карельском перешейке и в Ингерманландии, где этот обход невесты с провожатой назывался «ходить волками» (*käyvvä susimas*) или «волчью шкуру колотить» (*suvenpahkaa pieksämäs*). Когда к дому приближались невеста со своей проводницей, то говорили «волки идут» (*suvet tulloot*). Им давали шерсть, лен, а также готовые рукоделия — чулки, рукавицы, полотенца, передники и т. д.⁵⁶²

Таким способом род и деревенская община помогали невесте в приготовлении подарков для рода жениха, отчасти и приданого. Каждый из присутствовавших представителей рода жениха обязательно должен был получить предписанные традицией предметы одежды (например, мать жениха — рубашку, полотенце, чулки и отрез на сарафан, отец жениха и патьвашка — рубашку, полотенце и чулки, все женщины — по рубашке и платку и т. д.).

В церемонии раздачи подарков видна роль могущественного патьвашки, способного противостоять всякому злу, возможно, исходящему от невестиного рода. Поэтому он раздает подарки на кончике кнута, который является магическим предметом, оберегающим от всякой «порчи». Кроме того, подарки, получаемые от рода невесты, особенно на смотренье, патьвашка встряхивал, чтобы «нейтрализовать» возможное колдовство, заключенное в подарке.

Целью подношения даров роду жениха было задобрить его, расположить всех его членов к роду невесты и к самой невесте. Это же стремление снискать расположение женихова рода выражается в причитаниях, исполняемых во время или после одаривания.

В Каменном озере невеста с плачущей стояли во время раздачи подарков у конца стола и причитывали⁵⁶³. В Юшкозере — «когда же обдарят всех за столами сидящих, тогда невеста обходит кругом столов и, обнимая каждого, кроме жениха, плачет с причитаниями, в которых выражается то, чтоб на будущее время не обижали ее, а любили и учили всему доброму»⁵⁶⁴. По рассказу М. Хотеевой, во время раздачи подарков причитывали сперва отцу невесты. Невеста просила у него разрешения подойти и обнять «не родных своих», т. е. родню жениха, которая для нее должна стать «своей», родной. Далее она благодарила отца за то, что приго-

⁵⁶² Häyhä J., 1899, s. 76; Ruutu M., 1931, s. 79.

⁵⁶³ Богданов Г. X., 1930, с. 46.

⁵⁶⁴ Чубинский П. П., 1866, с. 123.

товили подарки для женихова рода, с которым она теперь должна будет породниться⁵⁶⁵.

Затем невеста причитывала отцу жениха:

Anna, armahan hyväseni šijoih ašeteltavan armo-
puolusih ankehien vetysieni keralla ašettau'un.

Anna kaihovartuvuoni kaunehen hyväseni sijah
kajon luajiteltavan kaklapuolusih kajon luaittelu'un,
tai kakšilla kaijoilla kalovehkäsilläni kahet kanta-
pyöräset kapuol'en...*

А. 20/35 (11)

(Дай-ка, на место моего милого хорошего за-
ступающий⁵⁶⁶, подойду к твоей милости со своими
горькими водицами.

Дай-ка [я], печальный стан, на место моего
красивого хорошего назначаемого за шею обниму
и двумя узкими руками-запястьями его ноги
обовью...*)

В этом зачине видна характерная для карельских причитаний особенность называть всех лиц, о которых идет речь в плачах, описательно. Здесь мы видим особенно яркий тому пример, когда отец жениха называется «на место моего милого хорошего заступающим», «на место моего хорошего назначаемым». Но далее в плачах М. Хотеевой будущего свекра уже зовут, как и родного отца, — *hyväseni* (мой хороший).

Содержание плачей, адресованных родне жениха, сводится к просьбе по-доброму учить новобрачную порядкам и обычаям мужнего дома, не сказывать посторонним, если она не сумеет сразу усвоить новую «науку», обращаться с ней ласково и принимать ее как родную в свою семью.

Причитывали всем лицам жениховой свиты, кроме самого жениха, что подчеркивается во многих источниках. «Женихову народу плачут, но жениху никогда», — такое утверждение К. Карьялайнена содержится в уже упомянутой книге И. Инха⁵⁶⁷. «Женихову народу плакали, сперва патьвашке, женихову отцу и всем — жениху нет!»⁵⁶⁸

Хождение «в гости». В разные моменты свадьбы, когда жених со своими провожатыми покидал на время дом невесты, патьвашка приглашал родственников невесты «в гости» в дом жениха или на «фатеру», если жених приехал из другой деревни. Обычно мужчины и женщины отправлялись в гости отдельно, однако жен-

⁵⁶⁵ А. 20/35 (11) — Калевала — Ухта.

⁵⁶⁶ Будущий свекор, который должен будет заменить новобрачной отца.

⁵⁶⁷ *Inha I.*, 1921, s. 230.

⁵⁶⁸ *Virtaranta P.*, 1958, s. 649.

щин сопровождали двое мужчин. Невеста и ее мать «в гости» не ходили⁵⁶⁹. Вообще, мать невесты не участвовала в обрядовых сношениях с родом жениха, не ходила даже на свадьбу («приводной стол») в дом жениха. Мать жениха также не участвовала в сватовстве и не присутствовала во всех свадебных церемониях в доме невесты. Это характерно для Северной и Средней Карелии, т. е. на территории собственно карельского диалекта.

По возвращении «гостей» невеста с причитальщицей встречали их во дворе и в форме плача расспрашивали, как встречали «гостей» у жениха.

Otettihko vallah hyvin loatusih vallan omattomat
voalimat vaštoal'tih?

Annettihko kukkahammat kun'n'ivoverošet ta i
kumpsavetyöt? Kultalaita-kuppisilla kun'n'ivoiteltih-
ko teitä, kun kujin suuren uroš-opoša-arttelin keralla
kujin koalelit kujin omattomih kuvoamaisih kujin
ensimäisie kertoja?

Virtaranta, 1958, s. 640—641.

(Хорошо ли вас встречали, не родные выхожен-
ные принимали?)

Уважили ли вас почестным угощением и чаем?
Уважили ли вас чашечками с золотыми краями,
когда с большим обозом — артелью мужчин ходи-
ли не к родным созданным в первые разочки?)

Кто-нибудь из ходивших в гости женщин отвечал, хваля жени-
ха и его родню, если прием понравился:

... kuldazien kuuriččakerroksisien päissä meidä va-
ššattih, da šenin hyvin ugoššaidih, oldih veseläd vii-
navedyöt, oldih potroskasauvuot (?) poltettavissa...

Ф. 575/1 — Паданы

(...под золотыми курицами крыши нас встреча-
ли и так хорошо нас угощали, была веселая води-
ца — вино, был папиросный (?) дым для курения...)

Если же гостям не понравилась встреча, то в плаче хулили и
ругали жениха и его родню:

«ei vaulimat vassattu, kuomat kulmien aliči kačot-
tii da...»

(«не встречали выхоженные нас, кумовья испод-
лобья смотрели да...»).

⁵⁶⁹ Только из Лоухского района имеются сведения, что и невеста в сопро-
вождении причитальщицы ходила «в гости» к жениху: Ф. 831/1 — Зашеек.

Жениха в таком случае могли характеризовать резко отрицательно:

Parvomien omena kun pačaspodporana seizo, ei uč-
čimaizien čubukkokohtazien (?) uroda meidä ugoš-
šainun, ottamien omena oli kui korgokondie rouno...

Ф. 580/1 — Евгора

(Взлелеянное яблоко стоял, как подпорка столба,
уроина, чужими созданный, нас не угошал,
неродное яблоко был ровно лесной медведь...)

В нашем архиве очень мало записей текстов причитаний, связанных с «хождением в гости», — то ли обычай этот уже стал забываться (многие рассказчики вообще не упоминают об этом моменте), то ли причитывание в связи с хождением в гости не входило в разряд обязательных, «законных» плачей свадебного обряда.

Ottokerta — приход за невестой. Драматизм расставания невесты с девичьей жизнью, родными и отчим домом достигал кульминации в заключительной фазе свадьбы, когда жених со своими людьми приходил в дом невесты последний раз с тем, чтобы увезти ее в дом новобрачного. В Северной Карелии этот последний приход называли *ottokerta* («уводный раз») или же говорили просто *tullah ottamah* — «приходят брать» невесту.

П. П. Чубинский рассказывает, что родня невесты выходит во двор встречать жениха, а невеста в это время сидит у полого окна и приплакивает: «Вы зачем пришли, приехали, или житья смотреть нашего, или за мной молодой приехали?»⁵⁷⁰. В Кантониэми навстречу поезжанам выходила невеста с причитальщицей. Они стояли на крыльце и причитывали; продолжая причитывать, пятились в избу, жених со своей свитой шел следом⁵⁷¹.

В Ювалакше, по описанию К. Карьялайнена, невеста при приближении поезжан сидела за столом на коленях своих подруг и причитывала. Она просила родных устроить на дворе ламбины, чтобы задержать чужаков, сломать ступени крыльца, отодрать половицы в сенях и бросать перед пришельцами золу, чтобы дать ей возможность побыть хоть еще немного со своими сверстницами⁵⁷².

В Войнице и Вокनावолоке невеста также сидела по очереди на коленях у каждой из девушек. Причитальщица при этом причитывала:

Anna laitto vartuon kaksien loatuhyväsien loavun
auvostolasien [takana], lapsestelen loavun jälkimäi-

⁵⁷⁰ Чубинский П. П., 1866, с. 124 — Юшкозеро.

⁵⁷¹ Ф. 323/2.

⁵⁷² *Inha I.*, 1921, s. 239.

set kertasie itse loavullisien loatu allisien keralla loavun omilla loavun nuorukkaisilla laklovaltasilla ni olenta-aikoina.

Anna kaiho vartuon vielä kaksien kaunehien hyväsiени kannikka-stolasien takana krasvuiksentelen omilla kajon nuorukkaisilla kanavaltasillani olo-aikoinani itse kajollisien kaunehien allisieni keralla, vet kaikki katou kaiholta vartuoltani kajon nuorukkaiset kanavaltaseni, niinkuin kaunehien spoassusien kaunehet päiväkaunestoiset katou kajon myöhäsien iltakaunistoisien kajon alenenta-aikoina kajon ankaroijen katajikkometsien toakse.

Vet ankehelta vartuoltani aijan yhetmökse aletah allivaltaseni näijen aijan myöhäsien armahien spoassusien iltaaikasien alenenta-aikoina, niinkuin aijan ylisien armahien spoassujen armahat päiväaurinkoiset aletah aijan olovien ahometsien toakse.

Voikoa armas hyväseni ta arvekset aikojani lapset hoti aijan helpposet armahat oaltovetyöt aijan loajitella omien assuntasijasien esih. Voikoa niih oaltovetysih armahat aunaotuksuot aijan etsitellä, anna niitä aijan omattomat aikomaiset ankehien rautojen keralla aijan puutellah. <...>

...Voikoa silie hyväseni ta sitsijäni lapset omat sintsin siltalautasena yksin silloin siirrellä; anna sitsimien aikaset sivon alettais, anna simpla vartuon saisin olla sivon olovammataikasie itse sivollisien sileijen allisieni keralla kaksien sileijen hyväsiени sileivyisissä.

Voi tuuvehieh ilmoih seätelijä, tuuvittajaisen, omat tuhkahinkaloiset tuprahutella esih tunnon omattomien tuuvittamaisien; anna tunnon omattomat tuuvittamat niijen tuprusien tunnon alenentasia tunnon alentelou (?); anna ne aikaset saisin olla, turtivo vartuvon, kaksien tuuvehien hyväsiени tuuvehuisissa itse tunnollisien tuuvehien allisieni kera.*

SKS. Karjalainen, 301 — Vuokkiniemi.

(Дайте я, печальный стан, за щедрыми столами моих двоих пригожих хороших посижу последний разочек с подобными мне пригожими моряночками в порушку, пока я на своей молоденькой волюшке.

Дайте я, кручинный стан, за хлебными столами моих двоих красивых еще покрасуюсь в порушку, пока на своей молоденькой курочке-волюшке, вместе с подобными мне, красивыми моряночками,

ведь пропадут у кручинного стана все молоденькие волюшки, как красное спасово солнышко в позднюю вечернюю порушку закатится за мрачные можжевельные леса.

Ведь у тоскливого стана навеки пропадает волюшка моряночки в вечернюю порушку дорогих спасушек, как милое солнышко верховных дорогих спасушек закатится за лиственные рощи.

Дорогой мой хороший и вы дети [матери], меня создавшей⁵⁷³, наведите полую водицу к родному жилью. Поищите плавающей дичи и пустите на эту полую водицу, пусть чужие созданные половят их своими железными ловушками. <...>

...Ласковый мой хороший и дети [матери], меня зачавшей, разберите в сенах пол по единой половице; может, чужие зачатые приостановятся, я бы хоть то времечко побыла в вашей ласке вместе с подобными мне ласковыми моряночками.

На могучий свет меня принесшая, меня качавшая, развей золу со своего очага перед чужими на свет принесенными; может, это их остановит — я бы хоть это времечко побыла в доброте моего доброго хорошего вместе с подобными мне добрыми моряночками).

Строгая ритмика этого плача и стремление к эстетическому эффекту (например, развернутые сравнения, довольно редкие в плачах) характеризуют исполнительницу как незаурядную мастерицу. Этот плач записал К. Карьялайнен в 1894 г. от Оксены Дорофеевой из Вокнаволока (см. о ней с. 135 и плач при обряде прощания на шубе, с. 204—205).

Просьбы невесты устроить преграды на пути поезжан характерны для плачей, записанных в разных районах Карелии. В олонецких плачах эти преграды получают сказочное преломление, перечисляются разные чудеса, которые изумят поезжан, и они, по мысли невесты, забудут про нее. Но в ряде плачей, особенно из Медвежьегорского района, перечисляются совершенно реальные преграды. В одном очень эмоциональном, но, к сожалению, плохо записанном плаче невеста просит положить под ступеньками крыльца косу, чтобы «чужане» порезали себе ноги. Брата она просит взять ружье и выстрелить. Затем невеста обращается к отцу и просит вырыть восьмисаженные канавы во дворе и спрятать (или похоронить?) там несчастную девушку⁵⁷⁴.

⁵⁷³ Здесь: братья невесты.

⁵⁷⁴ А. 63/88 — Сельги.

В дальнейшем исполнялись плачи, в которых невеста просила прощения и благословения у родителей, а также приданого. Пока женихова сторона сидела за столами и угощалась, причитальщица еще раз причитывала от имени невесты всей ее родне, а невеста плакала на шее у каждого. Прощальные плачи могли исполняться и до прихода поезжан и даже накануне свадьбы (например, в Лоухском районе). Записей этих плачей очень мало, и это объясняется тем, что все имеющиеся в нашем распоряжении плачи записывались вне обряда. Причитальщица не может вдохновляться и воспроизводить все многочисленные причитания, не видя перед собой конкретных лиц и настоящей свадебной обстановки. Возможно, они давно утратили значение в обряде, превратившись в небольшие по объему формулы, и в таком виде повторялись перед каждым из родственников.

Однако И. Марттинен писал, что прощальные плачи — «длинные, очень печальные. Иногда невеста теряет сознание, и ее приводят в чувство водой»⁵⁷⁵. Имеются и совершенно противоположные оценки: «Прощальные плачи насквозь прагматичны. Сперва невеста просит у родителей благословения, а потом начинает кланяться всяким предметам обихода в качестве приданого»⁵⁷⁶. Такое впечатление складывается потому, что плачи записывались вне обряда. Естественно, рассказчики лучше помнили более схематичные плачи, каковыми являются плачи с просьбой о приданом, чем плачи, в которых выражались индивидуальные чувства. Кроме того, многие плакальщицы отказываются их воспроизводить, боясь чрезмерно расчувствоваться. Так, например, М. В. Маликина сказала: «Теперь не могу причитывать матери и отцу. Надо бы, видишь ли, быть крепкой, чтобы отцу и матери плакать, там такие трогательные слова... Не могу сейчас плакать». Далее она пересказала содержание плача родителям, пользуясь метафорами и выражениями, свойственными причитаниям. В рассказе имеются действительно трогательные и поэтические детали: дочь описывает, как отец с матерью ее жалели, оберегали от тяжелой работы, по утрам рано не будили, наоборот, мать ее заботливо укрывала и т. д. Всей этой доброты и ласки она лишается навеки, «у чужих выношенных» к ней будут относиться по-иному⁵⁷⁷.

Обращенные к родителям плачи «прощения» часто контаминируются с плачами, в которых невеста просит приданого. Например, Домна Хуовинен, родом из дер. Контокки, сразу после просьбы о прощении переходит к теме приданого:

⁵⁷⁵ SKS, Marttinen I., E 83, s. 147.

⁵⁷⁶ *Inha I.*, 1921, s. 239.

⁵⁷⁷ Ф. 265/6 — Войница.

...Antele, kuvoajaiseni, aijan omattomih oimul liikahteluaikoina oččiseinillä olovat vaskioprasaiset. ni ottamissa kun oimun ensimmäisiksi olkasijoilta oimun ylentelöyvyn, ottajaisestani tullehien vaskioprasaisien etysissä oččipoklonaiset oimun loajitellen.

Antele, kuvoajaiseni, kujin omattomih kuvoamih kujil liikahteluaikoina kukkahammat kujo kukkoset, kuusilla virssoilla kuulujat, kulkkujen alla piettävät kultakelloset; kuvoamissa kun alan kujin myöhäsinä iltoina kujen suista kuuloissella, eikö kuusikko-meččien seämistä alkais kuvoajaisestani tulleet kujo kukkoset kujin koalella <...>

...Antele, tuuvittajaiseni, tunnon omattomih tuuvittamih tunnot liikahteluaikoina tuhansilla virvelatvoilla tukutut turkkivoattevuot; toinah tunnon omattomissa tuuvittamissa tuuččapuolilla tuuvehie ilmasie tunnot loajitellah, eikö tuuvittajaisestani tulleet turkkivoattevuot turvoaliis.

Antele, soaveh armoseni, soarnan omattomih soarnomaisih soarnal liikahteluaikoina savoilla virvelatvoilla tukutut sarkavoattevuot; toinah soarnan omattomissa soarnomissa sajepuolilla soavehie ilmasie soarnal loajitellah — eikö soarnojaisestani tulluot sarkavoattevuot sajesäisillä suojoaliis...*

Virtaranta, 1958, s. 648—649

(...Дай мне, моя создательница, когда буду уходить к чужим выношенным, медные образа с лицевой стены. Когда у чужих выношенных раньше всех со своего ложа поднимусь, то перед принесенными от своей создательницы медными образами земные поклоны буду класть.

Дай, моя создательница, когда буду уходить к чужим созданным, самые красивые, стоящие в загоне цветочки⁵⁷⁸, с привязанными на шею золотыми колокольчиками, слышными за шесть верст. У чужих созданных поздними вечерами у загона прислушивалась бы, не идут ли из чащи еловых лесочков от своей создательницы приведенные цветочки <...>

Дай, моя [мать], меня качавшая, во время ухода к чужим укачанным тысячами вервей сшитые шубные одеяния; когда у чужих укачанных в пур-

⁵⁷⁸ Коровы.

гу и метель пошлют, то может, принесенные от своей [матери], меня качавшей, шубные одеяния будут защитой.

Дай, дорогой мой милостивый, когда буду уходить к чужим обласканным [детям], сотнями вервей сшитые суконные одежды; когда у чужих обласканных под дождь пошлют, может, принесенные от моей [матери], меня ласкавшей, суконные одежды от дождя защитят...*)

Причитальщица не закончила плач, ограничившись замечанием, что таким образом невеста может просить все что угодно и долго продолжать перечисление нужных ей предметов⁶⁷⁹.

Можно продолжить этот плач отрывком, исполненным Марией Кюрёнен из Суднозера:

Voitko, kaunis hyväseni, kannettuuih varoin kasnalippahaiset kajon asetella? Jos min kajolliset kaihopaikkaset niissä kannetuissa kajon asettautuu, anna kaihovartuoni hot' niijen kasnalippahaisien pohjilla kaihopaikkaseni kajon asettelin, jottei kaunehella narotakunnalla kaihoikse pakinaisikse kajon asettautuis. Niistähän tulou kaksilla kaunehilla hyväsiläni kajon suuret kaihopaikkaset, kun kaunis narotakuntani alkau kaihoina pakinaisina kajon koalatella miun kaihopaikkasieni.*

Virtaranta, 1958, s. 647.

(Можешь ли, мой красивый хороший, во время ухода к [чужим] выношенным сундучки-складни наладить? Если какие-либо кручинушки у тех [чужих] выношенных падут на меня, то [я] кручинный стан, хоть на донышке тех сундучков-складней свои кручинушки спрячу, чтобы среди красивого народа о них молва не пошла. Ведь тогда мои двое красивых хороших сильно закручинятся, если мой красивый народ начнет поговаривать о моих кручинушках*.)

Почти во всех деревнях Северной Карелии зафиксировано бытование плачей с просьбой о приданом в форме, сходной с приведенными выше причитаниями.

Следует обратить внимание на иносказания, которые употребляются в этих плачах по отношению к предметам быта. Принцип иносказания, правда, в данном случае не соблюдается так строго, как в отношении людей, но, пользуясь разными записями, можно

⁶⁷⁹ *Virtaranta P., 1958, s. 649.*

составить большой перечень предметов с их иносказательными названиями. Например, в плаче М. М. Хотеевой имеются следующие иносказания (настоящие названия предметов в плаче не приводятся): «*uksin kynin kynityt kylkisijaset*» — букв. «по перышку выщипанные под бок кладимые подстилки» — перины; «*varsisomaset*» — «украшающие стан» — одежда (но не верхняя); «*maitomairikkaiset*» — «молочные ласаньки» — коровы; «*silosorkkaset*» — «гладкокопытные» — овцы⁵⁸⁰.

Состав предметов, которые невеста просила в приданое, в причитаниях традиционен и стабилен. Это объясняется стабильностью приданого, которое вплоть до начала XX в. давали карельской девушке. Все наши информаторы на вопрос о приданом еще сейчас отвечают, что раньше в приданое давали обязательно корову, одну или несколько овец, постель, всю одежду, начиная с верхней — шубы и кафтана; сундук, все женские орудия труда; скалку, прялицу (или самопрялку), серп, косу-горбушу и т. д.

В. Войонмаа писал, что, по карельскому народному праву, приданое представляло собою наследственную долю дочери, которая в течение столетий не подвергалась изменениям. Это право на приданое строго соблюдалось. Войонмаа подчеркивал, что корова обязательно входила в приданое, если ее не давали сразу, то могли потребовать спустя долгое время после свадьбы⁵⁸¹. Исторические документы XVII—XVIII вв. доносят до нас сведения, что женщина в замужестве сохраняла личное право на свое приданое⁵⁸². Если бездетная женщина умирала раньше мужа, ее приданое возвращалось в родительский дом⁵⁸³.

Устойчивостью норм народного права объясняется и сравнительная устойчивость причитаний с просьбой о приданом. Хотя это выражалось в форме просьбы, фактически получение приданого было правом дочери-невесты.

Просьба о приданом, выраженная в плачах, всегда имеет психологическую мотивировку, как видно из приведенных выше примеров. Это прежде всего забота об относительной самостоятельности, о престиже в доме мужа.

Эти плачи сугубо меркантильного, на первый взгляд, содержания проникнуты на самом деле искренним чувством и очень трогательны. Имущество, принесенное из родного дома, будет напоминать молодой женщине о ее родных, она может спрятать свою кручинушку на дне своего заветного сундука, вечерами она будет поджидать свою коровушку — «молочную ласеньку» — и ей легче перенести разлуку с родным домом. Если ее будут обижать, выго-

⁵⁸⁰ А. 20/35 (13) — Ухта—Калевала.

⁵⁸¹ *Voionmaa V.*, 1915, s. 499—501.

⁵⁸² *Ibid.*, s. 504—505.

⁵⁸³ Кол я с н и к о в А. Я., 1886, с. 48.



Рис. 10. Прощание на шубе. Калевала, 1967.

Фото Ю. Сурхаско

нять спать в холодную избу или же гнать из дому в пургу, и под дождь, то у нее есть своя перина, свое одеяло, своя шуба, чтобы укрыться, защититься от холода и непогоды. Когда она принесет в дом приданое, на нее не будут смотреть косо, с ней вынуждены будут считаться, о ней меньше будут судачить. Такова психологическая подоплека причитаний о приданом.

Поклоны на шубе и прощание с улицей — vallottelu. После прощальных плачей невесту вели на улицу, где она просила прощения у окружающего пространства, в котором протекала ее жизнь. Брат или крестный отец невесты волочил по земле шубу (рис. 10), на которую на колени опускалась невеста и начинала кланяться (касаясь лбом шубы) на все стороны света. Шубу при этом встряхивали в направлении поклона невесты. Этот обряд хорошо сохранился в памяти женщин старшего поколения, и мы находим упоминания о нем почти в каждом описании свадьбы как в литературе, так и в архивных записях. Однако плачей, связанных с прощанием на шубе, в последние десятилетия записать не удалось.

К. Карьялайнен описывал поклоны на шубе и плач следующим образом: «...антилас кланяется до земли во все стороны света и просит прощения у всего — у полей, лугов, двора и всего простора за неволью причиненное зло»⁵⁸⁴.

В Оуланге невеста кланялась перед крыльцом «в сторону всех ветров»: северному, южному, западному, восточному, а также северо-восточному, юго-восточному, юго-западному, северо-западному (все эти ветры имеют свои карельские названия). В то время, когда невеста кланялась, причитальщицы просили за нее прощения: «Простите, вода, суша, озера, леса, простите меня, уходящую!»⁵⁸⁵

Несколько хороших, хотя и небольших по объему, текстов плача при прощании на шубе хранится в фольклорном архиве Финского Литературного Общества. К. Карьялайнен записал в 1894 г. в Вокнаволоке следующий плач от упомянутой выше Оксеньи Дорофеевой:

Prostiet valkien hyväseni vallan armahat vakovainivoiset vallan omattomih voalimaisih [lähtiessä]; toisinah vaimalo vartuon vaimaloin sanoin vallan seätelin vallan ylenentä aikasinani.

Prostiet kuulu hyväseni kujin armahat kulonurmuot; toisinah kurja vartuon kurjin sanoin kujin loajittelin kaksien kuulu hyväsiени kujin auvotyöhy-sillä kuijin olenta-aikoinani.

Prostiet loatuhyväseni loavun armahat loaskavat lastupihaset; toisinah laitto vartuon loavun ylenentä-

⁵⁸⁴ *Inha I.*, 1921, s. 240.

⁵⁸⁵ *Pentikäinen J.*, 1971, s. 178.

aikasinani laitoin sanasin loavun asettelin loatuhyväseni lastupihasiae.

Prostiet kaikki kujin olovat kuulu ilmaset, kukali lienen kurja vartuon kujin koalellun kujin ylenentä-aikasinani.

Prostiet kaikki vallan olovat valkiet ilmaset. Prostiet valkien hyväseni vallan armahaiset vajoportahaiset; tosinah vallan ylenentä-aikasinani vaimaloin sanoin vallan loajittelin.

SKS, Karjalainen, 306.

(Простите, моего белого хорошего милые пашни-борозды, когда ухожу к чужим взлелеянным; может, горький стан, горькими словами когда-то вас честила.

Простите, славного хорошего милые лужочки; может, жалкий стан, жалкими словами когда-то поминала вас, на лугах моих славных хороших работающих.

Простите, моего ласкового хорошего ласковые дворики, может, несчастный стан, во времечко своего роста когда-то несчастными словами поругивала дворики ласкового хорошего.

Прости, весь суший славный свет, доколе, жалкий стан, похаживала по тебе в порушку своего роста.

Прости, весь суший белый свет. Простите, ступеньки крыльца, моего белого хорошего, может, в порушку своего роста когда-то горькими словами называла.)

Примечателен плач, записанный К. Карьялайненом в том же году в дер. Ювалакша. Это единственная запись, в которой просят прощения не только у пространства, но и у всех умерших членов рода:

Prostikkoa ta plahoslovikkoa kaikki ympäri mai-rehet ilmaset ta i mairehilta ilmoilta manun puutunehet mainomaiset.

Verrottele vetrehäini allisen vetrehiltä spoassusilta verran tovol'noisie vekovietsnoiloita viesti proskenjaisie ympäri viekkahista ilmasista.

Kuuleuttele kuulu alliseni ympäri kukkahista ilmasista kuulu eänisies, anna kaikki kuulu ilmaset ta kuulu syntysissä kujin astujaiset kuvoamaiset kukkahaisista kujin tovol'naiset kumma proskenjaiset kujin loajiteltais.

SKS, Karjalainen, 323.

(Простите да благословите, вокруг весь ласковый свет да с ласкового света сошедшие родичи.

Попроси, моя цветущая моряночка, у цветущих спасушек последнее вековечное прощеньеце вокруг всего мудрого света.

Пусть, моя славная моряночка, по всему красивому свету раздастся твой славный голосок, пусть весь славный свет да у славных прародителей пребывающие родичи полное прощеньеце тебе дадут.)

Данный плач составляет исключение и в том смысле, что здесь его — плакальщица, а не невеста. Вполне возможно, что исполненный вне обряда плач приобретал по воле исполнительницы свою «естественную» форму, т. е. форму исполнения от того лица, которое фактически причитывало.

Нельзя не обратить внимания на совпадение содержания свадебных плачей, связанных с прощанием на шубе, с теми похоронными плачами, которые исполняются во время выноса тела из избы и по пути на кладбище. Как уже отмечалось при обзоре похоронных причитаний, начиная с момента выноса причитальщица причитывает от лица покойника: покойник как бы сам прощается с белым светом и просит прощения у всего пространства, в котором протекала его жизнь. И там, и тут наблюдается двучленное построение: просьба простить и мотивировка просьбы. Тот факт, что до самого последнего времени прощание на шубе с поклонами на четыре стороны света так прочно удерживалось в свадебном обряде, говорит о том, что ритуальное прощание было органическим элементом процесса постепенного отчуждения и отторжения девушки-невесты от своего рода.

К обряду прощания на шубе примыкает прогуливание невесты по двору (в некоторых деревнях вместе с девушками), которое по-карельски называется *vallottelu* (букв. «вольничанье»). У П. П. Чубинского это называется «покрасоваться и попрощаться с улицей»⁵⁸⁶. При этом исполняется плач-жалоба:

Kaksiev valkeijen armoisien varsipahasilla vallan
jälkimäisie kertasie vallan nuorukkaisie vaklonimysien
vallal luajittelen.

Ottelen oimuj jälkimäisie kertasie ottajaiseni oččipahasilta otplahosloven'jaiset.

Kajon nuorukkaiset kananimyöni kaksien kallehien armosieni kassepihasilla kassikasheinäsiksi kajol loajittelen. Kun kantajaiseni kassepihasilla kajon ensimmäisiksi huomeneskaunistoijen aikoina ka-

⁵⁸⁶ Чубинский П. П., 1866, с. 125.

jon koalelou. kassikasheinäsistä miun kajon nuoruk-
kaiset kananimyöni kajon silmittelöy.

Virtaranta, 1958, s. 653.

(Во двориках двоих светлых милостивых последние разочки со своими молоденькими девичьи-ми имечками погуливаю.

Попрошу последние разочки у дворигов моей родительницы благословенья.

Молоденькие свои имечки-курочки на росистых двориках двоих дорогих милостивых травушкой мятликом оставляю. Когда [моя мать], меня выносившая, в красивые утренние порушки первой по росистым дворикам пройдет, в травушках-мятликах мои молоденькие имечки-курочки разглядит.)

О «молоденьком имечке куколки», которое поднимется «чудесной травушкой с золотыми головками», говорится и в плаче Марии Маликиной из Войницы⁵⁸⁷, продолжавшей эстетическую традицию знаменитой Анни Лехтонен.

В плачах во время прогуливания по двору, или «вольничанья» невесты, вновь встречаются уже знакомые по похоронным причитаниям мотивы, в которых выражается желание увидеть дорогого покойника в образе птички, садящейся на стреху над окном, в образе бабочки, цветочка, травинки. Девичье «имечко», которое понимается как девичество, персонифицируется и может, подобно душе покойника, превращаться в птичек, цветочки и травинки.

Когда невеста возвращалась с улицы в избу, словами плача просили отца последний раз открыть ей дверь. «Отец два раза открывает дверь, а после третьего раза невеста входит в избу»⁵⁸⁸.

