

Никитина 1994 – Никитина Н. А. К вопросу о русских колдунах // Русское колдовство, ведовство и знахарство. СПб., 1994. С. 172–205.

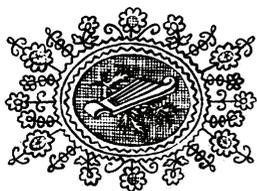
Пулькин 2009 – Пулькин М. В. Религиозная жизнь Сямозерья; Карельский язык как основа пастырской деятельности // История и культура Сямозерья / Отв. редактор В. П. Орфинский. Петрозаводск, 2009. С. 120–128.

Рыбников 1866 – Рыбников П. Н. Этнографические заметки о заонежанах // Памятная книга Олонецкой губернии на 1864 год. Петрозаводск, 1866. Ч. 2. С. 1–33.

Сидоров 1997 – Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и магия у народа коми. М., 1997.

Ушаков 1994 – Русское колдовство, ведовство, знахарство / Сост. Н. В. Ушаков. СПб., 1994.

НАКНЦ (Научный архив Карельского научного центра РАН), ф. 1, оп. 6, д. 619, 624, 628, 674, 678, 706, 719, 721.



М. Д. Алексеевский  
*Москва*

**«И на погосте бывают гости»:  
посещение кладбища в обрядовой практике  
и поминальных причитаниях  
крестьян Русского Севера**

В отечественной науке проблема связей фольклорного текста и этнографической действительности была впервые поставлена еще в середине XIX в., и к настоящему моменту сложилось два основных подхода к ее решению. В рамках первого подхода фольклорный текст рассматривался как отражение исторических и этнографических реалий. Подразумевается, что этнографический факт первичен, а фольклор вторичен, поэтому его можно использовать как этнографический и исторический источник.

К настоящему времени подобный подход полностью себя дискредитировал. Доказано, что хотя фольклор инклюзивен [Путилов 2003: 73–74] (т. е. включен в систему жизнедеятельности этноса), фольклорные тексты не являются прямым отражением действительности, а функционируют по своим законам.

В конце 1960-х – начале 1970-х гг. в отечественной науке начал выработываться иной подход к проблеме. Прежде всего, была переформулирована сама постановка вопроса: теперь исследователей интересовала связь фольклора не с «исторической», а с «этнографической действительностью». В мае 1968 г. была организована первая конференция под названием «Фольклор и этнография», через два года был издан сборник с ее материалами. В дальнейшем конференции и сборники с этим названием проводились и выходили регулярно до середины 1980-х гг.

Важную роль в исследованиях, посвященных этой проблематике, сыграли структурно-семиотические методы анализа культуры, которые получили популярность в 1970–1980-е гг. В рамках данного исследовательского подхода любой обряд предлагалось представить как многоуровневый «культурный текст, включающий в себя элементы, принадлежащие разным кодам» [Толстой, Толстая 1995: 167]. Выделяются такие виды кодов, как акциональный, предметный, вербальный, персональный, локативный (пространственный), темпоральный, музыкальный и т. д. Коды обряда соотносимы друг с другом, так как имеют общую функциональную направленность, но в то же время они несводимы друг к другу. Соответственно, для того чтобы определить общую семантику обряда, все его коды необходимо изучать в совокупности, учитывая, однако, специфику каждого кода.

В этом случае произведения обрядового фольклора правомерно рассматривать как *вербальный код* обрядового текста. При подобном подходе автоматически снимается вопрос о том, что первично: обрядовый фольклор или этнографическая действительность. Как отмечали в 1980 г. на конференции «Фольклор и этнография» А. К. Байбурин и Г. А. Левинтон, «в традиционной культуре все то, что привычно относится к „этнографической действительности“ (ритуалы, этикет, вещи, технологии), столь же семиотично, как и фольклор» [Байбурин, Левинтон 1984: 230].

