

**ПРАЗДНИЧНЫЕ ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ  
НАРОДОВ КАРЕЛИИ  
И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ**



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

**ПРАЗДНИЧНЫЕ ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ  
НАРОДОВ КАРЕЛИИ  
И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ:  
исследования, источники, историография**



Петрозаводск  
2010

УДК 394.2(470.22)(470.1/2)

ББК 63.5

П 68

П 68 **ПРАЗДНИЧНЫЕ ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ НАРОДОВ КАРЕЛИИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ: исследования, источники, историография** / Петрозаводск: Карельский научный центр РАН. 2010. 224 с.

**Научный редактор и составитель**

доктор ист. наук *И.Ю. Винокурова*

**Рецензенты:** кандидат педагог. наук *В.П. Еришов*  
(Карельская государственная педагогическая академия),  
доктор ист. наук *Ю.А. Савватеев* (ИЯЛИ КарНЦ РАН)

*Издание осуществлено благодаря финансовой поддержке программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России»*

В сборнике освещаются некоторые результаты исследовательской и источниковедческой работы над научным проектом «Праздничная культура народов Карелии и сопредельных территорий (подготовка энциклопедии)» сотрудников Института языка, литературы и истории КарНЦ РАН, Национальной библиотеки РК, Петрозаводской государственной консерватории, выполняемым в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России». Ряд статей касается проблемы изменения праздников во времени, соотношения в них традиций и новаций. В издании представлены также: аннотированный библиографический указатель статей о праздничной культуре, опубликованных в газете «Олонецкие губернские ведомости» (1838–1917); новые оригинальные источники, которые участникам проекта удалось обнаружить в результате архивных и библиотечных изысканий, переводческой деятельности, полевых экспедиционных сборов.

Книга предназначена для историков, этнографов, фольклористов, культурологов.

In the volume of articles some results of research and source study work on the scientific project «Holiday culture of the people of Karelia and adjacent territories (encyclopaedia preparation)» employees of Institute of language, literature and history Karelian scientific centre, National library RK, the Petrozavodsk state conservatory, carried out within the limits of the Program of fundamental researches of Presidium of the Russian Academy of Sciences «The historical and cultural heritage and mental values of Russia» are shined. A number of articles concerns problems of change of holidays in time, correlation in them of traditions and innovations. In the publication are presented also the annotated bibliographic index of articles about the holiday culture, published in the newspaper «Олонецкие губернские ведомости» (1838–1917); new original sources which to participants of the project managed to be found out as a result of archival and library researches, translational activity, field expeditionary gathering.

The book is intended for historians, ethnographers, specialists in folklore, culturologists.

ISBN 978-59274-0424-7

УДК 394.2(470.22)(470.1/2)

ББК 63.5

ISBN 978-59274-0424-7

© Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН, 2010

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Праздник и широкий круг связанных с ним явлений – существенная часть культуры любого народа. В празднично-обрядовых комплексах находят концентрированное выражение все стороны жизнедеятельности этноса на разных этапах его исторического развития. Не случайно поэтому праздники во всем богатстве их форм являются постоянным предметом интереса представителей многих научных дисциплин: этнографов, историков, религиоведов, культурологов, фольклористов, музыковедов, хореографов и т.д.

Карелия – регион, в котором «праздничная тема» находилась преимущественно в поле зрения этнографов. С конца 1970-х – начала 1980-х гг. в секторе этнологии ИЯЛИ КарНЦ РАН на примере отдельных народов изучаются календарные обряды и праздники: собираются полевые материалы, вышли в свет публикации, касающиеся этой области исследования. Назовем только некоторые наиболее значительные из опубликованных работ: статьи А.П. Конкка по календарной обрядности карел – Традиционные сельские праздники // Духовная культура сегозерских карел конца XIX – начала XX в. Л., 1980. С. 89–137; Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 77–95; Viändöi – время летнего «поворота» в календарной обрядности карел // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 28–45; Календарные обряды карел XIX – начала XX в. Святочное ряжение // Финно-угры и соседи: проблемы этнокультурного взаимодействия в Балтийском и Баренцевом регионах. СПб, 2002. С. 218–249; Святки в Панозере, или Крещенская свинья // Панозеро: сердце Беломорской Карелии. Петрозаводск, 2003. С. 130–153; статьи и разделы исследований К.К. Логинова о календарной обрядности локальных групп русских Карелии – Девичья обрядность русских Заонежья // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 64–76; Материальная культура и

производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб, 1993; Этнолокальная группа русских Водлозерья. М., 2006 и др. Наряду со статьями имеются и монографии, в которых календарные обряды и праздники явились предметом специального рассмотрения, см. работы о праздничной традиции вепсов И.Ю.Винокуровой: Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – начало XX в.). СПб, 1994; Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX – начало XX в.). Петрозаводск, 1996.

Праздниками населения Карелии занимались и исследователи из других научных и культурных учреждений. Данные о праздничном календаре одной из территорий Карелии – Карельском берегу Поморья – представлены в статьях и монографии Т.А. Бернштам (Санкт-Петербург, МАЭ, прежнее название – ЛЧИЭ), посвященных поморам: Традиционный праздничный календарь в Поморье во второй половине XIX – начале XX в. // Этнографические исследования Северо-Запада СССР. Л., 1977. С. 88–115; «Виноградье» – песня и обряд // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 3–109 (совместно с В.А. Лапиным); Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX в.: Этнографические очерки. Л., 1983. В 2005 г. вышла в свет книга хореографа В.В. Мальми «Праздник и танец».

Тем не менее многие вопросы, связанные с праздничными традициями в Карелии, до сих пор остаются за пределами научных исследований. Например, нет обобщающих трудов по традиционным праздничным системам у карел и русских Карелии; мало изучены праздники городов Карелии, проблемы разрушения старых праздников и внедрения новых советских, создания фольклорных праздников и др.

В 2009 г. этнографы совместно с историками ИЯЛИ КарНЦ РАН приступили к работе над крупным научным проектом «Праздничная культура народов Карелии и сопредельных территорий (подготовка энциклопедии)», выполняемым в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России» (2009–2011 гг.). Данный проект в какой-то мере направлен на восполнение существующих лакун в изучении различных праздничных традиций. Его цель – создание в

виде энциклопедии общего свода знаний о праздничной культуре коренных этносов Карелии и сопредельных территорий – карел, вепсов и русских – силами специалистов гуманитарных дисциплин (не только этнографов, но и историков и фольклористов). Более конкретными задачами проекта являются:

- 1) подготовка емких и относительно лаконичных статей, посвященных обобщенно-аналитической характеристике различных типов праздников, отмечаемых в данном регионе Европейского Северо-Запада в конце XIX–начале XXI в. (календарных и религиозных, сельских и городских; различаемых по полу, возрасту и социально-профессиональному положению; фольклорных); анализирующих все те компоненты, которые связаны с таким феноменом, как праздник, – обряды, обычаи, развлечения, игры, народные зрелища, гулянья, подарки, праздничная пища, напитки и способы их приготовления, одежда, места проведения праздников, фольклор;
- 2) составление приложения, включающего библиографический указатель и наиболее яркие свидетельства о праздниках (исторические документы, народные рассказы о праздниках на карельском, вепском и русском языках; образцы произведений праздничного музыкального фольклора и нотных приложений; диски с видеозаписями современных традиционных и фольклорных праздников).

Необходимость подготовки такого сводного труда диктуется важными научными задачами. Раскрывая перед нами накопленное веками культурное наследие, энциклопедия прежде всего обогащает нас общими знаниями, а также позволяет сравнить в одном исследовании праздничные традиции трех народов; городские и деревенские, народные и современные праздники, определить сходство и различие между ними и дать им объяснение. Проект, нацеленный на подготовку энциклопедии, имеет и широкий практический выход. Книга будет актуальна в практике преподавания краеведения, истории и этнографии народов Карелии, в деятельности работников культуры и представителей национальных движений Карелии по возрождению культурного наследия и его адаптации к современным условиям.

В настоящем сборнике представлены некоторые «промежуточные» результаты исследовательской и источниковедческой работы над энциклопедией.

Многочисленные данные по культуре различных народов мира убедительно показывают, что праздники (особенно народного и религиозного происхождения), с одной стороны, чрезвычайно устойчивы во времени, с другой – подвержены изменениям. Каждая эпоха вносит свои поправки в праздничную систему, отличающиеся, однако, степенью интенсивности. Первый раздел сборника составляют исследования, которые в совокупности касаются этой противоречивой природы праздника. Статьи И.Ю. Винокуровой, К.К. Логинова, О.А. Бодровой, М.В. Пулькина посвящены крестьянским и городским праздникам и различным праздничным компонентам, которые были распространены в Карелии и соседних регионах в XIX – начале XX в., то есть в период устоявшейся традиционной культуры, еще мало затронутой модернизацией. Что должно измениться в окружающем мире, чтобы произошли преобразования праздника, полный отказ от него и появление другой формы? Считается, что принятие новых идей, ценностей, веры способствует изменениям старых праздников и возникновению новых<sup>1</sup>. Такую трансформацию часто можно наблюдать в период распространения мировых религий. В статье К.К. Логинова о проведении *Радкольского воскресенья* в Заонежье показан яркий след влияния христианской религии на праздник – включение в него обряда свержения языческого Радкольного идола. М.В. Пулькин рассматривает вопрос о влиянии города на достаточно консервативные религиозные праздники. Существенные перемены в устоявшуюся праздничную систему вносят революции. В статье Е.Ю. Дубровской показаны новшества в проведении сельских и городских праздников, появившиеся сразу после Октябрьской социалистической революции в период военного коммунизма.

Общественно-политические перемены, начавшиеся в стране с перестройкой в конце 1980-х гг., привели к активизации национального движения финно-угорских народов, появлению интереса

---

<sup>1</sup> *Жигульский К.* Праздник и культура. Праздники старые и новые. Размышления социолога. М., 1985.

к своим культурным традициям. В статье З.И. Строгальщиковой рассказывается об истории возникновения и развития фольклорных праздников у вепсов, при организации которых ставились задачи ознакомления вепсского и окружающего его местного населения с традиционной вепсской культурой, подъема престижа вепсского языка, способствующего его сохранению, творческого развития народа, установления связей вепсов с родственными народами.

