

Святке – мифологический персонаж
зимних Святков на востоке Олонецкой губернии
и его карельские параллели

Аннотация. В статье делается попытка связать уникальные для севернорусской традиции (зафиксированные в основном на западе Архангельской области) сведения о мифологическом персонаже *святке* с имеющим глубокие корни в карельском фольклоре святочным духом (и, вероятно, древним божеством) *syndy* и показать их генетическую связь. Варианты каргопольских заговоров гадающих, связанных с мотивом «железной ограды» (в которых упоминается *святке*), также находят свои аналогии в карельской и финской традициях, где мотив основательно разработан.

Ключевые слова: зимние святки, гадания, верования, святочные духи, заговоры, карельская традиция, Каргополье

Тему данной статьи можно, учитывая название сборника, обозначить как «уникальное в уникальном». У русскоязычного населения Олонецкой губернии зафиксированы некоторые локальные, редкие для русской традиции названия духа зимних Святков, восходящие к более обширной карельской (а также менее сохранившейся велпской) традиции, которая, в свою очередь, сама является уникальной для всего Севера Евразии.

Речь, собственно, пойдет о двух терминах, бытовавших в русских говорах Олонецкой губернии – это *святке* и *цюнда* и их связи с карельскими и велпскими прототипами¹.

В 1986 г. полевой отряд Ленинградской части Института этнографии под руководством Н.В. Ушакова (запись О.В. Лысенко) в д. Заполье Кречетовского с/с Каргопольского района Архангельской области от Клавдии Александровны Хазовой, 1901 г. р., записал заговор от черта, оберегающий гадающих на Новый год:

В кругу нет ни чѣрта,
По кругу три чѣрта.
Стань стена каменна
От востока до запада,
Никому не пройти,
Ни черту, ни дьяволу,
Ни святку востроголовому!
[МАЭ 1986].

В этом интересном во многих отношениях тексте, помимо прочего, проявляется своего рода столкновение христианского восприятия нечистой силы как неких чертей и дьяволов со старым, дохристианским, конкретным наименованием духа святочного периода, прорывающегося тем не менее сквозь многократное повторение имени черта. Кстати сказать, относится ли обозначенная в тексте остроголовость к черту или более ранним автохтонным представлениям, оставим пока за скобками.

В том же Кречетовском кусте деревень, теперь уже в 1996 г., участниками экспедиции Лаборатории фольклористики РГГУ П.Б. Альтшулером и А. Зайцевой был записан еще один сходный заговор, исполнявшийся во время гаданиях на росстанях. Заодно приведем интересующие нас части рассказа, о которых речь пойдет в дальнейшем:

Приходи и чертись. Бери, вот, огарок, сковородник, там, и чертись. Там пять человек. Четыре, а пятый, этот, сковородник [сковородником чертит]. Вот и чертишь. [Чертишь по солнышку три раза:] *«Черти по черти, по-за кругу три чѣрта, в кругу ни одного, стань стена каменна, от востока и до запада, чтобы не пройти и не проехать святку востроголовому. Биси, мы здиси»* [три раза]. И садись в круг. Вставай со сковородником с этим в круг на тяпочки и слушай. <...> Ну вот очертились только, сили в круг, как бежит такой огненный клуб к нам, катится, огненный клуб. Мы, грит [дочь ААГ:], всё кинули, да скочили, да бежать. <...> А она бежить, так могла вас когна-то задавить. <...> Вот бывали тут по улице раньше чертиться тоже, огненный клуб бежал за людьми. Вот очертились, видно, уж неправильно... Бывает, что когна – вроде как сено [Васькина 2009: 1].

В работе «Мифологические рассказы и легенды Русского Севера» О.А. Черепанова приводит еще один вариант заговора гадающих на зимние святки из с. Хотеново Каргопольского района Архангельской области, записанного в 1989 г.:

(Гадающая, играющая роль ведуньи. – А. К.) круг очертила, мусор на веник положила, я села на чепурочки [на корточки], а она начала говорить: «Церти бо церти, по закруги три церта, а в круге нет никого. Стань, гора каменна, от востока до заката, чтобы ни пройти, ни проехать злому ворогу. Святоцки-святоцки, окаянные вецероцки, скажите сущую правду!» А дальше говорят, на что гадают. Придет ли жених или что другое [Черепанова 1996, № 372].

Вероятнее всего, перед нами уже редуцированный (а также переосмысленный) текст заговора, в котором обращение к *святке* перенесено на персонифицированное время, период от Рождества до Крещения. Интересен также текст заговора, варианты которого при очерчивании круга вокруг гадающих приведены в публикации А.Н. Власова. Место святке здесь занимает леший:

При первом наружном круге: «Стань гора каменна, от земли до неба. Ни птице пролета, ни зайцу пробега, ни конному, ни пешему, ни самому лешему». При втором круге: «Стань гора медна, от земли до неба. Ни птице пролета, ни зайцу пробега, ни конному, ни пешему, ни самому лешему». И при третьем круге: «Стань гора костяна, от земли до неба. Ни птице пролета, ни зайцу пробега, ни конному, ни пешему, ни самому лешему» [Власов 2009, № 1].

Родившийся в Петрозаводске в 1820 г. Александр Иванович Иванов, секретарь губернского статкомитета, в будущем член-сотрудник Императорского Русского географического общества, в своем обширном материале о повенецких карелах 1863 г., описывая святочные гадания, а именно слушания на перекрестках и у прорубей, отмечает: «Садятся, 3 раза очерчивают вокруг сковородником, говорят при этом: “Будь стена каменна, от земли до неба, зверю непроходима, птице непролетима и святку незаходима”» [ОГВ 1863, № 29].