Подобные методологические установки позволили исследователям существенно продвинуться в изучении обрядовой культуры. Как показал опыт, многие устойчивые образы, мотивы и сюжеты обрядового фольклора невозможно правильно истолковать без учета его связей с другими кодами обряда. Опыт анализа семантики одного из самых загадочных мотивов русских поминальных причитаний – мотива оживления покойника – был недавно предложен нами в отдельной работе [Алексеевский 2007]. В данной статье, являющейся своего рода продолжением того исследования, рассматриваются этнографические связи другого устойчивого мотива поминальной причети Русского Севера –

*мотива обмана плакальщицы вещей птицей.* Для удобства восприятия сначала мы предлагаем небольшой этнографический очерк северорусских крестьянских традиций, связанных с посещением кладбища в поминальные дни, и лишь затем переходим непосредственно к данному мотиву и его этнографическим и мифологическим контекстам. В работе использованы неопубликованные полевые записи из Архива Карельского научного центра РАН 1960–1970-х гг., а также экспедиционные материалы из архива лаборатории фольклористики Российского государственного гуманитарного университета 1990-х гг.<sup>1</sup>

\* \* \*

Как известно, в традиционной культуре смерть человека осмысляется в пространственных категориях как переход из мира живых в мир мертвых. Похоронные обряды ритуально оформляют этот переход, преследуя две основные цели: успешно переправить умершего на тот свет и обезопасить живых в ситуации, когда граница между миром живых и миром мертвых оказалась разомкнутой.

В то же время необходимо учитывать, что поминальные обряды прежде всего ориентированы на упорядочение отношений между миром живых и миром мертвых.

После того как проходит 40-й день, покойник, как считают, уже окончательно переместился в «мир иной». В связи с этим поминальных трапез в доме больше не проводится, «навещать» покойника ходили на кладбище. Посещать могилу полагается через полгода, год, а также в годовщины со дня смерти.

Визиты на кладбище имеют две основные цели: с одной стороны, к покойнику приходят пообщаться, поговорить, с другой стороны, родные приносят ему еду, «кормят» его. Посещать кладбище полагается «до обеда» [Логинов 1993: 176–177; Бузин 1997: 160], это иногда объясняется тем, что необходимо заранее обеспечить умершего пищей: *<В какое время нужно поминать?> С утра. И на кладбище ходят до двенадцати, оне, видишь ли, после двенадцати оне сами там обедают, эти покойники. Помешаешь. Надоть итти до двенадцати чцасов, штобы к обеду йим поминок дать* [ЗУА]. Еду нужно было оставлять в ногах у покойника, около креста.

---

<sup>1</sup> Пользуясь случаем, автор хотел бы выразить глубокую благодарность Н. А. Криничной и В. П. Кузнецовой за предоставленную возможность поработать в научном архиве КарНЦ, а также А. Б. Морозу, в экспедициях под руководством которого автор получил бесценную возможность записывать фольклорные и этнографические материалы по интересующей его теме.

На кладбище не только оставляют еду, но и угощаются сами. Прежде в XIX в. стелили скатерть и выкладывали еду прямо на могильном холме [Дашков 1842: 214; Куликовский 1894: 419; Барсов 1997: 251], но в XX в. появилась традиция ставить специальные столики и лавки для поминальных трапез [Логинов 1993: 192]. На кладбище старались приносить ту еду, которую покойник любил при жизни, особых поминальных блюд не было. Непьющим и детям на могиле оставляли чай, всем остальным — рюмку водки. Иногда спиртное выливали на могилу, а еду закапывали или разбрасывали. Часто в поминальные дни на кладбище сыпали крупу или зерна, чтобы птички «помянули» покойника. На детских могилах обычно оставляли сладости. Запрещалось уносить с кладбища остатки еды, считалось, что они принадлежат умершим.