Создание свода знаний о праздничной культуре населения Карелии и соседних регионов, его полнота и глубина хронологических границ тесно связаны с расширением документальной базы исследования. Во втором разделе сборника представлены новые оригинальные источники, которые участникам проекта удалось обнаружить в результате архивных и библиотечных изысканий, полевых экспедиционных сборов. Нижнюю границу наших знаний о праздниках, как правило, вычерчивают этнографические, фольклорные и лингвистические материалы, относящиеся главным образом к XIX–XX вв. Однако участнику проекта историку А.Ю. Жукову удалось выявить и показать широкий потенциал документов более раннего времени. В статье этого автора, представленной в сборнике, проанализированы писцовые книги XV–первой половины XVIII в. территории Верхнего Присвирья, позволяющие судить о генезисе престольных праздников и культе святых Православной церкви.

Начатая в 2009 г. источниковедческая деятельность включала также составление библиографического аннотированного указателя «Праздничная культура народов Карелии и сопредельных территорий», выстраивающего этапы изучения этой темы. Его подготовкой занималась сотрудница информационно-справочного отдела Национальной библиотеки Республики Карелия Н.Ю. Кирикова. В настоящем сборнике мы представляем первый итог проделанной ею работы – «Указатель статей о праздничной культуре, опубликованных в газете «Олонецкие губернские ведомости» (1838–1917 гг.)».

Существенным источником по изучению традиционных календарных обрядов и праздников по-прежнему остаются материалы, собранные в экспедициях у современного сельского населения. В



статье преподавателя Петрозаводской государственной консерватории Ю.И. Ковыршиной в научный оборот вводятся новые материалы по народному календарю поморов Карельского берега Белого моря, собранные в экспедициях 2004–2005 гг.

Важным источником при определении достоверности реконструируемых календарных обрядов и праздников, их смысла и этнических истоков являются сравнительные данные из других культурных традиций. В качестве примера таких источников для сопоставительного анализа могут служить поражающие своей информативностью труды финляндского фольклориста А.В. Рантасало (Aukusti Vilho Rantasalo, 1881–1961) по земледельческой и скотоводческой магии финнов<sup>2</sup>. Поскольку А.В. Рантасало принадлежал к научной школе историко-географического метода, которую возглавлял его знаменитый учитель Карле Крон (Kaarle Krohn, 1863–1933), то он в своих работах широко привлекал и сравнительные данные по другим прибалтийско-финским и североевропейским народам. В нашем сборнике мы публикуем первую главу первой части монографии этого исследователя «Der Weidegang im Volksaberglauben der Finnen» [«Выгон скота на пастбище в народных верованиях финнов»]. I. Helsinki, 1945. FFC 134; в переводе с немецкого языка на русский, выполненном Ю.Н. Винокуровым. Этим переводом мы преследуем цель обратить внимание российских исследователей на монографии А.В. Рантасало, которые до сих пор в полной мере не оценены и мало используются в научной деятельности.

*И. Ю Винокурова*

---

<sup>2</sup> См. список трудов А.В. Рантасало в конце сб.

# ИССЛЕДОВАНИЯ



*И.Ю. Винокурова*

## **ПРАЗДНИЧНАЯ СИСТЕМА КРЕСТЬЯНСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ОЛОНЕЦКОЙ ГУБЕРНИИ (конец XIX – начало XX в.)**

Одна из первоначальных проблем, с которой сталкивается исследователь при изучении различных праздников на определенной территории, – это их систематизация и классификация. В настоящей статье мы попытаемся ответить на вопрос, какие основные категории праздников были распространены в деревнях Олонецкой губернии в конце XIX – начале XX в., то есть в период довольно стойкого сохранения традиционной культуры.

Реконструкция традиционной праздничной системы, которая функционировала в деревнях Олонецкой губернии в рассматриваемый период, имеет определенные трудности. Одна из них – состояние источников. В них представлены далеко не все населенные пункты и бытующие в них праздники, к тому же многие населенные пункты к настоящему времени исчезли или изменили названия. Другая сложность – неоднородность территории Олонецкой губернии в этническом отношении, которая не могла не сказаться на сложении праздничной системы. Издавна здесь проживали венгры, карелы и русские.

По первой Всероссийской переписи 1897 г. в Олонецкой губернии 78,2 % населения считало своим родным языком русский, 16,3 – карельский, 4,4 – вепсский (чудской), 0,7 – финский и только 0,4 – прочие языки (еврейский, польский, цыганский, немецкий, украинский, татарский, белорусский и др.). Почти все карелы (99,8 %), населяющие Олонецкую губернию, проживали в западной ее половине – в Олонецком, Петрозаводском и Повенецком уездах. В восточной части губернии (Пудожском, Каргопольском и Вытегорском уездах) их насчитывались единицы, а в

Лодейнопольском уезде – сто с небольшим человек. Вепсы населяли Виницкую, Оштинскую, Подпорожскую, Шапшинскую и Шимозерскую волости Лодейнопольского уезда и Шелтозерско-Бережную волость Петрозаводского уезда. В Вытегорском, Повенецком и Олонецком уездах их насчитывалось всего 10 человек. Русские были расселены по губернии повсеместно, составляя абсолютное большинство в Пудожском, Каргопольском, Вытегорском, Лодейнопольском и Петрозаводском уездах [Покровская 1974: 102; Архив АН, ф.135, оп.2, № 627].



**Карта Олонецкой губернии**

В силу этих обстоятельств данная статья не претендует на исчерпывающую характеристику поставленной проблемы. Мы наметим самую общую схему классификации общинных праздников, характерную для всех народов Олонецкой губернии, которая по мере углубления в тему будет уточняться и дополняться.

Как представляется, систематизацию следует начинать с определения понятия «праздник». В исследуемый нами период не только русский народ, но и прибалтийско-финские этносы Олонецкой

губернии использовали слово «праздник» для обозначения различных периодических общинных торжеств; ср.: с.кар. *pruaznikka* (Реболы), *proaznikka* (Паданы); ливв. *proazñiekku* (Ведлозеро), *priaznikko* (Кондуши); люд. *pruasñiekke* (Святозеро), *pruaznik* (Михайловское); сев., ср., южн. вепс. *prazñik* [СОСДКВСЯ 2007: 1265]. Русское слово «праздник» происходит от древнеславянского *праздь*, обозначающего «отдых», «безделье», «лень»; отсюда и прилагательное «праздный» имеет значения «ленивый», «пустой», «бесполезный», «не занимающийся делом» и т.п. [Белоусов 1974: 6]. Такое толкование отражает только одну из существенных сторон праздника, отличающую его от будней, – отсутствие работы. Именно на этот важный признак традиционного праздника всегда указывали наши информанты, подчеркивая, что выполнение работы в праздник считалось страшным грехом. Эти этнографические факты подтверждаются данными вепсской и карельской лексики: вепс. слово *güudai* (*juudei*), наряду со значением «пустой», «порожний», имеет переносное значение «праздный», «свободный от дел», у карел-ливвиков *jowdavus* означает «незанятость, праздность, безделье» [Зайцева, Муллонен 1972; СКЯ 1990: 104]. Однако языковые данные указывают на то, что у прибалтийско-финских народов в прошлом существовало свое слово для обозначения праздника – *pühä* (*pyhä*). У финнов *pyhä* – 1) праздник; праздничный день; воскресенье; 2) святой, священный; *pyhäpäivä* – праздничный день, воскресенье [ФРС 1975: 496]. У карел и вепсов *pühä* сохранилось в значениях «святой» и «пост»; *pühäpäivü* (ливв.), *pühäpäiv* (люд.; сев., южн. вепс.) – воскресенье [СОСДКВСЯ 2007: 328]. Эти значения подчеркивают не только существование в праздник запретов и ограничений на различные действия, но и его сакральное содержание. У многих народов мира также распространены названия праздников, семантические значения которых содержат идею сакральности (ср.: рус. *святки*, укр. *свято*, польск. *swieto*, серб.-хорв. *свечаник* и т.п. от *svet* ‘святой, сакральный’; англ. *holiday* от *holy* ‘святой’; незанятости, пустоты от дел (ср.: укр. *неділя*) [Белоусов 1974: 7; Топоров 1997: 329].

В основе каждого праздника лежит какое-либо важное событие в жизни общины или отдельной семьи: изменение в космо-природном

мире и знаменательная дата из жизни олицетворяющих его божеств, удачная охота, окончание сбора урожая, предотвращение падежа скота, эпидемии, строительство храма, память святого Православной церкви, победа в битве или войне и т.п. Уже это произвольное перечисление различных событий свидетельствует о том, что работа над классификацией праздников достаточно сложна. Известный польский социолог К. Жигульский в качестве главных критериев упорядочения праздников называет их пространственную масштабность и время. Он пишет: «Распространенность праздника, как и других явлений человеческой культуры, можно представить в виде карты. Мы найдем на ней местные, локальные праздники, распространенность которых ограничена, праздники региональные, национальные, государственные и, наконец, международные праздники. Кроме карты, дающей нам представление о пространственном размещении праздников, можно составить также исторические карты, воссоздающие картину праздников в ту или иную минувшую эпоху. Ряд таких карт наглядно проиллюстрирует пространственную динамику праздника, его перемещения, зачастую обусловленные перемещением религиозных культов, обрядов и обычаев, но являющиеся также и следствием экономических, классовых и политических перемен» [Жигульский 1985: 62–63]. Эти критерии представляются достаточно удачными и аргументированными. Они были учтены нами и апробированы при систематизации традиционных праздников вепсов Прионежья – части территории Олонецкой губернии [Винокурова 1996: 21]. Представив распространение праздников на карте, наложенной на определенный географический ареал, мы увидели на ней следующие группы:

- 1) праздники общие, охватывающие весь северовепсский ареал;
- 2) праздники одного северовепсского поселения (храмовые или престольные, заветные). Выделяя эту группу, следует принимать во внимание особенности поселений в вепском Прионежье. На этой территории распространен гнездовой тип расселения. Гнездо – это группа деревень, расположенных поблизости друг от друга. Оно имело общее название, как правило, совпадающее с названием географического объекта (озера, реки, горы), вокруг которого

располагались деревни. В то же время каждая деревня, входившая в гнездо, имела собственное имя. Например, поселение Шелтозеро объединяло около 15 деревень с особыми названиями. Преобладающим типом поселения был погост. Погост, границы которого обычно совпадали с границами сельской общины, в XIX – начале XX в. представлял собой административный и религиозный центр, сплачивающий вокруг себя группу деревень. На погосте находились одна или две церкви и кладбище, объединяющие общество в приход – единицу обрядово-культурного порядка; торговые, а иногда и административные учреждения (волостное управление) [Пименов 1964: 4–7]. После реформы 1861 г. церковный приход и границы волости довольно часто совпадали [Русские 1997: 603]. При учете такой группировки населенных пунктов на местности и типа поселения выявляется третья группа праздников:

3) праздники одной северовепсской деревни (*часовенские*, заветные). При этом каждая деревня состоит из нескольких дворов. Поэтому можно выделить:

4) праздники северовепсской семьи.