Здесь приводится вариант заговора с мотивом железной или каменной ограды (или стены), широко распространенного в карельской традиции и применяемого в различных случаях, как, например, оберега свадебного поезда или при лечении болезней, о чем будет сказано ниже. Однако следует учитывать, что приводимый автором текст является переводом на русский язык оригинального карельского заговора, при этом переводчик использовал местный русскоязычный термин *святке*.

Так что же представлял собой этот *святке*? Учитель из южнокарельского села Святозера А. Георгиевский, автор статьи «Народная демонология», опубликованной в «Олонецком сборнике» 1902 г., где сведения по теме приведены без указания мест записи, посвящает в ней *святке* отдельный раздел. Приведем две выдержки из нее:

Между всей этой чертовщиной, – пишет Георгиевский, – есть еще нечистый дух, это святке. Появляется он на второй день Рождества Христова, а в крещенский сочельник после вечерни его уж нет на земле. Этот может и добро делать, но больше делает добра по своей оплошности, и может вред принести человеку, по оплошности человека. Он может превращаться в человека, даже может быть его двойником, принимает иногда вид животных. Про него существует много рассказов, но прежде должен сказать, что он не может даже перешагнуть черты на снегу и полу, проведенной чем-либо железным. Ходят в святки слушать, делают около себя круг на несколько сажен в диаметре, проводя, чертя чем-либо железным, тогда святке ходит около черты, а в круг войти не может.

...Три человека (слушать ходят всегда нечетным числом) слушали вь овине, подостлали коровью шкуру, чтобы теплее сидеть было, да оплошали, конец хвоста попал за черту, пришел святке, схватил за хвост, и давай волочить по овину и утром нашли их всех мертвыми. Вздумали однажды 7 девиц намочить в проруби по лучинке, чтобы положивши их к себе под голову, увидеть ночью богосуженаго, а на голову надели горшки. Пришел ночью святке, рвануть голову и бросить, такь у всех перерваль, да только ошибся, рвал и разбивал горшки, а не головы [Георгиевский 1902: 61].

Время от времени *святке* появляется в рассказах о гаданиях, записанных на территории современной Архангельской области. Так, при гадании в заброшенной избе он появляется из-за печной заслонки и задает три вопроса, каждый из которых требует трех ответов: «Что на свете три косы?», «Что на свете три дуги?» и «Что на свете три мати?» (в последнем случае это мать-родительница, мать сыра-земля и мать Пресвятая Богородица). При этом ответы касались широкого спектра окружающих человека предметов быта, природных явлений и религиозных понятий [Грушко, Медведев 2004], что сближает данные тексты с карельскими святочными диалогами космологического содержания [Конкка 2009: 2–4]. Следует отметить, что к сведениям из популярной литературы стоит относиться с осторожностью. В изданном в 1995 г. «Русском демонологическом словаре» [РДС: 512] в словарной статье о святке автор, пересказывая статью А. Георгиевского, делает различные вставки о нечистой силе, в том числе цитирует известный рассказ об удавленнике на святочной беседе, приводимый В.Н. Перетцем в его материалах из д. Будогоща Тихвинского уезда Новгородской губернии [Перетц 1894: 12]. Тем не менее к *святке* рассказ из Будогощи не имеет никакого отношения.

Таким образом, о *святке* известно немного. «Сведения о святке ограничены, образ его подробно не охарактеризован», а в материале Георгиевского «описана нечистая сила не вполне понятного облика или черт», – пишет в энциклопедическом словаре «Русские суеверия» Марина Власова. «Хотя представления об активизации нечистых духов во время Святков общераспространены, особый святочный дух, именуемый Святке, по имеющимся материалам отмечен лишь в северных районах России». Относительно сопровождающих его рассказов о гаданиях М.Н. Власова справедливо замечает, что «подобные повествования популярны среди крестьян Севера и Северо-Запада России и относятся ими то к лешему, то к чертям, то к Дьяволу. Это позволяет предположить, что возникновение образа нечистого духа с названием Святке – специфический результат трансформации соответствующей русской лексики и верований в среде крестьян Карелии» [Власова 1998: 471–472]. Примеры такой лексики, в том числе не только в Карелии, находим у той же М.Н. Власовой: *святочницы* – нечистая сила, появляющаяся во время Святков (Калужская губерния),

святоша – по верованиям населения Орловской губернии, бес, являющийся среди людей на Святках, и т. д. [Власова 1998: 472], в «Словаре русских народных говоров» на слово *Святки*: 3. Святки. Ряженые. Вязник. Влад., 1868. 4. Святкі. Черти, водяные и т. п. *Святки не тащат (утащат?) в воду*. Вельск. Арх., 1957. Ед. *Шутл. На святые вечера дурили мы: детишек пугали: «Смотри, святка схватит за пятку, это история была така»*. Р. Урал, 1976 [СРНГ 36: 343]. Интересны и сведения из Вологодской области: *Святъё, светъё*, мн. собираг., 1) календарный период от Рождества до Крещения, святки; 2) нечистые духи, появляющиеся по поверьям на улицах в это время; 3) страшные наряжонки [Морозов, Слепцова 2004: 850]. Отметим лишь одно: здесь в основном представлены северные территории, известные своим иноязычным субстратом.