Кроме того, согласно предписаниям церкви, помянуть всех усопших полагалось в особые дни — «вселенские субботы»<sup>2</sup>. На Русском Севере они получили названия: «родительские субботы» или «родительские дни». Чаще всего умерших поминали в мясопустную, Троицкую и Дмитриевскую субботы. Еще одним днем поминовения усопших была Радоница (вторник после Фоминой недели). Иногда на кладбище ходили в Троицу, на Духов день и в Пасху, хотя это и не одобрялось церковью. В некоторых локальных традициях женщины ходили навещать умерших родственников каждое воскресенье [Куликовский 1894: 419].

Общая схема ритуальных действий в поминальные праздники напоминает поминки в годовщины со дня смерти: родные с утра шли в церковь на службу, затем посещали кладбище, приносили туда еду и спиртные напитки, часть из которых оставляли на могиле, пировали там. Однако существовал и ряд отличий. Во-первых, в общегодовые поминальные дни полагалось «навещать» всех умерших родственников, а не одного конкретного покойника. Во-вторых, в некоторые календарные дни существовали особые ритуалы поминовения «родителей». Так, в Пасху и на Троицу на кладбище приносили крашеные яйца, чтобы «похристосоваться» с умершими [Балов 1889: 4; Рядчин 1911: 877]. Яйца крошили на могилу для птиц: *В Радуницу ихняя-то Пасха навывается. <...> Надо с ними христосоваться. <...> Придут: «Христос воскрес, там, Коленька, или кто. Сегодня ваш праздничек, дак мы пришли похристосоваться». Яйцо там вычистишь, разломаешь на кусочки. Потом птички чтобы склевали* [ОИД]. Также в некоторых локальных

---

<sup>2</sup> Совершаемые в этот день панихиды, указанные уставом Вселенской церкви, также называются «вселенскими» [Кремлева 2004: 691].

традициях на Троицу было принято приносить на кладбище березовые ветки и втыкать их около могил: *<На могилы носили березы на Троицу?> Ходили там опять ставили. Там прутьишки больше. Маленькая как попадет береска, така тонкая, дак и нонь ставим мы* [ФЛА].

В целом календарные поминальные дни осмысляются носителями традиции как «праздники мертвых»: *После Паски – понедельник, а во вторник бывает... Радуница называется. <...> Здесь все на кладбище ходят во вторник. На кладбище покойники Паску празнуют. Ячки несут, стряпню всякую несут, всяку, каку настряпают дак* [СМЕ]. Соответственно, визит на кладбище в поминальный день воспринимается как «хождение в гости» к умершим на их праздник, а застолье на кладбище – как праздничная трапеза.

\* \* \*

Значимость идеи гостевания подчеркивается в самом наименовании кладбища – «погост» (этимологически связанным со словом «гость»). В олонецких поминальных причитаниях XIX в. кладбище часто называют «гостибище» (или «гостбище»): «Не одна взошла в сердечно в гостибище, // А с собой веду сердечных твоих детушек» [Рыбников 1991: 110]. Такое же наименование кладбища встречается и в поздних записях из Пудожского р-на Карелии: «*Я пришла к вам да приехала, // Баждона моя матушка, // На любимое гостебище*» [ЕАА]. Хотя в данном случае «гостибищем» называют кладбище, существует и другое значение этого слова, которое приводит в своем словаре В. И. Даль: «гостбище» – ‘пир, угощение’ [Даль 1978: 387]. Он же приводит несколько поговорок, связывающих «погост» и «гостевание»: «И на погосте бывают гости» [Даль 1978: 387]; «Несут гостя до погоста» [Даль 1978: 156]. Таким образом, в языке «кладбище», «гостевание» и «угощение» тесно связаны между собой.