По описанию И. Марттинена, невеста, стоя на крыльце, обращалась с плачем к обоим родителям с просьбой встретить ее последний раз. Мать с плачем выходила встречать дочь и расспрашивала о причине ее горя, потом приглашала по-прежнему войти в дом⁵⁸⁹.

Возвратившись с улицы, невеста причитывала танцующей молодежи:

Mintäh kaihuo varruttani karjavierosiksi kajon
silmittelettä? Silläkö karjavierosiksi kačahteletta, kun
olen kajon suuren narotakuntasen kaklapuolisie
kapuol'ut koko päiväkaunistoijen aikaset kajon
omattomih kannettuih kajon liikahteluaikoina?

Virtaranta, 1958, s. 654.

⁵⁸⁷ КП, № 54.

⁵⁸⁸ Богданов Г. Х., 1930, с. 47—48.

⁵⁸⁹ SKS, Marttinen I., E 83:28, s. 150—151.

(Почему на мой печальный стан, как на чужую в стаде, смотрите? Не потому ли, как на чужую, поглядываете, что у всего народа на шее плакала весь этот красивый день во время ухода к чужим выношенным?)

Танцующие поочередно кружились с невестой, и она словами плача благодарила каждого за то, что они ее, кручинную, развлекали последний раз. Особо благодарили и гармониста: «Причитальщица обнимала гармониста за шею, а невеста стояла перед ним на коленях. Причитальщица плакала: во время девичества ты радовал невесту красивыми звуками своей гармонии и развлекал ее, теперь же ей придется с этим весельем расстаться»⁵⁹⁰.

После этого невеста прощалась с избой и с теми предметами, которые составляют сущность жилища. Это прощание называется *lapsestelu*⁵⁹¹. Иногда же прощание с избой, как и прощание с улицей, называют одним термином *vallottelu* — «вольничанье».

Мария Кюрёнен из Суднозера рассказывала: «Перед убиранием головы невеста «ребячится», так ходит по избе с плачущей, сестра невесты под одну руку ведет, под другую — причитальщица, да так ребячится, ходит кругом по избе. Тут она прощается со всем, что только есть внутри стен, просит прощения даже у стен, у медных образов на лицевой стене, да у печного столба, да у шестка с золой, у стола: ласковых моих хороших хлебные столы, простите и благословите! У всего просит прощения — у каменной печи, икон и стола, да у шестка — все словами причети»⁵⁹².

В. Прохорова из Ухты причитывала в этот момент так:

Anna laitto-osani laitto vartivo lapšestelen kakšien luatuhyväsieni näillä ašettelomilla latepalkkisilla luavun jälkimmäisie kertasie, kun luavun nuorukkaini laittovartuvuon luajitteliuvun luavun omattomilla vierahilla luatimaisilla koko loaskavaksi luatuikäsekseni luatuistani luavun alentelomah.

Prostikkua tai plahoslovikkua, tuuvehen hyväseni tunnon luajittelomat tuhkahinkaloiseni tunnon jälkimmäiset kertaset, niillä aikasien tunnon nuorukkaini turtivo vartivon tunnon luajitteliuvun näillä tunnon omattomilla vierahilla tuuvittamaisilla koko tuuveheksi ikäsekseni<...> tunnon nuorukkaisie tuusočkanimysieni tunnon alentelomah.

Prostikkua tai plahoslovikkua armahan hyväseni oččiseinillä olijat vaskiopresaiset, niillä aikasin val-

⁵⁹⁰ *Virtaranta P.*, 1958, s. 654—655.

⁵⁹¹ От гл. *lapsestaa* — ребячиться, быть, как ребенок.

⁵⁹² *Virtaranta P.*, 1958, s. 655.

lan nuorukkaini vaimalo vartivuoni vallon luajit-
telivuon vallon omattomih vierahih vualimaisih val-
kieksi ikäsekseni ikäistäni vallon alentelomah.

А. 30/11 — Ухта — Калевала

(Дай, несчастный кручинный стан, поребчусь по половицам, налаженным моими добрыми хорошими, последние разочки, когда, молоденький кручинный стан, собираюсь к чужим неродным сотворенным на весь свой ласковый век свою долюшку низводить.)

Простите и благословите, моего славного хорошего зольные шестки, последние разочки, когда, молоденький кручинный стан, собираюсь уходить к этим чужим неродным, на весь свой славный век свои молоденькие душечки-имечки низводить.

Простите и благословите, медные образа на лицевых стенах дома милого хорошего, когда, молоденький печальный стан, собираюсь к чужим неродным взлелеянным на весь свой белый век свою жизнь низводить.)

Судя по причитаниям, основные предметы в избе, к которым невеста обращалась с плачем, — это стол, печь или шесток и иконы. Нет нужды особо говорить о культовом значении этих объектов причитаний. Культ очага проявляется во многих моментах карельской свадьбы. Христианские же иконы вытеснили более ранние предметы культа дохристианской религии. Например, на Кэуняозере (недалеко от Вокнаволока) рассказывали, что в щель фасадной стены, над средним окном, втыкали глухаринные клювы и щучьи челюсти от первых особей, пойманных весной⁵⁹³. Иконы тоже стояли на лицевой стене. Икона, находившаяся в «большом» углу, стояла на полочке, прибитой к стене по фасаду, а не по диагонали к углу. Икона, находившаяся на женской половине, перед которой молились женщины, тоже стояла на фасадной стене между средним окном и тем, которое приходилось на женскую половину. Поэтому не случайно в невестиных плачах говорится «об образах, стоящих на лобной, т. е. лицевой, стене».

Расставание с девичьей повязкой. Попрощавшись с родным домом и пространством, с которыми была связана жизнь в девичестве, невеста снимала со своей головы налобную повязку — символ девичества. В Северной Карелии ее называли оёйраikka («налоб-

⁵⁹³ Шука (hauki, haugi) играла важную роль в карельской мифологии. Например, Вяннемейнен строит кантеле из костей шуки. «Шука — рыба-охранительница» (haugi on haldiekala), поэтому новорожденному на зубок несли шуку: KKS, 1, s. 159. Покойников поминали ухой из шуки (Ф. 1313/1 — Хай-коля).

ный платок»). Налобные повязки обычно были красного или голубого цвета.

По сравнению с налобной повязкой олонекских девушек, северо-карельские выглядели довольно скромно. По описанию П. Минорского, девушки-олончанки обвязывали голову широкой лентой, унизанной жемчугом, дорогими камнями, золотыми и серебряными блестками: «Под ленту, с лицевой ее стороны, всунуты концы огромной жемчужной поднизи с множеством борков, которые ниспадают на глаза. Ценность таких поднизей огромна, потому что жемчуг на них очень крупен, чистой воды и есть настоящее произведение Индийского океана»⁵⁹⁴. Здесь речь идет о праздничном головном уборе, и, надо думать, такие могли приобретать только богатые девушки. Р. Ф. Тароева считает, что карельская девичья повязка не является специфически карельской особенностью — все ее разновидности широко известны в северных и центральных областях России⁵⁹⁵.

Налобную повязку снимала обычно женщина, сопровождающая невесту, или же сама невеста. А. Пийранен из Юшкозера рассказывала, что «косынку» снимала с головы невесты и по очереди перекладывала на голову каждой девушки-подружки тетка невесты, которая при этом держала ее за волосы⁵⁹⁶.

Невеста с плакальщицей ходили по избе, ища места для повязки: «Носят по избе, пытаются оставить ее на гвозде, на столе, на шестке печи, под венником в углу, но нигде ее нельзя оставить. Наконец антилас надевает ее на голову какой-нибудь молодой девушки, обычно своей сестры, прося ту носить ее с честью, как она сама ее носила»⁵⁹⁷.

Действия эти сопровождалось плачем, в котором перечисляются места, где пробуют оставить девичью повязку, называемую в северо-карельских плачах чаще всего *nimyöt*, *nimysel* — «имечко» (во множ. числе).

Anna vallan nuorukkaiset vaklonimyöni kaksien valkeijen armosieni vanuttujev voarnojen nenih valal loajittelen. En voi näihe vallan nuorukkaisie vaklonimysieni vallal loajitella: toinah valkie armoseni vallan aikasina huomenesvarreksien aikoina valta-vetysillä valkoaleutuu, toinah voarnapaikkasiksi valal loajitteleutuu.

Anna kajon nuorukkaiset kananimyöni kaksien kallehien armosieni kaksilla laučan katkauksilla kajon loajittelen. Kajon omattomat kannetut kaltauvuk-

⁵⁹⁴ Минорский П., 1886, с. 199.

⁵⁹⁵ Тароева Р. Ф., 1965, с. 165; ср.: Маслова Г. С., 1956, с. 652—658.

⁵⁹⁶ *Id.*, 740/1.

⁵⁹⁷ *Inha I.*, 1921, s. 240.

sennelkoa kallehen armoseni kaksilta laučan katka-
uksilta, jotta kajon nuorukkaiset kananimyöni kajon
loajittelen kaksien kallehien armosieni kaksilla lau-
čan katkauksilla! Ev voi näih kohen kajon nuoruk-
kaiset kananimysieni kajol loajitella: toinah kallis
armoseni kassemččien seäimestä kajon koalelou,
kassevetyisillä kastelou miun kajon nuorukkaiset
kananimyöni.

Anna soppipuolilla solomahirsie soran nuoruk-
kaiset sorsanimyöni soral loajittelen. Ev voi näih-
känä kohen soral loajitella: toinah soarnajaiseni
soarnan aikasina huomenes-soarnomien aikoina sa-
vusilla sokoal'ou. Ev voi näihkänä kohen soral loaji-
tella.

Virtaranta, 1958, s. 656.

(Дай-ка свои молоденькие девичьи имечки на
колышках, приделанных моими светлыми милос-
тивцами⁵⁹⁸, попытаюсь оставить. Не могу в этом
месте свои молоденькие имечки оставить: иногда
мой светлый милостивец во время ранней утренней
поры родимой водицей будет ополаскиваться и мо-
жет за полотенце принять.)

Дай-ка свои молоденькие имечки-курочки на пе-
рекрестке двух лавок⁵⁹⁹ моих милостивцев попро-
бую оставить. Посторонитесь, чужие выношенные,
от перекрестка двух лавок моего дорогого милос-
тивца, чтобы мои молоденькие имечки-курочки на
перекрестке двух лавок моих милостивцев оста-
вить! Но не могу и в этом месте свои молоденькие
имечки-курочки оставить: иной раз дорогой мой
милостивец из чаши росистых лесов придет, росной
водицей промочит мои молоденькие имечки-ку-
рочки.

Дай-ка на половине печного угла⁶⁰⁰ свои моло-
денькие имечки-уточки оставляю. Но не могу и в
этом месте оставить: моя [мать] меня наставляю-
щая, во время утренней молитвы дымками кадиль-
ницы ослепит — не могу и в этом месте оставить.)

Затем подзывает младшую сестру невесты:

Missä on kuvoajaiseni kujin nuorin kuklamarja?
Kujin nuorukkaiset kuklanimyöni...

⁵⁹⁸ Родители невесты.

⁵⁹⁹ В большом, или «мужском» углу.

⁶⁰⁰ Женская половина избы находилась на той стороне, где стояла печь. От мужской половины ее отделял стол, который у карел стоит торцом к среднему из трех окон фасада.

voi vakavasti valtivoija miuv vallon nuorukkaisie
vaklonimysieni.

Virtaranta, 1958, s. 657.

(Где моей создательницы младшая куколка-
годка? мои молоденькие имечки-куколки...
достойно береги мои молоденькие девичьи имечки).

«Сестре надевают на голову эту повязку, и она остается на голове сестры. Если сестры нет, то косынку и ленты с косы оставляют ближайшей родственнице, которая еще в девушках. Тут уж плачет по-настоящему эта антилас, когда эту косынку оставляет», — рассказывала Домна Хувинен, исполнившая приведенные выше плачи⁶⁰¹.

Обычай оставлять девичью повязку младшей сестре — а если ее не было, то другой родственнице-девушке — на севере был повсеместным. В южных районах Карелии повязку и ленты невеста оставляла обычно лучшей подруге.

Расчесывание волос невесты. Этот момент обычно не выделяется, а сливается с обрядом «окручения» — убирания головы поженски. Но ввиду важности этого эпизода целесообразно рассмотреть его отдельно. Сведения о том, где происходило расчесывание волос, противоречивы. Последние полевые данные указывают, что это совершалось, когда невеста уже сидела на сундуке, когда ей заплетали волосы на две косы и надевали на голову сороку — женский головной убор. Однако в старых записях имеются примечания, указывающие, что волосы невесты расчесывали до того, как ее посадят на сундук⁶⁰².

Раньше уже говорилось о том, что косу невесты расплетали в разные моменты свадьбы. В данном случае перед нами обряд не расплетания косы, а расчесывания уже распущенных волос.

По большинству свидетельств, невеста при расчесывании волос сидела на сундуке или на чурке. Обычно сундук (или чурку) ставили на середине избы, однако в работе И. Инха читаем, что расчесывали волосы и заплетали на две косы в женском углу, на сундуке⁶⁰³. В книге Уно Харва «Свадебные руны зарубежной Карелии» отмечается, что чурку ставили у печного столба⁶⁰⁴.

Невеста сама на сундук не садилась, ее сажал патьвашка с соблюдением определенной обрядности. Сперва невеста с причитальщицей обходили сундук три раза — по солнцу два раза и один раз против солнца. Причитальщица каждый раз отодвигала сундук ногой, но патьвашка ставил его на место. После третьего раза он

⁶⁰¹ *Virtaranta P.*, 1958, s. 657.

⁶⁰² SKS, Marttinen I., E 83, s. 153; SKS, Paulaharju S., 4945:70.

⁶⁰³ *Inha I.*, 1921, s. 241.

⁶⁰⁴ *Holmberg-Harva U.*, 1929, s. 128.

сажал невесту на сундук⁶⁰⁵. Когда невеста с плачией обходили сундук, то плачя причитывала:

Anna kiertelen kiiran hyväseni kirjolippahaiset
ympäri kiiran jälkimmäiset kertaset. Ka ennen olis
pitän kierrellä ympäri Kiijova linnaset, ennen kuin
kiiran hyväseni kirjolippahaiset.

Ennen olis pitän pal'l'on vartuvuoni pal'l'ahin
jalkasin ympäri paltassumeriset ympäri palun kua-
lella, ennenkuin luaskavan hyväseni latelippahaiset
ympäri luavun kualella...*

Ф. 266/1 — Войница.

(Дай обойду моего славного хорошего распис-
ные сундучки в последние разочки. Но лучше было
обойти кругом Киев-город, чем моего славного хо-
рошего расписные сундучки.

Лучше было моему несчастному стану босиком
(paltassu?) морюшко кругом обойти, чем моего
ласкового хорошего сундучки-кладушки вокруг об-
ходить...*)

Эти два мотива: «лучше (или легче) было обойти город Киев»
и «легче было бы обойти босиком море (по ракушкам)» — преоб-
ладают в плачах при обходе сундука. Первый из названных моти-
вов встречается в каждом варианте данного плача⁶⁰⁶.

После этого следует расчесывание волос. М. В. Маликина гово-
рит, что «в старину в этом месте были большие плачи»⁶⁰⁷. Причи-
тальщица просила сперва у отца «гребень из рыбьей кости», по-
том звала мать, сестру, крестную невесты расчесывать волосы,
потому что сама невеста не может это сделать: у нее от горя и
печали отнялись руки. При этом Маликина исполнила следующий
плач:

...Anna kalanluiset piäkampaset, kallis hyväseni,
millä kampual'l'a kajon jälkimmäisie kertasie ka-
jon nuorukkaisie kanalieminöisie niih kajon omat-
tomih vierahih kannettuuh varoin.

En voi kampual'l'a kajon nuorukkaisilla kaloveh-
kätyisilläni, kuin on kaikki katkiel'tu kalvosista
šuaten kannatellešša näitä kajon šuurie mielikai-
hosie kannettujen kerallisie.

Tulkua kampual'omah, kajon nuorin kantajani

⁶⁰⁵ Богданов Г. Х., 1930, с. 48; Virtaranta P., 1958, s. 659, 661;
Jyrinoja V., 1965, s. 163.

⁶⁰⁶ Ср.: ПФКК, № 122.

⁶⁰⁷ Ф. 763/1 — Войница.

lapsi, kajon nuorukkaisie kanalieminöisie kajon jälkimmäiset kertaset.

Tai kantajani lapši tai kallehilla ilmoilla šiätelijä, tule kampual'omah kallehilla ilmoilla šiätelijä kantajaiseni tai kallis hyväseni, kajon nuorukkaisie kanalieminöisieni kajon jälkimmäiset kertaset.

En voi kampual'l'a kajon nuorilla kaijoilla kalovehkätysilläni, kun on olkapiähysistä šuaten onnaheltu oimun nuorukkaiset olkakätyseni näitä oimatomien kerallisie kiukkaopualaisie oimun akkiloiješša.

Ka tule šie niis, kallehista malittuvetysistä ylentäjä, kampual'omah kajon nuorukkaisie kanalieminöisieni, ta kukkahista kupelivetysistä kujin ylentäjä.*

KIP, № 64.

(...Дай гребешки из рыбьей кости, дорогой мой хороший, чем расчесать последние разочки молоденькие мягкие волосики перед уходом к неродным чужим выношенным.

Не могу расчесывать своими молоденькими рученьками, потому что запястья переломились под тяжестью великих печалей, принесенных чужими выношенными.

Иди расчесывать, младшее дитя моей [матери], меня выносившей, молоденькие мягкие волосики последние разочки.

И дитя моей [матери], меня выносившей, и на дорогой свет меня принесшей, — приди расчесывать, на дорогой свет меня принесшая, меня выносившая, и дорогой мой хороший [отец], мои молоденькие мягкие волосики последние разочки.

Не могу расчесывать своими молодыми узкими рученьками, потому что от самих плечушек отнялись мои молоденькие рученьки от тяжести неожиданных кручинушек, принесенных чужими [детьми].

Подойди и ты, из дорогих молитвенных водиц поднявшая⁶⁰⁸, из цветущих водиц купели поднявшая, расчесывать мои молоденькие тонкие волосики*.)

Домна Хуовинен рассказывала, что у них первой подходила расчесывать волосы мать невесты. При этом она причитывала:

⁶⁰⁸ Крестная мать.

Vuota mie haikie vartuoni halun nuorukkaiselta
hautomaiseltani haluj jälkimäiset kertaset hauta-
lieminöisie hallattomin kätysin haroalen.

(Дай-ка я, печальный стан, у своей молодень-
кой выпаренной мною последние разочки мягкие
волосики теплыми рученьками расчесу.)

Затем мать звала всех родных, братьев и сестер невесты расче-
сывать волосы. «Вся родня подходит, каждый по разу проведет
гребнем по волосам»⁶⁰⁹.

В связи с плачами на рукобитье было отмечено, что в ряде се-
верно-карельских деревень волосы невесты распускали у шестка
печи, однако в плачах говорится об отдушине — дымоходе, кото-
рый в карельских курных избах находился в середине потолка⁶¹⁰.
Не этой ли архаической бытовой чертой объясняется обычай рас-
чесывать волосы на сундуке (или чурке), который ставился посре-
дине избы?

Мотив отдушины характерен для северных деревень Калеваль-
ского и всего бывш. Кестеньгского районов.

Löyşyäle, lempi-ilmoih rodija lehvojaisen, lempihiy-
väseni retureppänäiset. Anna lemмен viimeiset lem-
pivaltani lenšimen (?) ašettelen retureppänäijen läpi
lemмен armahiksi lentolintusiksi...*

А. 26—1/144 (7) — Кестеньга

(Открой, на милый свет родившая меня, леле-
явшая, моего милого хорошего дымные отдушины.
Пусть мои последние девичьи волюшки улетят че-
рез дымные отдушины милыми крылатыми птич-
ками...*)

В плачах с мотивом «расчешите мои волосы под отдушиной»
выражается желание, чтобы «девичьи волюшки» или «милые воло-
сики» улетели крылатыми птичками или убежали крестовой ли-
сией по белому свету⁶¹¹.

В связи с расчесыванием волос и заплетанием их на две косы
много причитывала мать невесты. По некоторым сообщениям, пе-
ред тем как начнут заплетать волосы на две косы, мать садится
на колени дочери и плачет о горечи разлуки. «Ее силой выры-
вают из объятий дочери и дают ей когда рубль, когда что дру-
гое»⁶¹².

⁶⁰⁹ Virtaranta P., 1958, s. 660.

⁶¹⁰ Blomstedt Y., Sucksdorff V., 1901, s. 72; Орфинский В. П.,
1972, с. 28—29.

⁶¹¹ Ср. ПФКК, № 119.

⁶¹² Ф. 829/1 — Софпорог; Ф. 823/2 — Кантоннэми.

Содержание материнских плачей гораздо меньше связано с обрядовыми действиями. Поэтому подчас трудно определить, к какому моменту свадьбы относится та или иная запись плача матери, если отсутствует ремарка.

Следует обратить внимание на одну деталь, связанную с расчесыванием волос невесты перед «окручением». В наших источниках встречаются упоминания о том, что в этой церемонии участвует только патьвашка. Из Вокнаволока и близлежащих деревень имеются сведения, что патьвашка первым проводил гребнем по волосам невесты и собирал затем все волосы, которые выпали при расчесывании головы невесты ее родней⁶¹³. «Куда эти волосы потом деваются — это остается вечной тайной патьвашек»⁶¹⁴.

Г. Х. Богданов в своей работе отмечает: «При чесании головы в Каменном Озере патьвашка берет три раза с гребешка волосы и кладет их в карман. В Бабьей Губе три раза патьвашка дерет за волосы невесту, говоря: „будь разумной и слушайся своего мужа“»⁶¹⁵.

В дер. Зашеек (на северном берегу Пяозера) записано такое любопытное сообщение: перед «окручением» патьвашка расчесывал волосы невесты и выпавшие волосинки клал себе в рот, держал их во рту некоторое время и затем убирал в свой мешочек, в котором хранились тайные магические предметы⁶¹⁶.

В районе деревень Пяозера — Топозера обряды, связанные с волосами и предшествовавшие «окручению», отличаются ясностью и четкостью. Родные расчесывали волосы невесты возле шестка печи и плакали о тонких и мягких волосиках, о девичьей воле, которая, «улетит на белый свет крылатой птичкой» или «убежит крестовой лисицей». Оплакивание волос в этом районе непосредственно связано с «вольничаньем». Только после этого невесту сажали на сундук (а не перед расчесыванием волос, как это было южнее, в Калевальском районе), и волосы ей расчесывал уже патьвашка, а не ее родные. Затем невесте заплетали волосы на две косы и надевали сороку с покрывалом.

В рассказе Х. Архиповой из Шоукело говорится, что перед тем, как патьвашка должен расчесать волосы невесты, причитальщица и другая женщина скрещивали руки на голове невесты, а ее брат держал волосы на затылке. Одна из женщин говорила: «Это не раскроется без золотого ключика». Патьвашка давал брату невесты золотую монету, женщинам — также немного денег (они же потом убирали невесте голову по-женски) и только после получения выкупа он приступал к расчесыванию волос⁶¹⁷.

⁶¹³ SKS, Marttinen I., E 82, s. 195.

⁶¹⁴ *Virtaranta P.*, 1958, s. 660.

⁶¹⁵ Богданов Г. Х., 1930, с. 48.

⁶¹⁶ Ф. 831/1 — Зашеек.

⁶¹⁷ А. 26—11/27, л. 7.

Когда невеста садилась на сундук (или чурку), это означало, что она окончательно расстается с девичеством, признаком которого были распущенные волосы. Поэтому она не хочет садиться на это «плохое сиденье», ей легче было бы обойти Киев-город или море вокруг босиком по ракушкам, чем обойти этот расписной сундук, как говорится в плачах. На сундук невесту сажал патьвашка — это было началом власти рода жениха над ней.

Обрядовое расчесывание волос невесты, сопровождаемое плачами, является общекарельской чертой. Оно могло происходить в разные моменты: перед баней, после бани, перед прибытием поезжан и, наконец, перед «окручением», как это имело место в северных районах Карелии — Калевальском и Лоухском.

Расплетание косы — более позднее явление, и местами оно частично заменило обряд расчесывания волос, но чаще всего они сосуществовали или сливались. Характерной чертой расчесывания было то, что каждый из близких родственников или все сопровождавшие невесту в течение свадьбы девушки-подруги должны были касаться волос невесты, провести по ним несколько раз гребнем. При этом плакальщица словами заплачки звала всех по очереди расчесывать волосы — «более счастливыми руками для счастливой доли». Прикосновение рук к волосам имело магическое значение. Об этом говорит сохранившийся у карел-ливвиков запрет сиротам расчесывать волосы невесты. Так, например, в Олонце невеста, перед тем как ехать к венцу, сидела под иконами, закрытая платком; причитальщица звала подруг прощаться с невестой. Каждая подходила, приоткрывала платок, целовала невесту и расчесывала ее волосы, только девушка-сирота не должна была трогать волос. Такой же запрет зафиксирован на Сямозере: там косу расплетал брат, а если брата не было, то какой-нибудь парень, но он не должен был быть сиротой.

В плаче, записанном в Ведлозере, расчесывать волосы зовут подруг невесты, но с оговоркой: пусть те, кто носит «сиротское имя», не прикасаются к волосам невесты, иначе ее жизнь в замужестве будет печальной⁶¹⁸.

Обычай расчесывания волос невесты ее родней существовал также у вепсов⁶¹⁹.

Riäprano — «окручение». После того, как волосы расчешут, невесту начинали одевать. Опять на прежнюю «плакальную» одежду надевали лучший наряд, в котором невеста была во время «смотренья» и «обмена». Для одевания невесту никуда не выводили, она продолжала сидеть на сундуке или же стояла возле него.

⁶¹⁸ А. 164/3 — Олонец (Верховье); Ф. 983/1 — Чуралахти; А. 113/10 — Ведлозеро.

⁶¹⁹ Колмогоров А. И., 1913, с. 380—381; Зайцева М. И., Муллонен М. И., 1969, с. 99—100.

На «плакальную» одежду надевали полный комплект другой одежды, «сперва рубашку, юбку на рубашку, потом только сарафан, передник, шейный платок на шею, рукавицы на руки. Да еще кладут деньги в рукавицы, что когда придет туда в дом мужа, так эти деньги надо бросить во дворе да в сенях да и в избе на пол; как бы одарить, что не будет скучать, если выкупит себе жилье. Это жилище надо одарить»⁶²⁰.

После одевания волосы заплетали на две косы: это обычно делали замужние женщины, родственницы невесты — замужняя сестра и жена дяди или жена брата⁶²¹. За это они получали плату от патьвашки — по несколько копеек⁶²².

Когда голову невесты убирали по-женски, возле нее стояли на коленях две или три девушки-родственницы, уткнувшись лицом в колени невесты, и плакали. При этом причитальщица причитывала уже от их имени, а не от имени невесты:

Elä kajon nuorukkaini kanamarja kannettu anna
kajon nuorukkaisie kanalieminöisies kaksiksi ka-
likansauvasiksi katkoal'l'al

Vet kukkahaksi ikäsekse kuusien puutien paina-
vat kulmien kulutusvoattevuot kujin loajitellah.

Virtaranta, 1958, s. 660.

(Не давай, молоденькая ягодка-курочка выно-
шенная, свои молоденькие волосики-курочки на
два каличьих посошка заплести!

Ведь на весь твой милый век шестипудовые
трущие лоб одеяния налаживают.)

Домна Хуовинен заметила, что эти «плачи на коленях» (polvell-
itentävirsi) были коротенькими. В них встречаются элементы за-
клипания:

Elköä kaksilla kalikansauvoilla kantajani lapsen
kanaliemenöisie kajon asetelkoal Kalovehista soa-
hen katkiel'koh teän kaijat kalovehikätyöt, ku kak-
silla kalikansauvoilla miun kantajani lapsen ka-
naliemenöiset kajon asetteletta!

Ta olkapäistä soahan onnahelkoh teän olkaoksa-
set, ku ottajani lapsen oččaliemenöiset onehil loatu-
loin oimun asetteletta!..*

Virtaranta, 1958, s. 661.

(Не заплетайте на два каличьих посошка воло-
сики-курочки дитяти моей [матери], меня выносив-
шей! Пусть от запястий обломятся ваши узенькие

⁶²⁰ *Virtaranta P.*, 1958, s. 661.

⁶²¹ *Ibid.*, s. 660; SKS, Marttinen I., E 83, s. 155.

⁶²² SKS, Marttinen I., E 82, s. 199.

рученьки, когда на два каличьих посошка волосики дитяти моей [матери], меня выносившей, заплетаете!

Да от самых плеч пусть отнимутся ваши рученьки, когда лобные волосики дитяти моей родительницы несчастным образом убираете!..*)

М. Кюрёнен, исполнившая этот плач, пояснила, что у нее на коленях плакали родная и двоюродная сестры.

Действительно, форма этого плача свидетельствует, что его должна была исполнять сестра невесты, поскольку невеста здесь — «дитя моей родительницы», т. е. сестра. У Г. Х. Богданова на этот счет имеется следующее объяснение: «При надевании сороки (riip rapo) три девушки склоняются у ног невесты и стоят до того момента, когда станут надевать сороку»⁶²³. От имени этих девушек, в числе которых, возможно, были сестры невесты, причитальщица и исполняла этот плач.

На основе имеющихся, правда, немногочисленных плачей можно заключить, что во время заплетания волос на две косы уже не причитывали от имени невесты. Приведенные выше образцы как раз об этом свидетельствуют. Во время убирания головы плакали другие лица от своего имени. Надевание сороки (женского головного убора), происходившее в последнюю очередь, вызывало у присутствующих женщин горестные чувства:

Niinkö toivelet, kaunis allisen, jotta ei kun kassesäijen aijoks kaihot lakkiraisaset kajon loajitellah siun kanaliemynäisies peällä?

Ei kun kassesäijen aijoiks, vain kaikeks kauneheks ikäseks lietäne kajon loajittelomah, da i siun kanaliemynäises kaksiks kalikan kosteliloiks katkoallah.

Niinkö toivelet allisen, jotta ei kun tuulispäijen aijoiks ne tuhmat lakkiraisaset tunnon loajitellah siun tussaliemynöisies peällä?

Ei tuulisäijen aijoiks, vain kaiken tuuvehen ikäsen piettävät kaiken tunnolliset tuhmaset lietänöh niistä tuhmista lakkiraisasista.*

SKS, Paulaharju, 4945:76, Vuonninen.

(Не думаешь ли, моя красивая моряночка, что только на время дождливой погодушки эти жалкие шапчонки надевают на твои куринные волосики?)

Не только на времечко дождя — на весь твой красивый векушко на тебя надевают, да и твои ку-

⁶²³ Богданов Г. Х., 1930, с. 48.

ринные волосики на два каличьих костыля обрезают.

Не думаешь ли, моя моряночка, что только на время ветреной погодушки эти горе-горькие шапочники надевают на твои волосики-душечки?

Не только на время ветреной погодушки, а на весь твой векушко будет всякого горюшка от этих горе-горьких шапчонок...*)

В эти последние минуты мать может еще раз наставлять свою дочь:

Kiromaisen, kun rupiet kiromien puolilla kirahie ilmasie kiran ašettavukšentelemah, kun kiromat kieroilla šanasilla kiran ašetettaneh, nin elä kerokšentele kirahie ilmasie myöte, kun kiinnittele kirojaisies antamalla kirjavyöhyssellä kiran nuorih kieronoih mielialasih, anna ei kiran leviellä kirahie ilmasie myöte kieliteltäviksi.

Aikomaisen, kun rupiet aikomien puolilla aijan kuaalemah, nin arvuale ilman ašettelomatta aikomien ankehet työhyset arvokkahammasta aijan lua-jikšennella, anna ei aikomat ankehilla (sanoilla) ašeteltais...*)

А. 26—11/27(5) — Шоукело

(Дитя мое, когда будешь на чужой стороне белого света обживатьсья, когда чужие недобрыми словами будут задевать, то не рассказывай по белому свету, а завяжи расписным пояском, данным твоей родительницей, эти свои горькие думушки, пусть не развеваются по белому свету для досужих сплетен.

Дитя мое, когда будешь на чужой стороне по-хаживать, то сама догадайся без наставлений тяжелые работушки чужих детей с достоинством выполняй, чтобы чужие обидными словами не задевали*.)