В «Словаре областного олонецкого наречия» Германа Куликовского под меткой «Петрозаводский уезд» имеется словарная статья *Цюнда* со значением «нечистая сила, вроде домового» [Куликовский 1898: 131]. Этот термин находим также в «Атласе субстратной и заимствованной лексики русских говоров Северо-Запада» Сергея Мызникова [Мызников 2003: 112, 114], где на карте 26 на территории нынешнего Прионежского района Карелии имеется пометка на слово *цюнда*, которое по значению отнесено к разделу «черт, нечистая сила». Лексема *цюнда*, пишет автор в пояснении к слову, сопоставляется с финским *synti*, карельским *syndi*, водским *synti* в значении 'грех', которые восходят к скандинавским источникам. При этом он ссылается на SKES, академическое издание «Этимологического словаря финского языка». Но возникает закономерный вопрос: при чем тут «грех»? Действительно, в упомянутом словаре имеется такое слово – *synti* (с характерным для финского окончанием на -i), но также имеется и слово *synty* (с не менее характерным окончанием на -ü). При этом слово *synty* к «греху» не имеет никакого отношения. В толковых словарях современного финского языка выделяются два основных значения: *Synty 1. Syntyminen* – 'рождение' 2. *Alku, alkuperä* – 'начало, происхождение'. Академический же словарь карельского языка, помимо того, дает нам третье значение *Synty* – 'мифологический персонаж зимнего календарного периода' [KKS V: 607].

Валентин Мошков в своей заметке «Пермяцко-карельские параллели» также использует термин *цюнда*, рассказывая о гада-

нии в риге, однако как видно уже из названия, речь идет о карелах. Тем более, что он упоминает место фиксации термина: карельская деревня Гомсельга в 40 км на север от Петрозаводска. В рассказе о гадании *сюнда* выступает оракулом, могущим наказать и даже лишить жизни гадающего при несоблюдении им правил обряда слушания [Мошков 1892: 647–649].

В карельском языке на территории бывшей Олонецкой губернии, как правило, все святочные гадания, независимо от состава магических действий, называются «слушать сюндю», а рождественский сочельник, день появления *сюндю* на земле, называется *synnpuräivü(ä)* «день сюндю». Вот как описывает *сюндю* священник Видлицкого прихода В. Никольский в газете «Олонецкая неделя»:

По верованию карел с неба в ночь на Рождество Христово сходит на землю «Сюндю», который странствует по земле до Крещения Господня, когда он опять (в ночь на Крещение) уходит на небо. По представлению карел «Сюндю» – существо живое... о Святках нужно быть очень осторожным в словах о нем, дабы не разгневать его, ибо он все слышит, где бы что ни говорилось о нем. Чтобы почтить как пришествие «Сюндю» на землю, так и отшествие его на небо и заслужить его милость, у карел в обычае в рождественский и крещенский сочельник печь овсяные блины... Местами блинам этим придается символическое значение «портянок», которые необходимы «Сюндю» на время странствования его по земле, так как (в пути. – А. К.) с неба на землю износились... а на дорогу от земли на небо (делают) новые... В знак большого почета и уважения к «Сюндю» самое время Святков посвящено его имени (*synnpunua*, букв. «земля Сюндю». – А. К.) [Никольский 1916, № 1].

Добавим к этому, что в некоторых карельских деревнях в крещенский сочельник пекли пироги-щипаники, которые называли «лестницей сюндю». Кроме того, что *сюндю* спускается с неба, в различных районах Карелии зафиксированы также поверья о выходе *сюндю* (как и карельских святочных персонажей с иными названиями) на землю из проруби. Именно поэтому гадание у проруби считалось «страшным» (дух выходил из проруби и мог затянуть туда гадающих), но одновременно и «действенным»

гаданием. На Крайнем Севере Карелии святочный персонаж превращается в водяного, именно его там ходят слушать на прорубь в святки. Водная «ипостась» *сюндю* проявляется и в поговорке *Sunnyn sanah, hauvin neuvokkih*, то есть «По слову сюндю, по совету щуки», зафиксированной в севернокарельских сказках («По щучьему велению» в севернорусских сказках). Связь святочных духов с водой прослеживается в верованиях карел, коми (одно из названий святочного духа у коми *куття васа* – «святочный водяной» [Мифология коми 1999: 220]), коми-пермяков (*шулькун*), удмуртов (*вожо*), якутов (*сюлюкан*) и т. д. Основная особенность севернорусских святочных персонажей – шуликунов состоит в том, что они также появляются из воды [Черепанова 1996, № 206, 208–209, 214–215; Березович, Виноградова 2010: 49]. «Поиски истоков образа и слова, – пишет О.А. Черепанова, – заставляют обратить внимание на то, что образ шуликуна появляется там, где русское население соприкасается с финно-угорскими и тюркскими народами» [Черепанова 1983: 215]. В этой связи приведем два примера редко встречающихся текстов, связанных с обращением к водяному. Один из них записан М.Н. Власовой в начале 1980-х гг. в Тетрино на Терском берегу:

Прежде на торос поезжают, да покручеников нанимают. Кто побогаче. Мамин отец на море ходил спрашивать, будет ли промысел. Мама запросилась с им. «Вы, девки, заботитесь!» – «Нет!» Ну и взял с собой. Ну и сели они в стороне. А дед к проруби. Самый-то донный вышел, весь в волосах. Водой залило его – в носу, в ушах. Говорит деду: «Спрашивай, я буду сказывать!» – «Будет ли промысел?» Вода спала, донный стал сказывать. И столько заревело вокруг зверей, что страсть! Дед пришел на берег, говорит: «Будет промысел, нанимайте людей!» И ему мешок муки за это притенули [Власова 2004: 359, № 16].