Как уже отмечалось, визит плакальщицы на кладбище в поминальный день часто осмыляется как *хождение в гости* к «родителям» на праздник. Это представление находит отражение в севернорусских причитаниях. Так, для поминальных плачей русских районов Карелии характерна следующая сюжетная схема: «Проснувшись утром, вопленица вступает в диалог с прилетевшей к ней на окно говорящей птичкой, которая сообщает ей, что на кладбище ее ждут умершие родители (родственники), которые в праздничный день получили „прощеньице, с того света отпушеньице“». Вопленица спешит на кладбище и видит, что ее «„обманула птичка вещая“, ожившие родители не встречают ее на могиле». Иногда вместо птички в тексте плача фигу-

рируют родственники плакальщицы или случайно встретившиеся люди.

В развернутом виде эта схема реализована в одном из причитаний знаменитой заонежской вопленицы И. Федосовой, которое исполняется на кладбище на другой день после похорон. В этом тексте к вдове на окно прилетают две птички: «орел говоручий» и «мелкий соловешко», которые обращаются к ней с призывом:

Ты спяхнись да за надежную головушку,  
Ты справляйся во любимое гостибище!  
На сегодняшний Господень Божий денечек  
Тебя в гости ждет любимое гостибище,  
Твоя милая надежная головушка.  
Там построено хоромное строеньицо,  
Прорублены решетчатые окошечка,  
Врезаны стекольчатые околенка,  
Складены кирпичны теплы печеньки.  
<...>

Порасставлены там столики точеные,  
Поразостланы там скатерти все браные,  
И положены там кушанья сахарные,  
И поставлены там питьица медвяные,  
Круг стола да ведь все стульицо кленовое,  
У хором стоит крылечко с переходами,  
Сождат тебя, надежная головушка!

[Причитания Северного края 1997: 42]

По этому фрагменту видно, что мотив угощения имеет особое значение для данной сюжетной схемы. Показательно, что подробно описывается накрытый стол, который ждет вдове «во любимом гостибище».

На первый взгляд, складывается ощущение, что сюжетный мотив обмана вещей птички является всего лишь риторическим приемом, с помощью которого вдова выражает все свое горе и отчаяние. Однако обращает на себя внимание его популярность и устойчивость в традиции, что, как мы уже отмечали, обычно свидетельствует о том, что он имеет особое значение в причетах.

В заонежских поминальных плачах этот мотив является очень распространенным и даже едва ли не обязательным, он встречается как в текстах XIX в., так и в поздних записях. Вот как описан прилет вещей птички в поминальном плаче по отцу, который был записан в Заонежье в годы войны:

Как сегодняшним господним божьим денечком,  
Прилетела самолетна мала птиченька,  
Она тонким голосочком все будила:  
«Ты вставай-ко, вставай, горюха горегорьякая,  
Ты пойди-ко ко родителю ко татеньке.  
Как у твоего родителя у татеньки  
Есть построено хоромное строеньице,  
Есть состроены окошечки хрустальные,  
Поставлены лавочки дубовые  
И согреты самоварчики шумячие,  
И налажены чашечки золоченые».

[РНБЛ 1962: 264]

Как мы видим, основная сюжетная схема не меняется: птичка зовет вопленицу на кладбище и сначала описывает «хоромное строеньице», а затем щедрое угощение умерших. Тот же мотив встречается и в некоторых других олонецких плачах [РПК 1940: 89, 144].

Образ «вещей птички» в причитаниях имеет также свои параллели в традиционных верованиях и обрядах. Так, В. Г. Базанов, комментируя реализацию этого мотива в похоронно-поминальной поэзии, пишет: «Традиционный образ перелетной птички, без которого вообще редко обходится похоронная причеть, в современной пудожской традиции, сохраняет прямое отношение к суеверному понятию вещей птицы. Многие вопленицы, от которых мы записывали плачи, уверяли нас, что перед получением нерадостного известия на подоконник их избы прилетала птица и стучала клювом в оконное стекло» [РНБЛ 1962: 30]. В данном случае речь идет о распространенной народной примете, согласно которой птица, постукавшая клювом в окно, предвещает дурное известие или смерть кого-то из обитателей дома<sup>3</sup>.