Если же посмотреть на эти праздники во временном срезе, то перед нами предстанут праздники народного календарного, церковного и гражданского происхождения. Древнейшими являются календарные народные праздники, которые отмечались периодически и одновременно были связаны как с сезонными изменениями в природе, так и с важнейшими рубежами в хозяйственной деятельности людей. Эти праздники могли быть как общими для Прионежья (например, многодневный вепсский праздник *sünduma*, отмечаемый в честь прибавления светового дня, или *maitpühäpanom* – Масленица, знаменующая окончание зимы), так и узколокальными. Сторонники наиболее популярной праздничной теории «обрядового генезиса» полагают, что с течением времени большинство обрядов, сопровождающих хозяйственные занятия народа и различные будничные дела, связанные с жизненным циклом людей, постепенно оторвались от них и стали исполняться в особые, наиболее значительные дни годового цикла, свободные от работы, – в праздники. Судя по календарям многих народов мира, такими днями первоначально могли быть запретные на работу дни недели – воскресенья, связанные с

лунными фазами, солнцевороты и т.д. В ходе времени древние праздники обогащались в культурном отношении, обрастали новыми обрядами, играми и другими развлечениями. Более поздними были праздники церковного происхождения. В XVII в., в эпоху Петра I, в календаре народов России появились гражданские праздники (в честь встречи гражданского Нового года в ночь с 31 декабря на 1 января, тезоименитства членов императорской семьи и т.п.). Календарные народные праздники притягивались к христианским датам, сливались с праздниками церковного и гражданского происхождения, порой образуя неразделимый сплав. Этот процесс нашел отражение в сохранении двойных названий некоторых праздников у вепсов: одно – церковного происхождения, а второе – народного, причем последнее в ряде случаев было связано с воскресеньями. Например, *летняя казанская* (08.07<sup>1</sup>) – *širpühäpäi* (букв. «сырное воскресенье») в д. Сидорово Бокситогорского района Ленинградской области; *теплый Никола* (после *Ильина дня*) – *ristpühäpei* (букв. «день святого крещения») в с. Шимозеро Вытегорского района Вологодской области; Успение Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии (15.08) – *etaganpäi* (букв. «день хозяйки»).

Без сомнения, у карел и русских Олонецкой губернии, которые вместе с вепсами имели одинаковое административное и религиозное устройство в рамках Российского государства, длительные этнокультурные контакты, примерно те же типы расселения и поселений, была распространена аналогичная праздничная система, в основе которой лежали пространственный и временной критерии. Некоторые различия касались не праздничной системы в целом, а видового состава праздников, форм их проведения, связанных со своеобразием этнических традиций и локальным варьированием.

Таким образом, общинные праздники сельского населения Олонецкой губернии можно разделить на две большие группы: общие и местные. Среди местных торжеств выделялись праздники поселения (= погоста, прихода, волости) и деревни. К праздникам поселения относились престольные, к праздникам деревни – часовенные. Устойчиво отмечались также заветные праздники, территория которых могла охватывать поселение, группу деревень или одну

---

<sup>1</sup> Все даты даются по старому стилю, разница между старым и новым стилем 13 дней.

деревню. Ярким явлением праздничной системы некоторых поселений Олонецкой губернии, поражавшим краеведов и исследователей, были престольные и заветные праздники с жертвоприношением животных и/или пивными братчинами.

Все праздники имели как общие, так и специфические компоненты. Структура религиозных праздников была примерно одинаковой. Их составляющими, как правило, являлись литургия, крестный ход, трапеза, гулянья и игрища, торги. Своеобразие празднику придавали событие, которое лежало в его основе, время празднования, обряды, в том числе связанные с хозяйственной деятельностью или с жизненным циклом человека, развлечения. Например, для Рождества Христова (25.12), связанного с новолетием, были характерны обычаи и обряды, в основе которых лежала «магия первого дня», молодежные обряды, нацеленные на выбор брачного партнера в преддверии межговеья – массового устройства свадеб. Все летние праздники были объединены общей идеей расцвета природы. Особенно стью Троицы было внутреннее и внешнее украшение домов, церковей, могил ветками берез или сделанными из них кольцами.

### **I. Общие праздники**

Они охватывали торжествами всю Олонецкую губернию и были такими же, как и по всей России. До революции в России насчитывалось свыше 30 государственных праздников. Еженедельным праздничным днем являлось воскресенье. Главным праздником всех православных народов, «праздником всех праздников», была Пасха. Праздничными днями в России считались четверг, пятница, суббота Страстной и вся Пасхальная неделя. Государственными праздниками были также все великие праздники – двенадцатые и пять не двенадцатых, за исключением Рождества Иоанна Предтечи (24.06) [Полищук 1997: 584]. К двенадцатым праздникам относились двенадцать праздников в году, прославляющих Иисуса Христа и Богоматерь: неподвижные – Рождество Христово (25.12), Богоявление (06.01), Сретение Господне (02.02), Благовещение Пресвятой Богородицы (25.03), Преображение Господне (06.08), Успение Пресвятой Богородицы (15.08), Рождество Богородицы (08.09), Воздвижение Креста Господня



(14.09), Введение во храм Пресвятой Богородицы (21.11); подвижные – Вход Господень в Иерусалим (последнее воскресенье перед Пасхой), Вознесение Господне (на 40-й день после Пасхи), Троица (на 50-й день после Пасхи). Великими, не входящими в число двенадцатых, считались также пять праздников, посвященных евангельским событиям: Обрезание Господне (01.01), Рождество Иоанна Предтечи (24.06), день памяти свв. апостолов Петра и Павла (29.06), Усекновение главы св. Иоанна Предтечи (29.08), Покров Пресвятой Богородицы (01.10). В ранг государственных праздников были включены и дни св. Николая Чудотворца (09.05), перенесения мощей блгв. кн. Александра Невского (30.08), представления апостола и евангелиста Иоанна Богослова (26.09), празднования Казанской иконы Божией Матери (22.10). Пятница и суббота Масленичной недели тоже были объявлены нерабочими днями.

Из гражданских праздников государственными считались Новый год и «царские дни». «Царскими днями» в России называли ежегодные праздники в честь особ императорского дома. Их разделяли на высокаторжественные и торжественные. К первым относили: день восшествия на престол царствующего монарха; день коронации; дни рождения и тезоименитства императора, царствующей и вдовствующей императриц; цесаревича и цесаревны. Торжественными «царскими днями» считали дни рождения и тезоименитств всех остальных членов императорской фамилии [[http://ricolor.org/history/mn/romanov/king\\_days](http://ricolor.org/history/mn/romanov/king_days)]. Царские дни, пышно отмечаемые в городах, в сельской местности ограничивались посещением церковной службы. Имеется также скупая информация о том, что в северовепских деревнях в царские именины никогда не хоронили покойников [Perttola. SKS, № 641]. Этот и другие примеры показывают, что в реальной жизни официальная иерархия праздников, установленная высшими церковными и государственными властями, не всегда совпадала с народным отношением к ним. Нередко местный праздник народного происхождения (например заветный, как будет показано ниже) продолжал играть большую роль в жизни населения, чем официальный [Жигульский 1985: 65].

## II. Местные праздники

1. **Праздники поселений** (= погостов, приходов, волостей) Олонецкой губернии. К выделенной второй группе праздников относились прежде всего храмовые или престольные праздники. Престольные праздники устанавливались в честь памяти святого, или события священной истории, которыми были названы местная церковь либо ее приделы. Престольные праздники были наиболее почитаемыми. В ряде случаев они совпадали с общими, что придавало им большую торжественность и размах. В прошлом почти каждое поселение Олонецкой губернии имело одну, а чаще две церкви с несколькими приделами: зимнюю каменную и летнюю деревянную и справляло по два, а иногда по три-четыре престола в год. Например, в карельских поселениях храмовыми праздниками были: в Сямозере – Успение Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии (*Emänpäivü, Uspeñu*), Крещение Господне (*Vieristü*), в Видлицах – Покров Пресвятой Богородицы (*Pokrov*), день памяти свв. апостолов Петра и Павла (*Pedrunpäivü*) и т.д. [Конкка 2008: 341; Sarmela 1969: 78–79]. В вепсских поселениях Шокша справлялось четыре престольных праздника – *Никола весенний и зимний* (*Mikulan päiv*) (09.05 и 06.12), день памяти свв. апостолов Петра и Павла (*Pedrum päiv*), Покров Пресвятой Богородицы (*Pokrov*); в Шелтозере – три: весенний и зимний праздники в честь св. и славного великомученика и победоносца Георгия (*Jürgin päiv*) (23.04 и 26.11), Преображение Господне (*Spasan päiv*) и т.д. [Винокурова 1996: 40,43]. В Важенах было два престола (Вознесение Господне, Успение Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии) [Sarmela 1969: 79]; в Деревянском приходе – три (праздник в честь Николы Чудотворца, Сретение Господне, Покров Пресвятой Богородицы); в Канзанаволоцком приходе (Водлозерье) отмечали три храмовых праздника – день пророка Илии (*Ильин день*) (20.07), Успение Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии (*Успенъё*), день свт. Василия Великого (*Васильев день*) (01.01), в Куганаволоке – два: Рождество Пресвятой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии (*Пречистинская*) (08.09), день памяти свв. апостолов Петра и Павла (*Петров день*) [К.П. 1883: 646; Логинов 2005: 108].