Второй текст записан в Северном Белозерье:

Наа итти на кресты на дорогу, во! Чертяццэ, видишь ты этим, крюком. Или там берут ухват, понимаешь сё, во: «Чертись, – гыт, – черта железная от земли до неба, от востоку до западу!» <...> Приговоры могли быть разными, напр. «Черти-биси с нами вмисти!»

(Сальниково) или «Черти чертятся, беси бесятся, сам сотона подымайся со дна!» (Макино) [ДКСБ 1997: 69].

В комментарии к первому тексту М.Н. Власова отмечает, что данный сюжет уникален и неизвестен по предыдущим публикациям, имеется лишь быличка о предсказании водяным шторма, записанная в Карелии [Власова 2004: 372]. Подобные рассказы о диалоге с водяным на проруби во время святок, тематика которых, помимо вопросов о личной судьбе гадающих, касалась и чисто производственных тем, характерны для наиболее северных групп карел Лоухского района и Мурманской области [Конкка 2009: 3], но рассказы о гаданиях у проруби и диалоге с водяным известны также южнее.

Однако вернемся к Никольскому. Далее он переходит к описанию гаданий, повествуя среди прочего о том, как несколько человек слушают *сюндю* на росстани, закрывшись скатертью, при этом в компании гадающих присутствует «знающий» (так называемый караульный), задачей которого является очертить гадающих и произнести заговоры. Вероятнее всего, это тот же колдун или знахарь, который по записям обряда в Архангельской Карелии выполняет роль ведущего диалог со святочным духом, который на севере Карелии носит название крещенской старухи или крещенской свиньи [Конкка 2003: 130–140]. В связи с ролью охраняющего гадающих знахаря стоит отметить, что «непонятный облик» *святке*, о котором говорила М.Н. Власова, приобретает определенные черты в рассказах о «слушаниях сюндю» у карел. Прежде всего этодвигающаяся (вертящаяся) копна сена или клубок из шкур, который может задавить гадающего, нарушившего правила обрядового поведения (ср. выше текст из Кречетова). Помимо того, *сюндю* мог принимать вид летящей по воздуху поскони или даже северного сияния [Лесков 1894: 222; Конкка 2007: 342].

Очень рискованным считается слушать в риге, поэтому смельчаков на это почти не находится. По убеждению карел, в данном случае «Сюндю» приходит к дверям риги и вступает в разговор, задав три вопроса. Если ответишь на все поставленные тебе три вопроса, то он наградит тебя золотом и серебром и откроет тебе твое будущее. И горе тебе, если не сумеешь дать ответа хотя бы

на один из трех предложенных тебе вопросов. Отвечать нужно в форме вопросов. (Третий вопрос в тексте не приводится. – А. К.) Вот самые вопросы-ответы: 1. «Сколько верст на небо? – вопрос. Ответ: «сосчитай, сколько шерстинок на левом боку у черной коровы, столько и верст». 2. «Сколько звёзд на небе?» – вопрос. Ответ: «считай, сколько у свиньи рогов». У свиньи рогов нет; следовательно, и счета нет. Так нет счета, в смысле числа, и звёздам [Никольский 1916, № 1].

Диалогам космологического содержания у карел была посвящена уже цитировавшаяся статья, поэтому только напомним, что святочный дух на севере Карелии задает гадающему десять вопросов, ответы на которые связаны в конечном итоге с «наполнением» и строением Вселенной. В Кондокской волости на границе Олонецкой и Архангельской губерний рассказывали, что каждый человек, выходящий из дома на зимние святки, был обязан знать этот текст наизусть в целях собственной безопасности, так как «экзамен» святочного духа, по местным поверьям, мог наступить в любой момент. В Архангельской Карелии этот десятиречный текст (он, собственно, играл роль заговора) называли словом *synty*.

Как уже было сказано выше, одним из значений слова *synty* было 'происхождение'. В карельской и финской традиции существует определенная группа лечебных заговоров, называемая *syntyloitsut*, суть которых заключалась в раскрытии происхождения объектов, нанесших рану, ушиб, ожог или, к примеру, укус. Это *rauvan synty* – 'происхождение (или рождение) железа', *tulen synty* – 'происхождение огня' или *käärmeen synty* – 'происхождение змеи'. Произнесение этих заговоров было, по представлениям карел, наиболее действенным средством при лечении. В простых случаях физического воздействия на человека виновник произошедшего был ясен сразу, в иных, более сложных случаях до этого ставился диагноз, например путем разгадывания сна больного. Логика здесь была самая прямая: зная происхождение явления, становилось возможным воздействие на «прародителей», а отсюда (иногда было достаточно просто «напугать» объект – возбудитель болезни) и на поведение причинившего боль предмета, животного или олицетворяемой стихии.