Однако в поминальной обрядности более важна роль птиц как посредников между миром живых и миром мертвых<sup>4</sup>. В этом отношении показательно кормление птиц на кладбище на поминках: *Вот сидят и поминают, а что останется, дак на могилке... накрошат. А птички да собаки съедят. Нужно, чтоб птички съели. <А почему?> А птички, они вестники, приносят хорошую там весть... на небо, чтоб они <умершие> там слышали, как птички поют* [РКИ]. Птицы как вестники связыва-

---

<sup>3</sup> Ср. современную запись: *У нас было у самих. Сидим завтракаем, прилетела птичка в окно. Прямо в стекло поклевала, почикала. Только еще только не вышли из-за стола, пришли, телеграмму принесли, Костя помер. Зять* [КАИ].

<sup>4</sup> Подробнее о символике птиц в народной культуре см. [Бернштам 1982: 22–34].

ют мир живых и мир мертвых. В этой записи они приносят «хорошую весть» покойникам о том, что живые их поминуют. Но возможна и обратная связь, птицы могут приносить вести из иного мира. Именно так, на наш взгляд, следует трактовать «дурную примету», когда птица стучит в стекло, предвещая плохое известие.

Хотя пир покойников на кладбище в тексте причитания все же оказывается иллюзией, именно ложная информация о нем побуждает «горющицу» отправиться на «родительскую могилку». Как уже отмечалось, посещение кладбища в народной культуре строго регламентировано: нормой признаются визиты в специальные поминальные дни утром, в другое время посещение кладбища нежелательно и даже опасно. В этом отношении показательно, что олонецкие поминальные причитания обычно имеют стандартный зачин, в котором акцентируется время действия – раннее утро: «*Уж сегоднешнего денечку // Я вставала поранешенько*» [БВП]. Из текста обычно следует, что причитание исполняется в «годовой Владычный праздничек», когда будет «*грешничкам прощеньицо // А с того свету возвращеньицо*» [БВП]. Таким образом, время исполнения плача и время в тексте прямо соотносятся друг с другом – в обоих случаях речь идет об утре праздничного дня.

Образ птички, зовущей плакальщицу на кладбище, по нашим наблюдениям, встречается только в олонецкой традиции. Однако сам мотив праздника-пира покойников на могиле распространен на более широкой территории. Так, в записи 1976 г. из Беломорского р-на Карелии дочь причитает на могиле матери:

Что за чудо чудноё?  
Что за диво-то великоё?  
Сегодня ды по сёгодняшнему позднему вечеру  
Куда тут собралось да сокупилося  
Уж вся-то дорога ды мила-то  
Породушка родительска.  
На какоё же пир да столованьё  
Ды на радость-то весельё велико.  
Да как уж я глупа да неразумна.  
Ведь тут не пир и не столованьё,  
Ведь вси пришли ды сокупились  
Уж на остатню ды на последню  
Ведь и на тиху-ту бесёдушку смирёну,  
Ды на крепку-ту думу да заедину.

[ПМИ]

В этом отрывке мы видим почти ту же картину, что и в олонечских плачах. Вопленица сначала описывает картину праздничного пира умерших «родителей» на кладбище, а затем объясняет, что все это обман. Только если в олонечских плачах в обмане виновата «вещая птичка», то в данном случае вопленица сама обманывает себя.

Итак, как видно из рассматриваемых текстов, для поминальных причитаний Русского Севера характерен образ праздничного застолья покойников на кладбище, которое, впрочем, изображается как «обман», морок. Даже если учитывать то обстоятельство, что в традиционной культуре представление о «празднике мертвых» очевидным образом соотносится с образом «пира родителей» в плачах, можно было бы предположить, что в данном случае мы все же имеем дело с сугубо риторическим приемом (ведь трапеза покойников никогда не показывается как реально происходящая). Однако более глубокий анализ данного мотива в поминальных причитаниях показывает, что его семантика намного сложнее.