В отличие от других традиционных праздников, престольные праздники были «съезжими», то есть главным их компонентом являлась взаимная гостьба между жителями соседних поселений. В вепсском Прионежье и у сегозерских карел прием гостей на престольные праздники осуществлялся строго по родству. Существуют документы XVI в., в которых упоминается о родовых празднествах, распространенных повсеместно на территории Карелии. Их особенностью был запрет на приход незваных гостей, не представляющих данный род. Эти факты заставляют предположить, что храмовые праздники «впитали» от прежних родовых празднеств прибалтийско-финских народов их древнюю организацию, основанную на родовом принципе. Со временем в это правило вносились послабления. Так, на рубеже XIX–XX вв. у ливвиков в с. Сямозеро «на праздник ходили к родне, но родня могла взять с собой и соседей, а соседи – своих знакомых. Всех встречали, кормили, поили и устраивали на ночь. До трех дней в доме могли гостить и знакомые, и незнакомые» [Конкка 2008: 334–335]. Исключение из правила всегда составляли нищие, приходившие в дома во время праздника. Им выносили угощение, иногда сажали за праздничный стол. В основе этого обычая лежало древнее представление о нищих как заместителях умерших. Считалось, что умершие продолжали принадлежать данному роду и встречались с ним во время праздника. В отличие от вепсов и карел, в некоторых русских районах круг гостей на храмовых праздниках не замыкался только родственниками. В Поморье, например, в престолы «все жители, **необязательно родственники** (выделено мной. – *И.В.*), ходили в гости к празднующим» [Бернштам 2009: 174–175].

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

молодежные посиделки, если праздник приходился на период от Покрова Пресвятой Богородицы до Великого поста.

Праздничное угощение на престольные праздники не было единым по всей Олонецкой губернии. Имелись некоторые локальные различия, связанные с этническими и хозяйственными традициями, временем года, постным или скоромным периодом, достатком семьи. Праздничный обед, будучи всегда обильным, состоял из комплекса блюд, подаваемых в определенном порядке. У сегозерских карел, северных вепсов и русских Заонежья порядок подачи блюд был в общих чертах одинаков. Он обязательно включал первое блюдо – рыбник, затем какую-либо другую выпечку, далее суп (мясной или рыбный), суповое мясо, порезанное на мелкие куски, или рыбу, поданные отдельно. После этого обычно наблюдались различия в подаваемых блюдах, их количестве и названиях. У сегозерских карел, например, за мясом подавали молоко, калитки и пирог-косовик (*kosovikka*), составными частями которого были ячменные сканцы с кашей, положенные между двух картофельных или сдобных ржаных лепешек [Никольская 1981: 143]. У вепсов Прионежья после мяса следовала яичница (*munapirg*) или картофельная запеканка (*rädivik*) с молоком и простоквашей [Винокурова 1996: 47]. Символом завершения пиршества повсюду был кисель.

Источники по соседним с Олонецкой губернией территориям упоминают, что в 1641 г. для праздника Ильи-пророка в с. Пялкозеро (северная Карелия) и праздника св. Николая в Салми (Приладожье) «с каждого дома собиралась половина зерна для пива, которое каждый во время праздника мог выпить столько, сколько хотел». Приготовление общего пива из продуктов в складчину и его общественное распитие проводились в 1695 г. также в Суоярви и Корниярви (Приладожье) за неделю до Рождества Иоанна Предтечи [Sarmela 1969: 32]. Эти факты свидетельствуют о том, что в XVII в. в некоторых карельских деревнях, как и у русских Новгородской и Вологодской губерний, ижор, води, капшинских и южных вепсов, «престолы» сопровождалась пивными братчинами [Винокурова 1994: 35–36]. Они были зафиксированы также в русских деревнях Фатьяновской волости Каргопольского уезда

Олонецкой губернии [Куликовский 1895: 5–6]. Однако традиция пивоварения к храмовым праздникам, особенно в форме братчин, была мало распространена в западных волостях Олонецкой губернии в исследуемый период. Например, по данным Р.Ф. Никольской, у сегозерских карел «алкогольных напитков употребляли очень мало: ни пива, ни браги не варили» [Никольская 1981: 144]. То же самое можно сказать о северных вепсах и заонежанах [Винокурова 1996; Логинов 1993: 130]. Т.А. Бернштам также отмечала снижение роли пива на больших праздниках и исчезновение названия *пивной* в некоторых севернорусских районах (например в Архангельском уезде), которое, по ее мнению, было связано с нехваткой хлеба у населения этих районов [Бернштам 1988: 217].

После праздничного обеда начиналось гулянье, включавшее размеренное хождение празднично одетых людей, в основном парней и девушек, отдельными шеренгами, следующими друг за другом, под пение песен и игру на гармонии на виду у остальных жителей села; а также игрище с играми, плясками и танцами. Описание танцев на игрище в Кузаранде во время храмового праздника в честь Рождества св. Иоанна Предтечи, Крестителя Господня (*Иванов день*) было дано Г.И. Куликовским: «Под горою за деревнею собралась молодежь, издали видны две группы: одна темная, одноцветная – это кавалеры, другая пестрая с преобладающими красным, белым и желтым цветами – это девушки, посредине все это смешалось и как бы движется, но подойдем поближе. Действительно движение есть, но крайне медленное: танцуют «круг». Танец этот состоит в следующем: две группы, как уже сказано, стоят отдельно, но вот раздается ленивое гудение гармоники, на середину выходит кавалер и, подзвав к себе девушку, взяв ее за руку, медленно начинает описывать круг; взятая девушка подзывает к себе молодца, выступивший первым кавалер берет другую девушку, та подзывает опять молодца, а с другого конца опять приглашается девушка; цепь двигается и растет с обоих концов, в ней чередуются молодец, девица, молодец, девица, молодец и т.д., сначала в круг одна пара, затем 2, 3, 4, 5 и более пар, все это движется только в одну сторону. Танец крайне однообразен; однообразие его еще ощутительнее, когда Олонецкий танец сменяется француз-

скою кадрилию со всеми ея 6-ю фигурами» [Куликовский 1888: 515–516].

В праздничной культуре карел была известна форма молодежных гуляний, примечательной чертой которой было соединение праздничного шествия с игрой. Эта игра-гулянье называлась *pitkäkisa* (с. кар.), *pitkykiza* (ливв.) – «длинная игра», *puarakiza* (Сегозерье) – «парная игра», *pitkä paara* (Приладожье) – «длинная пара». Она заключалась в том, что парень, выбрав на гулянье девушку, уводил ее за руку или за платок, который она держала, на дальнейшее расстояние – куда-нибудь в поле, лес. Там они садились на выбранное место и беседовали. По сообщению из с. Сямозеро, «во время „долгой игры“ ходили на гору и на поля. На гору ходили, там сидели парами за буграми („кочками“) с можжевельником» [Конкка 2008: 335]. Если взаимной симпатии во время игры не возникало, то пара в скором времени возвращалась обратно на игрище. Парень приглашал на «длинную» прогулку другую избранницу, в то время как у предыдущей девушки мог появиться новый партнер [Сурхаско 1977: 51]. В Приладожье выбор девушек в *pitkä paara* («длинная пара») описывался следующим образом: «Так называемая *pitkä paara* проходит через наполненное толпой праздничное место. Первыми идут парами, держась за руки, девицы, обращая на себя внимание яркими одеждами, одна ярче другой. Парни сначала робко наблюдают за приближающимися девушками, но, найдя понравившихся, присоединяются к ним и образуют новые пары – парни с девушками. Громко звучит аккордеон. Самые красивые и одновременно самые богатые всегда ходят первыми парами. Старики стоят вокруг и наблюдают за молодыми» [Sarmela 1969: 73].

Гулянья делились на осенне-зимние и весенне-летние, длительность которых зависела от величины светового дня. Они различались не только по времени, но и по месту проведения. По сравнению с весенне-летними осенне-зимние гулянья занимали меньшую территорию. Примечательным местом для них у приладожских карел в зимнее время был лед реки или озера, на котором парни прохаживались парами с девушками или катались на лошадях [Sarmela 1969: 71]. Чаще всего местом проведения осенне-зимних

гуляний была главная улица села. В весеннее-летнюю пору территория гуляний расширялась: они проходили не только на улицах, площадях у церквей и часовен, но и в традиционных местах за селом – на мосту, дороге, пожне, горе, берегу водоема и т.д. Праздничные локусы имели особые названия.

Храмовые праздники, притягивающие к себе большое количество народа, издавна сопровождалась торговлей. Объектом внимания гуляющей публики были также торговые ряды, установленные вдоль главной улицы села или на площади у церкви. «Рано утром в самый праздник тянутся обозы торговцев с красным товаром, кожей, с деревянной и глиняной посудой, с граблями, стойками и всякого рода вещами местного изделия, необходимыми для обихода землепашца, и к часам 9 утра площадь пред церковью покрывается балаганами, где помещаются торговцы с красным товаром и мелочью разного рода. Напротив их помещаются торговцы с возов с местными изделиями. Вся площадь кипит народом и превращается в шумный говор: один предлагает купить платки и ситцы, другой кожу и грабли; тот продает стойки, другой ножи и топоры; один торгуется с продавцом кошель, другой закупает стойковище; зажиточный просит отвесить пуд продаваемой морошки, бедняк закупает соленую рыбу. Одним словом, все и каждый занят продажей своих товаров и изделий и каждый спешит что-нибудь закупить, считая своею обязанностью порадовать домашних и приехавших родных покупкою на местной ярмарке» – так, например, описывается торговая часть храмового праздника Ильи-пророка у карел Ильинского прихода Олонецкого уезда Олонецкой губернии [Миролюбов 1872: 772].

В осенне-зимний период народного календаря, длившийся от Покрова до начала Великого поста, народные гулянья на престольные праздники всегда сменялись сборищами молодежи в одном из домов селения. В единичных случаях в некоторых русских деревнях молодежные посиделки начинались со дня Рождества Пресвятой Богородицы, а у карел – со дня Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня. В Заонежье они носили название *бесёды*, в Пудожье – *вечёрки*, в Поморье – *вечерины*, у карел – *beššodat* (сегоз.), *bešodut* (ливв.), у вепсов – *besedad*, *besedsijad* (букв. «беседные

места»), *večera* [Логинов 2008: 15–60; ДКСК 1980: 98; Винокурова 1996: 54]. Беседы обыкновенно проходили в наняемых за определенную плату на весь осенне-зимний период избах или по очереди в домах девушек. Праздничные беседы сопровождались танцами, песнями, играми, набор которых варьировал по разным деревням Карелии. Работа на них считалась грехом.