Однако это лишь часть сложного комплекса понятий, связанного с *synty*. Кроме того, *synty* в знахарской практике наряду с *luonto* ('жизненная, природная сила') и *haltia* ('дух-охранитель') выступает как некая самостоятельная, связанная с предками-покровителями природная сила, которую колдун вместе со всей триадой «поднимает» и которой вооружается наподобие духов-помощников шамана для путешествия в иные миры. Третьей составляющей данного комплекса понятий было *syntyset* (южнокарельск. *syndyzet*), то есть предки-прародители, одна из основных категорий религиозного сознания карел. На южнокарельском материале возможно проследить постепенное превращение *syndy* и *syndyzet* после прихода христианства в такие понятия, как «иконны», «Спаситель», «Иисус Христос», унаследовавшие дохристианские образы и категории, что имеет свои аналогии с религиозно-мифологическими системами многих народов Севера и Сибири. Все это вкупе с данными фольклора дало нам основу для выдвижения гипотезы о Сюдю как божестве-первооснове и божестве-прародителе сущего, существовавшего некогда в карельском пантеоне божеств [Конкка 2007: 340–351].

Итак, остается сказать о заговорах при очерчивании гадающих во время слушаний *сюдю*. Во-первых, следует отметить обращения к *сюдю*, сходные с той частью заговора из д. Хотеново Каргопольского района, приведенного в начале статьи: *святоцки, окаянные веццоцки, скажите суццю правду!* Приведем пару примеров. Финский фольклорист Мартти Хаавио записал в конце 1920-х гг. в южнокарельском Суоярви следующий рассказ: «На росстани очерчивают себя два раза по солнцу и один раз против солнца. На дороге делают трехконечник (чертят треугольник – магический знак. – А. К.). Садятся на корточки и говорят: “Мой *сюдю*, дай услышать что услышится!”» [SKS, Naavio, Martti 478. Выше говорилось о процессе христианизации языческих представлений, который шел у карел очень долго. Примером такого синкретизма является «молитва» перед гаданием на святки, произносившаяся перед иконами в том же Суоярви: *Suurisyndy syöttäzeni, läkkä miul keral kattshomah i vardoimah, i kuulu miulleni, midä täl vuuvvel roih elosta* – «Великий *сюдю*-кормилец, пойдем со мной смотреть и сторожить, и прислышьясь мне (дай знать), какая жизнь будет в этом году» [Конкка 2007: 346].

Карельские заговоры при зачерчивании слушающих (собственно текстов заговоров при гаданиях записано немного) сводились к известной, но достаточно короткой формуле «железную ограду построю от земли до неба» (с вариантами). В то же время знахари или играющие их роль (как правило, старшие по возрасту в сравнении с гадающими), очерчивая слушающих, употребляли более развернутые формулы, которые находим в текстах заговоров, связанных с иными обрядами, особенно свадебными и лечебными. Помимо гадательных, заговоры с использованием формулы «железной ограды» (тына) известны в обрядах: 1) при рождении ребенка и защите матери и новорожденного; 2) при лечении болезней; 3) при первом выгоне скота весной (*отпуск*); 4) при отправлении в дорогу; 5) при обходе свадебного поезда (свадебный отпуск) и в другие моменты свадебного ритуала; 6) при отправлении на охоту и рыбалку; 7) при охране посевов. Существует также более общая категория заговоров – 8) заговоры от порчи, против колдунов и ворогов (в различных ситуациях, в том числе для охраны жилища).

Помимо собственно заговоров, искомый мотив встречается в многочисленных вариантах руны о герое эпоса Лемминкяйнене, отправляющегося незванным гостем на пир в Пяйвелю / Похьолу (страна злых колдунов на Севере), где на его пути встают непреодолимые препятствия (иногда в текстах их называют смертями), о которых его предупреждает мать: ров, полный раскаленных камней, огненный порог на огненной реке, посреди которого на острове стоит огненная береза, а на ее вершине сидит следящий за окрестностями, изрыгающий пламя огненный орел, а также выстроенная поперек дороги перевитая змеями огненная железная ограда (тын), на стальных кольях которой в некоторых вариантах насажены человеческие головы. Однако Лемминкяйнен, благодаря своим колдовским умениям мифологического героя, преодолевает преграды и является на пир². Основные варианты текстов сводятся к такому итогу:

Ограда огненная
От земли до неба
От неба до земли
Ящерицами увита

Земляными змеями завязана
Хвосты оставлены извиваться
Головы шипеть
[По твою бедную головушку]
*(тексты из Кимасозерской и Вокнаволоцкой
волостей Беломорской Карелии, SKVR I, 1, 2)*

Ограда там поперек дороги
Из железа выстроена
Медными вицами перевита
Из стальных жердей выложена
Ящерицами повязана
Змеями обвита
Хвосты оставлены вертеться
Головы трепыхаться
Тела колыхаться
Сто сажен в земле-матери
Тысячу сажен в небе
*(Суйстамо, Приладожская Карелия,
SKVR VII, 1)*

Отметим здесь только одну деталь. Относительно «змеиной ограды» Аймо Турунен, автор терминологического словаря «Калевалы», пишет следующее: «Эта так называемая змеиная ограда, которая в качестве мифологического представления, вероятно, восходит к дохристианским временам, выступает здесь как защитный бастион нойд (колдунов), но в связи с Похьолой (на севере, по верованиям карел и финнов, находилась страна мертвых. — А. К.) может указывать на древние представления об ином мире» [Turunen 1981: 16].