В плачах матери глубокий лиризм нередко сочетается с рациональными советами, как надо жить у чужих людей, т. е. в семье мужа. Характер этих советов говорит о положении замужней женщины: от нее требуется полное подчинение, прежде всего свекру, свекрови и мужу. Она должна им угождать, чтобы ее не называли обидными словами, не выставляли за дверь. Она должна ложиться последней и вставать первой, выполнять самые тяжелые работы, предупреждать все желания мужней родни. Мать не забывает предупредить дочь о том, чтобы она вечерами не ходила

«в большую артель», т. е. на беседы и вечеринки молодежи, чтобы не перечила мужу, если он пойдет пить «покупную водицу Оулу», т. е. вино, «чтобы он не выгнал за дверь на осуждение славного народа»⁶²⁴.

И. Марттинен писал, что сторона невесты пыталась растягивать «окрученье», чтобы успеть исполнить все традиционные плачи, связанные с этой церемонией. Сторона жениха, наоборот, торопила, но женщины, снаряжающие невесту, отвечали, что невеста находится еще в их власти, и у жениховой стороны нет пока на нее никаких прав⁶²⁵.

В последнюю очередь на голову невесты надевали женский головной убор, который в Северной Карелии имеет два названия: *sorokka*, *lakki*⁶²⁶. Косы укладывались вокруг головы, так что сорока покрывала волосы полностью. Свадебная сорока была лучшим украшением невесты. Обычно ее шили из золотой парчи (поэтому в плачах ее часто называют «золотой шапочкой»), налобная часть ее шилась из позумента, а «хвост» — прямоугольная затылочная часть — унизывался бисером и жемчугом.

После того, как сорока надета, на голову невесты набрасывали большой платок, который закрывал и лицо. У северных карел это покрывало называлось *huilu*, *huiluraikka*. Имеются единичные сведения, что *huilu* было на голове невесты уже во время смотрения⁶²⁷. В южных районах, как отмечалось в связи с обычаем причитывания, невеста даже плакала, опустив на лицо угол платка, и в разные моменты свадьбы находилась под покрывалом (*ujoi*). Во время «окрученья» — одевания и убирания головы невесты — пели свадебную песню. Причитания и песни исполнялись одновременно, потому что и в том и другом жанре непосредственно описывались действия, связанные с одеванием и убиранием головы невесты.

Свадебную песню исполняла группа женщин, находящаяся возле стола, за которым сидел жених со своими людьми. Жених (за него патьвашка) должен был дать певичкам денег, как и тем женщинам, которые убирали голову невесты⁶²⁸. К заключительным строкам песни присоединялись и мужчины:

Pois pojat, ulos urohot,
pihalla pitimmät miehet,
naimakansa kartanolla!

⁶²⁴ А. 2/60 — Зашеек.

⁶²⁵ SKS, Marttinen I., E 82, s. 200.

⁶²⁶ См.: Тароева Р. Ф., 1965, с. 166—167.

⁶²⁷ Ф. 823/2 — Кантониэми.

⁶²⁸ Inha I., 1921, s. 241; Holmberg-Harva U., 1929, s. 129; Богданов Г. X., 1930, с. 48; Ф. 845/6 — Вокнаволоок.

(Выходите, парни и мужи,
на улицу, рослые мужчины,
свадебный народ, во двор!)

При этих словах все поезжане во главе с патьвашкой выходили из избы.

Теперь оставалось только вывести молодую на улицу и отдать ее жениху. К. Карьялайнен описал эту церемонию так: «Поезжане уходят во двор и строятся там в шеренгу, ожидая невесту, которую выводит крестный отец. Он поднимает ее с сундука, подав конец платка, и ведет ее за платок вокруг стола. Девушки спешат пнуть сундук, чтобы у них прибавилось «лемпи» и, идя следом за невестой, ударяют по углам стола, которых с этой же целью касалась невеста. Перекрестившись, дочь последний раз выходит из отцовского дома...»⁶²⁹.

Когда невесту выводили на улицу, на сундук тут же садилась ее мать и начинала причитывать. Плач матери на сундуке — последнее обрядовое причитание на свадьбе. Содержание его во многом зависит от конкретных обстоятельств, так что плачи матери могут сильно отличаться друг от друга. Если мать — вдова, да к тому же остается одна, если у нее нет других детей, то плач ее может звучать очень драматично. Матери, умеющие причитывать, изливают здесь все свое горе, страх перед одинокой старостью, вспоминают тяжелую жизнь, особенно если приходилось поднимать детей без мужа. Во время записи женщины, выдавшие дочерей замуж, прерывают причитание рыданиями или же вообще прекращают воспроизведение со словами: «Не могу больше, не в силах причитывать». Вот характерное начало плача матери на сундуке:

Illeñjiähysien innolliset ollah innon viimeset it-
vomaiseni ismenintä-paikkaset, kun itvomaisilla
innon olkuol'i.

Kuilla luatuloin rupielen kajon aššukšentelomah,
kuin on kaikki jo kannettuistani kasvattelēššä kat-
kieltu kajat kalovehkätyseni, tai olkaokaseni on
onnaheltu jo <...> Kaikki on katkieltu kajat
kalovehkätyseni kajon ylennelleššä ainutta kan-
nettuistani...*

Ф. 270/2 — Ухта — Калевала

(Как холодный гололед, это коварное место⁶³⁰
для последнего сидения моей выхожденной, когда
с чужими выхоженными удалилась.

⁶²⁹ *Inha I.*, 1921, s. 241.

⁶³⁰ Сундук, на котором обряжали невесту.

Как буду похаживать, когда, выращивая свою выношенную, все мои узенькие рученьки-запястья уже обломились, да и плечушки отнялись <...> Все мои узенькие рученьки-запястья обломились поднимаячи свою единственную выношенную*).

При всем разнообразии отдельных мотивов материнских плачей, содержание их сводится к сетованиям и жалобам об уходе дочери. Зачин этих плачей сохранил традиционные черты: в нем выражается горечь, что чужие люди увели дочь; иногда это выражено в форме недоумения, вопроса, как и в похоронных плачах:

Kunnet olet, kassapiähyt kannettuiseni katon näiltä katelippahaisilta?..

Uemun ainukkaini ottamaiseni, kunne olet ol-kuol'l'un näiltä oštolippahaisilta uemun omattomih orhiemielijen ottamih?..*

А. 2/60 — Зашеек

(Куда, носившая косу, мною выношенная, исчезла с этих сундучков?..

Мое единственное [дитя], куда удалилось с этих покупных сундучков вместе с неродными с отважным нравом детьми?)

О том, что этот плач является не только выражением субъективного горя матери, но и обрядовым причитанием, говорят дальнейшие действия. После церемонии выданья и оберега кто-нибудь подходил к патьвашке и сообщал: «Иди в избу — мать там на сундуке умерла!» Патьвашка и отец жениха возвращались в избу и давали матери невесты рубль: «Брось плакать!» Она прекращала плач⁶³¹. Тут же патьвашка приглашает родню невесты на свадьбу в дом новобрачных и берет с шестка печи золу⁶³², которую кладет в свой заветный мешочек, в тот самый, в который он спрятал волосы невесты. Можно предположить, что плач матери представлял опасность для рода жениха (или для новобрачных?), поскольку его нужно было прекратить при помощи выкупа. Непонятно также, почему мать невесты у северных карел никогда не ходила на свадьбу в дом новобрачных. Вся остальная родня — отец, братья, сестры, дяди, тетки и другие — следовали приглашению

⁶³¹ Virtaranta P., 1958, s. 669; Jyrinoja V., 1965, s. 171; Ф. 741/1 — Юшкозеро.

⁶³² Когда мать жениха, которая не присутствовала на свадьбе в доме невесты, встречает молодоженов у крыльца, то патьвашка бросает эту золу под ноги новобрачной со словами: «Хоть ты и на чужой стороне, но на своей земле!» Остальную золу он бросает в избе на печь. Зола якобы предназначена для того, чтобы невеста не тосковала о своем родном доме: Jyrinoja V., 1965, s. 171, 174.

патьяшки и через небольшой промежуток времени вслед за свадебным поездом шли в дом жениха — одна лишь мать невесты оставалась дома. Этот момент подчеркивают все наши информаторы.

Когда невесту выводили из дома, пели свадебную песню:

Mäne on myyven myöty neiti,
kansan kaupattu kanani,
kun olit kápäs kättä lyömäh,
kiiwas kihlojen otantah.

А. 20/35 — Ухта — Калевала

(Иди, запроданная девица,
народом выторгованная курочка,
коль была проворна бить по рукам,
быстрая залоги брать).

Следует обратить внимание на этот отрывок песни. Он встречается почти во всех вариантах данного региона. Невесту называют запроданной, но акт продажи произошел не без согласия самой девушки. Во многих вариантах перед стихами «коль была проворна бить по рукам, быстрая залоги брать» имеется еще строка: *kun olit rakas rahoilla* («коль была жадная до денег»). За этими стихами, в которых звучит неприкрытый упрек, в песне описываются печальные последствия этой сделки, которую сама девушка необдуманно заключила:

Etpä äijän nuori neiti
Yli peäsi ymmärrellyn,
Kun loajit kavutun kaupan,
Ijän kaiken itkemisen,
Vuosi voikaroittamisen.
Toivoit kuuksi lähteväsi,
Päiväksi käkieväsi —
Läksit ijäksi isän koista,
Elinajaks emosestas.

Holmberg-Harva, 1929, s. 144—145.

(Не много же ты, молодая девица,
своей головой думала,
коль заключила сделку, о которой
будешь раскаиваться,
весь свой век плакать,
годами жаловаться.
Думала на месяц пойдешь,
на один день обещалась —
на весь век уходишь из отчего дома,
на всю жизнь от матушки своей).

Если в плачах невеста выступает всегда как существо подневольное, которым распоряжаются другие, то в этой свадебной песне, исполняемой при выводе невесты из дома, вся ответственность перекладывается на саму девушку. Такое же противоречие наблюдается и в самом обряде (в начале данной главы было обращено внимание на эту противоречивость): с одной стороны, судьбу девушки как будто решали родители, но с другой, решающее слово, в конечном счете, оставалось за ней самой. На протяжении всего свадебного обряда невеста еще имела право расторгнуть обручение, вернуть залоги и даже выбрать себе другого жениха.

Выданы⁶³³. Молодую выводили на улицу, где ее ждал жених со своей свитой. Он протягивал молодой жене кончик своего платка, за который она бралась, после чего жених три раза поворачивал ее. При этом шутя говорили: «Не хромая ли она?» Затем жених должен был приподнять край покрывала и посмотреть, не подменили ли невесту. Эта церемония сохранилась повсеместно, однако в последние десятилетия, да, вероятно, и в прошлом веке, она воспринималась как игра.

Но даже в записях последних лет зафиксированы детали, которые свидетельствуют о серьезной основе этой свадебной игры. Некоторые рассказчики вспоминают единичные случаи, когда действительно подменяли невесту. О таком случае поведала П. И. Яковлева из Карельской Масельги: когда жених поднял покрывало, чтобы убедиться, что ему привели ту, с которой он справлял свадьбу, вместо невесты оказалась ее старшая незамужняя сестра. Жених сказал: «Ладно, сойдет». Эта подмена была вызвана тем, что по обычаю младшая сестра не должна была выйти замуж прежде старших сестер — «это считалось большим позором», — объяснила рассказчица⁶³⁴.

Тот, кто выдал невесту жениху, произносил короткую речь, обращенную к новобрачным, содержание которой сводилось к следующему: «Вот наша дочка. Мы воспитывали ее по своему разумению, нам не надо было ее ни бить, ни трепать, доброго слова всегда слушалась. Так и вы воспитайте по своему разумению, она еще молода. Сперва учите добром, а если не послушается, тогда уже пожестче слово скажите. Если же слово не поможет, тогда уж хоть прибейте! А ты, дочка, когда будешь замужем, людей не смей. Слушайся свекра, свекровушку да мужа. Да и с золовками, деверями и невестками не ссорься!»⁶³⁵.

В записях прошлого века сохранились песни-советы жениховой родне, которые сейчас уже почти забыты. В этих песнях род

⁶³³ Об этом подробнее см.: Сурхаско Ю. Ю., 1977, с. 155—159.

⁶³⁴ Ф. 996/7.

⁶³⁵ *Jyrinoja* V., 1965, s. 167—168.

невесты обращается к роду жениха с просьбой хорошо обходиться с молодецкой, не посылать ее на тяжелые работы, а дать ей права и обязанности хозяйки: чтобы она пекла хлеб, носила при себе ключи амбара и т. д. Песня просит о милосердии: «Не бейте нашу курочку розгами и кожаной плеткой, не заставляйте стоять в сенях, стонать на крыльце, плакать у окна». Уно Харва по поводу этого песенного обращения ко всему роду жениха замечает, что здесь отразился стародавний обычай, когда брачную сделку заключали, прежде всего, между родом невесты и родом жениха⁶³⁶.

Редкий и, очевидно, весьма архаичный обычай отмечен в дер. Аконлакши. Тот, кто сопровождал невесту на улицу, спрашивал у ожидавших: «Чего вы ждете?» Патьвашка отвечал: «Мы ждем человека». — «Мы вам даем человека, только голову не снесите», т. е. не погубите молодую⁶³⁷. В связи с этим Уно Харва приводит несколько отрывков свадебных песен, содержащих угрозу кровной мести:

On meillä orot mokomat
Jälet neien polkomahan.
On meillä viisi veljeä,
Seitsemän emosen lasta
Jälet neien etsimähän...
Viel on viisi veioansa
Neion päään perilliseksi.

Holmberg-Harva, 1929, s. 160—161.

(Есть у нас кони добрые,
чтобы идти по следам девицы.
Есть у нас пять братьев,
семеро детей у матери,
чтобы искать следы девицы...
Есть у нее пять братьев,
чтоб потребовать ответ за голову девицы).

Такое же предупреждение звучало в конце речи «выдавальщика» невесты, записанной в дер. Ювалакша. Сперва он просил учить молодую добрым словом, а если слова не понимает, то — соломинкой, тонким прутиком, а уже после этого — чем-нибудь покрепче. «Но голову не погуби. Есть у нас большая родня, мы придем искать ее»⁶³⁸.

⁶³⁶ *Holmberg-Harva U., 1929, s. 157.*

⁶³⁷ SKS, Marttinen I., E 82, s. 205. Слово *ihminen*, которое приводится в данном диалоге, в Северной Карелии имеет значение «человек», но южнее, уже в Юшкозере, обозначает женщину (чаще в форме *imehmini, ineimini*). См.: KKS.

⁶³⁸ *Inha I., 1921, s. 242.*

В деревнях Лоухского района существовала несколько иная форма предупреждения. Отец новобрачной говорил: «Я выдаю здоровую дочь. Если сломаете ей руку, я потребую руку, если сломаете ногу, я потребую ногу за ногу»⁶³⁹.

При выдании родственники жены пели песню, в которой даются советы, как следует жить в доме мужа. Наряду с сугубо рациональными советами, в этой песне есть строфы, проникнутые глубоким лиризмом. Молодая женщина должна помнить, что в чужом доме все по-иному, даже двери и ворота открываются по-другому, и она должна беспрекословно подчиняться порядкам своего будущего дома, угождать всем, сгибать свою шею, низко кланяться, не жалея молодой спины. Девичью сонливость она должна оставить на печи родного дома, а в доме мужа спать чутко: выходить посмотреть на луну и звезды, не пора ли вставать. Как отмечалось выше, подобные мотивы имеют место и в плачах матери. Эти песни-советы могли звучать также в доме новобрачных во время так называемого «приводного стола».

«Выданье» было актом, окончательно закреплявшим брачную сделку. И. Марттинен несколько раз подчеркивает эту мысль: «До самого выданья можно отступить»⁶⁴⁰. «Обряд „выданья“ отлучал невесту окончательно от родного дома, а также от права на имущество прежнего дома»⁶⁴¹.

Продолжение свадебного обряда в доме жениха мы не рассматриваем, потому что там не причитывали.

Венчание. Хотя с венчанием и не связаны причитания и, таким образом, этот акт не имеет непосредственного отношения к теме данной работы, следует все же хотя бы вкратце сказать о связи церковного и народного брачного обряда. Рассказывая о свадьбе, северно-карельские информаторы почти никогда не упоминают о венчании. Это не случайно. А. Я. Ефименко писала в прошлом веке: «У корелов венчанье не считается безусловно необходимым для заключения брачного союза, достаточно соблюдения других свадебных обрядов. Часто венчаются спустя несколько времени после свадьбы. Если церковный обряд совершается позже, то он не сопровождается никакими церемониями»⁶⁴².

Но в Юшкозере и южнее могли венчаться в тот момент времени, когда свадьба переходила из дома невесты в дом жениха. От невесты ехали в церковь, где венчались, и далее следовали в дом новобрачных. В таком случае волосы невесты не заплетали на две косы, а делали это уже после венчания, в трапезной церкви. Тут

⁶³⁹ А. 26—11/27, л. 13 — Шоукело. Примерно так же в Оуланге, см.: Реп-
tikäinen J., 1971, s. 185.

⁶⁴⁰ SKS, Marttinen I., E 82, s. 130.

⁶⁴¹ Ibid., s. 210.

⁶⁴² Ефименко А. Я., 1878, с. 106; то же: Чубинский П. П., 1866, с. 132.

же надевали ей на голову женский головной убор и снова — покрывало, которое на время венчания снимали⁶⁴³. Севернее же Юшкозера могли венчаться между сватовством и свадьбой, но при этом волос не убрали, они продолжали оставаться распущенными до самого «окручения»⁶⁴⁴. Нередки были случаи, когда супружеская пара одновременно венчалась и крестила своих детей.

В Средней Карелии, в районе Сегозера, и в южных районах повсюду венчались во время свадебного обряда, т. е. из дома невесты ехали в церковь и лишь затем — в дом новобрачных, где продолжалась свадьба. Это, очевидно, было следствием более решительных мер со стороны властей и церкви. Недаром, описывая в 1916 г. свадебные обычаи южных карел, священник Никольский отмечал: «Карелы, несмотря на свою религиозность, па венчание смотрят довольно равнодушно. Нередко приходилось слышать, что если бы власть не обязывала совершать этот обряд принудительными мерами, они обошлись бы и без венчания»⁶⁴⁵.

В северных районах, где представители власти появлялись редко и церквей было мало (вследствие редкой населенности края), стародавний народный обычай держался более стойко и успешно противостоял навязываемому извне церковному обряду. Вот как писал И. Марттинен о церковном венчании в начале XX в.: «В Карелии в старое время, да еще и сейчас венчание считается делом второстепенным, с которым не стоит торопиться». Особенно староверы, по наблюдениям И. Марттинена, считают венчание «господской выдумкой»⁶⁴⁶. Из дальних деревень ходили венчаться спустя несколько недель или месяцев, иногда и несколько лет после свадьбы. На погостах же, где были церкви, по требованию попов стали венчаться несадолго до свадьбы. При этом нет почти никаких народных обрядов, отмечал И. Марттинен⁶⁴⁷.

«ИМЕЧКИ», «ТОНКИЕ ВОЛОСИКИ», «БЕЛЫЕ ВОЛЮШКИ» НЕВЕСТЫ — ГЛАВНЫЙ ОБЪЕКТ ОПЛАКИВАНИЯ

Оплакивание волос, имени и девичьей воли было характерно для свадебного обряда на территории всей Карелии от крайнего севера до самых южных ее районов. На последнем этапе бытования традиционного обряда имя и волосы в плачах невесты понимались в основном как метафоры девичьей воли. Но анализ содержания плачей, которые сохранили много арханческих черт,

⁶⁴³ Иванов А. И., ОГВ, 1863, № 10, с. 32; Чубинский П. П., 1866, с. 125—126.

⁶⁴⁴ *Inha I.*, 1921, s. 232; *Virtaranta P.*, 1958, s. 691.

⁶⁴⁵ Никольский В., 1916, с. 9—10.

⁶⁴⁶ SKS, Marttinen I., E 82, s. 244—245.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, s. 246—247.

убеждает нас, что когда-то имя и волосы оплакивались как нечто конкретное, отнимаемое у невесты.

Метафора «имечки» (кар. *nimi*, деминутивная форма *nimyt*, мн. число — *nimuset*) чаще всего встречается в плачах Калевальского района, а также в плачах Сегозерья. Севернее она появляется редко, а в южных районах вовсе не зафиксирована. Метафоры «волосики» (*liemenöiset*)⁶⁴⁸ в разных фонетических формах, в зависимости от диалекта, и «волюшки» (*valtaset*) являются общекарельскими.

Во многих случаях слово «имечки» выступает в качестве синонима волос, как, например, в отрывке плача, исполняемого во время расчесывания волос невесты:

Voikua kaikki lemмен olova lempi-omakuntaseni
lempeillä kätysillänä lempinymysieni⁶⁴⁹ levittelömäh.

Voikua kajon jälkimäisie kertasie kalanluisilla
piäkampasilla kampual'omah kananymysieni.

SKS, I. Marttinen. 1005.

(Подойдите, все милые славные родичи, ласковыми рученьками мои милые имечки распускать.

Подойдите последние разочки гребешками из рыбьей кости мои имечки-курочки расчесывать.)

Метафора «имечки» в плачах Калевальского района обозначает не только волосы, но и налобную повязку. Однако она может символизировать и девичью волю, девичество.

В карельском свадебном обряде, как и в свадебных плачах и песнях, нет прямых свидетельств о смене имени в связи с изменением статуса женщины. Уно Харва, исследовавший карельские свадебные песни, приводит лишь одну строку, указывающую на изменение имени невесты: *Nimi uusi rissitahe* («Новым именем окрестят»)⁶⁵⁰. Однако в свадебной поэзии ижор, генетически связанных с карелами, встречаются упоминания об изменении имени у невесты:

Kui kassa kaotetaa,
nimi toine muutetaa. <...>
Nimi toine nostetaan,
papiin pantu heitetään.

Salminen, 1917, s. 347.

(Когда косу отнимут,
имя другое дадут. <...>

⁶⁴⁸ Кар. *lieminä*, *liemen* — шерсть овцы первой стрижки, «поярок» (Даль В. И., т. 3, с. 376).

⁶⁴⁹ Загадочная форма *nim-yset* вместо *nim-yset* имеет место только в записях Ийво Марттинена.

⁶⁵⁰ *Holmberg-Harva U., 1929, s. 228.*

Имя другое дадут,
попом данное отнимут).

Хотя о наречении новобрачной новым именем у карел не имеется сведений, зато хорошо известно, что после замужества женщину в семье мужа не называли по имени. В большой семье все называли ее «невесткой» (*miŋ'n'a, neveskä*). Муж звал ее обычно до рождения первого ребенка *miŋŋoi, inorzei, morsien* (молодуха). Посторонние — так же, но с добавлением притяжательной формы от имени мужа: например, *iivanap miŋŋoi* (молодуха Ивана), *Stahvein inorsien* (молодуха Стафея). Пожилых женщин посторонние называли *iivanap paine (-i), Stahvein paine (-i)* — «жена Ивана», «жена Стафея», а муж звал просто *akka* — «баба».

Род мужа не признавал личного имени замужней женщины. Историк В. Войонмаа подчеркивает, что самой характерной чертой в положении древнекарельской женщины была не столько ее зависимость, сколько отчужденность в доме мужа. Это прежде всего выражалось в обычае, в силу которого замужняя женщина сохраняла свою родовую фамилию с прибавлением суффикса — *tar*: например, если ее отец был Корхонен, то ее звали Корхонтар⁶⁵¹.

Обычай наречения новобрачной новым именем хорошо сохранился у мордвы. Об этом рассказано уже в трудах И. Лепехина и П. Палласа (XVIII в.). А. Хямяляйнен в книге «О свадебных обычаях мордвы, черемисов и вотяков», ссылаясь на русские источники, описывает различные варианты обряда наречения молодой.

Обряд наречения в разных местах производился разными лицами, но обязательно родственниками новобрачного, у него в доме. Ритуал совершался с помощью хлеба или свадебного пирога, которым ударяли молодую или касались ее. А. Хямяляйнен подчеркивает, что такими же церемониями сопровождалось присвоение имени поворожденному: над его головой держали каравай, повируя ударяла по нему другим караваем, называя при этом имя ребенка⁶⁵².

М. Е. Евсеев, в связи с описанием мордовской свадьбы, приводит шесть имен, которыми нарекали невесту эрзи: Мазава (красивая женщина), Ашава (белая женщина), Парава (хорошая женщина), Вежава (младшая женщина — это имя всегда давали жене младшего сына), Сырнява (золотая женщина) и Тятява (значение забыто). «В настоящее время обряд этот почти всюду забыт, — писал Евсеев. — Но в язычестве он был в употреблении у всей мордвы»⁶⁵³.

⁶⁵¹ Voionmaa V., 1915, s. 504; Tunkelo E. A., 1928, s. 268—277.

⁶⁵² Hämäläinen A., 1915, s. 92—93.

⁶⁵³ Евсеев М. Е., 1966, с. 324.

Любопытно, что по-мокшански имя — «лем», уменьшительно-ласкательная форма — «лемень», которая чаще всего и употребляется в плачах. Вспомним при этом, что в карельских плачах волосы невесты называются *liemenyöt*, *kiemenöiset* (во всех диалектных формах корень *liem-*). Является ли чистым совпадением сходство мокшанского слова «лемень» (имечко) и карельского — *liemen* (мягкая шерсть, мягкие волосики) или здесь имеется какая-то генетическая, хоть и отдаленная, связь, могут решить только языковеды. В карельских причитаниях, как мы видели, понятия «имя» и «волосы» выступают как поэтические синонимы.

В ряде свадебных плачей народа коми «красивое девичье имя» (мича ныв ним) выступает как персонифицированное девичество, которое уходит от невесты в связи с предсвадебной баней:

Пошло красивое девичье имя
Вдоль по реке,
Вышло оно к широкой реке,
Село красивое девичье имя
На пласт льда,
Уплыло мое красивое девичье имя
От плеса к плесу, от прилука к прилуку,
И уж никогда его не увидеть⁶⁵⁴.

Волосы, как символ девичества и девичьей воли, являются объектом причитывания у всех групп карел. С волосами связаны также важнейшие обряды перехода невесты в категорию замужних женщин (т. е. ритуалы, подтверждающие изменение статуса).

Как отмечалось выше, в северных районах Карелии (Калевальский и Лоухский) волосы девушки распускали уже на сватовстве, когда она становилась антилас, т. е. выдаваемой. Ритуальное расчесывание волос невесты происходило перед «окручением», в связи с которым волосы заплетали на две косы и покрывали сорокой.

Южнее р. Кемь господствующим становится обычай расплетания и украшения волос в связи с невестинной баней. Преобладающим является следующий комплекс обрядов прощания с девичеством: распускание косы перед баней, после бани — вплетание в волосы мнужества шелковых лент-бантов, вождение и катание невесты по деревне, которое называлось *valdoin lassenda* («отпускание воли»).

Волосы заплетали на две косы и голову убирали по-женски не в доме невесты, а на последнем этапе свадьбы, в доме новобрачных.

В Паданах после бани в косу невесты подружки вплетают «сотни лент, так что коса не держит» — это ленты подруг и самой невесты. С этими лентами она сидит полтора или два дня до свадь-

⁶⁵⁴ Плесовский Ф. В., 1968, с. 208—209.

бы. В день свадьбы перед выдачей невесты жениху «отпускают волю» (vallat lašetah). В этой церемонии участвуют все родные невесты и подруги. Косу начинала расплетать мать, затем подходили по очереди все родные, каждый должен был хотя бы прикоснуться к волосам. Причитальщица причитывала. Потом подруги брали невесту под руки, на голову набрасывали платок (волосы распущены) и водили по деревне с причитаниями:

Jälgimäzet dostal'noit kerdazet
valgeita valdazie vol'noiloida pihoja myöt'en valdi-
voičet...

(Последние остатные разочки со своими белыми волюшками по вольным дворам вольничаешь...)

Затем невесту вели обратно в дом и начинали одевать под венец⁶⁵⁵.

В расположенных недалеко от Падан деревнях Евгора и Карельская Масельга бытовали почти такие же обряды. В Евгоре после девичьей бани в косу невесты вплетали ленты. В день свадьбы, когда приезжал жених с поезжанами (ottajat), косу расплетали: в этом участвовали все родные, как женщины, так и мужчины. Ленты из косы привязывали к левой руке невесты. Затем «отпускали волю»: невесту с распущенными волосами водили по улице с причитаниями⁶⁵⁶.

В Карельской Масельге перед баней подруги расплетали косу невесты. После бани они расчесывали волосы, и лучшая подруга последний раз заплетала косу, вплетая в нее много лент. При этом причитывали. В день свадьбы косу расплетали родные невесты (их по очереди подзывали словами причитания). Ленты из косы привязывали к левому предплечью невесты. После этого выходили на улицу «отпускать волю» (valdoi laskemah). Девушки водили невесту по улице деревни и пели протяжные песни (русские). Причитальщица причитывала, невеста плакала навзрыд. По возвращении в дом невесту встречала мать и в форме заплачки спрашивала, где дочь оставила свою волюшку. Невеста (или причитальщица) отвечала, что оставила волю под крылышком у ласточки⁶⁵⁷.

В районе Сямозера обряды с волосами невесты существенно не отличались от описанных выше, хотя в деталях имеются различия. Баню здесь, как и в районе Сегозера, устраивают накануне свадьбы.

В Кийскойле девушки и парни расплетали косу невесты перед баней и потом с распущенными волосами водили ее по деревне

⁶⁵⁵ Ф. 575/1 — Паданы.

⁶⁵⁶ Ф. 581/1 — Евгора.

⁶⁵⁷ Ф. 997/9 — Карельская Масельга.

или катали на лошадях. При этом пели русские песни. После бани невесту вели в дом, волосы ее расчесывали, затем заплетали много косичек, чтобы можно было вплести все ленты подруг и присланные от жениха — *ulen äiju, täyzi piä banttua!* («Очень много, вся голова в бантах!»). После этого невесту укладывали спать в большом углу⁶⁵⁸. В дер. Корза девушки водили невесту по деревне перед баней (в сообщении не сказано о волосах). После бани косу невесты заплетали, в нее вплетались ленты подруг. Все девушки и парни по очереди танцевали с невестой. Невесту укладывали спать в большом углу, ленты оставались в волосах. Косу расплетали утром, до приезда жениха, все родные и подружки участвовали в расплетании, каждый хотя бы дотрагивался до волос⁶⁵⁹.

В дер. Сямозеро после бани косу сперва заплетали, а потом расплетали — это делал брат невесты вместе с ее подругами. Последнюю ночь невеста спала с распущенными волосами; в день свадьбы волосы тоже были распущены, косу заплетали только к последнему столу, когда невеста уже одета к венцу⁶⁶⁰. Такой же обычай был в соседней деревне Чуралахти. После бани девушки с песнями заплетали невесте косу в большом углу: *Kp'agin itköy, peidizet piäh rannah lenttua, rannah, rannah, rannah!* («Княгиня⁶⁶¹ плачет, девушки ленты в волосы вплетают, вплетают, вплетают!»). Потом танцевали, жених приглашал невесту на кадрили. После танцев косу расплетал в большом углу брат или парень из соседей или родственники (если брата у невесты не было). Этого не мог делать парень-сирота. Ленты из косы раздавали девушкам (каждой возвращали свою ленту). При этом причитальщица причитывала (*ollal'l'ine lugou*). Спать невеста укладывалась с распущенными волосами⁶⁶².

В Эссойле, расположенной в десяти километрах от дер. Сямозеро, существовали такие же обряды⁶⁶³.

В Вешкелице, недалеко от Сямозера, после бани девушки вплетали свои ленты в косу невесты — «до тридцати лент». Затем невесту вели танцевать. Утром, после утренних плачей (плач бужения, прощальные плачи перед родными), расплетали косу. Невеста плакала, сопротивлялась, никому не давая прикоснуться к косе. Наконец, подходил брат и расплетал косу. После этого невесту (очевидно, с распущенными волосами) катали по деревне, она сидела с братом на первой лошади, сзади ехали подружки и пели песни. По возвращении невеста (или за нее причитальщица)

⁶⁵⁸ Ф. 980/1 — Кийшкойла.

⁶⁵⁹ Ф. 893/2 — Корза.

⁶⁶⁰ Ф. 982/10 — Сямозеро.