С зимними престольными праздниками у северных вепсов и карел был связан обычай длительной гостьбы девушек, в основном племянниц, у своих родственников (чаще всего по материнской линии) под названием *adiv* (сев. вепс.); *ativo*, *adivo* (соб. кар.); *ad'vo* (ливв.); *ad'v*, *adiv* (люд.) [ДКСК 1980: 14; Винокурова 1996: 65]. Согласно этому обычаю, дядя или двоюродный брат девушек накануне зимнего престольного праздника своего прихода объезжал соседние поселения, где проживали его молодые родственницы, и забирал их к себе погостить на две-три недели. По истечении срока гостьбы за девушками приезжал отец или брат и отвозил их обратно домой. Такая гостьба была замечательным периодом в жизни девушки, во время которой она участвовала в гуляньях, праздничных и будничных беседах с новым для нее молодежным составом, расширявшим круг для выбора ею суженого. В то же время, собравшись по пять и более человек в одном доме, девушки днем оказывали хозяйке в различных нетрудовых делах: мыли полы по субботам, носили дрова и воду. Тяжелыми работами их занимать было не принято. В вепсских деревнях за пределами Карелии институт праздничной гостьбы девушек тоже был известен, но таких четких общественных норм, связанных с ним, равно как и определенного названия, зафиксировано не было. Праздничная гостьба девушек у своих родственников, подобная северовепсской и карельской, была распространена также среди русского населения Прионежья. По данным Ю.Ю. Сурхаско, брачно-родственные связи между жителями русских и карельских деревень (особенно между людиками и русскими Прионежья) существовали до 80-х гг. XX в. [Сурхаско 1981]. Во многих других русских районах девичья гостьба осуществлялась чаще всего на основе дружеских, а не родственных связей; отсюда и специальная поездка за девушкой в другое селение



совершалась ее подругой или родственницей-сверстницей, а не родственниками мужского пола [Громыко 1986: 239].

2. **Праздники деревень** Олонецкой губернии. Каждая деревня, входящая в крупное поселение, помимо храмовых торжеств, отмечала еще и свой праздник. Деревенские праздники были разнородны по происхождению. Большая часть их посвящалась святым или событиям православной истории, в честь которых была построена деревенская часовня. О бытовании этих праздников у карел в газете «Олонецкие губернские ведомости» анонимный автор писал следующее: «В каждой корельской деревне, даже самой маленькой, не говоря про погост, есть свой праздник ... Так как в каждой деревне (за немногими исключениями) есть хоть небольшая часовня, то и празднуют, главным образом, тем святым и праздникам, в честь которых построены часовни и иконы которых находятся в последних. Эти главные праздники и называются „часовенными”» [П.М. 1894: 9]. В сценарий часовенного праздника входили примерно те же составляющие, что и в престольный праздник: гостьба, посещение часовни, литургия, крестный ход, праздничный обед, гулянье по деревне, игрище. По размаху и торжественности часовенный праздник уступал престольному, он выглядел как престольный праздник «в миниатюре». Длительность его празднования, как правило, составляла один день. Например, в вепских деревнях, входящих в Шокшинский приход, часовенными праздниками были *Михайлов день* (08.11) в д. Чога, *Егорьев день*, весенний и осенний (23.04 и 26.11) в д. Васильевская [Винокурова 1996: 40]. У русского населения Канзанаволоцкого прихода справлялись такие часовенные праздники: *сдвижение* – Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня в д. Канзанаволок, *тихвинска* – день Тихвинской иконы Божией Матери (26.06) в д. Варишпельда, *Митров день* – день вмч. Дмитрия Солунского (26.10) в д. Колкосалма, *Покров* – Покров Пресвятой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии в д. Колгоостров [Логинов 2005: 108].

3. **Заветные праздники**, территориальный охват которых варьировал: поселение, группа деревень, деревня. К местным праздникам относились также *заветные* (вепс. *zavetan praznikad*), или

*обетные* праздники (ливв. *jiäksindähiine pruazniekku, jiäksindö*) [Винокурова 1996: 110; СКЯ 1990: 102]. В этих несколько различных названиях отражены особенности данных праздников: заветный, то есть унаследованный от прошлого и отмечаемый по наказу предков; обетный – возникший по обещанию (обету), требующему безусловного выполнения. Заветные праздники учреждались самими местными жителями по обету, данному ими при чрезвычайных обстоятельствах, случившихся в жизни населенного пункта, и передавались из поколения в поколение. Это могли быть как коллективное бедствие – эпидемия, падеж скота, пожар и т.д., которое удалось предотвратить, обратившись к помощи Бога, Пресвятой Богородицы или святого, ставшего с тех пор покровителем данной местности, так и «знак» Божией милости – «явление иконы или часовни». Так, в Ундозерском приходе в первый воскресный день после *Петрова дня* (29.07) бывает празднество в честь св. мученицы Параскевы. По рассказам местных жителей поводом для учреждения праздника стало то обстоятельство, что «часовня св. Параскевы, будто бы, в этот же день, в первый раз явилась приходским жителям». С тех пор «праздник отправляется с великим усердием и благоговением» [СП 1852: 1].

Подавляющая часть заветных праздников в Олонецкой губернии была установлена в связи с возникшим когда-то падежом скота и выделялась особыми народными названиями. Например, у вепсов эти праздники назывались *živatan praznikad* («праздники скота»), *lehmän praznikad* («коровьи праздники»), *hebon praznikad* («лошадиные праздники»). Об обстоятельствах появления некоторых праздников сохранились предания. Так, в с. Ладва об учреждении заветного праздника в честь свв. мучеников Кирика и Иулитты (15 июля) рассказывали следующее: «В 1833–35 годах свирепствовала в Ладве и окрестностях этого селения сибирская язва, поражавшая не только скот, но и людей. Местные жители обратились с молитвою об избавлении от этого бедствия к св. мученикам Кирику и Иулитте и, отслужив в часовне молебен, обнесли икону вокруг скота с окроплением святою водою, язва с тех пор прекратилась и не повторялась. Вследствие этого с того времени

положено праздновать 15-е июля – день памяти святых мучеников, и совершать крестный ход из местной Успенской церкви в часовню, что доселе и исполняется» [Сказание 1894: 9]. Установление заветного праздника в Горском приходе Олонецкой губернии было связано с такими обстоятельствами: «... В давнее время появилась повальная болезнь на рогатый и другой домашний скот. Была ли то сибирская язва или другая какая повальная болезнь, это неизвестно, а только говорят, что мало осталось скота, большая часть его околела. ... Лишившись большей части скота, крестьяне погоревали, поплакали, да видно горю горем не помочь, а потому с общего совета, чтобы обезопасить на будущее время скот свой от болезни, решили служить в местной часовне молебн, приносить скоромное масло и тут же его есть, отнюдь не продавая никому. Обычай этот строго выполняется и в настоящее время, не смотря на его давность, ибо восьмидесятилетние старики не помнят его начала» [Покровский 1872: 170]. О причине появления заветного праздника Ильинская пятница в с. Матвеева Сельга местные жители (70 лет и старше) хорошо помнили еще в конце 1980-х гг.: «Когда-то была кровавая моча у коров и лето было очень сухое и, по-видимому, не один год так было. И вот люди сходили в церковь, молились там и положили завет, чтобы в Ильинскую пятницу праздновать этот праздник и ходить по часовням» [Винокурова 1996: 110].

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

Проведение заветных праздников несколько отличалось от престольных. Общим в них был только молебен, иногда крестный ход. В праздничный день жители ближайших деревень или одной деревни собирались у церкви или часовни. В заветный праздник охраны скота к этому месту пригонялось большое количество коров и лошадей. У сегозерских карел в д. Мядусельга день свв. мучеников Флора и Лавра – *Frolan proazníkka* (18/31 августа) считался лошадиным праздником (*hebozien proazníkka*). В этот день рано утром у часовни скапливалось большое количество

во лошадей. Хозяева следовали на праздник верхом на конях или на телегах из соседних деревень Юостозеро, Пюхяниemi, Сенчезеро, Чобино. Священник по случаю праздника служил молебен и освящал воду в специально приготовленных чашах. Мимо священника мужчины проезжали на лошадях, которых он окроплял освященной водой со словами: «Будь здорова!» [ДКСК 1980: 100–101]. В Шуйском погосте в день свв. мучеников Флора и Лавра также происходило освящение лошадей около часовни [Никитин 2004: 339]. В отличие от населения Карелии (в современных административных границах), у средних и южных вепсов заветные праздники, посвященные лошадям (*hebon praznikad*), часто приурочивались к Маккавееву дню (01.08) и сопровождались купаниями животных в местных водоемах. Чтобы лошади были здоровыми, мужчины въезжали в воду, сидя на них верхом [Винокурова 2007].

В вепском Прионежье нами были зафиксированы две формы проведения заветных скотоводческих праздников. Первая форма, примерно такая же, как у сегозерских карел, была характерна для деревень, входящих в поселения Рыбрека, Каскесручей, Володарское, Урицкое: жители деревни пригоняли скот к местной часовне для совершения молебна [Винокурова 1996: 110].

Вторая форма, помимо молебна, включала крестный ход. Она была распространена в деревнях поселений Матвеева Сельга (Ильинская пятница), Вехручей (день бесребренников и чудотворцев Космы и Дамиана, 01.11), Шелтозеро (*крестоход*), Другая Река (день Смоленской иконы Божией Матери, 28.06). Например, в Другой Реке в день Смоленской иконы Божией Матери священник с крестным ходом по очереди обходил все деревни этого поселения, где у каждой деревенской часовни служил молебен и кропил святой водой собранный в честь праздника скот. В с. Шелтозеро такая форма празднования отразилась в народном названии праздника – *крестоход*, хотя официальное название его – день Казанской иконы Божией Матери (08.07) [Винокурова 1996: 110–111].

Важной частью заветных праздников было умиловительное или благодарственное бескровное жертвоприношение Богу, Пресвятой Богородице и святым. Оно представляло собой приношение

жертвы (*завета*) в священное место. Видами пожертвований могли быть полотенца, платки, отрезы материи, выпечные изделия, яйца, деньги. На заветных праздниках охраны скота в церковь или часовню приносили продукты животноводства – шерсть, масло, сметану, молоко, творог. Так, сегозерские карелы в *Петров день* привозили в часовню на о. Махосоари масло в больших количествах, пироги, калитки. Оставленные в часовне продукты шли в пользу церкви [ДКСК 1980: 93]. У крестьян одной из деревень Горского прихода исстари соблюдался обычай: «на второе и последующие затем воскресные дни после Петрова дня приносить в местную часовню скоромное чухонское масло» [Покровский 1872: 170].