В сборнике Барсова помимо причитаний Ирины Федосовой опубликованы отдельные плачи других севернорусских воплениц. Одной из них является пудожская крестьянка Анна Первенцева, которая, по замечанию Барсова, научилась причитать «на погосте, где каждый воскресный и праздничный день слышатся причеты родных над умершими» [Причитания Северного края 1997: 259]. Это означает, что в первую очередь она осваивала именно поминальную причеть. В плаче по отцу Первенцева использует традиционный мотив обмана вопленицы, только в данном случае в роли обманщика выступает не вещая птичка, а родной дядя плакальщицы:

Как сегодняшним денечком  
Мой родной желанный дядюшка  
Он будил меня победную:  
«Ты вставай, моя голубушка,  
Свет-любезна моя племничка,  
Ведь сегодняшнего денечку  
На родительской на буювке,  
У кормильца-света батюшка  
Годовой Бладычный праздничек;  
Дождат меня, обидную,  
Он во гости во баженные,  
Во гостибище любимое».  
<...>  
Уж я шла да умом думала,  
Што сегодняшнего денечку

У кормильца-света батюшка  
Для годового для праздничка  
Я сама в гостях повыгошу  
И к себе в гости повызову.  
Ан по-моему не сталося.  
[Причитания Северного края 1997: 259]

Этот текст примечателен не только тем, что здесь явно проговаривается, что умерший отец ожидает дочь к себе в гости именно на свой праздник («У кормильца-света батюшка // Годовой Бладычный праздничек»)<sup>5</sup>. Обращает на себя внимание тот факт, что дочь хочет не только пойти в гости к умершему отцу, но и одновременно пригласить его к в гости в родной дом («Я сама в гостях повыгошу // И к себе в гости повызову»).

Такое взаимное гостевание живых и мертвых очень напоминает традиционное перегащивание на престольные праздники, характерное для традиционной культуры Русского Севера. Живые приходят на кладбище навестить мертвых и одновременно приглашают их к себе в гости, подобно тому, как жители одной деревни ходят на праздник в соседнее село, в свою очередь, ожидая обязательного ответного визита. И в том и в другом случае объединяющим началом служит ритуальное застолье: гости и хозяева вместе угощаются праздничной едой и напитками.

Как видно из вышесказанного, сопоставление праздничного перегащивания и хождения «в гости на кладбище» не только выявляет многие механизмы контактов между миром мертвых и миром живых, но и помогает прояснить значение некоторых устойчивых мотивов поминальных причитаний.

## Литература

Алексеевский 2007 – Алексеевский М. Д. Мотив оживления покойника в севернорусских поминальных причитаниях: текст и обрядовый контекст // Антропологический форум. 2007. № 6. С. 227–262.

---

<sup>5</sup> Кстати, по непонятным причинам этот плач в сборнике Барсова опубликован под ремаркой «Когда выносят на буюву». Между тем по тексту очевидно, что это причитание является не похоронным, а поминальным (по крайней мере, основная его часть). «Кормилец-свет батюшка» определенно не мог «на родительской на буювке дожидат во гости во баженые» вопленицу, если в момент плача его к этой буювке только подносили. Можно предположить, что в данном случае мы имеем дело либо с ошибкой Барсова (или кого-то из его корреспондентов, записавших плач), либо с контаминацией самой Первенцевой, которая, как уже отмечалось, лучше знала поминальные причитания и могла смешать их с похоронными.

Байбурин, Левинтон 1984 – Байбурин А. К., Левинтон Г. А. К проблеме «У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 229–245.

Балов 1889 – Балов А. В. Крестьянские похоронные обычаи в Пошехонском уезде // Ярославские губернские ведомости. 1889. № 54.

Барсов 1997 – Барсов Е. В. Погребальные обычаи на Севере России // Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. СПб., 1997. Т. 1. С. 245–252.

Бернштам 1982 – Бернштам Т. А. Орнитоморфная символика у восточных славян // Советская этнография. 1982. № 1. С. 22–34.