⁶⁶¹ Заимствованный у русских термин «княгиня» — невеста — чаще всего встречается у карел-людинов, но отчасти и у ливвиков, как в данном случае.

⁶⁶² Ф. 983/1 — Чуралахти.

⁶⁶³ Ф. 991/2 — Эссойла.

в форме плача благодарила родных. Только после этого приезжал жених со своими людьми (*ottajaj*), невеста сидела с девушками за столом, голова и лицо ее были закрыты большим платком⁶⁶⁴.

В дер. Койкари баня топилась утром в день свадьбы. Волю здесь отпускали перед баней (*vol'a lassetah*). Отец зажигал свечу перед иконами, девушки расплетали косу. Невеста плакала, не давала расплестать, причитальщица причитывала (в XX в. на свадьбе в этой деревне причитывали не только по-карельски, но и по-русски)⁶⁶⁵.

Сходные или близкие обряды с волосами невесты имели место и в других районах Южной Карелии⁶⁶⁶. Они были органически связаны с предсвадебной баней и «отпуском воли», составляя единый комплекс обрядов расставания с девичеством. Сравнивая средние- и южно-карельские обычаи с обычаями Северной Карелии, где во многих деревнях предсвадебной бани не устраивали, мы приходим к выводу, что ядром данного комплекса обычаев было расчесывание волос невесты, которое имело место во всех районах Карелии. Об этом свидетельствуют и плачи.

Выше говорилось, что еще в конце XIX в. на севере Карелии девушки не заплетали кос. Что касается Южной Карелии, то здесь нет сведений о том, чтобы девушки носили волосы распущенными. Из этнографической литературы известно, что и у прибалтийско-финских народов девушки в прошлом веке не заплетали волос в косы⁶⁶⁷. Восточно-славянские девушки тоже когда-то носили волосы распущенными⁶⁶⁸.

Исходя из сказанного становится понятно, почему девушка должна была расплетать косу в переломные моменты своей жизни, которые сопровождались обрядами, как, например, свадьба и похороны родителей. Обряды по сути своей консервативны и всегда стремятся сохранить черты, присущие им «от века».

Во многих свадебных плачах, исполняемых во время расчесывания волос или расплетания косы, этот акт изображается как насильственное отнятие у невесты ее волос (или имени — синонима волос). При этом волосы (реже коса; имя) персонифицируются — в плаче они перевоплощаются в птиц, цветущие травы и т. д. Но встречаются и такие плачи, в которых невеста просит хранить ее волосы как память о ней, запереть в сундуке, в шкатулке, чтобы в минуты тоски по дочери мать могла на них посмотреть⁶⁶⁹.

⁶⁶⁴ Ф. 541/2 — Вешкелица.

⁶⁶⁵ Текст плача см.: Конкка У. С., 1978, с. 79.

⁶⁶⁶ См. там же, с. 81.

⁶⁶⁷ Orik E., 1970, s. 69—70, 88. Здесь впервые опубликована рукопись Ф. Туманского о прибалтийско-финских народностях Петербургской губернии (1790 г.); Успенский Д., 1845, с. 9.

⁶⁶⁸ Зеленин Д. К., 1924, с. 305—306.

⁶⁶⁹ КП, № 119.

Во время расплетания косы невеста обращалась к подругам:

Pol'ubimoit podrugazet,
tulgua kaunehie kassažie,
lemmekkähie liemenöžie,
lembiliemenöžie levittelemäh.
Oi pol'ubimoit podrugazet,
älgä minun [kassažie] annakkua
liikkumattomilla ligaruadoloilla,
älgä minun kaunehie kassažie otakkua
i pahoilla paloruadoloilla.
Otakkua, kaunehet podpugazet,
minun kaunehet kassažet olgupiälle,
lähettö kuin kallehien pruažniekkain tulduhuo,
otakkua minun kassažet kaunehih kižazih.

А. 72/104 — Святнаволоок.

(Любимые подруженьки,
подойдите красивые косыньки,
славутные мягкие волосики,
любимые мягкие волосики распускать.
Ой, любимые подруженьки,
не отдайте мои косыньки
на тяжелые грязные работушки,
не берите мои красивые косыньки
на плохие работушки на пожогe.
Положите, красивые подруженьки,
мои красивые косыньки на плечо,
когда пойдете на дорожные праздники,
возьмите мои косыньки на красивые игрища).

В карельских свадебных обычаях мы не найдем разгадки смысла этих плачей. Почему в плачах невеста просит подруг брать ее волосы на деревенские игрища? Возможно, объяснение удастся найти в мордовских свадебных обычаях. Мордовская невеста во время обряда расставания с девичеством вырывает у себя прядь волос, «затем вдсвае волосы в кольцо и, омочив слезами, передает вместе с лентой своей сестре, если таковая есть, в противном случае любимой подруге своей. Последняя заплетает волосы в косичку и вместе с кольцом и лентой носит на косе до своего замужества»⁶⁷⁰.

Карельские плачи дают возможность предполагать, что когда-то невесте на самом деле отрезали волосы. В плачах встречается глагол, который прямо указывает на пострижение волос: *katkaella* (переломить, отрезать). В вохтозерском плаче во время распле-

⁶⁷⁰ Евсеев М. Е., 1966, с. 236.

тания косы этот глагол повторяется несколько раз. Невеста горестно упрекает своих родных, которые расплетали косу:

Näid mid izmenäizet piittõ,
katkailitto kaunehet kassaizet...

(Смотрите, какую измену содеяли,
отрезали красивые косыньки...)

Невесту с распущенными волосами водят по двору, затем она возвращается в дом со следующей заплачкой:

Voinengo ehki luad'armoizeni luaduizih tulla
kaunehien kassaizien **katkattuo** lasketellekseh.
Laskenougo endizien aigaizien myö luaduizih,
kaunehet kassaizet ku **katkattih**,
da valgiel valdaizet val'aičutettih...

А. 73/11 — Олькойла (Вохтозеро).

«Смогу ли хоть в строенья славного милостивого
вернуться после того как красивые косыньки **отрезали**.
Впустит ли он по-прежнему в строеньица,
когда красивые косыньки **отрезали**
да белые волюшки затаскали...)

В одном южно-карельском плаче во время расплетания косы зовут отца невесты:

Tule vai, uros kal'll'is armoizeni ga
kaunehii kassaizii **katkael'emah**
dai [...?] kudrizii kud'vahuttelemahe...

(Подойди-ка, мужчина дорогой мой милостивый⁶⁷¹,
красивые косыньки **отрезать**
да кудерушки расшевеливать...)

В конце плача, когда невеста просит попотчевать гостей, снова встречается это же выражение:

...Azetelgua jo tundemattomat gošt'aized
dai tuttavad yksihgo stolaizihego,
vesselil vedyizil juajetelkua,
dai kaunehii kassaizii **katkaelgua**...*

Ф. 704/10 — Рубчейла

(Посадите незнакомых гостейшек,
да и знакомых за одни столики,
веселой водицей напоите,
да и красивые косыньки **отрезайте**...)

Ф. И. Ванюшина из Падан в 1967 г. словами пересказала содержание плача невесты во время расплетания косы:

⁶⁷¹ Отец.

»Kučču toottoo: tuo kirvehen libo kassari, katkoa pois miun kallehet kananimyöt... štobi ei kandat miun kallehie kananimyzie katattais; kandat — ne značit mužikat, kellä mänet».

(«Зовет отца: принеси топор либо косарь, отрежь мои дорогие куриные имечки... чтобы чужие выношенные не отрезали моих дорогих куриных имечек; выношенные — это значит муж, за которого выходишь»).

Рассказчица заключила:

Vallat — ne on omat tukat, ei jo niidä leikata, niin vain sanottih».

(«Волюшки — это свои, т. е. невестины волосы, не отрезают их, так только говорили»)⁶⁷².

В плаче при расчесывании волос невеста обращалась к младшей сестре:

Tule, lempiarmoiseni lapsi,
leinosen itseni lempiliemenyisiä levittelemäh,
kantajani lapsi, katalan itseni kaunehia kassasia
katkaelemah ilmoim kantamih koantoaikasina.*

SKS, Europaeus, 33, 1845 v.

(место записи не указано).

(Приходи, дитя моей любимой родительницы, у меня, печальной, любимые волосики распускать, приходи, дитя [матери], меня выносившей, мои красивые косыньки **обрезать** в порушку ухода к чужим детям).

В материалах, касающихся карельского свадебного обряда, нет прямых свидетельств о пострижении волос невесты. Но о существовании такого обычая в далеком прошлом говорит исторический документ XVI в. В грамоте новгородского архиепископа Макария, пославшего в 1535 г. инока Илью искоренять язычество в «корельской земле», говорится, что тот должен «разоряти чюдския обычаи, и женам их власов своих не постригати и риз яко мертвечьих на главах и на рамах не носити, и кудесы своя прокляти, такой же обычай злый в Чюди и в Ыжере и во всей Корелской земли...»⁶⁷³.

В XVIII в. этот обычай существовал еще у прибалтийско-финских народностей ижоры и води. Пастор Трефурт сообщал о води: «Девушки ходят с открытой головой, но когда они выходят замуж,

⁶⁷² Ф. 1002/2 — Паданы.

⁶⁷³ Полн. собр. русских летописей. 1929, с. 569.

то им стригут волосы...»⁶⁷⁴. Более подробно об обряде пострижения волос невесты сообщил финскому ученому Х. Г. Портану пастор Цетреус: когда мать узнает о тайном обручении своей дочери (обручиться тайно от родителей было обычным у води), мать хватает волосы дочери и держит до тех пор, пока жених не отрежет их ножом, после чего мать оставляет волосы жениху, говоря: «Возьми волосы да и голову, ты теперь ее господин, а она твоя раба»⁶⁷⁵.

В той же статье Х. Г. Портана и в адресованном ему письме от И. Шенберга упоминается о том, что у замужних женщин стригли или сбривали волосы, а голову покрывали особым головным убором, напоминающим гренадерскую каску⁶⁷⁶.

В рукописи Федора Туманского имеются весьма важные сведения, дополняющие и подтверждающие факты, приведенные выше. О води, которую Туманский, как и другие авторы до него, называет чудью, он сообщает: «Коль скоро девки венчаются, то им голову или бреют или весьма низко стригут, не оставляя ни одного волоса и дабы оныя никогда не выросли, обязанны они съричь оные чрез каждая две недели»⁶⁷⁷. Об устойчивости такого обычая говорит следующее пояснение: «Никакой мужчина не захочет жить с женой, если не обрита или не острижена у нее голова»⁶⁷⁸.

В другом месте Ф. Туманский дает беглое описание обряда пострижения волос невесты: «Когда повенчаются, жених возвращается в свой дом, а невеста в свой, и каждый у себя держит вечеринку... На другой день ввечеру приезжает жених к тестю, и тогда невесту, помолившись богу, отведут в избу к суседу и там бабы, при сильном плаче и крике, обстригут волосы. Волосы сии иные тотчас сжигают, а по большей части отдают жениху, который их бережет до смерти и вместе с женою кладет во гроб...»⁶⁷⁹. Далее автор отмечает, что после пострижения волос отец невесты благословляет ее и жениха в сенях, и молодые уезжают, не заходя в избу.

Обряд пострижения, который проводился в чужой избе, окончательно отлучал невесту от родного дома, куда во время обряда она уже не могла ходить. В связи с этим нельзя не вспомнить о карельских плачах в разные моменты свадьбы (оберег на сковороде, баня, отпускание воли), в которых невеста высказывает опасения, впустят ли родители после этого ее в родной дом.

Пастор Трефурт описывает обрезание волос невесты несколько иначе. Сразу же после венчания молодую везут в дом мужа, но прежде всего ведут в баню, чтобы остричь волосы и побрить голо-

⁶⁷⁴ *Trefurt F.*, 1783, s. 15.

⁶⁷⁵ Русский перевод см.: «Северный архив», 1822, ч. 1, с. 235—244.

⁶⁷⁶ Перепечатка статьи Х. Г. Портана: *Ojansuu H.*, 1906, s. 2, 5.

⁶⁷⁷ *Opik E.*, 1970, s. 102.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, s. 104.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, s. 105.

ву (den Kopf zu scheeren). При этом новобрачная и ее подруги сильно плачут. Обрезанные волосы сжигают и на голову надевают женский головной убор⁶⁸⁰.

Обычай со временем смягчался, и вот примерно столетие спустя финский собиратель Б. Алава сообщает: «У водской молодки часть волос состригали, а остальные прятали под головной убор»⁶⁸¹.

Об ижорах западной Ингерманландии Ф. Туманский писал: «Девка, выходящая замуж, должна обрить голову и сие повторяет до рождения первого дитяти; после чего опять выращивает волосы и надевает на шею, по примеру прочих, раковины морские, а на голову холстяные кички...»⁶⁸².

У основной части ижор в то время, очевидно, уже не было этого обычая, поскольку о пострижении волос ничего не говорится: «Женщина должна иметь волосы всегда закрытые, и для того она заплетает оные в разные косы и на верхушке связывает их в кружок, скрывая под покрывалом»⁶⁸³. Однако в ижорских свадебных песнях, адресованных невесте, сказано о пострижении волос:

...Jo siun hiukses hirtetää,
Kassasi kaotetaa,
Liemenöijäs leikataa...

Salminen, 1917, s. 345

(...Уж твои волосы повесят,
Косу твою погубят,
Кудерьки твои отрежут...)

Потеря волос была связана с изменением (или потерей?) прежнего имени:

Iloitkaa illoised noored,
Karadkaa kanat matalat,
Kui kassa kaotetaa,
Nimi toine muutetaa,
Nii voliiine voitetaa,
Tahto maaha tallotaa,
Hiuksed maaha hillotaa,
Kunis yhtä kassojaasi,
Sinis viisi valtojaasi,
Yheksä volihuttasi.

Salminen, 1917, s. 347.

(Радуйтесь, веселые молодые,
Играйте, маленькие курочки,
Когда косу погубят,

⁶⁸⁰ Trefurt F. L., 1783, s. 20.

⁶⁸¹ Alava V., 1909, s. 65.

⁶⁸² Opik E., 1970, s. 84.

⁶⁸³ Ibid., s. 70.

Имя другое дадут,
Тогда волю переломят,
Волю в землю растопчут,
Волосы в землю затопчут.
Пока у тебя одна коса,
Так у тебя пять свобод,
Девять волюшек у тебя).

Обычай обрезания волос невесты имел место и в эстонском свадебном обряде⁶⁸⁴.

Обрезание волос невесты было когда-то широко распространено у индоевропейских народов, в том числе у славянских. Много интересных фактов собрано в книге Н. Ф. Сумцова «О свадебных обрядах, преимущественно русских». Позднее, по мнению Сумцова, обрезывание косы невесты заменилось обрядовым расчесыванием⁶⁸⁵. Пережитки обрезания косы у русских сохранились кое-где до XIX в. В псковских этнографических материалах имеется отголосок такого пережитка: во время расплетания косы брат «пилюкает» ножом по косе невесты и кричит при этом: «Касу режу, касу!»⁶⁸⁶

Все вышеизложенное дает основания предположить, что обычай, предписывающий замужней женщине тщательно прятать свои волосы, не что иное, как следствие более раннего обычая стричь или сбривать волосы. Такое явление редукции, послабления прежних, более строгих правил и обычаев, характерно для обрядов.

У карел обычай прятать волосы замужней женщины сохранился до сих пор. Рассказывая о свадьбе, пожилые женщины еще и сейчас не забывают подчеркнуть, что женщина должна была всегда носить на голове сороку или чепец. Сороку надевали на голову так, чтобы волосы ниоткуда не были видны. На ночь сороку снимали, но на голову надевали платок; выйти с непокрытой головой на улицу считалось грехом⁶⁸⁷.

Из Крошнозера (Пряжинский район) имеется сообщение, что замужняя женщина не снимала чепец даже на ночь⁶⁸⁸.

У ижор женщина должна была надевать и снимать шлык (женский головной убор) в темноте, «чтобы никто не видел ее, а не то засмеют»⁶⁸⁹.

В Древней Руси срывание головного убора считалось оскорб-

⁶⁸⁴ Эстонский фольклор, 1980, с. 82.

⁶⁸⁵ Сумцов Н. Ф., 1881, с. 152—153; см. также: Зеленин Д. К., 1924, с. 317—318.

⁶⁸⁶ Элиаш Н. М., 1966, с. 313.

⁶⁸⁷ *Virtaranta P.*, 1958, s. 688.

⁶⁸⁸ Ф. 982/2.

⁶⁸⁹ Прыткова Н. Ф., 1930, с. 329.

лением чести женщины, и с обидчика взимался штраф в пользу пострадавшей⁶⁹⁰.

Ряд интересных фактов по этому вопросу собрала из разных источников Н. И. Гаген-Торн в статье «Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах восточной Европы». Гаген-Торн пишет, что, по воззрениям русских, замужняя женщина «ни в коем случае и никому не должна показываться без головного убора. Если она выйдет простоволосой в сени, ее может домовою схватить за косы и утащить наверх»⁶⁹¹. «Украинцы верят даже, что если замужняя женщина выйдет, не покрыв головы и не закрыв все до единого волоса, она навлекает на окружающих неурожай хлеба, градобитие, падеж скота»⁶⁹².

Автор статьи придерживается взгляда, что прятание волос, также как и обрезание их, вызвано древней верой в магическую силу волос. Н. Гаген-Торн приводит ряд интересных примеров, говорящих о вере в магическую роль женских волос, в число которых она включает и карельские поверья, почерпнутые из статей Н. Ф. Лескова и Г. Х. Богданова⁶⁹³.

Карелы верили, что в волосах (или косе) девушки заключена ее лемби — девичья привлекательность. Можно привести несколько новых данных. В Юшкозере было записано следующее сообщение: «Если у какой девушки не было лемби (это значило, что ее не сватали и не приглашали на танцах), она должна была украдкой взять ленту из косы «славутной» девушки, чтобы «поднять» у себя лемби»⁶⁹⁴.

Этой верой в возможность передать лемби объясняются и многие моменты в свадебном обряде, в частности, обычай вплетания ленточек подруг в косу невесты в Южной Карелии, о чем говорилось выше, и передача невестой своей наlobной повязки и лент из косы младшей сестре или подругам.

В Вокनावолоке девушки, чтобы «поднять лемби», засовывали свои волосы за притолоку двери: считалось, что парень, вошедший в эту дверь, влюбится в девушку, чьи волосы там спрятаны. Другой способ привлечь внимание парней заключался в том, что надо было тайно обвить ботало церковного колокола своими волосами — обладательница тех волос становилась знаменитой на всю округу⁶⁹⁵.

Кроме того, лишение волос или насилие над ними со стороны других лиц отнимало у девушки волю — так можно было подчи-

⁶⁹⁰ «Устав Ярослава», ст. 8; см.: Романов Б. А., 1947, с. 254.

⁶⁹¹ Гаген-Торн Н. И., 1933, с. 79.

⁶⁹² Там же.

⁶⁹³ Там же, с. 80.

⁶⁹⁴ Ф. 741/1 — Юшкозеро.

⁶⁹⁵ *Virtaranta P.*, 1958, s. 614.

нить ее чужим желаниям. В том же Воклаволоке записано следующее: иногда сваты брали с собой старуху-знахарку на случай, если девушка вздумает отказать жениху. Если старуха обвинит невесту и при этом потянет ее за косу, то девушка пойдет за парня, даже если вся родня против⁶⁹⁶. Подобное же сообщение записал Г. Х. Богданов в Каменном Озере, только там вместо знахарки за косу должна была дергать главная шаферица жениха — *suajappaini* — «тогда у девушки настроение изменится»⁶⁹⁷.

Выше в связи со свадебным обрядом уже отмечалось, что во время смотренья в Северной Карелии повитуха и вся женская родня держала невесту за косу, а жених должен был откупать «белыми», т. е. серебряными деньгами. Трудно сказать, каков смысл этого обычая: удержать девушку или, наоборот, способствовать ее замужеству. Далее, во время обряда «обмена» (*vajehus*), жених дергал невесту за волосы, после чего невеста шла к матери и жаловалась, что «чужой чужанин медвежьими лапами драл ее мягкие волосы». Патьвашка во время расчесывания волос невесты перед окручиванием собирал выпавшие волосы и прятал их в свой мешочек, где хранились магические предметы.

По данным И. Марттинена, патьвашка прятал выпавшие волосы невесты для того, чтобы никто не смог при помощи волос навести на нее порчу⁶⁹⁸.

В свете этих дополнительных фактов еще с большим основанием можно согласиться с Н. Гаген-Торн, которая пишет: «В карельской свадьбе точка зрения на волосы как на магическую силу выражена чрезвычайно ясно: магическая сила девушки, ее *lembi* заключается в волосах, поэтому-то во время свадьбы представитель жениха прячет волосы, а вместе с ними и кусочки этой силы, себе в карман или же дерет ее за волосы, требуя, чтобы она была послушной, т. е. не употребила свою магическую силу во зло тому новому роду, в который она входит. Тут вскрывается смысл прятания волос замужней женщины: это делается с целью обезопасить и предохранить себя от ее магической силы, принадлежащей чужому роду, и могущей оказаться вредной роду мужа»⁶⁹⁹.

В первобытных верованиях волосам человека отводится весьма существенное место: с ними связано много различных табу, очевидно, потому, что волосам приписывалась магическая сила. Эти поверья носили общечеловеческий характер. Интересные сведения о роли волос в первобытной магии, о связанных с ними табу у финно-угорских народов приводятся в книге финского исследователя А. Хямяляйнена «Значение человеческого тела в магии

⁶⁹⁶ *Virtaranta P.* 1958, s. 620—621.

⁶⁹⁷ А. 11/107.

⁶⁹⁸ SKS, Marttinen I., E 82, s. 195.

⁶⁹⁹ Гаген-Торн Н. И., 1933, с. 80.

финно-угорских народов». У карел, в частности, зафиксирован ряд табу, связанных с волосами. Девичью косу и даже ленты, которые вплетаются в косу, нельзя трогать. Если недоброжелатель протянет девичью косу через свою пясть, то девушка потеряет притягательную силу⁷⁰⁰. В связи с этим можно отметить мотив из сказки «Чудесные дети» (АТ 707), особенно устойчивый в северно-карельских вариантах этого сюжета: когда волны выносят царицу с единственным спасенным ею сыном на пустынный берег, царевич взмахивает «косоплеткой» матери трижды крест-накрест — появляется дворец. В некоторых вариантах все чудеса на острове создаются именно таким образом. Устойчивость этого мотива можно расценить как пережиток веры в магическую силу волос⁷⁰¹.

А. Хямäläйнен в названной выше книге высказал предположение, что наличие табу в отношении волос свидетельствует о существовании представления, согласно которому волосы понимались как средоточие жизни и жизненной силы человека⁷⁰². Е. Кагаров в известной своей работе «Состав и происхождение свадебной обрядности» отметил, что волосы и глаза в народных верованиях представляются обителью души человека, его «оренды»⁷⁰³.

Убедительно эту идею обосновал В. Н. Чернецов в исследовании «Представления о душе у обских угров». Автор отмечает, что у обских угров голова (в частности волосы) была обиталищем четвертой души — *lilä*, которая всегда находилась при человеке и придавала ему силу и мужество. В. Чернецов ссылается на письменный памятник XVIII в. «Краткое описание о народе остяцком» Григория Новицкого, в котором рассказывается о том, что шаман предостерегал кондинских манси в связи с их крещением в христианскую веру: «Блюдитесь, друзи, сего, егда будут вам стрищи волосы, то вырезывати мут из вас души»⁷⁰⁴. По мнению В. Н. Чернецова, с этим представлением связан обычай скальпирования, судя по фольклору и историческим памятникам, имевший место у угров⁷⁰⁵.

Душа, обитающая в волосах, после смерти человека вселялась в новорожденного ребенка того же рода. После установления, душа какого умершего родича вселилась в новорожденного, ему присваивалось имя этого родича. Весь обряд совершали старые женщины. У каждого рода были свои имена, и их не имели права

⁷⁰⁰ *Hämäläinen A.*, 1920, s. 24—25.

⁷⁰¹ См.: КНС, № 48.

⁷⁰² *Hämäläinen A.*, 1920, s. 46.

⁷⁰³ Кагаров Е., 1929, с. 165.

⁷⁰⁴ Чернецов В. Н., 1959, с. 137.

⁷⁰⁵ Там же. См. также: *Karjalainen K. F.*, 1918, s. 32; *Harva U.*, 1958, s. 158—159. Пережитки обычая скальпирования сохранились в фразеологии финского и карельского языков (см.: *Ruoppila V.*, 1959).

присваивать члены других родов⁷⁰⁶. Душа ребенка (т. е. вселившаяся в него душа умершего родича) должна особо охраняться, пока не отросли волосы. Для души устраивалось убежище: несколько волосиков на голове новорожденного завязывались в узелок, эти узелки волос отрезались и хранились в ящичке со священными предметами рода до тех пор, пока у ребенка не отрастут волосы. В это время настоящее его имя держалось в тайне, а ему давали временное имя⁷⁰⁷.

Обычай отрезания волос чрезвычайно разнообразны и, вероятно, имеют различное объяснение. У многих народов волосы отрезают при трауре, во время обрядов инициации и брака. Поэтому и в литературе они нашли всевозможное толкование. Одни исследователи видят в пострижении акт жертвоприношения богам или умершим предкам, другие — меру предохранения от магической силы волос. Имеются и иные толкования. Так, например, Э. Краулей связывает распространенный у многих народностей обычай брить голову невесты с опасностью полового контакта: «Для умиловствования дурных влияний нужно отдать что-нибудь, часть самого себя, принести в жертву часть ради целого»⁷⁰⁸.

Д. К. Зеленин присоединился к мнению Р. Мерингера, считающего, что обычай закрывать волосы замужней женщины является пережитком обычая закрывать все лицо и он может быть вызван двумя причинами: 1) оберег от чар, суеверный страх, 2) ревность мужа, который хочет обезопасить свою собственность⁷⁰⁹. Н. И. Гаген-Торн не без основания оспаривает эту точку зрения, замечая, что если лицо (позднее — волосы) закрывали из боязни чар, то в таком случае лицо (или волосы) должны были закрывать и девушки⁷¹⁰. Однако самой характерной особенностью головного убора девушки было то, что волосы и макушка оставались открытыми.

Д. К. Зеленин объясняет обычай пострижения волос невесты следующим образом: «Мы склонны относить появление этого обычая к эпохе похищения невест у чужого рода: тогда захвативший в плен девицу обрезал ей косу, и последняя могла служить потом доказательством того, что данная девица принадлежит именно данному мужчине»⁷¹¹.

Ближе к истине, на мой взгляд, стоит Н. И. Гаген-Торн, объясняющая обычай прятания волос замужней женщины представлениями о магической силе волос и переходом женщины в чужой род.

⁷⁰⁶ Чернецов В. Н., 1959, с. 140.

⁷⁰⁷ Там же, с. 142.

⁷⁰⁸ Краулей Э., 1905, с. 335.

⁷⁰⁹ Зеленин Д. К., 1924, с. 317.

⁷¹⁰ Гаген-Торн Н. И., 1933, с. 79.

⁷¹¹ Зеленин Д. К., 1924, с. 318.

Обряды отлучения невесты от своего рода одновременно преследовали цель лишить ее поддержки тех сверхъестественных сил, которые способствовали благополучию ее отцовского рода. Эти силы обитали не только в том постранстве, где она жила в девичестве, но и в ней самой, в частности, в ее волосах, в ее имени. Они представляли опасность для рода мужа. Все действия в ходе свадебного обряда, которые были призваны лишить невесту — будущую жену — поддержки магических сил ее рода, на каком-то этапе развития самосознания стали восприниматься как трагедия личности. Этим объясняется в свадебном обряде преобладание плачей, в которых оплакивается потеря волос и имени невесты. Карельские причитания в этом отношении весьма показательны.

Материалы, которыми мы располагаем, не позволяют установить с достоверностью, в какой момент свадебного обряда у невесты постригали волосы и кто это делал — родные или представители рода жениха. Не помогут определить это и причитания, потому что оплакивание волос начинается сразу после сговора или «рукобитья», и длится до конца свадьбы в доме невесты. Отдельные моменты — такие, как расчесывание родными волос невесты, «отпускание воли», расчесывание волос патьвашкой, который убирает выпавшие волосы невесты в свой мешочек, наконец, убирание головы по-женски в доме мужа, имеющее место в Южной Карелии, — все это в какой-то мере наводит на мысль о пострижении невесты.

Не вызывает сомнения и то, что волосам замужней женщины когда-то приписывали свойства, отличные от свойств волос мужчины. Женщина всегда должна была прятать волосы, а выпавшие — сжигать. Карельская поговорка гласит: *Miehen tukka tuuleh, naisen tukka tuleh* («Мужские волосы — на ветер, женские волосы — в огонь»).

Женские волосы нельзя смешивать с чужими: на том свете придется отделять свои. Если женщина выбросит волосы, то птицы могут унести их на пораженное болезнью дерево, и тогда обладательница волос будет всю жизнь болеть. Относительно мужских волос таких запретов не существовало. Впрочем, женщинам не обязательно было сжигать свои волосы: некоторые хранили выпавшие волосы в специальном мешочке, который вместе с хозяйкой клали в гроб, под голову вместо подушки⁷¹².

Третья метафора девичества — *valtaseth* («волюшки») — не так однозначна, как имя и волосы. Она полисемантична, и может означать собственно девичью свободу (в плачах Северной Карелии), а также предметные символы девичества: волосы, косы, косные ленты и налобную повязку (в олонецких плачах). В связи с предсвадебной баней уже было обращено внимание на особенности

⁷¹² *Paulaharju S.*, 1924, s. 88—89.

олонецких баенных плачей, в которых образ «белых (светлых) волюшек» — *valgiel valdazel* приобретает чрезвычайную емкость и многозначность. Для плачей этого региона характерен общий мотив: невеста идет в баню не мыться и не париться, а для того, чтобы оставить там свою девичью волю и навеки расстаться с ней.

Образ воли получает конкретное вещное воплощение (косные ленты, налобная повязка, которые невеста снимает и кладет на подоконник бани), но этот же образ одушевляется, и, приняв образ птицы, улетает. В некоторых плачах невеста просит мать или подруг спрятать ее волюшку в надежном месте и хранить в течение шести недель⁷¹³. Эти плачи расцвечены богатой фантазией, но за ней, как и за фантазией волшебной сказки, скрываются реалии прошлых эпох. Баенные плачи могут помочь пытливому исследователю в разгадке смысла обряда предсвадебной бани невесты.

Карельский образ «белых волюшек» во многом близок образу «вольной волюшки» русских свадебных плачей Заонежья и Пудожья. Прежде всего бросается в глаза внешнее сходство: в том и другом случае имеет место аллитерация. Как в карельских, так и в русских плачах «вольная воля» может означать и абстрактное понятие девичества, и его символ — косу или косные ленты. Это четко выражено в плачах:

И я проснулася, невольна, пробудилася,
и я за волюшку, невольница, схватилася,
и за русу свою косыньку спяхнулася,
и взяла волюшку во белы свои рученьки,
и русу косыньку брала да в золоты перстни...⁷¹⁴

В некоторых русских регионах Олонецкой губернии косу невесты расплетали в бане. Эта церемония называлась «отнятием воли». Вот как она описана в статье Е. Дмитриховской, опубликованной в 1902 г.: «Почему-то существует поверье, что воля девушки сосредоточена в косе. Поэтому невеста всеми усилиями старается воспрепятствовать расплетанию косы; она перевивает ее многочисленными веревочками, ленточками, втыкает булавки, даже перевивает проволокой. Конечно, ничто не помогает: в бане подруги набрасываются на нее и, исколовши себе руки и выдергав массу волос у невесты, все-таки расплетают косу»⁷¹⁵. Этот рассказ невольно заставляет вспомнить приведенное выше описание Федора Туманского, как стригли волосы у водской невесты — «при сильном плаче и крике».

⁷¹³ Тексты олонецких баенных плачей см.: КП, № 194, 196, 197, 214—218.

⁷¹⁴ Федосова И. А., 1981, с. 224.

⁷¹⁵ Дмитриховская Е., 1902, с. 137.

ПОЧЕМУ «СЛЕЗЛИВАЯ» СВАДЬБА?