Особенности и степень гостевания на заветных праздниках различались по деревням Олонецкой губернии. У прионежских вепсов в заветные скотоводческие праздники не была принята гостьба между жителями разных деревень и поселений. Население строго придерживалось этой традиции. Показателен в этом плане рассказ О.М. Матвеевой (1913 г.р., урож. с. Матвеева Сельга). Ее бабушка имела зятя невепской национальности, который приехал в с. Шелтозеро издалека работать часовщиком и не знал обычаев местного населения. В Ильинскую пятницу (заветный скотоводческий праздник) он приехал в Матвееву Сельгу к теще на праздник, а та, будучи всегда радушной хозяйкой, встретила его с явным неудовольствием и сказала: «Лёва, так ведь это коровий праздник» [Винокурова 1996: 111]. В русских и карельских деревнях Олонецкой губернии на заветные праздники приходили жители соседних деревень и нищие [ДКСК 1980: 93]. Однако размах гостевания был меньше, чем на престольных праздниках. Длительная гостьба девушек у своих родственников на заветных праздниках не была распространена. Целью посещения заветных праздников было в первую очередь участие в религиозных ритуалах по обету, а не общение с родственниками и знакомыми ихождение из дома в дом по гостям.

4. **Заветные и престольные праздники с жертвоприношением животных.** Во многих карельских и русских деревнях Карелии отмечались заветные и престольные праздники, включающие

забой баранов или быков, *завещанных* «всем миром» святому в благодарность за его покровительство или в надежде на помощь, и коллективные трапезы. В этих праздниках удивительным образом переплетались реликты языческого жертвоприношения с православными ритуалами. Датами их проведения чаще всего были *Петров день*, *Ильин день*, Успение Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии или «скользящие» от этих дней воскресенья. Так, ливвики Сямозера заветный праздник, отмечаемый в первое воскресенье после Ильина дня, называли *oinaspyhäpäivü* («баранье воскресенье») [Конкка 2008: 332]. В с. Суйсарь в первое воскресенье после *Ильина дня* праздновалось так называемое *баранье воскресенье*. Местные жители жертвовали белых баранов св. Илье-пророку, чтобы он берег скот от болезней и голода, не допускал нападения хищных зверей [Логинов 1997: 127–128]. Помимо общей просьбы всех крестьян округа к святым, существовали и частные обеты. Например, в Заонежье «домохозяин, по какому-либо счастливому или несчастливому случаю в отношении скотоводства, дает обещание (по-народному – „завечает“) принести в жертву Илье-пророку, во имя которого имеется в этом селении церковь или часовня, барана или овцу из своего стада. Если из крестьянского стада пропадет овца или баран, то хозяин ее также „завечает“: если овца найдется, то принести ее в жертву Илье-пророку. В течение года таких жертвенных обещаний, вытекающих из того или другого побуждения, накапливается иногда множество, и, по принятому обыкновению, в первый воскресный день после праздника в честь пророка Илии, 20-го июля, в деревне заслуживающие особого уважения старики идут по домам и собирают „завеченных“ овец и баранов, а для приправы при варении их – крупу и соль» [НО 1887: 231]. Иногда обет принести в жертву барана (быка) давался тому святому, в честь которого был сооружен храм или его придел.

Схема проведения праздников с жертвоприношением животных была везде примерно одинаковой. В праздничный день жители одной или нескольких деревень пригоняли *завещанных* баранов или быков к часовне или церкви. Пока шла обедня, происходили забой скота, разделка туш и варка мяса в котлах.

После обедни возле церкви или часовни устраивалась совместная трапеза, во время которой все члены общины сообща хлебали приготовленный бульон и ели мясо. Так, например, по сведениям очевидца И. Смирнова, в с. Таржеполь в 1872 г. заветный праздник, посвященный Илье-пророку, проходил следующим образом: «... В 9 часов утра начался звон к обедне, и толпы народа, в разноцветных нарядах, потянулись в церковь; то были пришедшие гости и местные жители. Между тем как продолжалась церковная служба, толпа крестьян недалеко от храма возилась около большого котла, под которым был разведен огонь; тут же убивали и освежали „завичанных” животных – овцу и корову, и мясо их, рассеченное на большие куски, опускали в котел. По окончании обедни, за которую была сказана священником проповедь о жизни и делах пророка Ильи, народ двинулся к месту, где готовилась заветная трапеза. На лугу были поставлены столы, на которых было разложено сваренное уже мясо. Явился священник с причтом, благословил стол и попробовал мяса ...» [Смирнов 1872: 1011]. В конце XIX в. товаро-денежные отношения вносили изменения в форму празднования. В Ведлозерском приходе Олонецкого уезда, например, в Ильин день каждый год пригоняли по нескольку быков. Только здесь их не варили. Обыкновенно один из быков на другой день убивался, мясо делилось между членами причта, а прочие быки продавались, и деньги поступали в церковь [П.М. 1891: 611].

У вепсов, проживающих в Олонецкой губернии, кровавые жертвоприношения быками и баранами на праздниках были распространены только в Сяргозерском приходе Вытегорского уезда Олонецкой губернии, а также в соседних Куйском и Пондальском приходах Марковской волости Белозерского уезда Новгородской губернии [Винокурова 1989: 127–128]. Время их проведения также приурочивалось к трем датам – дням памяти христианских святых – пророка Ильи, апостолов Петра и Павла или Пресвятой Богородицы. Принесение барана или ягненка (наряду с быком и нетелью) в жертву считалось обязательным, иначе, как полагали местные жители, «наш скот съедят волки,

и мы останемся без скота», «весь хлеб высохнет, сгорит на поле». В этих интерпретациях отражена аграрно-скотоводческая функция жертвоприношения: сохранить скот и урожай. По этикету заклинание производилось чрезвычайно жестоким способом: «Принесут (в часовню) ягненка, быка, нетель, и всех их убивали камнем в лоб, не топором, а камнем. А когда у него [животного] вспарывали горло, то не ножом, а рвали горло гвоздем» [Зайцева, Муллонен, 1969: 74–75]. Более подробное описание этого праздника в Сяргозере встречается в материалах А.В. Светляка: «С раннего утра несколько домохозяек, из числа имеющих овец, пригоняют своих „завещанных” животных на погост к часовне Ильи-пророка. Здесь они побивают своих животных камнями и тут же, вблизи церковной ограды, свежую и варят мясо в больших котлах. Кишки, внутренности и отбросы не разрешается брать никому, и они выбрасываются в озеро. Пока в церкви идет обедня, мясо жертвенных животных успеет свариться. После обедни весь народ во главе со священником идет крестным ходом под звон колоколов к часовне. Сначала служат молебен пророку, а затем все приступают к жертвенной трапезе, причем каждый получает свою долю жертвы» [Светляк. РГО, р.119, оп.1, № 344: 19].

В деревнях поселений Куя и Войлахта коллективные трапезы с жертвоприношениями животных проводились в летне-осенний период два раза: в первое воскресенье после *Петрова дня* и в первое воскресенье после Успения Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии. Эти праздники соответственно назывались *peñ slabad* («малая слободская») и *suř slabad* («большая слободская») по месту совершения их – Слободе, занятой хуторами, где была расположена церковь Корсунской иконы Божией Матери (09.10). Иногда эти праздники именовались по народному названию церкви *Коршунская* – *малая коршунская* и *большая коршунская*. Словами «малый» и «большой» подчеркивалась значимость праздников, которая проявлялась в формах их проведения. На *peñ slabad* было принято ходить пешком, а на *suř slabad* обязательно ездили на лошадях.



Всю собранную нами информацию<sup>2</sup> о распространении праздников с жертвоприношением животных в поселениях Олонецкой губернии и, частично, прилегающих к ним территориях мы представили в табл.

**Заветные праздники с жертвоприношением животных у русских, карел и вепсов (Олонецкая губерния и прилегающие области)**

Поселение	День празднования	Центр празднования
<b>Ведлозерский приход</b> (Олонецкий уезд)	<i>Ильин день</i> (20.07)	
<b>Виданский приход</b> (Петрозаводский уезд)	<i>Ильин день</i>	Часовня Святителя и Чудотворца Николая
<b>Вокнаволоцкий приход</b> д. Суднозеро д. Ювалакша	<i>Ильин день</i> Успение Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии (15.08) Покров (01.10)	Ильинская церковь Часовня Часовня на оз. Куйтто
<b>Канзанаволоцкий приход</b> Ильинский погост	<i>Ильин день</i>	Церковь пророка Ильи
д. Канзанаволок	<i>Петров день</i> (29.06)	
<b>Кенозерский приход</b> д.(название неизвестно)?	«Бараний день» (в июле)	
<b>Корбозерский приход</b>	<i>Ильин день</i>	
<b>Куганаволоцкий приход</b> Пречистинский погост	<i>Петров день</i>	
<b>Купецкий приход</b>	День св. Макария (26.07)	Часовня св. Макария на оз. Купецком
<b>Ладвинский приход</b> (Петрозаводский уезд)	<i>Ильин день</i>	
<b>Лояницы</b> Кашканы ( <i>Kaškana</i> )	<i>Ильин день</i> («день быка»)	
<b>Луговской приход</b>	Первое воскресенье после <i>Петрова дня</i>	
<b>Масельгско-Паданский приход</b> (Повенецкий уезд) д.Сельги	Успение Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии	Успенская часовня на о. Махосоари

<sup>2</sup> См. лит. в конце ст.