Бузин 1997 – Бузин В. С. Традиционная погребальная обрядность Кенозерья // Историческая этнография: Русский Север и Ингерманландия. СПб., 1997. С. 153–164.

Даль 1978 – Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. М., 1978. Т. 1.

Дашков 1842 – Дашков В. А. Описание Олонецкой губернии в историческом, статистическом и этнографическом отношениях. СПб., 1842.

Кремлева 2004 – Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русский Север: этническая история и народная культура XII–XX вв. М., 2004. С. 661–705.

Куликовский 1894 – Куликовский Г. И. Похоронные обряды Обонежского края // Олонецкий сборник: Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Онежского края. Петрозаводск, 1894. Вып. 3. С. 411–422.

Логинов 1993 – Логинов К. К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.

Причитания Северного края 1997 – Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. СПб., 1997. Т. 1.

Путилов 2003 – Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура // Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура; In memoiam. СПб., 2003. С. 18–236.

РНБЛ 1962 – Русская народно-бытовая лирика. Причитания Севера в записях В. Г. Базанова и А. П. Разумовой. М.; Л., 1962.

РПК 1940 – Русские плачи Карелии. Петрозаводск, 1940.

Рыбников 1991 – Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: В 3 т. Петрозаводск, 1991. Т. 3: Песни, причитания, сказки и другие жанры.

Рядчин 1911 – Рядчин А. По глухим уголкам Русского Севера // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1911. № 11.

Толстой, Толстая 1995 – Толстой Н. И., Толстая С. М. Вторичная функция обрядового символа // Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 167–184.

## Список информантов

БВП – Бычкова В. П., 1909 г. р. Записано в с. Кубово Пудожского р-на КАССР в 1976 г. Архив Карельского научного центра РАН (далее – АКНЦ), 93/176.

ЕАА – Егорова А. А., 1901 г. р. Записано в с. Рубцово Пудожского р-на КАССР в 1969 г. АКНЦ, 23/641.

ЗУА – Заварина У. А., 1919 г. р., КА. Записано в с. Рягово Каргопольского р-на Архангельской обл. в 1998 г. Архив лаборатории фольклористики Российского государственного гуманитарного университета (далее – АЛФ РГГУ).

КАИ – Кованова А. И., 1930 г. р. Записано в с. Шильда Каргопольского р-на Архангельской обл. в 1996 г. АЛФ РГГУ.

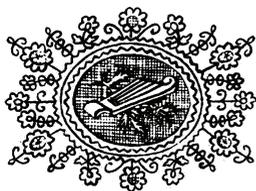
ОИД – Оглодова И. Д., 1915 г. р. Записано в с. Авдеево Пудожского р-на КАССР в 1980 г. АКНЦ, 144/19.

ПМИ – Полузерова М. И., 1898 г. р. Записано в с. Нюхча Беломорского р-на в 1976 г. АКНЦ, 94/66.

РКИ – Рахманова К. И., 1923 г. р. Записано в с. Ухта Каргопольского р-на Архангельской обл. в 1996 г. АЛФ РГГУ.

СМЕ – Соколова М. Е., 1925 г. р. Записано в с. Лядины Каргопольского р-на Архангельской обл. в 1997 г. АЛФ РГГУ.

ФЛА – Фаркова Л. А., 1932 г. р. Записано в с. Ягрема Каргопольского р-на Архангельской обл. в 2001 г. АЛФ РГГУ.



О. М. Фишман  
*Санкт-Петербург*

**История малой родины  
в устных и письменных рассказах  
тверских карелов<sup>1</sup>**

Тема «малая родина» в рамках изучения феномена современной устной истории и коллективной памяти сама по себе не нова. Но она, будучи частью коллективного исследовательского проекта, отражает

---

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках проекта РГНФ 08-04-00318а «Устное повествование как источник для исследования биографии и меняющейся картины мира».