В целом же поиск по страницам SKVR («Старые руны финского народа»), 34-томного издания карело-финской эпической и лиро-эпической поэзии, в котором заговорам «калевальской» метрики уделено много места, дает не менее 130 вариантов заговоров и эпических текстов, записанных за сто лет (в диапазоне примерно 1820–1920-х гг.), в которых встречается формула «железной изгороди». Если оценить их общее количество, присовокупив также имеющиеся в архивах и немногочисленных публикациях тексты,

то, вероятно, можно говорить о 160–180 текстах, имеющихся в наличии на данном этапе. Подавляющее количество (порядка 80%) этих заговоров в SKVR было записано на территории Карелии – Беломорской, Олонецкой, Приладожской, в финляндских провинциях Северная и Южная Карелия и лишь несколько в Саво, остальное в Ингерманландии (у ижор) и в Северной Приботнии, где в народной культуре сильно влияние карельской традиции. Из карельских анклавов на территории России (Тверская, Новгородская, Тихвинская Карелия) текстов очень мало или они неизвестны автору. Приведем здесь текст из Тверской Карелии, опубликованный в сборнике М.В. Михайловской:

24. Обкуривание отелившейся коровы. В поварешку кладут горячих угольев, богородской травы, воску, ладану и щепку с порога. С этой поварешкой обходят три раза вокруг коровы и теленка, наговаривая: Поставлю я стальные кольца халтия (дух-охранитель. – А. К.), железные петли, оловянные (или свинцовые. – А. К.) прутья от земли до неба, и с неба до земли, как огонь горячий, камень твердый, железо крепкое [Михайловская 1925: 618].

В 2010 г. А.Л. Топорков издал полную версию так называемого Олонецкого сборника, собрания рукописных заговоров XVIII в., найденного в XIX в. в Олонецкой губернии, в котором среди русскоязычных текстов были обнаружены заговоры и их фрагменты на карельском языке (или карельско-вепском диалекте) [Топорков 2010]. Из 125 заговоров и их фрагментов в сборнике присутствует 11 заговоров с «железным (булатным, медным) тыном», каменной или железной стеной, горой от земли до неба или огненной рекой с той же охранительной функцией. Варианты: тын железный, кровля булатная, (и) врата медные (№ 117, 125), железный крест от земли до неба (№ 39 карельско-вепский заговор). Из 11 три заговора оказались карельско-вепскими: свадебный (№ 38), от порчи (39) и охотничий (119). Приведем фрагменты из них для сравнения с более поздними текстами:

№ 38: Пусть будет железная стена и железный город от земли до неба и от неба до земли вокруг этой доброй семьи, и пусть будет огонь в реке от земли до неба и от неба до земли, чтобы доступа

никому не было бы. От страхов от дьявола – горы в защиту [Топорков 2010: 109].

№ 39: Господи Боже... впереди и сзади опусти железный крест от земли до неба и от неба до земли, спереди меня и позади меня от недобрых слов и недобрых мыслей для моей опоры, моей защиты, моего берега и в помощь мне [Топорков 2010: 110].

№ 119: Господи Боже, кормилец, святая Богородица, святой Мийккул и святой Козма и Дамиан. Вырастил (ты), кормилец, гору из земли до неба, выпустил из горы белое море, и вышел из белого моря царь Костянтин [Топорков 2010: 138].

В двух последних случаях заговаривающий обращается к Сюдю, называя его «Князь Сюдю» (*Сюдюрухтина* или *Сюдюрухтинас*), что переводчиком А.П. Баранцевым было переведено как «Господи Боже» (что вполне закономерно, учитывая вышеприведенный материал относительно приобретения Сюдю функций высшего христианского божества). В записанных во второй половине XIX – начале XX в. карельских заговорах обращаются в основном к Укко (бог-громовержец), Деве Марии или Создателю, однако Сюдю (Сюнти) не исчезает, а, например, используется в Приладожье в формулах (как правило, это просьба «отпустить», то есть вылечить болезнь) типа *piästä Syнди, piästä Luoja, piästä piälline Jumala* (букв. «отпусти Сюдди, отпусти Создатель, отпусти верховный Бог») или в Беломорской Карелии, когда знахарь сравнивает слова своего заговора с *Herran (Luojan) luotuilla (suurilla) sanoilla, pyhän Synnin säätämällä* («Господом созданными (великими) словами, рожденными [или «определенными»] святым Сюнти»). Таким образом, синонимами Сюдю в заговорах выступают Создатель, Верховный Бог, Господь и иногда еще упоминается персонифицированная Природа (об этом см. выше).

В SKVR, помимо железной и стальной (булатной) ограды, фигурируют (чаще всего упоминаются вместе с железной) каменная, медная или даже рябиновая (рябина часто используется в магии). Иногда, особенно в отпуске патъвашки (колдуна на свадьбе) присутствует еще и железная крыша (потолок) и железный пол,

которые охраняют свадьбу от посягательств извне. Ниже приводятся примеры, которые удалось обнаружить на сайте SKVR:

Каменная ограда: 1) SKVR II 881. Поросозеро (прострел и остановка крови; ограда только каменная); 2) SKVR I 625. Вокнаволоцкая волость (от порчи; каменная + железная ограда); 3) SKVR I 2516. Вокнаволоцкая волость (обход матери с младенцем; каменная + железная ограда); 4) SKVR II 1075. Реболы (свадебный отпуск; каменная + железная + огненная ограда); 5) SKVR VII 3795. Салми (отпуск скота; каменная + железная + огненная ограда; по сообщению отправителя заговором в семье пользовалось шесть поколений, то есть текст восходит к XVIII в.).