<p><b>вМунозерский приход</b> (Петрозаводский уезд) д. Новоселовская (<i>Bošinkülä</i>) д. Тервоевская (<i>Ulkoine</i>) д. <i>Nimjärvi</i></p>	<p>День св. Георгия Победоносца, 23.04 («бараний день») <i>Ильин день</i> («бараний день»)  <i>Ильин день</i> («бараний день»)  День Смоленской иконы Божи- ей Матери, 28.06 («бараний день»)</p>	
<p><b>Нименский приход</b> (Каргопольский уезд)</p>	<p>День св. <i>Модеста и Власия</i> – первое воскресенье после Иль- ина дня</p>	
<p><b>Оговозерский приход</b> (Пудожский уезд)</p>	<p><i>Ильин день</i></p>	
<p><b>Салминский приход</b> д. Тюёмпяйнен</p>	<p><i>Ильин день</i> («день быка»)</p>	
<p><b>Суйсарь</b> (Петрозавод- ский уезд)</p>	<p><i>Баранье воскресенье</i> – первое воскресенье после <i>Ильина дня</i></p>	<p>Ильинская церковь</p>
<p><b>Сямозерский приход</b> (Петрозаводский уезд) д. Проккойла  д. Корза  Сямозерский погост  д. Шапшанаволок (Сяп- ся)        д. Эссойла</p>	<p><i>Valasin päivii</i> («<i>Власьев день</i>») – первый день летнего мясоеда перед Успенским постом День св. Иоанна Богослова (26.09) Успение Пресвятой Богороди- цы и Приснодевы Марии <i>Lambahien pruaazniekku,</i> <i>Oinaspäivii</i> (<i>День барана, Бара-</i> <i>нье воскресенье</i>) – первое вок- ресенье после Успения Пресвя- той Богородицы(вар.: первое воскресенье августа, в конце августа); <i>Valasin päivii, Kezä-Valassi</i> («<i>Власьев день</i>», «<i>Власий лет-</i> <i>ний</i>») – первое воскресенье по- сле <i>Петрова дня</i> <i>Oinasruuhäpäivii</i> (<i>Баранье вос-</i> <i>кресенье</i>) – первое воскресенье после <i>Ильина дня</i></p>	<p>Успенская церковь  Часовня св. Власия        Часовня</p>
<p><b>Таржепольский при- ход</b> (Петрозаводский уезд)</p>	<p><i>Ильин день</i></p>	

Поселение	День празднования	Центр празднования
<b>Шильдский приход</b> (Вытегорский уезд)	«День быка» отмечался в: 1) <i>Ильин день</i> , если он приходился на воскресенье, или 2) первое воскресенье после <i>Ильина дня</i>	Церковь св. Ильи-пророка
<b>Шуйский приход</b> (Петрозаводский уезд) д. Плаксино	<i>Баранье воскресенье</i> – первое воскресенье после <i>Ильина дня</i>	Часовня на острове
<b>с. Янишполе</b> д. Катчена д. Тулгуба	<i>Баранье воскресенье</i> <i>Баранье воскресенье</i>	Часовня Часовня

На праздниках с жертвоприношением животных гостей потчевали как на совместных братчинах, так и в отдельных домах.

Итак, данная тема требует продолжения. Следующий этап при работе над классификацией праздников в Олонецкой губернии и на сопредельных территориях немислим без сбора полевых материалов с подробными вопросами по поселениям и соответствующим им праздникам, записи народных определений праздников, причин их возникновения, схем празднования, масштабов гостевания. Ответы на эти вопросы пока не всегда можно найти в имеющихся в нашем распоряжении источниках.

### Литература

*Белоусов Я.П.* Праздники старые и новые (некоторые философские аспекты проблемы празднования). Алма-Ата, 1974.

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

*Бернштам Т.А.* Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX в. Очерки. М., 2009.

*Винокурова И.Ю.* Вепские заветные праздники охраны скота // Проблемы истории и культуры вепской народности. Петрозаводск, 1989. С. 119–130.

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

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

*Винокурова И.Ю.* Традиционные праздники вепсской деревни на рубеже XX–XXI вв. // Вепсы и этнокультурные перемены XX века. *Studia Slavica Finlandensia*. Tomus XXIV. Хельсинки, 2007. С. 187–209.

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

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

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

*Зайцева М.И., Муллонен М.И.* Образцы вепсской речи. Л., 1969.

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

*Конкка А.П.* Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 77–95.

*Конкка А.П.* Календарная мифология и обрядность сямозерских карел // История и культура Сямозерья. Петрозаводск, 2008. С.301–347.

*Куликовский Г. И.* Иванов день в селении Кузаранде, Петрозаводского уезда // ОГВ. 1888. № 54. С. 515–517.

*Куликовский Г. И.* «Общественный пир» в Каргопольском уезде // ОГВ. 1895. № 9. С. 5–6.

*К. П.* Деревянное // ОГВ. 1883. № 63. С. 646.

*Логинов К.К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX – начало XX в.) СПб, 1993.

*Логинов К.К.* Этнографическое описание села Суйсарь // Село Суйсарь: история, быт, культура. Петрозаводск, 1997. С. 15–60.

*Логинов К.К.* Система традиционных праздников Водлозерья // Структура и динамика природных экосистем и формирование народной культуры на территории национального парка «Водлозерский». Петрозаводск, 2005. С. 106–111.

*Логинов К.К.* Народный календарь и праздники народов Карелии // Слово и праздник. Петрозаводск, 2008. С. 15–60.

Местный праздник – Местный праздник в селе Обжи, Олонецкого уезда и освящение часовни (Корреспонденция Губ. Вед.) // ОГВ. 1883. № 47. С. 484–485.

*Миролотов.* Праздник в честь пророка Илии в селе Ильинском (Олонецкого уезда) // ОГВ. 1872. № 67. С. 772–773.

*Никитин Г.А.* Жертвоприношения в Карелии (публикация О.М. Фишман) // Материалы по этнографии. Т. II. Народы Прибалтики, Северо-Запада, Среднего Поволжья и Приуралья. СПб, 2004. С. 335–347.

*Никольская Р.Ф.* Пища и кухонная утварь // Материальная культура и декоративно-прикладное искусство сегозерских карел. Л., 1981. С. 138–178.

*Именский В.* Ильин день в Шильде // ОГВ. 1873. № 64. С. 745–746.

НО – Народный обычай // ОГВ. 1887. № 29. С. 231.

*Пименов В.В.* К истории сложения типов поселений в Карелии // СЭ, 1964. С.3–18.

*П. М.* Ильин день в селении Виданы (Петрозаводского уезда) // Оло-нецкие губернские ведомости. 1891. № 60. С. 610–611.

*Покровский П.* Обычай есть скоромное масло у часовни (Письмо в редакцию Олон. губ. вед.) // ОГВ. 1872. № 14. С. 170–171.

*Покровская И. П.* Население дореволюционной Карелии по материалам переписи 1897 г. // Вопросы истории Европейского Севера. Петрозаводск, 1974. С. 91–118.

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

С. В. И. Г. Важинский погост, Олонецкого уезда // ОГВ. 1895. № 38. С. 4; № 39. С. 4; № 41. С. 4–5; № 43. С. 4; № 44. С. 5; № 45. С. 4; № 46. С. 8; № 53. С. 5; № 54. С. 5–6; № 55. С. 6–7; № 59. С. 5–6; № 61. С. 5–6.

Сказание – Сказание о религиозных событиях, совершившихся в сравнительно короткое время на Борках, близ селения Ладвы, Петрозаводского уезда, Олонецкой губернии // ОГВ. 1894. № 44. С. 9–11.

СКЯ – Словарь карельского языка (сост. Г.Н. Макаров). Петрозаводск, 1990.

*Смирнов И.* Ильинский праздник в селе Таржеполь (Петрозаводского у.) // ОГВ. 1872. № 88. С.1010–1011.

СОСДКВСЯ – Сопоставительно-ономасиологический словарь диалектов карельского, вепского, саамского языков. Петрозаводск, 2007.

СП – Сельский праздник // ОГВ. 1852. № 39.

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

*Сурхаско Ю.Ю.* О русско-карельском этнокультурном взаимодействии (по материалам свадебной обрядности конца XIX – начала XX в.) // Русский Север. Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981.

*Топоров В.Н.* Праздник // Мифы народов мира. М., 1997. Т.2.

ФРС – Финско-русский словарь (сост. И. Вахрос, А. Щербаков). М., 1975.

*Sarmela M.* Reciprocity systems of the rural society in the Finnish-Karelian culture area with special reference to social intercourse of the youth. Helsinki, 1969. FFC N 207.

## Архивные материалы

Институт по изучению народов ССР АН СССР // Архив Академии наук, ф. 135.

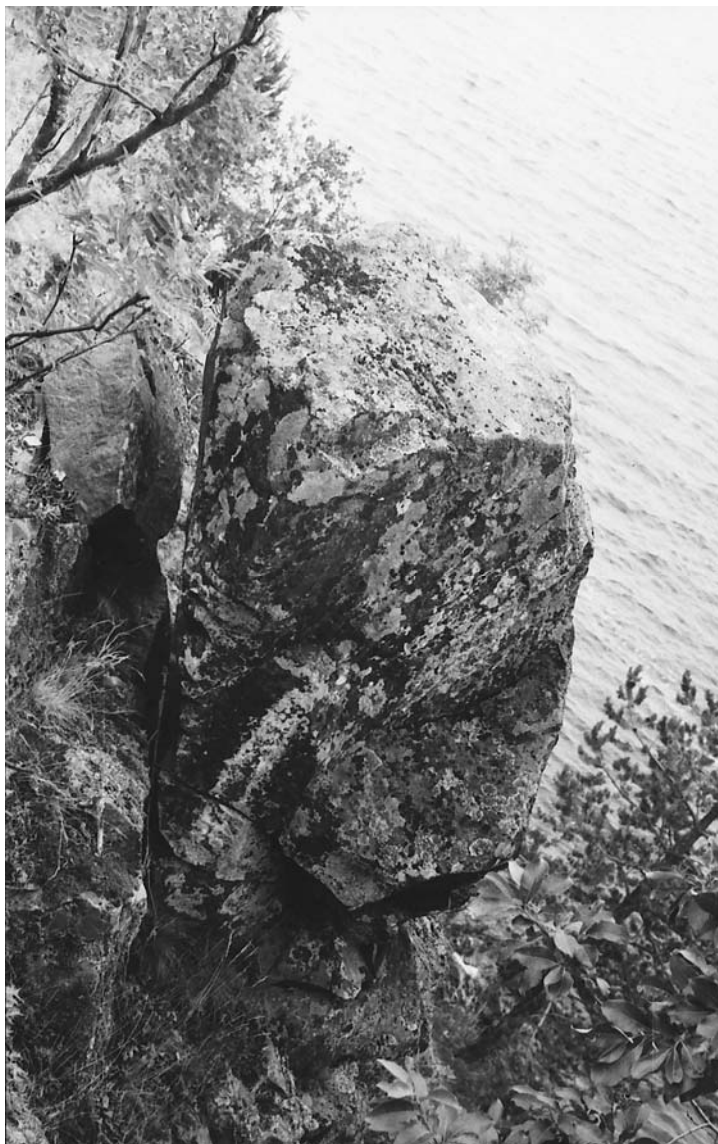
*Светляк (Фомин) А.В.* Из «вепских былей»: заговоры и заклинания, записанные из записной тетради крестьянина-вепса бывш. Шимозерской вол. Лодейнопольского р-на. 1926–1933 гг. // Русское географическое общество (РГО), р.119, оп.1, № 343.