Почему на карельской свадьбе плакали чуть ли не больше, чем на похоронах, как подметил прекрасный знаток карельских обрядов Самули Паулахарью? Почему свадебная плачевая традиция так пышно расцвела у карел и некоторых других прибалтийско-финских народов, у русских на севере России, у народа коми, мордвы? Эти вопросы не могут не занимать исследователя по мере его проникновения в мир свадебных плачей. Предпринимаемая здесь попытка найти объяснение первоначального смысла свадебного плача невесты носит гипотетический характер и не должна восприниматься как окончательное разрешение поставленного выше вопроса.

Каждая девушка стремилась выйти замуж, страхась остаться старой девой, вместе с тем свадебный обряд в целом рисует акт замужества как трагедию. И любая невеста, если даже была счастлива в глубине души, беспрекословно подчинялась ходу заданного «сценария» свадьбы, в соответствии с которым замужество изображалось как нечто страшное, как вечная разлука, почти как смерть.

«Народная песня ставит целью себе задавить в зачатке все иллюзии грядущего счастья»⁷¹⁶.

Легче всего было бы объяснить «слезливую» свадьбу практикой насильственных браков в прошлом. Но в имеющихся материалах нет убедительных доказательств насильственности браков у карел. Наоборот, исследователи и бытописатели отмечали миролюбивые взаимоотношения в карельской семье и отсутствие в ней деспотизма со стороны главы семьи, объясняя это, в частности, отсутствием насильственных браков⁷¹⁷. А. Я. Ефименко в работе «Юридические обычаи лопарей, корелов и самоедов» писала о северных карелах следующее: «Случаи, когда бы брак заключался против воли жениха и невесты, по насильственному принуждению родителей, очень редки»⁷¹⁸. Браки по принуждению, отмечает далее Ефименко, обычно приводят к несчастной семейной жизни, к раздорам и дракам. «Развязкой таких браков бывает обыкновенно развод, совершающийся по обоюдному согласию супругов и по приговору, в некоторых случаях, родителей или родственников...»⁷¹⁹.

Браки по принуждению, конечно, бывали — это отмечают и современные наши информаторы, но о них вспоминают как об исключительных событиях.

⁷¹⁶ Лафарг П., 1926, с. 55.

⁷¹⁷ Камкин Н., 1880, с. 664—665; Оленев И. В., 1917, с. 92.

⁷¹⁸ Ефименко А. Я., 1878, с. 99.

⁷¹⁹ Там же.

Некоторые авторы, в частности В. Войонмаа и И. Марттинен, высказывали предположения о существовании насильственных браков в далеком прошлом, но они не подкреплены документальными данными⁷²⁰. Противоположных же примеров, свидетельствующих о свободе выбора девушки, о необходимости получить ее согласие на брак, довольно много и в литературе, и в архивных материалах. О них уже говорилось выше. Родители могли серьезно влиять на решение дочери — могли уговорить ее отклонить предложение или, наоборот, принять его, но не было ничего исключительного и в том, если дочь действовала наперекор родителям. В таких случаях родители после некоторого препирательства с дочерью, упреков и страданий обычно соглашались⁷²¹.

Если у девушки не было на примете парня, она могла согласиться выйти замуж по желанию родителей (если жених не внушал девушке отвращения). Нельзя также забывать об исключительном почитании родителей со стороны даже взрослых детей, отнюдь не вызванном страхом или какой-нибудь домашней тиранией⁷²². Случаи открытого бунта детей против родительской воли были довольно редки.

Три формы бракосочетания. Кроме свадьбы со сватовством и обязательными причитаниями, у карел существовали другие формы бракосочетания: брак «уходом» и «уход с праздника», т. е. молодые без совета и разрешения родителей сочетались браком на празднике.

Брак «уходом» или «убегом» близок к известной русской форме заключения брака. В Северной Карелии это называлось «igalla täpö», «täppä uga» (этимология слова uga неясна)⁷²³, в южных районах говорили «теппä huryl», «теппä paolla» — выйти (замуж) «скоком», «убегом». Таким образом заключались браки с обоюдного согласия молодых, когда родители девушки не хотели выдать дочь за избранного ею парня. И. Марттинен писал, что такие случаи бывали уже в давние времена⁷²⁴.

Этот обычай отметила и А. Я. Ефименко, уточнив, что иногда увод устраивали сами родители, когда были бедны или не хотели тратиться на свадьбу⁷²⁵. Последствием брака «уходом», как писал А. Я. Колясников, обычно было лишь неудовольствие роди-

⁷²⁰ SKS, Marttinen I., E 82, s. 72; Voionmaa V., 1915, s. 495.

⁷²¹ Jyrinoja V., 1965, s. 147—150.

⁷²² Весьма характерен в этом отношении рассказ хранительницы карельского фольклора А. Ф. Никифоровой о своем замужестве. См.: Макаров Г. Н., Рягоев В. Д., 1969, с. 224—225, 232—237; русский перевод с. 252—253, 259—265.

⁷²³ Hura — в карельском и вепском — «левый»; huri, urad — «сумасшедший, шальной» (KKS, СВЯ).

⁷²⁴ SKS, Marttinen I., E 82, s. 82—83.

⁷²⁵ Ефименко А. Я., 1878, с. 99.

телей, которые, однако, не требовали наказания и наследства не лишали⁷²⁶.

И. Марттинен более подробно останавливается на такой конфликтной ситуации. Рано или поздно провинившиеся получали благословение родителей, потому что брак без родительского благословения считался немыслимым, и родители не могли в нем окончательно отказать. Чтобы получить благословение, надо было кланяться родителям в ноги до тех пор, пока они не благословят своих детей. «Если кто о чем-то просит, кланясь в ноги, невозможно отказать»⁷²⁷.

При браке «уходом» не было обычных обрядов. Есть сведения, что в Северной Карелии, когда девушка выходила замуж «убегом», возле ее дома жгли солому и берестяные кошело.

Более распространенной среди подобных форм брака был «уход с праздника». В Северной Карелии эта форма называлась еще и по-другому: *tänpä räikän kokassa*, т. е. выйти замуж, взявшись за уголок платка, который протягивал девушке парень. Браки, заключенные во время праздников без предварительного сватовства и разрешения родителей, были, по народному праву, столь же «законными», как и браки со сватовством и сложным обрядом. М. К. Харлантьева из Калевальского района на вопрос собирателя «как раньше замуж выходили?» ответила: «Обручались, т. е. сватали, да с праздника выходили». И далее пояснила: те невесты, которые были обручены, ходили перед свадьбой с причитальщицей к родственникам, а когда выходили с праздника, то ничего этого не было, т. е. обряд был сведен до минимума⁷²⁸. В книге И. Инха «На песенной земле Калевалы» подробно описывается этот обычай. На празднике, справляемом в определенной деревне, куда стекался народ из всех деревень округа, верст за 50 и даже далее, парень или вдовец, желавший жениться, кланялся облюбленной им девушке и протягивал ей уголок платка. Если она возьмется за платок — значит согласна выйти за него замуж. Жених уводил свою невесту в какой-нибудь дом (если она была не из этой деревни), одна из женщин заплетала невесте волосы на две косы и надлежащим образом убирала ей голову. Родители узнавали об этом обычно через тех, кто был на празднике. Автор подчеркивает, что обычай уводить жену «за уголок платка» был столь же правомерным, как и свадьба со сватовством⁷²⁹. И. Марттинен пишет, что в старину браки «уходом» и женитьбы на празднике были более распространенными, но сейчас (в начале XX в.) многие девушки уже не согласны принять окончательное решение

⁷²⁶ Колясников А. Я. 1886, с. 47.

⁷²⁷ SKS, Marttinen I., E 82, s. 76—78.

⁷²⁸ Ф. 757/4 — Контоikki.

⁷²⁹ *Inha I. K.*, 1921, s. 143, 246.

на празднике, а берут от парня тайные залоги и зовут его к себе домой публично свататься⁷³⁰.

Свадебный обряд при женитьбе на празднике был крайне прост. И. Марттинен отмечает две разновидности: 1) парень публично, например, в беседной избе протягивает девушке уголок носового платка и говорит: «Если, сестрица Олексевна, считаешь меня равным себе, то возьми за уголок платка». Не исключено, что парень и девушка уже заранее договорились о браке; 2) парень вместе с какой-нибудь женщиной или с группой в несколько человек идут сватать девушку в тот дом, где она проживает, во время праздника (о подробностях сватовства ничего не говорится, но можно думать, что оно было простым, так как следовало лишь получить согласие самой девушки). В обоих случаях голову девушки немедленно убрали по-женски, и новая супружеская пара готова⁷³¹. Женитьбы на праздниках были настолько обычными, что когда парень «жениховского возраста» отправлялся на праздник, то домашние не исключали возможности, что он вернется домой с молодой женой⁷³².

Обычай заключения браков на праздниках существовал и в Южной Карелии. Формы общения молодежи на праздниках свидетельствуют о том, что одним из назначений народных праздников было заключение браков⁷³³.

Во время наших экспедиций 1972—1976 гг. в карельские деревни Медвежьегорского района мы определили, что институт праздников еще в свежей памяти наших информаторов. Создалось впечатление, что брачная функция праздников в районе Сегозерья сохранилась лучше, чем в других местах Карелии⁷³⁴.

Свадьбы со сватовством в Северной Карелии также обычно приурочивались к большим престольным праздникам, которые, по выражению И. Инха, являлись одновременно «брачными ярмарками»⁷³⁵. На севере самыми большими были летние праздники — Петров и Ильин день, и как раз в эти праздники игралось много свадеб⁷³⁶.

Соотношение этих разных форм брака — свадьбы со сватовством и причитаниями, с одной стороны, женитьбы на празднике и браки «уходом» с предельно простым обрядом — с другой, не исследовано. Которая из них древнее или они уже очень долго существовали параллельно?

⁷³⁰ SKS, Marttinen I., E 82, s. 85—86.

⁷³¹ Ibid., s. 139—140.

⁷³² SKS, Marttinen I., E 83, s. 22.

⁷³³ См.: Минорский П., 1886, с. 205—206; Круковский М. А., 1904, с. 52—54; Тароева Р. Ф., 1964, с. 129; Sauhke N., 1971, s. 8—10, 93 и далее.

⁷³⁴ ДКСК, с. 12—15.

⁷³⁵ Inha I. K., 1921, s. 128.

⁷³⁶ Virtaranta P., 1958, s. 616, 692.

М. Сармела, автор фундаментального исследования «О системах взаимности в сельском обществе в финско-карельском культурном ареале»⁷³⁷, отмечает, что в институте карельских праздников просматривается их дохристианская основа: первоначально это были родовые жертвенные пиры⁷³⁸.

То, что наиболее простая форма заключения брака связана с общинными праздниками, говорит, очевидно, о древности такой формы брака. Не имеем ли мы в данном случае пережиток брачных норм родового строя, когда молодые люди брачующихся родов свободно выбирали себе мужа или жену? Подобный брак, как известно, легко расторгался как по желанию одного из супругов, так и по требованию родителей, если супруги не жили в мире. Идея расторжимости брачных уз внушалась христианской церковью, народный же обычай далеко не всегда считался с нею. Исторические памятники сохранили ряд любопытных сведений о «свободном», недолговечном браке без церковного венчания у прибалтийско-финских народов. Финский реформатор Микаэль Агрикола в 1549 г. писал о финнах, что многие непочтительно относятся к церковному обряду и к церемонии свадьбы (имеется в виду новый, введенный церковью ритуал), как будто брак и свадьба — «игра и пустая безделица (*jaritos*), что некоторые безумцы живут тайно обрученные» (т. е. без венчания) по году, некоторые по пять-шесть лет и более того, «спят, рожают ублюдков до тех пор, пока дьявол не поссорит их. И тогда они просят развода»⁷³⁹.

А. Я. Ефименко писала о карелах Беломорской Карелии: «Иногда случается и так, что девушка живет с одним несколько лет, как с мужем, а потом венчается с другим. Прежде чаще заключались браки таким образом: ныне они выводятся из обычая, так как преследуются полицией, которая заставляет венчаться»⁷⁴⁰. О случаях расторжения браков, особенно у карел-старообрядцев, можно прочесть и у других авторов⁷⁴¹.

Из вышеизложенного следует, что свадебные плачи нельзя объяснить практикой насильственных браков. Редкие случаи браков по принуждению не могли породить целую «плакальную» поэзию свадьбы. Приведем еще один довод. У води, например, браки по принуждению вообще исключались. Молодые люди, договорившись о женитьбе, сообщали об этом родителям, которые, по обычаю, противились замужеству дочери. Однако сваты ссылались на

⁷³⁷ Рецензию А. П. Санниковой и С. А. Токарева на эту работу см. в СЭ, 1971, № 5, с. 178—181.

⁷³⁸ *Sarmela M.*, 1969, s. 70—71.

⁷³⁹ *Agricola M.*, 1931, s. 15—16.

⁷⁴⁰ Ефименко А. Я., 1878, с. 106.

⁷⁴¹ См. напр.: Pääkkönen L. V., 1898, s. 59—60, 114; Virtaranta P., 1960, s. 42, 44.

ее согласие. И в конце концов отец вынужден уступить: «Ну, идешь, так иди, силой не могу держать»⁷⁴². Однако в свадебных плачах невеста, как правило, упрекала родителей, что они променяли ее на вино и золотые монеты⁷⁴³. Такой же обычай сватовства существовал на севере Карелии, и здесь в плачах на «рукобיתье» невеста также жаловалась, что ее девичью волю променяли на деньги.

Причину обязательного на свадьбе плача невесты сами носители традиции видели в следующем: надо плакать на свадьбе, чтобы жизнь в замужестве была счастливой. Но само это поверье не объяснено: почему радость невесты должна была вызвать слезы в замужестве?

Лаури Хонко относит свадебный обряд в целом, как и похоронный, к обрядам перехода в иной статус. Мы реально обнаруживаем в свадебном обряде целый ряд действий, направленных на отчуждение невесты от семьи, рода и возрастной группы. Л. Хонко пишет, что основная функция свадебного обряда — социально-психологическая: невесту по ступеням переводили из девичества в положение замужней женщины. Это делали постепенно, чтобы психологически подготовить девушку к такому переходу. Ее учили, как надо жить в доме мужа (свадебные песни рационально-педагогического характера), но в то же время рисовали замужество самыми мрачными красками — отнимали у невесты все оптимистические ожидания. Когда невеста таким образом психологически подготовлена, жизнь в семье мужа могла оказаться лучше ожидаемого⁷⁴⁴.

Все это так, но опять возникает вопрос: почему при простых формах брака, которые сохранились, в частности, у карел, подобный многоступенчатый обряд не разыгрывался? Этот же вопрос можно сформулировать по-другому: когда и почему сложился свадебный обряд как сложный обряд перехода, почему, собственно, невесту надо было отлучать от семьи и рода с помощью таких драматических ритуалов и плачей, которые психологически близки к похоронным?

Свадебные плачи и погребальный культ. Вопрос о причине плача невесты исследовал финский фольклорист Мартти Хаавио в работе «Зырянские свадебные плачи». Автор приводит довольно обширный материал, свидетельствующий о том, что у многих народов, в том числе почти у всех народов Европы, невеста обязательно должна была плакать на свадьбе. М. Хаавио отвергает существовавшие теории, авторы которых пытались объяснить причину плача невесты обычаем умыкания или видя его психологи-

⁷⁴² Успенский Д., 1845, с. 9—10; Alava V., 1909, s. 9—12.

⁷⁴³ Alava V., 1909, s. 43; Haltsonen S., 1958, s. 185.

⁷⁴⁴ Honko L., 1963, s. 122—123.

ческую основу в сексуальной стыдливости девушки⁷⁴⁵. Свадебные плачи, по мнению Хаавио, проникнуты жалобами на разлуку с семьей. Лейтмотив свадебных плачей — оплакивание потери близкого человека — тот же, что и в похоронных плачах. «Эмоциональная основа и фразеология свадебных и похоронных плачей идентичны»⁷⁴⁶.

Отталкиваясь от этого положения, Хаавио развивает свою мысль о причине плача невесты следующим образом. Похоронные плачи были призваны обезопасить живых от неудовольствия или мести покойников и обеспечить их благосклонность. В свадебном обряде невеста также неоднократно обращается к мертвым родичам, просит у них благословения. Как в обряде, так и в плачах невесты предки, или прародители, играют важную роль. В свадебном обряде Индии непосредственным объектом плача невесты является недавно умерший родственник мужского пола: «Когда они отправятся (очевидно, жених с невестой. — У. К.), девушка должна кричать и горько плакать, оплакивать ближайшего родственника-мужчину, который недавно умер, восклицая: „О, отец мой умер! О, брат мой умер!“»⁷⁴⁷.

В Ригведе («Веда гимнов» — II—I тысячелетие до н. э.) говорится, что присутствовавшие на свадьбе оплакивали невесту, хоть у нее и не было горя. Свадебный пир был приготовлен «из любви к душам умерших» (*den Manen zu Liebe*)⁷⁴⁸.

М. Хаавио подчеркивает, что страх перед мертвыми родичами характерен только для начальных ступеней развития как в свадебных, так и в похоронных плачах. С развитием личности плачи начинают выражать любовь к умершему и горе утраты, а свадебные плачи, которые первоначально были обращены только к мертвецам, со временем стали выражать горечь разлуки с живыми близкими и родственниками⁷⁴⁹.

«Слезливая» свадьба тесно связана с культом умерших. Эта связь проявляется на всех этапах обряда, начиная с того момента, когда просватанная девушка становится антилас — «выдаваемая».

В южно-карельской свадьбе объектом многих невестиних плачей являются «прародители» — *syntyset*. Невеста-сирота после сговора (*lujuzet*) просила «прародителей» отпустить ее покойного родителя благословить ее в замужество⁷⁵⁰.

Особенно тесно проявляется связь с культом умерших в ижорской свадьбе. Кроме того, что невеста ходила причитывать на кладбище, на могилу несли свадебное пиво. Перед тем, как отправиться на кладбище, невеста стояла со стаканом пива в руке лицом

⁷⁴⁵ *Haavio M.*, 1930, s. 11—12.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, s. 12.

⁷⁴⁷ *Ibid.*, s. 8; ссылка на М. Winternitz, *Die altindische Hochzeitsrituell*, s. 42.

⁷⁴⁸ *Haavio M.*, 1930, s. 8.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, s. 14.

⁷⁵⁰ См., напр.: КП, № 213.

к окну и обращалась к «богам» (т. е. предкам) с просьбой «отведать ячменной водицы, славного солодового питья». Если родители невесты умерли, то она приглашала их особо⁷⁵¹.

Первый исследователь ижорских причитаний Волмари Поркка отметил подобный же обычай. В так называемый (*kenkitysilta*) «вечер обувания», или иначе «слезный вечер», который в какой-то степени соответствует русскому девичнику накануне свадьбы, невеста лила пиво через приоткрытое окно на улицу и звала умерших (особо родителей, если она сирота) на «печальный ужин». Примечательно, что это действие входило в комплекс отчуждающих обрядов: в следующее утро невесте нельзя было садиться завтракать вместе со своей семьей. Она причитывала и жаловалась, что вся родня на нее рассердилась⁷⁵².

Такая же церемония прощания с покойниками зафиксирована у карел Приладожской Карелии, в Салми. Вечером, накануне выводного стола, невеста крошила на подоконник крендель, а затем, приоткрыв окно, лила на крошки квас, так что они вместе с квасом падали с подоконника наружу. При этом невеста причитывала, обращаясь к покойникам с просьбой прийти попить кваску и благословить ее счастливой долей. Невеста звала покойных родичей последний раз отведать квасу из ее рук, потому что завтра она переселится в дом мужа: «Не знаю, смогу ли вас туда пригласить, будет ли там такая волюшка»; последние слова, возможно, имеют и такой смысл: «таков ли там обычай»⁷⁵³.

Любопытную деталь карельского свадебного обряда приводит И. Марттинен. Он пишет, что в старину обряд оберега невесты и жениха (*varotus*) мог происходить на кладбище. Патьвашка, произнося заклинание, башмаком с левой ноги невесты зачерпывал воды с берега, затем вел жениха и невесту на кладбище, где давал обоим испить этой воды по три раза — сперва невесте, потом — жениху. Марттинен относит это сведение к 1860 г.⁷⁵⁴ Заклинания автор не приводит. Для нас здесь важно, что обряд оберегания, который является одной из ступеней приобщения невесты к жениху (и одновременно отторжения ее от семьи), происходил на кладбище, т. е. связан с культом предков.

А. И. Колмогоров писал о вепсском обычае: «После венчания новобрачные идут на могилки родственников, и там проводится первая трапеза. Дружка наливает две рюмки водки и подносит „молодым“; те выпивают и целуются». В этой трапезе участвуют все поезжане. После этого свадебный поезд едет в дом новобрачного⁷⁵⁵.

⁷⁵¹ *Lukkarinen J.*, 1914, s. 11.

⁷⁵² *Porkka V.*, 1883, s. 265—266.

⁷⁵³ *Pelkonen E.*, 1961, s. 101—102.

⁷⁵⁴ SKS, Marttinen I., E 83, s. 114.

⁷⁵⁵ Колмогоров А. И., 1913, с. 389.

Для невесты свадьба — расставание со всей ее прежней жизнью, уход от рода и родовых предков. Подобно умершему, уходящему в потусторонний мир, невеста уходила навеки в другой — чужой, как это всегда подчеркивается в свадебных плачах, — род. Аналогия между похоронным и свадебным обрядами нет-нет да и проявляется как в деталях обрядов, так и в плачах. Известно, что у многих народов похороны молодой девушки или парня обставлялись как свадьба и, наоборот, в похоронном обряде сохранились пережитки, напоминающие свадьбу. В. Шульгин не без основания писал: «Свадьбу называют весельем, а между тем заporученье сопровождается такими же оплакиваниями, как и погребение: плачет мать, плачет невеста, в утешении подруг слышны также грусть и слезы. Правда, на свадьбах пляшут и особенно пьют; но ведь и на поминках делают то же: и на жаленьниках, по словам Стоглава, происходили скакания и в долины биения»⁷⁵⁶.

В Северной Карелии, по свидетельству С. Паулахарью, похороны и поминки иногда называли «свадьбой». Это отразилось в ряде поговорок: «*Kahitši häitä pietäh: kerta männessä miehol'ah, toini hautah pannessä*» («Дважды свадьбу справляют: первый раз, когда замуж выходят, второй раз, когда в могилу кладут»). О похоронах говорили: «*Ne heät on pietty, toista kertoa ei niitä pietä*» («Эту свадьбу справили, второй раз уже не справят»). Если кто-нибудь осудит чью-то свадьбу (если она оказалась недостаточно пышной), то в таком случае говорят: «*Heät piettih! toini kerta vielä pietäh, ei kavokkana*» («Сыграли свадьбу! Еще второй раз сыграют, никуда не уйдет»), т. е. второй раз — это похороны⁷⁵⁷. По окончании поминок, справляемых через шесть недель, могли сказать: *Viimesel heät on pietty, ei enämpi sen häitä pietä* («Последнюю свадьбу сыграли, больше ему свадьбы не справят») ⁷⁵⁸. В основе этих поговорок лежит, вероятно, древний термин, который мог обозначать как свадьбу, так и пир в честь покойника⁷⁵⁹.

На древних культовых праздниках, посвященных умершим предкам, заключались и браки. О женитьбах во время праздников говорилось выше. Х. Хелминен, автор исследования «Осенние праздники», показывает, что осенние аграрные праздники прибалтийско-финских народов, связанные в настоящее время с завершением осенних земледельческих работ, первоначально были общими поминовениями мертвых, справляемыми весной и осенью. По ста-

⁷⁵⁶ Шульгин В., 1850, с. 104.

⁷⁵⁷ *Paulaharju S.*, 1924, s. 131.

⁷⁵⁸ *Ibid.*, s. 136.

⁷⁵⁹ Прибалтийско-финское слово *hää* — *hää*, имеющее общее значение «свадьба», в Эстонии, на о. Сааремаа, обозначает и свадьбу, и похороны, а также жертвоприношение покойнику, в форме *eias*—*eiad*. Заслуживает также внимания карельско-финское слово *häätää*, имеющее следующие значения: изгонять, прогонять, удалять, убить (см.: SKES).

ринному народному обычаю, свадьбы в Финляндии приурочивали как раз к осенним праздникам. В Михайлов день происходили массовые помолвки⁷⁶⁰.

Альберт Хямяляйнен, изучавший свадебные обычаи мордвы, мариЙцев и удмуртов, в которых сохранилось много ярких свидетельств связи свадебного обряда с культом предков, приходит к следующему выводу: «Плачи невесты могут быть частично вызваны желанием продемонстрировать умершим родичам и домашним духам тяжесть разлуки, чтобы в то же время заполучить их благосклонность, так чтобы они не причинили никакого несчастья при переходе на новое место»⁷⁶¹.

Как уже говорилось, в народе необходимость плача невесты объясняют так: невеста должна плакать на свадьбе для того, чтобы ее жизнь в замужестве была счастливой. Но это объяснение не раскрывает сути вопроса: непонятное объясняют другим непонятным. К более глубоким пластам, ближе к истокам обычая плакать на свадьбе приводит нас эстонская свадебная песня, записанная Якобом Хуртом в 1892 г.:

Neitsikene noorukene,
kui sa ei vingu viiesana,
singu sinna soannessana —
ei sinu siad siis sigine,
ei sul kasva lambakarja,
ei hõiska hobusekarja!
Kui sa vingud viiesana,
singud sinna soannessana —
siis sinu siad sigivad
ja sul kasvab lambakarja
ja õitseb hobusekarja!

Eesti rahvalaulud, № 5657.

(Девчущечка, молоденькая,
если не плачешь при выходе,
не рыдаешь, расставаясь,
не будут твои свиньи размножаться,
не будет расти овечье стадо,
не будет множиться лошадиное стадо!
Если ты плачешь при выходе,
если рыдаешь, расставаясь —
тогда твои свиньи будут размножаться,
будет расти овечье стадо
и множиться лошадиное стадо!)

⁷⁶⁰ Helminen H., 1929, s. 22—23.

⁷⁶¹ Hämäläinen A., 1915, s. 242.

По многим свидетельствам, влияние умерших родичей прежде всего сказывалось будто бы на домашнем скоте. В литературных публикациях о прибалтийско-финских народах почти нет конкретных данных о зависимости судьбы урожая от воли покойников, в то время как о связи падежа скота с пренебрежением к умершим хозяину или хозяйке говорится часто. Исследователь культа предков у финно-угров М. Варонен писал: «В Карелии и Саво⁷⁶² вообще верили, что падежи скота наблюдались в те годы, когда на похоронах главы дома не были соблюдены общепринятые жертвоприношения покойнику»⁷⁶³. Внезапные болезни или падеж скота обычно объясняли неудовольствием покойников, к ним прямо обращались с просьбой способствовать удаче в скотоводстве⁷⁶⁴. Жертвование домашних животных покойникам — явление весьма распространенное и у прибалтийско-финских народов.

Таким образом, приведенная выше эстонская свадебная песня отражает конкретный смысл плача невесты: она должна была плакать, чтобы обеспечить себе удачу в скотоводстве, которая зависела от воли умерших родичей. Логически отсюда можно вывести следующий тезис: невеста должна была плакать, чтобы обеспечить себе поддержку и благосклонность всемогущих предков.

Но здесь перед нами опять возникает вопрос: а почему же при тех простых формах брака, о которых говорилось выше (брак «уходом» и женитьба на празднике), отсутствуют сложные обряды перехода, а также и плачи, с ними непосредственно связанные?

По-видимому, при этих формах брака женщина не отчуждалась от рода и родовых предков, в то время как при браке со сватовством обряды отчуждения выступали в начальный период свадьбы — в доме невесты — на первый план.

«Чужая». Трагедия выданной замуж женщины заключалась в том, что, несмотря на ряд обрядов приобщения к семье мужа, она все-таки оставалась в ней чужой. У карел сохранились лишь некоторые пережитки такого правового положения женщины. Как уже говорилось, женщина лишалась своего имени. Бездетная вдова возвращалась к своим родителям⁷⁶⁵. Если она сама не желала уходить, ее могли даже прогнать. При возвращении к родителям она получала обратно свое приданое, в том числе и корову⁷⁶⁶. Первостепенная причина того, что женщина в семье мужа оставалась чужой, кроется в ее принадлежности по рождению к друго-

⁷⁶² Savo — область в Восточной Финляндии, граничащая с Карелией.

⁷⁶³ Varonen M., 1910, s. 104.

⁷⁶⁴ Lukkarinen J., 1914, s. 6, 11; Väisänen A. O., 1924, s. 216; Paulaharju S., 1924, s. 131; Lehmusto H., 1937, s. 423; Pentikäinen J., 1971, s. 303.

⁷⁶⁵ Ефименко П. С., 1878, с. 120.

⁷⁶⁶ Korhonen A., 1928, s. 142—143.

му роду — у нее были другие предки и покровители. Это нашло свое отражение у многих народов в их религиозной практике. Женщины не допускались к жертвоприношениям мужниного рода, к культовым местам, к той части жилища, где обитали домашние духи или находились их изображения. Все, что было связано с родовым культом, было табу для женщины. Густав Рянк, автор обстоятельного труда о роли переднего (святого) угла в жилище народов Северной Евразии, считает, что это табу объясняется антагонизмом между родами и родовыми покровителями мужа и жены. С этим антагонизмом, по мнению Рянка, связано и представление о так называемой «нечистоте» женщины. Родовые духи, покровительствовавшие женщине, были враждебны роду мужа и могли причинить вред всей его жизнедеятельности⁷⁶⁷.

У карел отчетливо сохранилось деление избы на мужскую и женскую половины. Самое почетное место в избе — «большой» угол — находился на мужской половине. В плачах он называется «перекрестком двух скамей» (в углу сходились скамьи фасадной и боковой стены; другого такого «перекрестка» в избе не было). В семейных обрядах «большой» угол играл важную роль: в нем помещали покойника, в этом углу сидела также невеста в определенные моменты свадьбы и ложилась спать в последнюю ночь перед уходом из дома.

В плаче, записанном в Вешкелице, имеются слова: «...toizih tuahuizih lähtijes da vieroizihga» («...когда ухожу в иную землю да в иную веру»). В другом плаче кто-то из родственниц невесты сетует: «...lähtet toizih ilmaizih da toizih valdaizih...» («...уходишь на другой свет и под чужую волю...»)⁷⁶⁸. «Другой свет», «тот свет» — это и потусторонний мир, но, очевидно, и все чужое, неведомое. Особенно в северно-карельских свадебных плачах как та сторона, откуда родом жених, так и сам он с сопровождающими его людьми рисуются мрачными красками. В этих плачах часто употребляется метафорическая замена, обозначающая представителей рода жениха — *omattomat vierahat* — «неродные чужие».

Переход в чужую семью, приобщение к роду мужа предполагали отрыв женщины от своего рода, его предков и покровителей. Очевидно, этим объясняется представление о том, что невеста в течение шести недель была лишена духа-покровителя — *on haltietoin*. Слово *haltie* имеет следующие значения: 1) «владелец», «хозяин»; 2) мифолог. «дух-хозяин», «дух-хранитель», «сила», «счастье»⁷⁶⁹.

По старым верованиям, духи-хозяева были повсюду — на земле и в воде, считалось также, что каждый человек имеет своего

⁷⁶⁷ Ränk G., 1949, s. 226.

⁷⁶⁸ Ф. 538/6, 5.

⁷⁶⁹ KKS.

духа-хозяина. Но в определенные периоды человек лишен «духа-хозяина», или «духа-покровителя». Тогда говорили что он *haltietoin* — у него нет «духа-хозяина», он подвержен влиянию всяких злых сил, т. е. он слаб и беззащитен. Новорожденный ребенок в течение какого-то времени считался *haltietoin*. Для того, чтобы надеть его духом-покровителем, совершался определенный обряд в бане⁷⁷⁰. Этим объясняется также обычай, по которому новорожденного в течение шести недель нельзя было выносить из избы и вообще показывать чужим. Роженица тоже в течение шести недель не имела духа-покровителя. А. Генетц, описавший обряд присвоения духа-хозяина новорожденному, заключил это сообщение следующим примечанием: «Подобно новорожденному, человек, уже будучи взрослым, один раз лишен духа-хозяина, а именно — в течение шести недель после вступления в брак»⁷⁷¹.