Каменный град (крепость): 1) SKVR VI 6393. Сяминки, Южное Саво (отправляясь на войну; только каменный град; зап. Шёгрэн 1825 г.); 2) SKVR VII 1754. Суоярви (при паренье больного в бане; каменный + железный град + медная гора; Эуропеус 1845); 3) SKVR II 1054. Сязозерская волость (свадебный отпуск; каменный + железный + медный град; Эуропеус 1845)³.

Медная ограда: 1) SKVR II 1848. Кимасозеро (свадебный оберег; медная + железная ограда; Эуропеус 1845); 2) SKVR II 974. Туломозерская волость (отпуск скота; медный вал + железный град; Эуропеус 1845); 3) SKVR II 977. Поросозерская волость (отпуск скота; железная ограда + медная крыша + серебряный мост); 4) см. *Каменный град*, № 3.

Огненная ограда: № 1–6 касаются руны о Лемминкяйнене: № 1–2 записаны в Вокнаволоцкой волости (Войница), № 3–5 в Ребольской волости, № 6 в Хюрюнсальми в Северо-Восточной Финляндии (Кайнуу), Лённрот 1833–34, № 7. См. *Каменная ограда*, № 4, № 8. См. *Каменная ограда*, № 5. № 9. SKVR II 1057. Сязозерская волость (свадебный оберег; железная + стальная + огненная ограда из огня св. Ильи).

Также практически во всех вариантах руны о пребывании Лемминкяйнена на пиру в Похьоле (см. выше) присутствует *огненная река*, иногда фигурирующая и в заговорах. Поиск на «огненную реку» дал совпадения в 14 текстах, которые все были записаны в Карелии: Беломорской, Олонецкой и Приладожской.

Наконец, еще несколько слов о крестах от земли до неба, которые упоминались в олонецком заговоре XVIII в. В нашем распоряжении имеется два текста. Первый из них был записан

в 1845 г. Г. Европеусом в Суоярвском приходе и отмечен выше (*Каменный град*, № 2). В пояснении к нему сказано, что он произносится при выходе с больным из бани и перед произнесением заговора знахарь три раза плетью ударяет по дороге крест-накрест. Сначала он заклинает колдунов, чтобы их же стрелы и ножи проткнули их насквозь, а затем обращается к Вяйнямёйнену и призывает его прийти на помощь больному, напоминая ему о том, чтобы он взял с собой «золотую палицу», а потом добавляет: «Возьми с собой золотой крест, / принеси его на правом плече, / махни золотым крестом / от земли до неба, / от неба до земли! / Построй каменный град, / сделай град железный, / вылей гору медную, / чтобы птицы (сверху) не пролетели, и змеи снизу не поползли!»

Второй текст записан тем же собирателем в том же 1845 г. в соседней Сязозерской волости [SKVR II 921] и представляет собой 122-строчный заговор при рождении ребенка. Совершающий обряд обращается сначала к верховному богу Укко и призывает его прийти на помощь роженице и выпустить ребенка на свет. Для этого, по логике заговаривающего, следует, прежде всего, уничтожить противоборствующие силы. «У тебя долото каменное, / этим долотом каменным / ты разбиваешь деревья и скалы... ударь долотом каменным по чертям, разбей огни дев Хииси (Хииси – злой дух леса, великан, в карельской мифологии Хииси олицетворение темных, злокозненных сил леса, земли, воды)... Принеси золотой крест / на правом плече, / ударь золотым крестом!» Далее описывается, как Укко, орудуя золотым крестом как мечом, уничтожает колдунов, ведунов и завистников, сокрушая их колдовские стрелы и «острое железо». «Ты, – обращается произносящий заговор к Укко, – выпустивший луну и солнце двигаться по небосводу, помоги светлому (солнечному) дитя гулять по земле и по всему свету и дай ему судьбу лучше девяти судеб!» Во второй части заговора знахарь обращается к Деве Марии, просит ее взять свою золотую палицу, а потом и золотой крест, которым уничтожить всех врагов, но при этом просит ее принести дубовых поленьев и протопить медовую баню, принести золотой веник, попарить роженицу «своими золотыми ручками, медными / серебряными пальчиками». Под конец знахарь снова посылает угрозы неприятелям, называя себя выходцем из Лапландии (т. е. сильным

колдуном): «Пришел я съесть едящих / и загрызть грызущих / булатными зубами / медными челюстями».

Таким образом, крест в поздних заговорах выступает в качестве разящего орудия, но с сопутствующими элементами, роднящими его с мифологемой «железной ограды», то есть является синкретическим образованием. Что же касается самого «железного тына», то он, похоже, является широко распространенным представлением на Европейском Севере среди русских. Так, по крайней мере, обстояло дело в Олонецкой и в западных частях Архангельской губернии. А.Б. Мороз в своем исследовании о севернорусских пастушеских отпусках пишет о *железном тыне* как о некоей постоянной величине, присутствующей в заговорах на отпуск скота в Каргополье [Мороз 2001: 238]. Особую роль «железного тына», распространяя это представление на всю ментальность человека доиндустриальной эпохи, подчеркивает финский этнолог Матти Сармела: «Основным инструментом охранительных обрядов выступает магическая ограда, железная ограда заговоров, которую человек возводил вокруг своей ячейки, вокруг освоенного жизненного пространства, вокруг своего многосоставного, но непосредственно зависимого от природного окружения хозяйства. Ограда была ключевым понятием визуальных представлений человека» [Sarmela 1994: 39].