Других прямых высказываний о том, что невеста лишена духа-покровителя, в литературе и в архивных материалах не встречалось, однако косвенно свидетельствующих об этом фактов в свадебных обычаях достаточно. В период свадьбы невеста и жених подвержены опасности — очевидно, потому, что по какой-то неясной до сих пор причине их покинул дух-покровитель. Невесту все время оберегали, ее повсюду сопровождали подруги и плакальщица. Состояние опасности продолжалось шесть недель после свадьбы. В течение этого срока новобрачная должна была кланяться каждому встречному в деревне и членам семьи мужа⁷⁷².

Можно полагать, что в более древнем виде этот обычай представлен в Лоухском районе Северной Карелии. Здесь невестка кланялась всем встречным не только возле дома, но и всем, кто попался ей по дороге, когда она отправлялась первый раз на какую-нибудь работу вне дома: на рыбную ловлю, на сенокос и т. д. Она должна была при этом кланяться во дворе, на виду у жителей деревни, которые ревностно за этим следили⁷⁷³.

На Сямозере именно через шесть недель после свадьбы молодая жена впервые гостила у своих родителей в течение одной-двух недель⁷⁷⁴.

В Северной Карелии замужняя дочь во время своего первого гощения в доме родителей причитывала⁷⁷⁵.

Очевидно, это первое посещение после определенного срока связано со снятием какого-то табу, с прекращением состояния

⁷⁷⁰ Genetz A., 1870, s. 92.

⁷⁷¹ Ibid., s. 97.

⁷⁷² Inha I. K., 1921, s. 247; Virtaranta P., 1958, s. 690.

⁷⁷³ Ф. 831/1 — Зашеек.

⁷⁷⁴ Ф. 982/10 — Сямозеро; Ф. 988/3 — Кяреля. По другим сведениям, существовали разные сроки после свадьбы — от двух недель до года: Teräs-vuori O., 1940—1941, s. 253—256; 1954, s. 9—11.

⁷⁷⁵ Teräsvuori O., 1954, s. 15.

опасности. По мордовскому обычаю, только после первого посещения родительского дома, которое называется «мекев потамо» — «отгостки», замужняя дочь имеет право свободно и в любое время приходить туда⁷⁷⁶. В некоторых местах Мордовии перед тем, как войти в дом, дочь причитывала и просила у матери разрешения⁷⁷⁷.

О сроке, необходимом для окончательного отчуждения невесты, говорится в свадебных плачах карел-ливвиков. В разные моменты свадьбы невеста, жалуясь на тяжесть предстоящей разлуки с родными, просит отсрочки на шесть недель. Другие сроки в плачах не называются. После сговора невеста обращалась к брату, прося его закрыть двери после ухода сватов:

...Salbaile jo, armas kuldaine kudri, savoil sagopuu-
hužil, tuviše tuhanzil tugipuuhužil,
štobei ilmoim kannettuzet piästäž enne kuuzii nedä-
ližii minun vaivažen valgeiloi valdažii ottele-
mah<...>

...Anna hodi minä olen, kuvamaine siämen,
kuvved ned'äližet kyllyn omil valgeiloil valdažil.*
Ф. 1300/7 — Куйтежа

(...Запри-ка, дорогой золотокудрий, на сотни заложек, подопри тысячами жердочек [двери], чтобы светом выношенные⁷⁷⁸ не смогли раньше шести неделюшек прийти взять у горемычной белых волюшек <...>

...Пусть бы я, созданное семечко, хоть шесть неделюшек побыла со своими белыми волюшками*).

Отсрочка на шесть недель — это только мечта невесты и ее матери, на самом же деле сваты торопят — у них «очень короткие сговоры и строгие сроки». Напрасная мечта об отсрочке выражается в баенных плачах: невеста просит брата шесть недель топить баню. Подруги в баенном плаче утешают невесту, что дрова в бане не разгорятся, будут тлеть шесть недель — хоть это время невеста побудет еще с подругами⁷⁷⁹. При расплетании косы невеста просит расчесывать волосы в течение шести недель, спрятать ее волюшку, «под дубами у киевских церквей» на шесть недель; устроить преграды перед домом, чтобы жениху и его людям пришлось шесть недель разбирать их; угощать поезжан шесть недель и т. д.⁷⁸⁰.

⁷⁷⁶ Устно-поэтическое творчество мордовского народа, 1972, с. 166, 232.

⁷⁷⁷ Там же, с. 387—388.

⁷⁷⁸ Жених и сваты.

⁷⁷⁹ SKS, Еуропаеус 7, 1845; Ф. 704/9 — Рубчейла.

⁷⁸⁰ А. 73/11 — Олькойла; А. 134/191 — Видлица; А. 138/18 — Видлица; SKS, Еуропаеус 8, 1845.

Настойчивое повторение этого срока позволяет предполагать, что шесть недель играли важную роль в древних формах брака, но позднее с этой отсрочкой перестали считаться. Нарушение, очевидно, шло со стороны рода жениха — именно он торопит и назначает другие, более короткие, «строгие сроки».

Является ли срок в шесть недель в свадебном обряде и плачах механическим перенесением этого же срока из поминального обряда (вспомним большие поминки через шесть недель после погребения, которые в Северной Карелии иногда называли *heät* — свадьба)? Или же по аналогии мыслилось, что в том и другом случае переход в иной статус требовал одинакового срока?

Тут есть и сходство, и различия. Покойник, окончательно расставшись с миром живых, переходил в общество умерших родичей. Невеста же, расставаясь со своим родом, вместе с тем расставалась и со своими предками. Стать же полноценным членом рода мужа она не могла, потому что не состояла в кровном родстве с ним. В этом основы взгляда на жену, как на чужую в семье мужа, и различных табу, запрещающих ей участвовать в культовых действиях рода мужа, которые постепенно привели к представлению о «нечистоте» женщины.

Считалось, что в течение какого-то срока после брака женщина не только подвергалась опасности, но и сама была опасна для мужа и его родни. С последним представлением связан ряд предостерегающих мер, как, например, молчание или запрет жене говорить в полный голос, называть имена родственников мужа и т. д.⁷⁸¹.

В Северной Карелии зафиксирован обычай: по старым понятиям, как говорят некоторые женщины, новобрачный не должен был «трогать» свою жену в первые три ночи. Об этом напоминал жениху патьвашка, но не все женихи с этим запретом считались⁷⁸². Про того, кто соблюдал этот обычай, говорили: «Этой девушке достался хороший муж: три ночи спала в одежде»⁷⁸³.

В логической связи с предыдущим запретом является сведение, которое приводится в книге С. Паулахарью: «В старое время было принято — старики так говаривали — что во время свадьбы сват-колдун, патьвашка, мог с невестой проспать первую ночь. Еще и сейчас шутят: „Можно бы пойти патьвашкой, если бы был старый обычай“, или „вот лакомая девка, к ней бы с удовольствием пошел патьвашкой, был бы старый обычай“»⁷⁸⁴. «Право первой ночи», как и воздержание, — явления достаточно известные и широко освещенные в литературе. Э. Краулей видит причину всех

⁷⁸¹ См. напр.: Сумцов Н. Ф., 1881, с. 203; Краулей Э., 1905, с. 333.

⁷⁸² Ф. 823/2 — Кантониэми; Ф. 836/5 — Зашеек.

⁷⁸³ *Jyrinoja V.*, 1965, s. 179.

⁷⁸⁴ *Paulaharju S.*, 1924, s. 16—17.

мер предосторожности, связанных с браком, в опасности всяких контактов, в том числе и половых. Боязнь контактов — это бессознательное стремление индивидуума к самосохранению⁷⁸⁵.

Чтобы ликвидировать опасность предстоящего постоянного контакта в браке, у многих племен и народов юноши и девушки после обряда инициации вступали в половую связь с членами своего клана или тотема, с которыми браки запрещены. Краулей считает этот акт «прививкой» против другого пола с целью обезопасить себя в будущем браке⁷⁸⁶. Но возникает вопрос: почему такая «прививка» не представляет опасности, когда она тоже является контактом, внушающим религиозный страх?

Может быть, причина (прямая или косвенная) безопасности «прививки» кроется в том, что контакт происходил между членами одной и той же родственной группы?

Основные действия в сложном свадебном обряде сводятся в конечном счете к тому, чтобы установить безопасные контакты как между будущими супругами, так и между двумя родами. Но бросается в глаза, что опасность главным образом исходила со стороны невесты и ее рода. Ее пытались ликвидировать различными средствами (обереги, отрезание или прятание волос, закрывание лица невесты и т. д.), но окончательно это все-таки не удавалось даже через значительный промежуток времени. Жена навсегда оставалась чужой, потому что она была представителем чужого рода.

Ярким примером служит следующий обычай: в Черногории жена не смела на виду у людей оплакивать смерть мужа. Только на третий день после погребения она шла рано утром вместе с другими женщинами на могилу и там выплакивала свое горе⁷⁸⁷. О. Бёккель отмечал, что у сербов жена не имела права оплакивать умершего мужа — это право принадлежало его сестре. На Корсике смерть мужчины главным образом оплакивала также не жена, а сестра, которая «была ближе его сердцу, чем жена»⁷⁸⁸.

Обман родовых духов-покровителей. Теория обрядов перехода в другой статус объясняет многое в свадьбе, но не дает удовлетворительного ответа на вопрос: почему при переходе в положение замужней женщины невеста с момента сговора, который, подчеркиваем, носил публичный характер, должна была плакать только до какого-то определенного момента, хоть свадьба еще продолжалась? И почему при некоторых формах брака, как например, при женитьбе на празднике у карел, не было ни сложных обрядов перехода, ни плачей? Почему эти обряды столь многочисленны при

⁷⁸⁵ Краулей Э., 1905, с. 30—31, 343—346.

⁷⁸⁶ Там же, с. 309—312.

⁷⁸⁷ Ровинский П. А., 1901, с. 316.

⁷⁸⁸ Böckel O., 1906, с. 295.

договорном браке, т. е. браке по сватовству, и сопровождаются плачем невесты?

В составлении гипотетической модели, способной объяснить переход от простого обряда к сложному, нам могут помочь наблюдения Л. Я. Штернберга над эволюцией брака у народов северо-восточной Азии⁷⁸⁹. Самой излюбленной формой брака у гиляков (нивхов) в конце XIX — начале XX в. был односторонний кузенный брак: мужчины старались брать жен из рода матери, а именно — дочерей брата матери. Такой брак был освящен религией, он считался «чистым». В возрасте четырех-пяти лет невеста переходила в семью жениха, и они росли вместе, а с наступлением половой зрелости становились фактическими супругами без всяких формальностей и обряда. При такой форме брака за невесту не платили калым. Односторонний кузенный брак существовал также у киргизов, алтайцев и телеутов. Дядя по матери обязан был отдавать свою дочь племяннику, не торгуясь и не запрашивая калыма⁷⁹⁰. У всех народов брак когда-то был строго регламентирован, жен разрешалось брать только из определенных родов. Брачующиеся роды были связаны кровным родством. Представляется возможность отнести карельскую форму брака, заключаемого на родовых праздниках, к этой стадии развития брака, хотя мы и не располагаем конкретными свидетельствами. Но смутные воспоминания о существовании дуальной экзогамии все же можно найти. Укажем на известную карельскую сказку о синепалой: жена, умирая, велит мужу жениться только на такой женщине, у которой синий большой палец, как у нее. Не найдя нигде такой женщины, вдовец пытается жениться на родной дочери, которая также наделена этим отличительным признаком. Дочь убегает от отца⁷⁹¹.

В работе «Семья и род у народов северо-восточной Азии» Л. Я. Штернберг излагает свое понимание происхождения фиктивного умыкания и выкупа за жену. Случалось, что один из брачующихся родов вымирал или переселялся в отдаленные места, и тогда возникала необходимость брать жен из запретных родов. Добровольно женщин в чужой род не отдавали, оставалось одно средство — похищение. Но оно влекло за собой те же последствия, что и убийство, т. е. кровную месть, которая, однако, могла окончиться примирением и вирой. Имитация похищения стала формой обмана родовых божеств, «серьезным религиозным актом»⁷⁹².

С необходимостью брать жен из запретных родов связаны, по мнению Штернберга, и такие формы заключения брака, как дого-

⁷⁸⁹ Штернберг Л. Я., 1933, с. 84.

⁷⁹⁰ Старынкевич И. Д., 1930, с. 217.

⁷⁹¹ См.: КНС, 1963, № 30, 31; см. также примеч. к сказке № 29.

⁷⁹² Штернберг Л. Я., 1933, с. 168.

ворный брак и выплата калыма. Это объясняет и смысл всей «дипломатии» сватовства, его условный язык и этикет, который требовал, чтобы о деле не говорили прямо. Это тоже преследовало цель обмана родовых духов-хранителей, «для которых браки с чужеродными являются тягчайшим оскорблением»⁷⁹³.

Возможно, именно родовые духи-хранители и духи умерших родичей были той неопределенной злой силой, которая на каждом шагу подстерегала невесту и от которой с помощью различных действий пытались ее уберечь. У народов с развитым культом предков многие свадебные обереги служили для нейтрализации враждебности духов умерших родичей. Невеста особенно должна была остерегаться порогов (порог — место пребывания духов умерших), иногда ее носили через порог родственники⁷⁹⁴.

В карельских плачах невесты, сопровождающих обряды отчуждения (обход родственников, предсвадебная баня, оберег на сковороде, отпускание воли), звучит вопрос: может ли девушка по-прежнему войти в родной дом? Часто встречается мотив: порог отчего дома стал выше, и она не может переступить через него. В плаче О. М. Пименовой, исполняемом после сговора, когда невеста проводила сватов на улицу, имеются слова:

Oi nenniän gost'ažian kaimailtuu,
kačo vai on kai nenne kynnyksiät korreiltu kolmil
venčažil.

En voi ni pestyine siämeh tulla ni
ottamattah nenis kynnyksyžis piäliči...*

Ф. 1300/7 — Куйтежа

(Ой как проводила [я] этих гостей,
Смотри-ка, порожушки поднялись на три венца.
Не в силах, горемычное семечко,
Сама переступить эти порожушки...*).

В самые важные моменты свадьбы (предсвадебная баня, отдача воли, вступление в дом мужа) невеста не должна была касаться земли: она или становилась на шубу, или ее переносили на руках; рядом с женихом она сидела на подушке. Верили, что земля населена духами, которые способны повредить невесте. Перенос невесты мог иметь и другой смысл. У чувашей существовало представление, что невесту несли на руках в дом новобрачного с той целью, чтобы не оставалось следов: будто она всегда была членом этой семьи⁷⁹⁵.

⁷⁹³ Штернберг Л. Я., 1933, с. 103.

⁷⁹⁴ Материалы по свадьбе, 1926, с. 51—52; Кагаров Е. Г., 1929, с. 168; Vahros I., 1966, с. 202. О значении порога у карел свидетельствует строгий запрет кому-либо наступать на него: наступить на порог — то же, что наступить на икону — «Это ужасно!» (Virtaranta P., 1958, s. 719—720).

⁷⁹⁵ Härmäläinen A., 1915, s. 246.

Можно думать, что здесь налицо обман родовых духов-хранителей или предков, которые враждебны по отношению к представителю чужого рода. У карел в зимнее время муж на руках нес новобрачную из саней до крыльца, а под ноги ей бросали шубу или платок. В летнее время, если свадебный поезд приезжал на лодках, лодку с сидящими в ней женихом и невестой тянули от берега до самого крыльца дома⁷⁹⁶.

Для того, чтобы расположить к себе род мужа, невеста должна была одарить всех традиционными подарками. Но она должна была расположить к себе и духов-хранителей дома. Входя первый раз в дом мужа, молодая жена бросала монету на печь (у карел этот обычай бытовал повсеместно; в некоторых местах она ненадолго садилась на печь); раздавала подарки — рукавицы, полотенца, пояски — бане, хлеву, конюшне; оставляла на жернове кольцо. В Восточной Финляндии новобрачная клала на каждый порог монету⁷⁹⁷.

Меры предосторожности, предпринимаемые после сватовства, когда невеста находилась еще дома, вызваны, очевидно, стремлением уберечь ее от неудовольствия родных духов-хранителей и предков; ведь она уже обещана чужому роду, она антилас — выдаваемая. У коми отмечен обычай: после рукобитья невеста вместе с родителями за одним столом не ест — «бояться порчи»⁷⁹⁸. Удмурты не допускали к участию в семейных жертвоприношениях домовому дочерей, которые уже были просватаны⁷⁹⁹.

Невеста плакала, пока свадьба шла в ее родном доме. В Северной Карелии плач невесты кончался в связи с покрытием головы.

Окончание плача было вызвано какими-то неизвестными нам представлениями о прекращении опасности. По этому поводу интересна мысль Н. П. Колпаковой: «...молодка, меняя прическу и надевая повойник, как бы меняла весь свой облик и этим оберегалась от возможных воздействий со стороны невидимых врагов»⁸⁰⁰.

Примечательно, что вторичное вступление в брак овдовевшей женщины не сопровождалось обрядами отчуждения и плачами, если даже она выходила за холостого. И, наоборот, если вдовец женился на девушке, свадьба игралась со всеми обрядами и плачами. Вдова уже однажды была отлучена от родительского дома и родовых покровителей, поэтому разыгрывать это вторично не имело смысла.

⁷⁹⁶ Сурхаско Ю. Ю., 1977, с. 164; см. также с. 167, 169.

⁷⁹⁷ Härmäläinen A., 1915, s. 269.

⁷⁹⁸ Плесовский Ф. В., 1968, с. 100.

⁷⁹⁹ Holmberg U., 1915, s. 146.

⁸⁰⁰ Колпакова Н. П., 1965, с. 276—277.

Отчуждение невесты было социальным актом, вызванным необходимостью перехода ее в другой род. Но этот социальный акт имел и психологическое, и религиозное содержание. Все эти аспекты сочетаются в плачах. Плачи в художественной форме выражают сложное переплетение чувств и действий, продиктованных роковой необходимостью навсегда оторвать девушку от родной семьи, рода, родовых покровителей и предков; она лишается их защиты, что понималось когда-то весьма конкретно: невеста оставалась *haltieton* — без духа-покровителя.

Как и обереги, плачи должны были нейтрализовать опасность, исходившую от умерших родичей. Посредницей между живыми и мертвыми выступала свадебная причитальщица: верили, что покойники слышат и понимают только язык плачей. Искусная плакальщица от имени невесты обращалась к прародителям и к умершим родичам и просила их благословения и благосклонности.

Все внешние аксессуары плача невесты: закрывание лица, «плакальная» одежда, определенная поза и место плача, во многом близкие манере причитывания по покойникам, — объясняются состоянием опасности как для самой невесты, так и для окружающих ее людей. Невеста находилась в состоянии траура, а траур, как известно, восходит к табу, налагаемому на лиц, близко связанных с покойниками. Соприкосновение с покойником, его оплакивание связаны с опасностью, и назначение траура, с одной стороны — предупредить об опасности других людей, с другой же — защитить себя от возможной вредоносности умершего.

Не исключено также, что традиция оплакивания невесты восходит к идее имитации смерти, как в обрядах инициации: неопит умирает для своего рода и рождается заново. С этой точки зрения свадьба представляется невесте одновременно и приобщением к умершим родичам, и вечной разлукой с ними. Идея имитации смерти, между прочим, объясняет обязательное присутствие при невесте причитальщицы, этой «проводницы души в Туонелу», по выражению Лаури Хонко.

Религиозная основа свадебных плачей не исключает их социально-психологической функции, которая вместе с развитием свадебного обряда в его позднейших формах и художественном совершенствовании плачевой поэзии все более и более возрастала.

ИНОСКАЗАНИЕ — ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ЗАКОН КАРЕЛЬСКИХ ПРИЧИТАНИЙ

Одним из признаков жанра причитаний является импровизация непосредственно во время исполнения. Но она осуществляется на строго традиционной основе. В памяти плакальщицы хранится множество метафорических замен и ряд характерных для данного региона поэтических образов и клише, из которых она по ходу плача должна составить стройное логическое и художественное целое. По традиционной канве и заданными средствами плакальщица каждый раз создает новое произведение, наполняя его личными переживаниями. Художественное качество плача зависит от творческих возможностей и от способности плакальщицы вдохновляться предметом или объектом плача.

Плакальщицы прекрасно сознают всю трудность такого рода творческого акта. Часто во время записи они жалуются: «Мучаешь ты меня, не веришь, что не могу... Вот опять слова не так сложились, тут надо было по-другому». Слушатели по достоинству оценивают словесную ткань плача. Об одних плачах отзываются пренебрежительно: «Какая же это плакальщица — плетет что попало», а об одаренных говорят уважительно. Для войницкой плакальщицы Марии Маликиной высшим критерием художественности плача было внимание мужской аудитории: рассказывая о таланте своей матери, она подчеркнула, что ее плачи даже мужчины слушали затаив дыхание⁸⁰¹.

Общей и устойчивой особенностью языка карельских причитаний является употребление особых метафорических замен вместо обычных обиходных слов. Прежде всего это касается терминов родства и свойства (родства через брак). Но метафорический язык плачей существенно отличается от метафоризма других жанров поэзии.

⁸⁰¹ Ф. 763/1.

В карельских причитаниях собственно метафор, построенных по принципу сходства, гораздо меньше, чем метонимий, построенных по принципу смежности (действие — производитель действия, свойство — носитель свойства). Но самое главное в том, какую функцию в плаче несут эти метафорические замены. Первоначальная их функция — иносказание, попытка избежать названия лица, предмета или явления обычным термином. Для каждого термина имеется ряд замен, которые не могут употребляться по отношению к другим терминам. Это явление нельзя рассматривать как свободную метафоризацию языка, здесь, скорее, традиционная, детально разработанная **система иносказаний**.

Финские фольклористы, начавшие исследование карельских плачей, называли их язык «потайным» или «тайным» (piilokieli, salakieli). О причинах возникновения такого языка (с «затемненными» метафорами) впервые заговорил Лаури Хонко в статье «Поэзия причити». По его мнению, на зарождение поэтического языка плачей повлияли как верования, так и чисто художественные стимулы. Первоначальным побуждением могли быть различные табу, связанные с обрядами. Семейные обряды были актами критическими в жизни отдельного человека и всего родового коллектива, они обставлялись множеством запретов, потому что именно в решающие, переломные периоды жизни человека подстерегали опасности, исходившие от духов, покойников, злых людей, колдунов и т. д.⁸⁰²

«Табу на имя покойника является самым распространенным, общечеловеческим источником метафорического языка», — пишет Хонко⁸⁰³. Это можно считать уже доказанным, благодаря огромному количеству наблюдений над традициями разных народов, а также ряду специальных работ о табу.

На ранних стадиях развития табу на имя покойника создавалось как защита от вредного влияния умершего. Со временем, под воздействием новых понятий и религиозных верований, первоначальная причина данного табу забылась, и запрет на имя покойника стал просто обычаем, нарушение которого считалось «грехом», оскорблением памяти покойника и т. д.

У карел, например, умершего нельзя было называть ни по имени, ни «покойником» в течение шести недель⁸⁰⁴. В настоящее время наши информаторы, рассказывая о похоронном обряде, чаще всего говорят об умершем в третьем лице — «он», «она», избегая слова «покойник», несмотря на то, что карельское слово рокоппік-ка заимствовано из русского языка. Это, скорее всего, подставное

⁸⁰² Honko L., 1963, s. 127.

⁸⁰³ Ibid., s. 128.

⁸⁰⁴ Paulaharju S., 1924, s. 131—132.

слово — ведь подставные слова, употребляемые вместо запрещенных, часто заимствуются из чужих языков⁸⁰⁵.

Обычай табу на имена явился толчком к созданию синонимов и неологизмов в языке. Личными именами чаще всего служили названия растений, животных, предметов, явлений природы и т. д. В результате табу на личное имя нельзя было употреблять слова, служившие именем, даже в их обычном значении, а вместо них следовало придумать синонимы или же передавать значение запретного слова описательно. Дж. Фрэзер приводит любопытный рассказ одного миссионера о подобном словотворчестве у одного из племен Парагвая. Слова, обозначающие имя покойника, навсегда исчезали у этого племени из языка. «Новые слова <...> ежегодно вырастали, как грибы после дождя, потому что все слова, имевшие сходство с именами умерших, особым объявлением исключались из языка и на их место придумывались новые. «Чеканка» новых слов находилась в ведении старейших женщин племени, так что слова, получившие их одобрение и пущенные ими в обращение, тут же без ропота принимались всеми абипонами и, подобно языкам пламени, распространялись по всем стоянкам и поселениям»⁸⁰⁶.

У некоторых племен, как сообщает Фрэзер, на время траура запретными становятся также имена всех родственников покойного. На время оплакивания имена близких родственников заменялись «описательными терминами, предписываемыми обычаем». Называть человека, носящего траур, его настоящим именем считалось оскорблением покойника, и если такое имело место, оно нередко приводило к кровопролитным столкновениям. У индейцев северо-запада Америки близкие родственники покойного нередко меняют свои имена, чтобы «не привлечь духов, которые будут часто слышать повторение знакомых имен, обратно на землю»⁸⁰⁷. Подобное явление — замена имен родственников умершего «описательными терминами, предписываемыми обычаем», — присуще и карельским плачам, в которых термины родства и свойства заменяются иноказаниями, употребляемыми только в плачах⁸⁰⁸.

У многих народов табу на имена наблюдается и в семейном быту. Для нас интересны те явления табу, которые относились к женщинам. Жена не вправе была называть мужа и его родных их настоящими именами, а должна была придумывать новые, описательные обозначения. Этот обычай у ряда народов привел к зарождению «женских языков». Д. К. Зеленин пишет о киргизском

⁸⁰⁵ Для обозначения умерших родичей применяются и карельские слова *vainua*, *rukka*, но закономерности их употребления не изучены.

⁸⁰⁶ Фрэзер Дж., 1983, с. 244.

⁸⁰⁷ Там же, с. 243.

⁸⁰⁸ См.: Степанова А. С., 1985, с. 168—212.

обычае, согласно которому жена не могла произносить имя своего мужа, более того, она не должна была даже употреблять в своей речи слогов и сочетаний звуков, являющихся составной частью имени мужа и его родственников. Автор приводит анекдот, характеризующий речь киргизской женщины, где обычные слова заменены подставными, так как они входили в состав личных имен мужниной родни: «Батюшка, батюшка! По ту сторону *журчащего* (воды), по сую сторону *шелестящего* (камыш) *блеющую* (овцу) *воющий* (волк) ест. Принесите *точимое* (нож), отточив на *точилище* (оселке)»⁸⁰⁹. (Курсивом выделено Д. К. Зелениным.— У. К.). По принципу образования подставных слов это напоминает карельские плачи.

Д. К. Зеленин писал, что в создании новых подставных слов большую роль играло личное творчество. «Для смейных женских языков многих народов Азии это бесспорно: запрет всех слов, лишь внешне созвучных с табуированными именами мужниной родни, для молодой жены (снохи) делает это личное творчество решительно необходимым; традиционные правила ей помогают, но ввиду пестрого разнообразия табуированных имен не могут заменить личного творчества для каждого данного случая»⁸¹⁰.

Из всего вышесказанного вытекает следующее:

1) табу на имена умерших и некоторых других категорий лиц являются причиной избегания целого ряда обычных слов и замены их подставными словами;

2) в основном эта область словотворчества принадлежала женщинам.

Д. К. Зеленин в работе «Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии» называет слова-иносказания, употребляемые вместо запретных слов, «подставными» словами. Он делит подставные слова по принципу образования на три категории. Первая — «слова-намеки». Ими могут служить местоимения «он», «тот», «сам». Сюда же входят описательные выражения, подчеркивающие существенный признак или функцию: «тонконогая» — овца, «черный бегущий» — соболев, «режущее» — нож, «по дереву бегающая» — белка и др.⁸¹¹. Ко второй категории он относит слова, по своей функции являющиеся оберегами-заклинаниями: «проклятая» — лихорадка, «окаянный» — черт, «клятые» — волки и т. д. К этой же категории Зеленин причисляет подставные слова с противоположным смыслом, применяемые с целью воздействия на предмет или явление магической силой слова. Например, русские на Тереке называют больного ребенка «здоровым», лентяя — «трудолюбивым», сербы — несчастного — «счастливец». И, нако-

⁸⁰⁹ Зеленин Д. К., 1930, с. 142.

⁸¹⁰ Там же, с. 159.

⁸¹¹ Там же, с. 159—161.

нец, третья категория — подставные слова, заимствованные из чужих языков, и ласкательно-почтительные выражения⁸¹².

Иносказательные выражения карельских причитаний относятся к первой и третьей категориям этой классификации Зеленина.

Описательный характер замен особенно выступает в следующих примерах: «из водицы купели поднимавший (-ая)» — крестный отец и крестная мать; «на место моего доброго хорошего поставленный» — свекор; «на место моей (меня) выносившей назначенная» — свекровь; «в одном чреве выношенный (-ая)», «дитя мой (меня) взлелеявшей» — брат и сестра.

Принцип иносказания распространяется на все предметы и явления, связанные с крестьянским бытом, хотя не так строго соблюдается, как в отношении терминов родства, так и вообще людей. Так, например, овцы — «копытценожки», коровы — «по лесам бродячие, сладкое молочко дающие», «вечерние ласушки»; родной дом — «места для хождения»; луга — «поляны для косы», лодка — «поддерживающий на воде восьмиреберный», перина — «десятью ногтями выщипанная постелюшка», шубное одеяло — «из восьми шурупов сшитое укрываище» и т. д.

Все эти замены создаются по принципу описательности. Слов, заимствованных из чужих языков, сравнительно немного. Без тщательного исследования словарного состава причитаний трудно сказать, какие иноязычные слова выступают только в причитаниях, а какие используются в общенародном языке.

Прежде всего бросаются в глаза заимствования из русского языка. Особенно четко вырисовывается принцип заимствования в северно-карельских причитаниях. В них имеется ряд часто употребляемых слов русского происхождения, которые, однако, не встречаются ни в языке других жанров фольклора, ни в обиходной речи. Например: *orualaini* — тоска, печалюшка (очевидно, от русск. «опала»), *kručīnaini* — кручинушка, *vieslõvä* — от русск. «вежливый» в древнем значении этого слова — «ведающий», «мудрый»; *uicčimaizeni* — «мною выученный» (о ребенке), от русск. «учить»; *parotakunta* — «народ-община» (первая часть сложного слова от русск. «народ») и т. д.

Некоторые глаголы русского происхождения также встречаются в плачах: *klaniuvuksentelen* — «поклоняюсь» (многократность действия), от русск. «кланяться»; *otvēčaiksentele* — «отвечай» (многократность); *etkõ ottorkuiksentele* — «не отторговываешь ли» (в плачах «на рукобיתье» обращаются к отцу, т. е. «не продаешь ли» девичью волю), от русск. «торговать»; *ottuumaijah* — «думают» (на думе), от слова «думать»; *ottuumaisientelija* — «думушку думали». Появление необычной

⁸¹² Зеленин Д. К., 1930, с. 163. См. также: Фрэзер Дж., 1983, с. 239—240.

в данном положении для русского слова приставки (букв. «отдумушки отдумывали») вызвано необходимостью соблюдения аллитерации.

Практика заимствования из чужих языков в карельском фольклоре является особым художественным приемом, который еще мало изучен.

Вопрос об иноязычных заимствованиях в лексике карельских рун рассматривался в статье карельского лингвиста М. М. Хямяляйнена, который справедливо подчеркнул поэтическую функцию заимствованных слов: «Их употребление всегда связано с аллитерацией, с параллелизмами»⁸¹³. Хотелось бы только уточнить, что употребление слов, заимствованных из чужих языков, не только связано с аллитерацией и параллелизмом, но вызвано самими особенностями карельской поэтики. Осуществление аллитерации и параллелизма требует большого количества синонимов, которые не всегда удается найти в родном языке. Наличие в словарном запасе карел сравнительно большого количества иноязычных слов делает возможным подбор синонимов и аллитерирующих слов из финского и русского языков в процессе поэтического творчества.

Табу на имена в плачах могло быть первоначальным толчком как к словотворчеству, так и к заимствованию слов из языков соседних народов, но в дальнейшем, когда сложилась система поэтического языка, в котором действует закон иносказания, стремление выражаться иначе, чем в обычной речи, стало эстетическим требованием и признаком жанра. Придумывание необычных выражений и для таких предметов и явлений, которые не табуированы, стало в причитаниях нормой.