Подводя краткий итог сказанному, отметим, что мифологический персонаж *святке*, зафиксированный в основном на территории современной Архангельской области, имеет карельские параллели и соотносится с понятием *syndy*, к которому, вероятно, генетически восходит. То же можно сказать и о вариантах заговоров при очерчивании гадающих во время «слушаний» в зимние святки в Каргополье, на что указывает разработанность мотива «железного тына» в карельской и финской традициях.

Примечания

¹ О *syndy* у вепсов см.: [Винокурова 2015: 420–421].

² В «Калевале» это 26-я руна.

³ Здесь и далее особо отмечены записи первой половины XIX в. и фамилии собирателей.

Сокращения

- ОГВ – Олонецкие губернские ведомости. Петрозаводск.
СРНГ – Словарь русских народных говоров. СПб.
KKS – Karjalan kielen sanakirja. I–VI. Helsinki.
SKES – Suomen kielen etymologinen sanakirja. Helsinki.
SKS – Suomalaisen kirjallisuuden seura. Helsinki.
SKVR – Suomen kansan vanhat runot. I–XXXIV. Helsinki.

Литература

- Березович, Виноградова 2010 – *Березович Е.Л., Виноградова Л.Н.* Шуликуны // Славяноведение. 2010. № 6. С. 49–52.
- Васькина 2009 – *Васькина А.С.* Святочные гадания в Каргопольском и Няндомском районах // Живая старина. 2009. № 1. С. 7–10.
- Власов 2009 – *Власов А.Н.* Слушанья на Святки в Каргополье // Там же. С. 11.
- Власова 1998 – *Власова М.Н.* Русские суеверия: Энциклопед. слов. СПб., 1998.
- Власова 2004 – *Власова М.Н.* Прозаический фольклор Терского берега Белого моря (по записям 1982–1988 гг.) // Русский фольклор. 2004. Т. XXXII. С. 349–383.
- Винокурова 2015 – *Винокурова И.Ю.* Мифология вепсов: Энцикл. Петрозаводск, 2015.
- Георгиевский 1902 – *Георгиевский А.* Народная демонология // Олонец. сб.: Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Петрозаводск, 1902. Вып. 4. С. 53–61.
- Грушко, Медведев 2004 – *Грушко Е.А., Медведев Ю.М.* Русские легенды и предания // Литмир. Электронная б-ка (URL: <https://www.litmir.me/bg/?b=110294> (дата обращения 18.10.2018)). ДКСБ 1997 – Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалект. сл. М., 1997.
- Конкка 2003 – *Конкка А.* Святки в Панозере или Крещенская свинья // Панозеро: сердце Беломорской Карелии. Петрозаводск, 2003. С. 130–153.
- Конкка 2007 – *Конкка А.* Материалы по календарной мифологии и календарной обрядности сямозерских карел // Антропол. форум. 2007. № 6. С. 339–378.
- Конкка 2009 – *Конкка А.П.* Тексты космологического содержания в карельской святочной обрядности // Живая старина. 2009. № 1. С. 2–4.

- Куликовский 1898 – *Куликовский Г.* Словарь областного олонекского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.
- Лесков 1894 – *Лесков Н.* Святки в Кореле // Живая старина. 1894. № 3–4. С. 222–223.
- МАЭ 1986 – Календарные обряды Каргопольского района. Архив МАЭ: Ф. К–I. Он. 2. № 1497. Л. 8об.
- Мифология коми 1999 – Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1. Мифология коми / Под ред. А.-Л. Сиикала, В.В. Напольских, М. Хоппал. 1999.
- Михайловская 1925 – *Михайловская М.В.* Корельские заговоры, приметы и заплочки: Сб. музея антропологии и этнографии. Л., 1925. Т. 5. С. 611–630.
- Мороз 2001 – *Мороз А.Б.* Севернорусские пастушеские отпуска и магия первого выгона скота у славян // Восточнославян. этнолингвист. сб.: Исслед. и материалы. М., 2001. С. 232–258.
- Морозов, Слепцова 2004 – *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина. М., 2004.
- Мошков 1892 – *Мошков В.А.* Пермьско-корельские параллели // Изв. О-ва археологии, истории и этнографии при Император. Казанск. ун-те. Казань, 1892. Т. 10. С. 647–649.
- Мызников 2003 – *Мызников С.А.* Атлас субстратной и заимствованной лексики русских говоров Северо-Запада. СПб., 2003.
- Никольский 1916 – *Никольский В.* Святочные гадания и суеверные обычаи Олонекских карел // Олонекская неделя. 1916. № 1. С. 12–15.
- Перетц 1894 – *Перетц В.Н.* Деревня Будогоша и ее предания. СПб., 1894.
- РДС 1995 – Русский демонологический словарь / Сост. Т.А. Новичкова. СПб., 1995.
- Топорков 2010 – Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. / Сост., подгот. текстов, ст. и коммент. А.Л. Топоркова. М., 2010.
- Черепанова 1983 – *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.
- Черепанова 1996 – *Черепанова О.А.* Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и авт. коммент. О.А. Черепанова. СПб., 1996.
- Sarmela 1994 – *Sarmela M.* Suomen perinneatlas. Helsinki, 1994.
- Turunen 1981 – *Turunen A.* Kalevalan sanat ja niiden taustat. Pohjois-Karjalan kirjapaino Oy, 1981.