Законом иносказательности вызвано также устойчивое употребление в плачах архаизмов и эпитетов, семантика которых затемнена. В контексте ясна лишь их эмоциональная функция, в то время как значение слова с позиции современного языка подчас объяснить не удается. Одни и те же архаизмы встречаются и в эпических песнях: напр., *oneh* (печальный), *oghie* (сильный, могучий), *pa'll'o* (жалкий, несчастный), *sirie* (красивый, быстрый), *sukie* (удобный, привлекательный), *vetreh* (гибкий, проворный) и другие.

Но в плачах активно используются слова, которые не встречаются в других жанрах фольклора и в современной разговорной речи. К таким словам относятся эпитеты, которые делятся на две основные категории: 1) эпитеты, относящиеся к оплакиваемым родителям и прародителям и имеющие восхваляющее значение: напр., *kiiras*, *siplo*, *suavis*, *suoris*, *tuuvis* и др.; 2) эпитеты, относящиеся к его причитания и имеющие общее значение «несчастливая»,

⁸¹³ Хямяляйнен М. М. 1950, с. 154.

«печальная», «жалкая»: *ebelö, kyvelmö, peigoine, sammu, surento, turtivo, tuonikko, viegona* и т. д.

Особую группу семантически неясных слов составляют метафорические замены, обозначающие мать и детей (в том числе жёна и его людей). Как уже говорилось, эти замены являются отглагольными существительными, но в ряде случаев глаголы, от которых образованы эти производные, в языке неизвестны.

Например:

мать	дитя (дети)
<i>itvojaiseni</i>	<i>itvomaiseni</i>
<i>kiirojaiseni</i>	<i>kiiromaiseni</i>
<i>leivojaiseni</i>	<i>leivomaiseni</i>
<i>mainojaiseni</i>	<i>mainomaiseni</i>
<i>parvojaiseni</i>	<i>parvomaiseni</i>
<i>savistoazein</i>	—
<i>suarnojaiseni</i>	<i>suarnomaiseni</i>
—	<i>šuttimaiseni</i>
—	<i>šinččimäiseni</i>
—	<i>šittimäiseni</i>

Вряд ли можно сомневаться в том, что все неясные слова являются или архаизмами, давно вышедшими из общего употребления, или же заимствованиями, так сильно изменившимися фонетически и морфологически, что их происхождение трудно определить без серьезного анализа. Настойчивое их употребление в причитаниях лишний раз говорит об особой функции лексики плачей: она должна отличаться от общеупотребительной лексики тем, что в основе ее лежат верования, с которыми связаны словесные табу. Верования с течением времени забывались, табу утрачивали свою силу, а поэтическая система языка плачей получила самостоятельное значение. Поэтому-то вплоть до наших дней сохранились в плачах слова и выражения, точного значения которых не могут объяснить и сами плакальщицы.

В северно-карельских плачах имеется группа слов, которые лишены логического значения. Это так называемые слова-вставки. Без них не обходится ни одно предложение причитания. Наиболее употребительны слова-вставки: *aijan, innon, helun, kajon, kiran, kujin, kühän, luavun, maun, oimun, panun, suarnan, suimun, tunnon, vallan, visan*.

Функция этих слов сводится к поддержке аллитерации и ритмики, почему финский литературовед В. Таркиайнен называл их «словами-затычками»⁸¹⁴. По морфологическим признакам эти загадочные слова являются наречиями. От корней этих слов образуются прилагательные, также употребляемые только в плачах и

⁸¹⁴ *Tarkkainen V.*, 1943, s. 530.

имсующие всегда одно и то же значение — «подобный», «такой же», реже — с вопросительным значением «какой?»

Например: *kujin* — *kujillini*: «*kuulu hyväseni kujillini, kukkahista rappien kupelivetyсистä kujin ylentelijäini*» — «*подобный* моему славному хорошему (отцу) из чудесной купельной водицы попов меня поднявший» — крестный отец; *manun* — *manullini*: «*maireille ilmoille säätelijän mainojaiseni manullini, maireista rappien malitvetyсистä manun ylentelijäini*» — «*подобная* моей (матери), меня на милый свет создавшей, из милой молитвенной водицы попов меня поднявшая» — крестная мать; *kajon* — *kajollini*: «*kaunehen hyväseni kajollini veli kalevainen*» — «*подобный* моему красивому хорошему [его] брат благородный» — дядя по отцу⁸¹⁵.

Очень часто производные от слов-вставок употребляются в плачах невесты, в которых речь идет о «подобных ей» подружках, т. е. незамужних девушках. Например: *vallan* — *vallallini*: «*iče vallaliset valkiet alliset*» — «*подобные* мне белые моряночки»; *innon* — *innollini*: «*iče innollini ihala čikkosen*» — «*подобная* мне милая сестричка».

Данный факт свидетельствует, что когда-то слова-вставки имели определенный смысл, но со временем его утратили. Об этом же говорит и то, что группа названных слов фонетически и морфологически устойчива. Если бы слова-вставки с самого начала создавались только для аллитерации и регулирования ритма, их можно было бы придумать гораздо больше, употребляя в самых различных фонетических сочетаниях. Очевидно, мы опять-таки имеем дело с архаикой, с реликтами языка, которые в силу традиции бережно сохраняются.

Рассматривая плачи с позиций поэтики «писаной» поэзии, В. Таркиайнен относил все специфические особенности стиля причитаний к явлениям упадка и разложения⁸¹⁶. Лаури Хонко признает упадка северо-карельских плачей считает обильную аллитерацию, которую он называет «поздней декадентской чертой», и употребление слов-вставок⁸¹⁷. Однако рассуждая о целесообразности стилистических приемов плачей, нельзя ограничиваться только текстологическим анализом, не подкрепляя его музыкальным материалом. В области изучения мелодики плачей сделаны пока еще лишь первые шаги.

Признаком упадка и угасания жанра причитаний Лаури Хонко считает также приближение языка причитаний к простой разговорной речи, что наблюдается не только в части карельских плачей, но также в плачах вепсов и води. С этим утверждением нельзя не согласиться. «Дешифровка» языка, употребление обычных

⁸¹⁵ Примеры из статьи Paulaharju S., 1916, s. 537.

⁸¹⁶ Tarkiainen V., 1943, s. 530.

⁸¹⁷ Honko L., 1963, s. 104, 106.

слов, а не метафорических замен свидетельствует об утрате самых характерных признаков жанра. Плачи, переданные прозаическим языком обыденной разговорной речи, как правило, бедны художественными образами — от настоящего плача в них остается лишь напев.

Хорошая плакальщица всегда стремится к иносказанию, применяя предельно развернутые и сложные метафорические замены. В последние десятилетия бытования причитаний лучшими плакальщицами были женщины в возрасте от 70 до 90 лет. Чем старше плакальщица, тем сложнее язык ее плачей, тем больше в ее плачах архаизмов, непонятных слов и развернутых метафорических замен. Например, плачи 90-летней Е. Н. Пивоевой из Зашейка (Лоухский район) на фоне плачей более молодых плакальщиц выделяются своей сложностью и очень трудны для перевода⁸¹⁸. Перевод на другой язык всегда является пробным камнем самобытности поэтического произведения.

Рассматривая вопрос об угасании жанра причитаний, мы должны исходить из традиционных, т. е. всеобщих признаков жанра: насколько в том или ином конкретном произведении присутствуют черты, которые составляют систему данного жанра. «Отказ от нормативности в фольклорной эстетике означает приближение кризиса того или иного жанра, угасание классической традиции»⁸¹⁹. Стремление же сохранить данную нормативность, пусть даже путем некоторого нагнетания черт, присущих традиции, вряд ли можно считать признаком упадка.

В то же время угасание жанра плачей в целом — неоспоримый факт. Начиная с конца 20-х годов нашего века причитания сравнительно быстро выходят из бытования, прежде всего, по причине коренной ломки традиционных семейных обрядов. Это, в свою очередь, обусловлено историческим отмиранием всего крестьянского уклада жизни. Плачи, и прежде всего обрядовая поэзия, тесно связаны с верованиями, а с утратой народом веры в сверхъестественное обрядовая поэзия теряет свою функциональную основу, став ненужной, она умирает. Многие старые женщины, как показывают записи последних десятилетий, еще свободно владеют поэтическим стилем жанра, только их искусство уже не передается следующему поколению, которое просто его не воспринимает.

Матти Кууси писал о северно-карельской эпической поэзии, что она «умерла стоя», оставшись верной традиции, не подвергшись влиянию новых поэтических норм⁸²⁰. То же можно сказать и о карельских причитаниях, которые до конца сохранили основной признак стиля — сложнейшую систему иносказания, являющуюся их отличительной чертой.

⁸¹⁸ См.: КП. № 3, 7, 8, 13, 14, 17

⁸¹⁹ Базанов В. Г., 1964, с. 103.

⁸²⁰ Kuusi M., 1963, s. 410.

Закон иносказания действует и в отношении внеобрядовых плачей, на содержание которых табу не распространяется. Тематически они связаны с оплакиванием жизненных утрат. Бытовые плачи может складывать любая плакальщица.

Наиболее одаренные плакальщицы Северной Карелии стилистическими средствами плача выражают не только чувства печали, связанные с потерями, но и радостные душевные переживания. Самой выдающейся среди плакальщиц была Анни Лехтонен из Войницы. Любое чувство, от горя до счастливого созерцания природы, она могла передать в форме плача. Но в основе ее плачей, даже самых радостных по содержанию, — грустный настрой: без этого признака не может быть и плача как жанра. Это отметил Мартти Хаавио⁸²¹.

Известная юшкозерская плакальщица М. М. Панкратьева говорила, что может причитывать — «сложить слова» — о чем угодно: «Вот ты ко мне пришла, меня проведать — я об этом могу слова сложить... Смотри, как на окне бальзам красиво цветет — я и об этом могу причитывать... Или же сложить слова о птичке, или как сижу при лунном свете... Слов хватит, не надо слов искать»⁸²². Плачи, выражающие радостное умиротворение, Панкратьева называла *i hassusvirret* — «плачи радости».

Умение складывать «плачи радости» наблюдается только в Калевальском районе, да и здесь оно встречается не часто. Этим умением обладают (или в этом ощущают потребность) только очень одаренные женщины, как, например, Домна Хуовинен, о которой писал Пертти Виртаранта⁸²³.

Музыковед И. Земцовский, уделивший много внимания вопросу взаимосвязи функции и жанра, в частности, в народной музыке, подчеркивает, что «в жизни фольклора функции не существуют как сугубо прикладные: любая практическая, бытовая функция в то же время какими-то своими сторонами и эстетическая, и этическая, и психологическая, и социальная. Другое дело, что ведущей гранью, ведущим уровнем на каждом данном этапе оказывается какая-либо одна...»⁸²⁴. Психологическая функция в виде выражения скорби по поводу вечной разлуки могла изначально сосуществовать с обрядовой функцией плача.

Зародышем плачей могла быть словесная форма отправления погребального культа — простые формулы-иносказания, обращенные к умершему и предкам (бессловесных культов, кажется, вообще не существует). Слова-иносказания, необходимость употребления которых была вызвана табу, с усилением эстетической и

⁸²¹ Haavio M., 1935, s. 234—237.

⁸²² А. 26—11/8.

⁸²³ Virtaranta P., 1972, s. 66.

⁸²⁴ Земцовский И., 1971, с. 28.

психологической функции плачей превратились постепенно в поэтические метафоры и символы.

Изучение функциональной и стилистической основы карельских плачей приводит к мысли, что поэзия причети генетически восходит к погребальному обряду. Эту мысль подкрепляет гипотеза, выдвинутая И. Земцовским и широко охватывающая фольклорные явления: «...разные жанры не пришли с разных сторон к известному нам единству, а как бы возникли из единого источника. Во всяком случае, музыкальный анализ обрядовых песен земледельцев (включая все аграрные и семейные обряды разных по уровню этнических обществ — рода, племени, народности) подтверждает эту гипотезу»⁸²⁵.

Связь свадебных ритуалов с похоронными еще мало изучена, несмотря на то, что материал, свидетельствующий о тождестве смерти и брака, огромен⁸²⁶. Весьма интересно в этом плане исследование Т. А. Бернштам «О „двойной природе“ причети (к проблеме генезиса северорусских причитаний)»⁸²⁷. Основываясь на сведениях письменных памятников, сохранивших свидетельства об обычаях славян до принятия христианства, автор показывает, что понятие «брак-смерть» отражало не только ритуальную символику, но и сам бытовой уклад жизни. Жена должна была умерщвляться в связи со смертью мужа, умершим знатым мужчинам жертвовали молодые незамужних девушек — выдавали их замуж через смерть в иной мир. Такие обычаи существовали не только у славянских народов. На этой стадии свадебные плачи могли представлять собой только зародыш, вырастающий из погребальных плачей, чтобы со временем выделиться, сохранив, однако, тесную связь с похоронными плачами, в первую очередь, через культ предков.

Бесспорна связь плачевой поэзии с лирической песней. Уже Волмари Поркка в исследовании «О причитаниях Ингерманландии» сравнивал плачи с элегическими песнями калевальского размера из сборника Э. Леннрота «Кантелетар»⁸²⁸. Однако до сих пор генезис и эволюция древней прибалтийско-финской лирики не изучены. Вопрос о генетической связи плачей и элегических песен-жалоб калевальского размера поставил Матти Кууси: «С точки зрения истории эволюции примечательна зависимость рун (т. е. лирических песен калевальского размера. — У. К.) от поэзии причети <...> Образцы страстной жалостливости к себе, риторических обвинений родной матери и жалоб на свою судьбу — «лучшее было бы мне раньше умереть» — не надо искать далее как в сва-

⁸²⁵ Земцовский И., 1971, с. 29.

⁸²⁶ См. напр.: Фрейденберг О., 1936, с. 78, 373.

⁸²⁷ Бернштам Т. А., 1979, с. 138—148.

⁸²⁸ *Porkka V.*, 1883, s. 269.

дебных плачах невесты. Роскошная аллитерация, простая вереница повторяющихся реалистических картин, аллюзии, вызывающие потоки слез,— этих приемов было достаточно для древнефинского лирика, который догадался создать плач в калевальском раз-
мере»⁸²⁹.

Древние элегические песни — главным образом, женская поэзия. Их сближает с плачами тема вечной разлуки: в песнях это жалобы девушки-сиротки или молодой женщины, навсегда разлученной с родными и отчим домом. Общими для древних лирических песен калевальского размера и плачей являются также гиперболизация чувств и эмоциональная перенапряженность. «Вряд ли есть основание сомневаться в том, что излюбленные и весьма развитые приемы преувеличения элегических чувств перешли из плачей в калевальские песни...»⁸³⁰.

В лирической песне вынужденное иносказание плачей превратилось в свободную метафоризацию, преследовавшую исключительно художественные цели: передать чувства предельно образно и выразительно. Символика плачей, восходящая к представлениям о превращении души в птицу и растение, была усвоена песней непосредственно. Но весьма примечательно следующее: несмотря на высокую художественность лирических песен калевальского размера, поразительную изобретательность их метафоризма, эти песни давно забыты народом и в устной традиции не бытуют. На смену им пришли новые. Плачи пережили песни-жалобы калевальского размера в силу своей причастности к семейным обрядам.

Генезис и становление всех признаков жанра карельских причитаний в непрерывном процессе развития поэтического гения народа невозможно проследить, рассматривая этот феномен только в узких национальных рамках и в пределах данного жанра. Такое исследование волей-неволей вынуждено ограничиваться в основном описанием и имеет ценность только с точки зрения систематизации материала. Проблемы зарождения и оформления эстетически замкнутого явления карельских плачей следует рассматривать, с одной стороны, в единстве мелоса и слова, с другой — во взаимодействии культур разных этносов, участвовавших в формировании карельского этноса. Перефразируя высказывание музыковеда И. И. Земцовского, прибалтийско-финский фольклор нельзя до конца понять без славянского, а тот и другой, в свою очередь, — вне связи с балтами, «так же как славянский, угорский и поволжско-финский фольклор не понять до конца вне связи с тюрками»⁸³¹.

⁸²⁹ Kuusi M., 1963, s. 184. Переводы лирических песен на русский язык см.: Кантелетар. Избранные песни. М., 1985.

⁸³⁰ Kuusi M., 1963, s. 186.

⁸³¹ Земцовский И. И., 1979, с. 123.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

А.	— Архив Карельского научного центра РАН.
ДКСК	— Духовная культура сегозерских карел.
КНП	— Карельские народные песни.
КНС	— Карельские народные сказки.
КП	— Карельские причитания.
НПИ	— Народные песни Ингерманландии.
ОГВ	— Олонецкие губернские ведомости. Петрозаводск.
ПФКК	— Песенный фольклор кестеньгских карел.
Сб. МАЭ	— Сборник Музея Антропологии и Этнографии.
СВЯ	— Словарь вепсского языка.
СКЯ	— Словарь карельского языка.
СЭ	— Советская этнография. Москва.
Ф.	— Фонотека Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН.
FFC	— Folklore Fellows Communications.
IS	— Inkeröismurteiden sanakirja.
KKS	— Karjalan kielen sanakirja.
KV	— Kalevalaseuran vuosikirja. H-ki.
LS	— Lyydiläismurteiden sanakirja.
SKA	— Suomen kirjallisuuden antologia.
SKES	— Suomen kielen etymologinen sanakirja.
SKM	— Suomen kielen muistomerkkejä.
SKS	— Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
SKVR	— Suomen kansan vanhat runot.
SMYA	— Suomen Muinaismuisto-yhdistyksen Aikakauskirja.
SUSA	— Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja.
SUST	— Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia.
Vir.	— Virittäjä. H-ki.

ЛИТЕРАТУРА

- Агренева-Славянская О. Х. Описание русской крестьянской свадьбы с текстом и песнями в 3-х частях, записано от Ирины Андреевны Федосовой, крестьянки Олонецкой губернии и от нищей Ульяны из Петрозаводска. Тверь, 1887.
- Адрианова-Перетц В. П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., 1947.
- Азадовский М. К. Ленские причитания. Иркутск, 1922.
- Аникин В. П. Календарная и свадебная поэзия. М., 1970.
- Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1913.
- Анохин А. В. Душа и ее свойства по представлению телеутов // Сб. МАЭ. 1929. Т. 8.
- Анучин Д. Н. Сани, ладья и кони как принадлежности похоронного обряда. М., 1890.
- Базанов В. Г. О социально-эстетической природе причитаний // Рус. лит. 1964. № 4.
- Балашов Д. М., Красовская Ю. Е. Русские свадебные песни Терского берега Белого моря. Л., 1969.
- Балов В. А. Очерки Пошехонья // Этнограф. обозрение. 1901. Кн. 51, 4.
- Барсов Е. В. Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. М., 1872—1885. Ч. 1—3.
- Бернштам Т. А. О «двойной природе» причети: (к проблеме генезиса северорусских причитаний) // Симпозиум-79 по прибалтийско-финской филологии 22—24 мая 1979: Тез. докл. Петрозаводск, 1979.
- Бернштам Т. А. Обряд «расставание с красотой» // Сб. МАЭ. 1982. Т. 38.
- Бернштам Т. А. Свадебный плач в обрядовой культуре восточных славян (XIX—начало XX в.) // Русский Север. Пробл. этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986.
- Богданов Г. Х. Свадьба Ухтинской Карелии // Западнофинский сб. Л., 1930. Тр. КИПС АН СССР; 16.
- Борисов А. Г. Мордовская свадебная лирика: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1965.
- Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
- Веселовский А. Н. Три главы из исторической поэтики // Собр. соч. СПб., 1913. Т. 1.
- Гаген-Торн Н. И. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // СЭ. 1933. № 5—6.
- Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799. Ч. 1.
- Георгиевский М. Святозеро // ОГВ, 1888. № 17—18.
- Гомон А. О. О музыкальных особенностях карельских причитаний // Карельские причитания. Петрозаводск, 1976.
- Грачева Г. Н. Погребальные сооружения ненцев устья Оби // Сб. МАЭ. 1971. Вып. 27.
- Грачева Г. Н. Конструкция погребальных сооружений у некоторых сибирских народов // Полевые исслед. Ин-та Этнографии. 1975. М., 1977.
- Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 1—4.
- Дашков В. А. Описание Олонецкой губернии в историческом, статистическом и этнографическом отношениях. СПб., 1842.
- Дмитровская Е. Русские крестьяне Олонецкой губернии // Живая старина. Вып. 2. 1902.

Духовная культура сегозерских карел конца XIX — начала XX вв./ Изд. подготовили У. С. Конкка, А. П. Конкка. Л., 1980.

Дыренкова Н. П. Брак, термины родства и психических запретов у киргизов // Сб. этногр. материалов. Л., 1926—1927.

Евсеев М. Е. Историко-этнографические исследования // Избр. тр., Саранск, 1966. Т. 5.

Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные П. С. Ефименко. М., 1877—1878. Ч. 1—2.

Ефименко А. Я. Юридические обычаи лопарей, корелов и самоедов Архангельской губернии // Зап. ИРГО по отд. этнографии. 1878. Т. 8.

Зайцева М. И., Муллонен М. И. Образцы вепсской речи. Л., 1969.

Зеленин Д. К. Народный обычай греть покойников // Сб. Харьковского инст.-филол. об-ва. Т. 18. Харьков, 1909.

Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. 1: Умершие неестественной смертью и русалки. Петроград, 1916.

Зеленин Д. К. Древнерусский языческий культ «заложных» покойников // Изв. Академии наук. Петроград, 1917. Т. 6, 7.

Зеленин Д. К. Женские головные уборы восточных (русских) славян // Slavia. 1924. 5, 2.

Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 1: Запреты на охоте и иных промыслах // Сб. МАЭ. 1929. Т. 8. Ч. 2: Запреты в домашней жизни // Сб. МАЭ, 1930. Т. 9.

Зеленин Д. К. Обзор рукописных материалов Ученого архива Всесоюзного географического общества о народах СССР // СЭ. 1940. Вып. 4.

Зеленин Д. К. О старом быте карел Медвежьегорского района Карело-Финской ССР // СЭ. 1941. № 5.

Земцовский И. И. Жанр, функция, система // Сов. музыка. 1971. № 1.

Земцовский И. И. Мелодика календарных песен. Л., 1975.

Земцовский И. И. Славяно-финноугорские отношения по данным мелодий причитаний // Симпозиум-79 по прибалтийско-финской филологии 22—24 мая 1979: Тез. докл. Петрозаводск, 1979.

Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.

Иванов А. И. Повенецкие корелы. Их домашний и общественный быт, поверья и предания // ОГВ. 1863. № 9, 10, 12—15, 18, 29, 30, 33, 36—39.

Ильинский В. Свадебные обычаи в Ряговском приходе Каргопольского уезда // Олонекский сб. Петрозаводск, 1894. Вып. 3.

Кавтаськин Л. С. Пережитки обрядов, причитаний и песен, связанных с древним мордовским обычаем имитации свадьбы при похоронах умершей девушки // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.

Кагаров Е. Г. О значении некоторых русских свадебных обрядов // Изв. Академии наук. Петроград, 1917.

Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сб. МАЭ. 1929. Т. 8.

Камкин Н. Архангельские корелы // Древняя и новая Россия. 1880. Т. 16. № 4.

Карельские народные песни/Сост. и вступ. ст. Л. М. Кершнер. М., 1962.

Карельские народные сказки/Сост. У. С. Конкка. М.: Л., 1963.

Карельские причитания/Изд. подготовили А. С. Степанова, Т. А. Коски. Петрозаводск, 1976.

Козырев Н. Свадебные обряды и обычаи в Островском уезде Псковской губернии // Живая старина. СПб., 1912. Вып. 21, 1.

Колесническая И. М., Телегина Л. М. Коса и красота в свадебном фольклоре восточных славян // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.

Колмогоров А. И. Чухарская свадьба // Сб. в честь 70-летия проф. Д. Н. Анучина. М., 1913.

Колпакова Н. П. Отражение явлений исторической действительности в свадебном обряде Русского Севера // Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965.

Колпакова Н. П. Некоторые вопросы сравнительной поэтики (причять и песни) // СЭ. 1967. № 1.

Колясников А. Я. Народные юридические обычаи у корелов, живущих в Олонецком уезде // Олонецкий сб. Петрозаводск, 1886. Вып. 2.

Конкка У. С. Карельская свадебная причитальница — itkettäjä — «возбудительница плача» // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.

Конкка У. С. Табу слов и закон иносказания в карельских плачах // Проблемы фольклора. М., 1975.

Конкка У. С. Имя, волосы и белая воля невесты — главные объекты оплакивания в карельских свадебных плачах // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1978.

Конкка У., Гомон А. Карельские причитания // Музыкальное наследие финно-угорских народов. Таллинн, 1977.

Косвен М. О. Очерки истории первобытной культуры. М., 1957.

Котляревский А. А. О погребальных обычаях языческих славян // Соч. СПб., 1891. Т. 3.

Кочкуркина С. И. Юго-Восточное Приладожье в X—XIII вв. Л., 1973.

Краснопольская Т. В. О напевах карельских причитаний // Симпозиум-79 по прибалтийско-финской филологии 22—24 мая 1979: Тез. докл. Петрозаводск, 1979.

Краснопольская Т. В. О некоторых особенностях музыкально-строфовой формы в карельских причитаниях // Финно-угорский музыкальный фольклор и взаимосвязи с соседними культурами. Таллинн, 1980.

Краулей Э. Мистическая роза. Исследование о первобытном браке: Пер. с англ. СПб., 1905.

Круглов Ю. Г. Об импровизационном характере свадебных причитаний // Вopr. жанров русского фольклора. М., 1972.

Круковский М. А. Олонецкий край. Путевые очерки. СПб., 1904.

Куликовский Г. И. Похоронные обряды Обонежского края // Олонецкий сб. Петрозаводск, 1894. Вып. 3.

Куликовский Г. И. Словарь областного Олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.

Лафарг П. Очерки по истории культуры: Пер. с франц. М.; Л., 1926.

Лесков Н. Ф. Корельская свадьба. Погребальные обряды кореляков // Живая старина. 1894. Вып. 3—4.

Линевский А. М. Карелы // СЭ. 1941. № 5.

Лысанов Д. «Досюльная» свадьба. Песни, игры и танцы в Заонежье Олонецкой губернии. Петроград, 1916.

Макаров Г. Н., Рягоев В. Д. Образцы карельской речи. Л., 1969.

Максимов С. В. Нечистая, певедомая и крестная сила. СПб., 1903.

Малиновский Н. Л. Свадебные обычаи в Воезерском приходе (Каргопольского уезда) // Олонецкий сб. Петрозаводск, 1886. Вып. 2.

Маслова Г. С. Народный орнамент верхневолжских карел // Тр. Ин-та этнографии. Новая серия. 1951. Т. 11.

Маслова Г. С. Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX — начале XX вв. // Там же. 1956. Т. 31.

Материальная культура и декоративно-прикладное искусство сегозерских карел конца XIX — начала XX в. / Изд. подготовили Р. Ф. Никольская, А. П. Косменко. Л., 1981.

- Материалы по истории Карелии XII—XVI вв./Под ред. В. Г. Геймана. Петрозаводск, 1941.
- Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926.
- Минорский П. Олонецкие корелы и Ильинский приход // Олонецкий сб. Петрозаводск, 1886. Вып. 2.
- Михайловская М. В. Карельские заговоры, приметы и заплачки // Сб. МАЭ. 1925. Т. 5. Вып. 2.
- Народные песни Ингерманландии / Изд. подготовили Э. Киуру, Т. Коски, Э. Кюльмюсу. Л., 1974.
- Никольский В. Обычай, приметы и причитания карельской свадьбы // Олонецкая неделя. 1916. № 30, 31.
- Образцы карельской речи (тихвинский говор) / Собр. В. Д. Рягоев. Л., 1980.
- Оленев И. В. Карельский край и его будущее в связи с постройкою Мурманской железной дороги: Путевые очерки. Гельсингфорс, 1917.
- Орфинский В. П. Деревянное зодчество Карелии. Л., 1972.
- Певин П. Народная свадьба в Толвуйском приходе Петрозаводского уезда Олонецкой губернии // Живая старина. СПб., 1893. Вып. 1—3.
- Песенный фольклор кестеньгских карел / Изд. подготовила Н. А. Лавонен. Петрозаводск, 1989.
- Петров К. Заплачки и причитания в Олонецкой губернии // ОГВ. 1863. № 3—4.
- Петров К. Похороны и поминки // Там же. 1863. № 15—16.
- Петропавловский А. Свадебные обряды в Янгозерском и других приходах Повенецкого уезда // Там же. 1857. № 9—11.
- Пименов В. В. К вопросу о карельско-вепсских культурных связях // СЭ. 1960. № 5.
- Пименов В. В., Эпштейн Е. М. Русские исследователи Карелии XVIII в. Петрозаводск, 1958.
- Пино В. В. О характере и содержании сетуских причитаний // Проблемы изучения финно-угорского фольклора. Саранск, 1972.
- Плесовский Ф. В. Свадьба народа коми. Сыктывкар, 1968.
- Подвысоцкий А. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.
- Полное собрание русских летописей. Л., 1929. Т. 4. Ч. 1: Новгородская четвертая летопись. Вып. 3.
- Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963.
- Пропп В. Я. Принципы классификации фольклорных жанров // СЭ. 1964. № 4.
- Прыткова Н. Ф. Одежда ижор и води // Западнофинский сб. Л., 1930. (Тр. КИПС АН СССР; 16).
- Прыткова Н. Ф. Один из источников изучения одежды народов Сибири (по материалам обских угров) // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. / Сб. МАЭ. 1971. Вып. 27.
- Путилов Б. Н. Современные проблемы исторической поэтики фольклора в свете историко-типологической теории. Фольклор: Поэтическая система. М., 1977.
- Путилов Б. Н., Соколова В. К. Основные проблемы советской фольклористики // СЭ. 1964. № 4.
- Равдоникас В. И. Проблемы изучения культур эпохи металла в Карелии // Карелия: Ежегодник Карел. гос. музея за 1928 г. Петрозаводск, 1930.
- Райт Г. Свидетель колдовства. М., 1971.
- Рейнак С. Несколько замечаний о табу // Атенст. 1926. № 5.
- Рихтер Е. В. Некоторые особенности погребального обряда сету // СЭ. 1979. № 2.

- Ровинский П. А. Черногория в ее прошлом и настоящем. СПб., 1901. Т. 2, ч. 2. (Сб. Отд. рус. яз. и словесности Имп. Акад. наук: Т. 69).
- Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси. М., 1947.
- Русская свадьба Карельского Поморья в селах Колежме и Нюхче / Издание подготовили А. П. Разумова и Т. А. Коски. Петрозаводск, 1980.
- Русские плачи Карелии / Под ред. М. К. Азадовского. Петрозаводск, 1940.
- Русские плачи (причитания) / Вступ. ст. Н. П. Андреева и Г. С. Виноградова. Л., 1937.
- Русский народный свадебный обряд. Исслед. и материалы / Под ред. К. В. Чистова и Т. А. Бернштам. Л., 1978.
- Русский Север. Проблемы этнокультурной истории / Ред. Т. А. Бернштам, К. В. Чистов. Л., 1986.
- Рыбников П. Н. Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Петрозаводск, 1864. Ч. 3.
- Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М., 1966.
- Сен-Виктор де Поль. Боги и люди: Пер. с франц. М., 1914.
- Словарь вепского языка / Сост. М. И. Зайцева, М. И. Муллонен. Л., 1972.
- Словарь карельского языка (ливвиковский диалект) / Сост. Г. Н. Макаров. Петрозаводск, 1990.
- С-ов П. Оятские лапти (картина с натуры) // Олонецкий сб. Петрозаводск, 1894. Вып. 3.
- Соколова В. К. Об историко-этнографическом значении народной поэтической образности // Фольклор и этнография. Л., 1977.
- Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Сб. МАЭ. 1971. Вып. 27.
- Соколова З. П. Новые данные о погребальном обряде северных хантов // Полевые исслед. Ин-та этнографии, 1974. М., 1975.
- Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1903—1912. Т. 3.
- Старынкевич И. Д. Формы заключения брака у турецких племен Сибири // Сб. МАЭ. 1930. Вып. 9.
- Степанова А. С. О метафорических заменах терминов родства в северо-карельских причитаниях // Вопр. финно-угроведения. Йошкар-Ола, 1970. Вып. 5.
- Степанова А. С. О современном состоянии карельских причитаний // Проблемы изучения финно-угорского фольклора. Саранск, 1972.
- Степанова А. С. Метафорические замены термина «жених» в карельских свадебных причитаниях // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
- Степанова А. С. О собирании, современном состоянии и некоторых особенностях поэтического языка карельских причитаний // Карельские причитания. Петрозаводск, 1976.
- Степанова А. С. Метафорические замены терминов родства в причитаниях прибалтийско-финских народов // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1978.
- Степанова А. С. Метафорический мир карельских причитаний. Л., 1985.
- Степанова А. С. Карельские свадебные причитания и ритуальная свадебная баня // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988.
- Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881.
- Сурхаско Ю. Ю. Об историко-этнической типологии карельской свадьбы // СЭ. 1972 а. № 4.
- Сурхаско Ю. Ю. Козичендашаува — жезл колдуна на карельской свадьбе // МАЭ. 1972 б. Т. 28.

- Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX — начало XX в.). Л., 1977.
- Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел. Конец XIX — начало XX в. Л., 1985.
- Тароева Р. Ф. Семья и семейный быт // Верхний Олонец — поселок лесорубов: Опыт этнографического описания. М.; Л., 1964.
- Тароева Р. Ф. Материальная культура карел (Карельская АССР). М.; Л., 1965.
- Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.
- Толстой И. И. Аэды. Античные творцы и носители древнего эпоса. М., 1958.
- Тэйлор Э. Первобытная культура: Пер. с англ. М., 1939.
- Успенский Д. Ингры, ваты, ягрямя, саволаксы // Финский вестник. 1845. Т. 2, отд. 4.
- Устно-поэтическое творчество мордовского народа: Эрзянская свадебная поэзия / Сост. А. Г. Борисов. Саранск, 1972. Т. 6, ч. 1.
- Устно-поэтическое творчество мордовского народа: Мокшанские причитания / Сост. М. Г. Имяреков. Саранск, 1979. Т. 7, ч. 2.
- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. М., 1986—1987.
- Федосова И. А. Избранное / Сост., вступ. ст. и коммент. К. В. Чистова. Петрозаводск, 1981.
- Фольклор и этнография Русского Севера / Ред. Б. Н. Путилов, К. В. Чистов. Л., 1973.
- Фрейдберг О. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936.
- Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Пер. с англ. М., 1983.
- Хакулинен Л. Развитие и структура финского языка: Лексикология и синтаксис: Пер. с фин. М., 1955. Ч. 2.
- Харузин Н. Н. Русские лопари. М., 1890.
- Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии // Олонецкий сб. Петрозаводск, 1894. Вып. 3.
- Харузин Н. Н. Очерк истории развития жилища у финнов. М., 1895.
- Хямяляйнен М. М. О лексике карельских рун // Тр. юбилейной науч. сессии, посвящ. 100-летию полного издания «Калевалы». Петрозаводск, 1950.
- Цейтлин Г. Поморские причитания по покойникам // Ярославские зарницы. 1910. № 20.
- Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959. (Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Новая сер.: 51).
- Чистов К. В. Народная поэтика И. А. Федосова. Очерк жизни и творчества. Петрозаводск, 1955.
- Чистов К. В. Русская причеть // Причитания. Л., 1960. (Библиотека поэта. Большая серия.)
- Чистов К. В. Фольклор и этнография // СЭ. 1968. № 5.
- Чистов К. В. Причитания у славянских и финно-угорских народов // Симпозиум-79 по прибалтийско-финской филологии: Тез. докл. Петрозаводск, 1979.
- Чистов К. В. Причитания у славянских и финно-угорских народов. Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
- Чистов К. В. Ирина Андреевна Федосова. Петрозаводск, 1988.
- Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX вв. // Тр. Ин-та этнографии. М., 1957. Т. 40.
- Чубинский П. П. Статистическо-этнографический очерк Корелы // Тр. Архангельского стат. комитета за 1865 г. Архангельск, 1866. Кн. 2.
- Шайжин Н. С. Похоронные причитания Олонецкого края // Памятная книжка Олонецкой губернии на 1910 г. Петрозаводск, 1910.

- Шлыгина Н. В. Водская свадьба (традиции и русское влияние) // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978.
- Штейнен К. Среди диких народов Бразилии: Пер. с нем. М.; Л., 1931.
- Штернберг Л. Я. Семья и род у народов северо-восточной Азии: Материалы по этнографии. Л., 1933. Т. 3.
- Шульгин В. О состоянии женщин в России до Петра Великого. Киев, 1850.
- Элиаш Н. М. Истоки обряда и песен русской народной свадьбы // Уч. зап. Орловского пед. ин-та. Орел, 1966. Т. 30.
- Эстонский фольклор. Таллинн, 1980.
- Agriicola M. Mikael Agricolan teokset. Porvoo, 1931. 3. osa.
- Ahtia E. V., Inha I. K., Härkönen I. Karjalaisista kansantavoista // Karjalan kirja. H-ki, 1910.2. osa.
- Alava V. Vatajalaisia häätapoja, häälauluja ja itkuja. H-ki, 1909.
- Alava V. Tverin läänin karjalaisten häätapoja // Karjalan kielen näytteitä. H-ki, 1936. 3. osa.
- Blomstedt Y., Sucksdorff V. Karjalaisia rakennuksia ja koristemuotoja keskisestä Venäjän Karjalasta. H-ki, 1901.
- Böckel O. Psychologie der Volksdichtung. Leipzig, 1906.
- Eesti rahvalaulud: Antoloogia. Tallinn, 1971.
- Forsström O. A. Kuvia Raja-Karjalasta. H-ki, 1894.
- Genetz A. Kuvaelmia kansan elämästä Salmin kihlakunnassa // Koitar. H-ki, 1870. 1. osa.
- Haavio M. Syrjäniläiset hääitkut. H-ki, 1930.
- Haavio M. Piirut. Suvun vainajien juhlat // Kotiseutu. 1934.
- Haavio M. Suomalaisen muinaisrunouden maailma. H-ki, 1935.
- Haavio M. Lisätietoja piirusta // Vir. 1937.
- Haavio M. Suomalaisten tuonela-kuvitelmia // Kotiseutu, 1939.
- Haavio M. Viimeiset runonlaulajat. Porvoo—H-ki, 1948.
- Haavio M. Sielulintu // KV. (1950). 30.
- Haavio M. Runottaren vaunut // Vir. 1957.
- Haavio M. Karjalan jumalat. Porvoo—H-ki, 1959.
- Haavio M. Suomalainen mytologia. H-ki, 1967.
- Halttunen S. Lönnroten keräämät vatjalaiset itkut // Vir. 1958.
- Harva U. Karjalaista kansanuskkoa ja palvontaa // Karjalan kirja. H-ki, 1932. 2. osa.
- Harva U. Miehillä ja naisille varatut asunnon osat // Vir. 1940.
- Harva U. Naimatapojemme historiaa // KV. (1940—1941). 20—21.
- Harva U. Mordvalaisten muinaisusko. H-ki, 1942.
- Harva U. Suomalaisten muinaisusko. H-ki, 1948.
- Harva U. Arktinen kulttuuri // Tutkijain perintö, H-ki, 1958. (Tietolipas; 14).
- Harva U. Suomensukuisten kansain sukulaisnimistön rakenne // Kansatieteen ongelmia. H-ki, 1958. (Tietolipas; 12).
- Hautala J. Vanhat merkkipäivät. H-ki, 1948.
- Hautala J. Suomalainen kansanrunoudentutkimus. H-ki, 1954.
- Helminen H. Syysjuhlat. Porvoo, 1929.
- Holmberg U. Permlaisten uskonto. H-ki, 1915.
- Holmberg U. Vepsäläisten häämenot // Suomen museo. H-ki, 1924. 31.
- Holmberg-Harva U. Kauko-Karjalan häärinot. Turku, 1929. (Annales Universitatis Aboensis. Ser. B.; 9).
- Honko L. Itkuvirsirunous // Suomen kirjallisuus. H-ki, 1963. 1. osa.
- Honko L. Siirtymäriitit // Sananjalka. 1964.6.
- Honko L. Finnische Mythologie // Wörterbuch der Mythologie. Stuttgart, 1965.
- Honko L. Uskontotieteen näkökulmia. Porvoo—H-ki, 1972.
- Honko L. Itämerensuomalaisen itkuvirsirunouden tutkimus // KV. (1974). 54.

Honko L. Itkuvirsien vertailevasta tutkimuksesta // Itämerensuomalaisen filologian symposiumi-79: Esitelmien tiivistelmät. Petrozavodsk, 1979.

Hämäläinen A. Mordvalaisten, tšeremissien ja votjakkien kosinta- ja häätavoista // SUSA. H-ki, 1915. 29.

Hämäläinen A. Ihmisruumiin substanssi suomalais-ugrialaisten kansojen taikuudessa // SUST. H-ki, 1920. 47.

Härkönen I. Erinäisiä kansanrunouden lajeja Raja-Karjalassa ja muilla karjalaisalueilla // Karjalan kirja. H-ki, 1932. 2. osa.

Häyhä J. Kuvaelmia itäsuomalaisten vanhoista tavoista. Maahanpaniaiset. Naimistavat. H-ki, 1893—1899.

Inha I. K. Kalevalan laulumailta. H-ki, 1921.

Inkeröismurteiden sanakirja // Toim. R. E. Nirvi. H-ki, 1971.

Jyrinoja V. Akonlahden arkea ja juhlaa. Turku, 1965.

Kalima J. Karjalais-vepsäläisestä Vapahtajan nimityksestä // SUST. H-ki, 1928. 58.

Kansatieteellisiä mustiinpanoja Ilomantsin itäkylistä // Kansatieteellinen arkisto. Forssa, 1939. 3. osa.

Karjalainen K. F. Jugralaisten uskonto. H-ki, 1918.

Karjalan kielen sanakirja. H-ki, 1968—1983. Osa 1—3.

Kekkonen J., Ullberg U., Tavaststjerna A. Kansanomaisia rakennustapoja ja koristemuotoja Karjalasta kahden puolen rajaa. H-ki, 1929.

Kemppinen I. Haudantakainen elämä karjalaisen muinasuskon ja vertailevan uskontotieteen valossa. H-ki, 1967.

Kirkinen H. Bysanttilaista runoutta Suomessa // Parnasso, 1961. N 7.

Kirkinen H. Karjala idän kulttuuripiirissä. H-ki, 1963.

Kirkinen H. Karjala idän ja lännen välissä. H-ki, 1970.

Konkka U. Karjalaisen itkuvirsirunouden tutkimuksen ongelmia // Vir. 1968.

Konkka U. Kansanrunouden alkulähteillä // Punalippu, 1972. N 8.

Konkka U. Antilaan itkettäjä // Läänemeresoome filologia sümposion 1973: Teesid. Tallinn, 1973.

Konkka U. Ikuinen ikävä. Mänttä, 1985.

Koponen O. Pielisen museon kertomaa. Joensuu, 1969.

Korhonen A. Karjalaisen naisen yhteiskunnallisesta asemasta // KV. (1928). 8.

Krohn J. Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus. H-ki, 1894.

Krohn K. Suomalaisten runojen uskonto. H-ki, 1915.

Kuusi M. Kirjoittamattomasta kirjallisuudesta. Esisuomalainen runous. Varhaiskalevalainen runous. Sydänskalevalainen epiikka ja lyriikka. Keskiajan kalevalainen runous. Myöhäiskalevalainen runous // Suomen kirjallisuus. H-ki, 1963. 1. osa.

Laaksonen P. Itkuvirsien esitystavoista. Esitelmä itämerensuomalaisen filologian symposiumissa 1979: (Käsikirjoitus).

Lehmusto H. Muistajaiset // Vir. 1937.

Leino P. Strukturaalinen alkusointu suomessa. H-ki, 1970.

Lukkarinen J. Inkeriläisten vainajainpalveluksesta // SUST. H-ki, 1914.

35.

Lukkarinen J. Vienen Karjalassa. Hämeenlinna, 1918.

Lukkarinen J. Suomalaisten naimatapoja. H-ki, 1933.

Lyydiläismurteiden sanakirja // Toim. Juho Kujola. H-ki, 1944.

Läänemeresoome filologia sümposion 1973: Teesid. Tallinn, 1973.

Lönnrot E. Itkuvirsistä Venäjän Karjalassa // Mehiläinen. Oulu. 1836.

Syys—lokakuu.

Lönnrot E. Häätavoista Pääjärven seuduilla Karjalassa // Mehiläinen, Oulu, 1837. Joulukuu.

Lönnrotin matkat. H-ki, 1902.

Mahler E. Die russische Totenklage. Berlin, 1935.

Mahler E. Die russischen dörflichen Hochzeitsbräuche. Berlin, 1960.

- Mair L. Avioliiton sosiologiaa. H-ki, 1974.
- Manninen I. Kansatieteellisiä kertomuksia Pohjois-Aunuksesta. Porvoo, 1919.
- Manninen I. Pohjois-Karjalan vanhanaikainen talous // Historial. tutkimuksia. H-ki, 1922. 5.
- Manninen I. Karjalaisten tavoista // Karjalan kirja. H-ki, 1932. 2. osa.
- Mansikka V. J. Die Religion der Ostslaven // FFC. H-ki, 1922. 43.
- Mansikka V. J. Eräs inkeriläis-itäkarjalainen vainajainjuhla // Suomi. H-ki, 1923. V:2.
- Mansikka V. J. Itkujen Tuonela // SUST. H-ki, 1924. 52.
- Mansikka V. J. Zur altostslavischen Totenklage // SUST. H-ki, 1928. 58.
- Murman J. W. Selitys häämenoista Inkerinmaan suomalaisissa seurakunnissa, neuvoksi ja manaukseksi niiden parantamiseen // Pietarin sunnuntailehti. 1871. N. 36.
- Nenola-Kallio A. Itkuvirsien henkilönimitysten typologiaa // Sananjalka. 1972. 14.
- Nenola-Kallio A. »Niin miä elän kui kylmäs sarajas». Inkeriläiset tilapäitkut // Sananjalka. 1978. 20.
- Nenola-Kallio A. Inkeriläiset itkuhäät // Pohjolan häät / Toim. Matti Sarmela. H-ki, 1981a. (Tietolipas; 85).
- Nenola-Kallio A. Kuolema naisen maailmankuvassa // Suomen antropologia. H-ki, 1981b. 1.
- Nenola-Kallio A. Itämerensuomalaiset itkuvirret // Kansanmusiikki. H-ki, 1981c.
- Nenola-Kallio A. Studies in Ingrian Laments // FFC. H-ki, 1982. 234.
- Nenola A. Itkuvirret valokuviissa // KV. H-ki, 1989. 68.
- Nenola A. Sukupuoli, kulttuuri ja perinne // Louhen sanat: Kirjoituksia kansanperinteen naisista. H-ki, 1990.
- Neovius A. Suomalaisia itkuvirsiä // Itä-Rajalta. Käkisalmi, 1894.
- Niemi A. R. Runonkerääjämme matkakertomuksia 1830-luvulta 1880-luvulle. H-ki, 1904.
- Niemi A. R. Vienen läänin runonlaulajat ja tietäjät. H-ki, 1921.
- Nieminen R. »Miun kohijaikkaset korvoimarjukkaisein»: Morsiamen käyttämät sisarusten, kummien, sukulaisten ja kyläläisten hellittelymetaforat Inkerin häätökuissa // KV. H-ki, 1965. 45.
- Nirvi R. E. Sanankieltoja ja niihin liittyviä kielienilmiöitä itämerensuomalaisissa kielissä. H-ki, 1944.
- Nirvi R. E. Synonyymitutkimuksia sukulaisnimistön alalta. H-ki, 1952. Suomi; 106:1.
- Nirvi R. E. Sanoja ja käyttäytymistä. H-ki, 1955. 1. osa. Suomi; 107:1.
- Nirvi R. E. Sanoja ja käyttäytymistä. H-ki, 1964. 2. osa. Suomi; 111:1.
- Näytteitä Äänis- ja keskivepsän murteista // Julk. ja suom. E. A. Tunke-
lo ja Reino Peltola. H-ki, 1951. SUST; 100.
- Ojajärvi A. Morsiussauna // KV. (1959). 39.
- Ojansuu H. Henrik Gabriel Porthanin vatjalaisharrastukset // Vir. 1906.
- Paulaharju S. Matkakertomuksia Karjalan kankahilta. H-ki, 1908.
- Paulaharju S. Vienen Karjalan itkuvirsistä. H-ki, 1916.
- Paulaharju S. Syntymä, lapsuus ja kuolema. Porvoo, 1924.
- Paulaharju S. Karjalainen sauna. H-ki, 1982.
- Peikonen E. Karjalan meren äärellä. H-ki, 1961.
- Pentikäinen J. Marina Takalon uskonto. H-ki, 1971.
- Pohjanvalo P. Salmin murteen sanakirja. H-ki, 1947.
- Porkka V. Inkerin itkuvirsistä // Valvoja. H-ki, 1883.
- Pääkkönen L. V. Kesämatkoja Venäjän Karjalassa sekä hajanaisia kuvauksia Karjalan kansan nykyisyydestä ja entisyydestä // SMYA. H-ki, 1898. 18.
- Ranke K. Indogermanische Totenverehrung I: Der dreissigste und vierzigste Tag im Totenkult der Indogermanen // FFC. H-ki, 1951. 140.

- Rantasalo A. V. Naittamiseen ja kosintaan liittyneitä tapoja ja taianomaisia menettelyjä uskomuksineen // KV. (1954). 34.
- Reponen A. Metsäsuomalaisten ikäkylpy ja ilokylpy // KV. (1931). 11.
- Ruoppila V. Sakkulan vanhat häätavat // Vir. 1937.
- Ruoppila V. Päänahkaa pyytämässä // KV. (1959). 39.
- Ruuttu M. Kansantapoja ja uskomuksia Karjalan kannaksen itäosissa. H-ki, 1931.
- Ränk G. Die heilige Hinterecke im Hauskultur der Völker Nordosteuropas und Nordasiens // FFC. H-ki, 1949. 137.
- Röhrich L. Tabus in Bräuchen, Sagen und Märchen // Sage und Märchen. Freiburg, 1976.
- Salminen V. Inkerin kansan häärunoelma. H-ki, 1916.
- Salminen V. Länsi-Inkerin häärunot. H-ki, 1917.
- Salminen V. Karjalan runoalueet ja muinaisrunot // Karjalan kirja. H-ki, 1932. 2. osa.
- Salminen V. Suomalaisten muinaisrunojen historia. H-ki, 1934. 1 osa.
- Sarajas A. Suomen kansanrunouden tuntemus 1500—1700 lukujen kirjallisuudessa. Porvoo-H-ki, 1956.
- Sarmela M. Reciprocity systems of the rural society in the Finnish-Karelian culture area // FFC. H-ki, 1969. 207.
- Sarmela M. Suomalaiset häät // Pohjolan häät / Toim. Matti Sarmela. H-ki, 1981. Tietolipas; 85.
- Sauhke N. Karjalan praašniekat. Jyväskylä, 1971.
- Simonsuuri L. Typen- und Motiverzeichnis der finnischen mytischen Sagen // FFC. H-ki, 1961. 182.
- Sirelius U. T. Karjalaisten puvuista // Karjalan kirja. H-ki, 1910. 2. osa.
- Sirelius U. T. Suomen kansanpukujen historia // SUSA. H-ki, 1916. 31.
- Sirelius U. T. Suomen kansanomaista kulttuuria. H-ki, 1919. 1. osa.
- Suolahti G. Suomalainen // Historiallinen arkisto. H-ki, 1924. 32:3.
- Suomenkielen muistomerkkejä. Mikael Agricolan Käsikirja ja messu. H-ki, 1893. 1. osa.
- Suomen kielen etymologinen sanakirja. H-ki, 1955—1978. 1—6.
- Suomen kirjallisuuden antologia. H-ki, 1963. 1. osa.
- Suojärvi / Toim. Pelkonen L. H-ki, 1966. 2. osa.
- Söderholm S. Itkuvirsiperinne ja Suomen Pohjois-Karjala // KV. (1989). 68.
- Sääski S. Muistajaisissa Itä-Karjalassa // Kotiseutu, 1972. N 2.
- Talve I. Virolainen sauna // Sananjalka, 1960. N 2.
- Tarkiainen V. Itkuvirret // Suomen kansalliskirjallisuus. H-ki, 1943. 3. osa.
- Teräsvuori O. Atijon arvoitus // KV. (1940—1941). 20—21.
- Teräsvuori O. Oljammassa käynti // SUST. H-ki, 1954. 107.
- Trefurt Friedrich L. Von den Tshuden // Gadebusch, Friedrich Konrad. Versuche in den livländischen Geschichtskunde und Rechtsgelehrsamkeit. Riga, 1783. Bd. 1.
- Tšistov K. V. Riitit ja rituaalinen folklore // Venäläinen perinnekulttuuri. Hämeenlinna, 1976.
- Tunkelo E. A. Eräistä vainajainpalvontaan liittyvistä suomalaisista nimityksistä // Kansatieteellisiä tutkimuksia. H-ki, 1914. SUST; 35.
- Tunkelo E. A. Havaintoja naisten -nen ja -tar-loppuisten sukunimien käytöstä Nilsiän hautakirjoituksissa ja vanhoissa kirkonkirjoissa // Vir. 1928.
- Turunen A. Kalevalan sanat ja niiden taustat. Lappeenranta, 1979.
- Vahros I. Zur Geschichte und Folklore der grossrussische Sauna // FFC, H-ki, 1966. 197.
- Varonen M. Vainajainpalvelus muinaisilla suomalaisilla. H-ki, 1898.
- Varonen M. Karjalaisten vainajainpalveluksesta // Karjalan kirja. H-ki, 1910. 2. osa.

- Vilkuna K. Vuotuinen ajantieto. H-ki, 1950.
 Vilkuna K. Suomalais-ugrilaisesta kansatieteestä // Kansatieteen ongelmia. H-ki, 1958. Tietolipas; 12.
 Vilkuna K. Kihlakunta ja häävuode. H-ki, 1964.
 Virtanen E. A. Tapaetnologian historiaa // Kansatieteen ongelmia. H-ki, 1958. (Tietolipas; 12).
 Virtaranta P. Vienan kansa muistelee. Porvoo-H-ki, 1958.
 Virtaranta P. Juho Kujola, karjalan ja lyydin tutkija. H-ki, 1960.
 Virtaranta P. Tverin karjalaisten entistä elämää. Porvoo-H-ki, 1961.
 Virtaranta P. V. R. Petreliuksen matka Valdain karjalaisten luo v. 1892 // KV. (1962). 42.
 Virtaranta P. Lyydiläisiä tekstejä. H-ki, 1963. 3. osa.
 Virtaranta P. Polku sammui. H-ki, 1972.
 Virtaranta P. Paadenen itkuvirsistä // SUST. H-ki, 1973. 150.
 Virtaranta P. Vienan kyliä kiertämässä. H-ki, 1978.
 Voionmaa V. Suomen kansan karjalaisen heimon historia. H-ki, 1915.
 Vuorela T. Kansanperinteen sanakirja. Porvoo, 1979.
 Väisänen A. O. Syntymä, lapsuus ja kuolema // KV. (1924). 4.
 Väisänen A. O. Karjalainen kansanmusiikki // Karjalan kirja. H-ki, 1932.
 2. osa.
 Werner H. Die Ursprünge der Lyrik. München, 1924.
 Westermarck E. Tapojen historiaa. H-ki, 1913.
 Westermarck E. Avioliiton historia. H-ki, 1932.
 Zelenin D. Russische (ostslavische) Volkskunde. Berlin-Leipzig, 1927.
 Äyräpää A. Perimätietoja esihistoriallisista hautaustavoista // KV. (1935).
 15.
 Öpik E. Vadjalastest ja isuritest 18 saj. lõpul. Tallinn, 1970.

Список

встречающихся в работе населенных пунктов Карелии с соответствующими карельскими названиями*

Населенный пункт

Алаозеро — Alajärvi
 Аконлакши (Бабья губа) — Akonlaksi
 Ведлозеро — Vieljärvi
 Венехъярви (Суднозеро) — Venehjärvi
 Верховье — Yllönen
 Вешкелица — Veskelys
 Видлица — Vitele
 Войница — Vuonpinen
 Вокнаволоок — Vuokkiniemi
 Вохтозеро — Vuohijärvi
 Вуокисалми — Vuokinsalmi
 Евгора — Jouhivaara
 Елетьозеро — Jelettijärvi
 Зашеек — Niska
 Иматозеро — Imadjärvi
 Калевала-Ухта — Kalevala-Uhtua
 Каменное озеро — Kivijärvi
 Канкахан кюля — Kankahankylä
 Кантониэми — Kantoniemi
 Карельская Масельга — Muasel'ga
 Кестеньга — Kiestinki
 Кийшкойла — Kiiskoila
 Койкары — Koikari
 Контокки — Kontokki
 Кончезеро — Kentjärvi
 Корза — Korza
 Костомукша — Kostamus
 Крошнозеро — Nuožjärvi
 Куйтежа — Kuttinen
 Кумчозеро — Kumsjärvi
 Кэунясозеро — Kõynäsjärvi
 Кяргеля — Kärgölä
 Ладвозеро — Latvajärvi
 Лазарево — Laazari
 Лаккиярви — Lakkijärvi
 Мергега — Mägrä
 Мишинсельга — Mišinsel'ga
 Мяндусельга — Mändysel'ga
 Нильмозеро — Nilmijärvi
 Обжа — Piži
 Олькойла — Ol'koila
 Ондозеро — Ondajärvi
 Оуланга — Oulanka
 Паданы — Paadene
 Паднаволоок — Paadniemi
 Пиппиля — Pippilä
 Пирттилакша (Пирттигуба) — Pirttilaksi

Район

Калевальский
 „
 Пряжинский
 Калевальский
 Олонецкий
 Суоярвский
 Олонецкий
 Калевальский
 „
 Кондопожский
 Калевальский
 Медвежьегорский
 Лоухский
 „
 Пряжинский
 Калевальский
 „
 Лоухский
 Калевальский
 Медвежьегорский
 Лоухский
 Пряжинский
 Кондопожский
 Калевальский
 Кондопожский
 Пряжинский
 Калевальский
 Пряжинский
 Олонецкий
 Медвежьегорский
 Калевальский
 Пряжинский
 Калевальский
 Медвежьегорский
 Лоухский
 Олонецкий
 Пряжинский
 Медвежьегорский
 Лоухский
 Олонецкий
 Кондопожский
 Муезерский
 Лоухский
 Медвежьегорский
 Кондопожский
 Олонецкий
 Калевальский

* Русские традиционные названия приняты в издаваемых в СССР официальных справочниках и картах.



Проккойла — Prokkoila
 Пялозеро — Päl'järvi
 Регозеро — Röhö
 Рубчойла — Rupčoilа
 Ругозеро — Rukajärvi
 Салменица — Salmenniska
 Салми — Salmi
 Самбатукса — Sammatus
 Святнаволок — Pyhäniemi
 Святозеро — Pyhäjärvi
 Сельги — Selgi
 Семчезеро — Semsjärvi
 Совдозеро — Soudjärvi
 Софпорог — Sohjanankoški
 Суйстамо — Suistamo
 Сямозеро — Säämäjärvi
 Тихтозеро — Pistojärvi
 Ухмойла — Uhmoila
 Ушкали — Uškali
 Чебино — Cobene
 Чикша — Ciksa
 Чуралахти — Čuralahti
 Шалговаара — Salgovaara
 Шомбозеро — Sompajärvi
 Шоукело — Soukelo
 Эссойла — Jessoila
 Ювалакша — Jyvöälaksi
 Юшкозеро — Jyskyjärvi
 Янгозеро — Jängäjärvi

Пряжинский
 Кондопожский
 Калевальский
 Пряжинский
 Муезерский
 Пряжинский
 Питкярантский
 Олонецкий
 Кондопожский
 Пряжинский
 Медвежьегорский

Суоярвский
 Лоухский
 Суоярвский
 Пряжинский
 Калевальский
 Пряжинский
 Суоярвский
 Медвежьегорский
 Калевальский
 Пряжинский
 Медвежьегорский
 Калевальский
 Лоухский
 Пряжинский
 Калевальский
 ”
 Медвежьегорский

I — столица Республики Карелия; II — центры районов; III — населенные пункты (места сбора фольклорного материала); IV — граница России; V — границы республик и областей; VI — границы районов; А — территория, подчиненная Сортавальскому горсовету, Б — Костомукшскому горсовету. 1 — Иматозеро, 2 — Кяргеля, 3 — Ухмойла, 4 — Салменица, 5 — Мишинсельга, 6 — Проккойла

СОДЕРЖАНИЕ

К читателю	3
Введение	5
Из истории изучения карельских плачей (8).— Плачи и обряды (16).— О поэтических особенностях карельских причитаний (19).	
Глава I. Похоронный обряд и похоронные причитания	26
Обязательность погребальных плачей (32).— Syntyset — умершие ро- дичи, прародители (34).	
От последнего вздоха до могилы	38
Кончина (38).— Плачи при обмывании (40).— Одежда покойни- ка (43).— Покойник на лавке, путь на «иной свет» (45).— Утрен- ние плачи (53).— Содержание плачей до выноса (55).— «Вечное жилище» умершего (59).— Вынос и путь на кладбище (65).— Кладбище — «деревня мертвецов» (75).— Погребение (78).— Пла- чи после погребения (89).	
Поминальные обряды	93
Шесть недель после смерти (93).— Прощальный обед (100).— «Пи- ры» покойников (109).— Общие поминальные дни (115).— Пла- чи — средство общения с умершим (117).	
Глава II. Свадебный обряд и причитания	120
Источники (120).— Одно из противоречий свадебного обряда (124). Традиционность свадебного плача (126).— Свадебная причитальщи- ца — itkettäjä (128). «Плакальная» одежда невесты (139).	
Свадебный обряд и причитания Северной Карелии	146
Сватовство (148).— Плачи на «рукобитье» — kiäniskuvirret (150).— Между сватовством и свадьбой (161).— Предсвадебная баня (164).— Дары от жениха (177).— Последняя ночь в роди- тельском доме (179).	
День свадьбы в доме невесты	179
Утром до приезда жениха (179).— Kačotus — смотренье (181).— Varotus — «отпуск» (186).— Vajehus — «обмен» (189).— Сбор сва- дебных подарков (191).— Хождение «в гости» (194).— Ottlokerta — приход за невестой (196).— Поклоны на шубе и прощание с улицей — vallottelu (204).— Расставание с девячьей повязкой	

(209).— Расчесывание волос невесты (212).— Riänpapo — «окру- чение» (217).— Выданье (225).— Венчание (227).	
«Имечки», «тонкие волосики», «белые волюшки» невесты — главный объект оплакивания	228
Почему «слезливая» свадьба?	247
Три формы бракосочетания (248).— Свадебные плачи и погребаль- ный культ (252).— «Чужая» (257).— Обман родовых духов-покро- вителей (262).	
Вместо заключения	287
Иносказание — эстетический закон карельских причитаний	287
Список сокращений	279
Литература	280
Список встречающихся в работе населенных пунктов Карелии с соответ- ствующими карельскими названиями	291

Научное издание

Унелма Семеновна **КОНККА**

Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи

Утверждено к печати Ученым советом
Института языка, литературы и истории
Карельского научного центра РАН

Редактор *З. Ф. Кадетова*
Технический редактор *Г. В. Козлова*
Корректоры: *Л. В. Кабанова, Е. И. Конева*
Художник *В. А. Базегский*

Сдано в набор 30.04.92. Подписано к печати 4.12.92. Формат 60×84^{1/16}. Бумага типографская № 2. Печать высокая. Уч.-изд. л. 19,6. Усл. печ. л. 17,2. Изд. № 7. Тираж 600 экз. Заказ 1429. Цена 20 руб.

Карельский научный центр РАН. 185610. Петрозаводск, ул. Пушкинская, 11. Арендное предприятие. Республиканская ордена «Знак Почета» типография им. П. Ф. Анохина. 185630. Петрозаводск, ул. «Правды», 4.

КАРЕЛЬСКИЕ ПРИЧИТАНИЯ - ЖАНР УНИКАЛЬНЫЙ И ДО СИХ ПОР МАЛО ИССЛЕДОВАННЫЙ. ПРИЧИТАНИЯ В ПРОШЛОМ ЗАНИМАЛИ ЦЕНТРАЛЬНОЕ МЕСТО В ТАКИХ ВАЖНЕЙШИХ В ЖИЗНИ НАРОДА ОБРЯДАХ, КАК ПОХОРОНЫ И СВАДЬБА, ГДЕ ПРИЧИТЫВАНИЕ ЯВЛЯЛОСЬ ОБЯЗАТЕЛЬНЫМ.