Материалы Ю. Перттола – Perttola J., далее указывается номер хранения текста // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunouden arkisto (SKS).

*К.К. Логинов*

### **ЗАОНЕЖСКИЙ ПРАЗДНИК РАДКОЛЬСКОЕ ВОСКРЕСЕНЬЕ**

В традиционном календаре народов Карелии одним из самых удивительных был праздник *Радкольское воскресенье*. Он проводился ежегодно в последнее воскресенье перед днем Рождества св. Иоанна Предтечи, Крестителя Господня (24.06 / 07.07) жителями южного Заонежья. О необычности этого праздника сами заонежане высказывались так: «Это праздник не в честь (христианского) Бога или святых угодников, а просто праздник, сам по себе» [НА КНЦ, ф. 1, оп. 50, д.669, л.57; д.673, л.21]. День проведения праздника получался скользящим в пределах 6 дней. В дохристианскую эпоху праздник должен был выпадать всегда на день летнего солнцестояния – самый длинный в году. Позже по христианскому календарю праздник оказался привязанным ко дню Рождества св. Иоанна Предтечи. Как можно видеть, зарождение праздничной традиции относится к достаточно неопределенной древнейшей эпохе Карелии, время же ее исчезновения известно точно – это 1928 г. [НА КНЦ, разряд VI, оп. 1, д.61, 72, 74, 82, 90]. В следующем году день выдался очень дождливым, крестьяне не стали отмечать праздник и остались сидеть по домам, а позднее уже были организованы колхозы, и ни один председатель не мог себе позволить отпустить людей с работы на целый день праздновать.



*Рис. 1. Радкольский идол*  
Фото В. П. Ериова. 1988 г.



**Рис. 2. Камень «череп»**  
Фото В. П. Ершова. 1988 г.

Наименование «Радкольский» праздник получил по названию одноименного острова в Онежском озере, неподалеку от с. Сенная Губа и пристани Лонгасы. На каменном уступе этого острова с северной стороны есть камень природного происхождения высотой 2 м, имеющий внешнее сходство с головой человека. Каждый человек находит в особенностях форм камня либо то, либо другое сходство. Именно этот камень заонежане называли *Радкольским идолом* или богом грома и в честь него проводили праздник (рис. 1) [Ржановский 1924: С.102–103]. Подробное описание топографии острова и сохранившихся на острове артефактов приведено в работе И.В. Мельникова «Святыни древней Карелии» [Мельников 1998: 77–87]. Несколько к западу от *Радкольского идола* имеется еще один культовый камень, очень напоминающий череп человека с глазницами (рис. 2). Черно-белую фотографию этого камня из архива музея «Духовная культура Карелии» (КГПА), сделанную В.П. Ершовым, мы публикуем впервые. Недавно



археологи К.Э. Герман и И.В. Мельников из музея-заповедника «Киж», заложив разведочный шурф 1х1м на площадке чуть выше «идола», обнаружили остатки сразу всех археологических эпох, начиная с мезолита (времени заселения человеком Карелии) и до железного века включительно. По предположению петрозаводского топонимиста В.А. Агапитова, в районе Кижских шхер в дославянскую эпоху проживали люди, тотемными или фратриальными животными которых считались предки-птицы. Именно здесь сосредоточены прибалтийско-финские и переведенные на русский язык топонимы – «кальки», которые содержат наименования птиц [Агапитов 1992, 2000:14–21].

Название «Радколье» является двусложным топонимом, вторая часть которого «калье», «колье» восходит к слову прибалтийско-финского происхождения *kallio* и переводится на русский язык, как «скала» [Агапитов 2000: 48; Муллонен 2008: 25]. Относительно интерпретации значения первой части данного топонима имеется три версии, выдвинутые В.А. Агапитовым. Процитируем его: «Первый элемент названия „рад“, „рат“ близок по звучанию к прибалтийско-финской лексеме „raato“ – „мертвое животное“, а также „мертвый (убитый) олень“. ...В некоторых финских и карельских говорах имеется иное значение слова „раато“ (ср. *gaato* – большое упавшее дерево, ветром поваленное дерево). Нельзя исключать и скандинавские аналогии. ... Шведское *vardeun gad* – „владыка мира“ было заимствовано саамами» [Агапитов 2000: 48]. Первая из приведенных этимологий – «скала убитого (жертвенного) оленя» – автору данной статьи представляется наиболее приемлемой, поскольку в ходе праздника молодежь время от времени принималась сбрасывать в озеро камни с вершины озера, что может расцениваться как отражение момента древнего жертвоприношения [Агапитов 2000: 49].

Культовый комплекс о. Радколье в древние эпохи дополнялся культовым комплексом на близко расположенном о. Орощострове<sup>1</sup>. Первым каменного «идола» на Орощострове (напро-

---

<sup>1</sup> В переводе на русский язык название острова означает «Холошенный жеребец».

тив пристани Лонгасы, чуть правее) случайно обнаружил автор этой статьи и опубликовал его фотографию в газете «Neuvosto-Karjala» [Loginov 1988]. Тогда же были обнаружены и каменные изображения «лягушки», «медведя» и «оленя» в западной части этого острова, не введенной в сельскохозяйственное освоение заонежанами-землепашцами. На вершине о. Радколье подобные кладки камней не обнаружены. Возможно, они когда-то существовали, но были сброшены в воду Онежского озера заонежскими парнями в дни празднований *Радкольского воскресенья*. На о. Радколье неподалеку от воды сохранились каменные кладки в форме концентрических кругов, спиралей и «подков». На Орошострове, по соседству с «грудовицами» сельскохозяйственного происхождения, сохранилась одна или две кладки в виде концентрических кругов. Еще одного «идола» и тоже случайно на западной оконечности мыса Орошострова, обращенной к о. Радколье, обнаружил кинооператор ГТРК «Карелия» Ю.В. Кустов. Этот «идол» был запечатлен на обложке топонимического очерка В.А. Агапитова «Путешествие в древние Кижы». В то время, когда был сделан данный снимок, кижские исследователи В.А. Агапитов и И.В. Мельников не заметили на камне «личину». «Идол» лежит на правой «щеке» и «смотрит» в противоположную от о. Радколье сторону. Возможно, что падение этого «идола» стало результатом небольшого землетрясения, но, скорее всего, он был повержен на землю в период борьбы местного священничества с идолопоклонством заонежан-язычников. На ритуальном уровне момент «низвержения идолов» воспроизводился и во время празднования *Радкольского воскресенья*: молодые парни подходили время от времени к *Радкольскому богу* и делали вид, что пытаются столкнуть его со скалы в озеро. Сделать это они смогли бы без особого труда, если бы только пожелали. «Идол» на уступе стоит не слишком твердо, раскачивается усилиями даже одного или двух взрослых мужчин.

В первой половине XVI в., когда строился Климецкий монастырь, монахи срубили строевой лес на о. Радколье и пустили его на монастырские стены [Байбурин, Логинов 1988:

32]. По преданиям жителей Сенной Губы, на острове монахи не рискнули срубить только три самых старых священных сосны, которые не годились уже по своему возрасту как строительный материал, но за рубку которых человек должен был расплатиться тяжелой болезнью и смертью. Возможно, что именно в тот период монахами было совершено разрушение языческого капища на Орошострове и повергнут главный его идол. Вероятно, капища на Орошострове были заброшены еще в предшествующие эпохи, но все сохранившиеся до XX в. предания и живая этнографическая традиция, дошедшая до исследователей, связывались исключительно с Радкольским островом.

Накануне праздника жители Заонежья, так или иначе отмечавшие *Радкольское воскресенье*, приступали к изготовлению *кабушей* (возможно, от вепс. *kabu* 'маленький хлебец'). За пределами округа, чествовавшей *Радкольское воскресенье*, *кабуши* начинали готовить только в ночь на Рождество св. Иоанна Предтечи (24.06 / 07.07). *Кабуши* изготовлялись из деревенского «сыра», то есть высушенного и хорошо подсолненного творога, к которому добавлялось 10% белой ячневой муки. Изделие в печи не выпекалось, а формовалось между ладонями, после чего его оставляли в тени для высыхания. Способ, надо признать, весьма архаический. В изготовлении *кабушей* принимали участие девушки на выданье. Собственноручно сделанную *кабушу* каждая девушка клала рядом с *кабушами* матери или бабушки. Ритуальное предназначение девичьих *кабушей* было иным, чем у изготовленных старшими поколениями женщин. В основном это кушанье предназначалось для поминовения предков на могилах в Петров день (29.06 / 12.07). Небольшая часть *кабушей* вместе с так называемой *петровщиной* – круглым ржаным хлебом из выбродившего теста – отдавалась церковному причту «на помин души». Однако часть *кабушей* по сложившейся в Заонежье традиции утаскивалась молодыми парнями из кладовок во время летних Святков. Это действие представляло собой архаичное ритуальное воровство. Считалось, что девушка, чью *кабушу*

похитят парни, непременно выйдет замуж в течение года [Логинов 1988: 76; 1990: 48]. Чтобы уберечь *кабуши* от похищений, заонежские хозяйки изобретали разные хитроумные запоры для кладовок, но это редко когда помогало. Украденные *кабуши* вместе с зеленым луком с огородов и молоко съедались похитителями на могилах парней и девушек, умерших до вступления в брак, сразу после полуночи Петрова дня, когда истекал срок многодневного Петровского поста.

Округа, в которой отмечали *Радкольское воскресенье*, охватывала не только район Кижских шхер. Отмечался этот праздник также на южном побережье Заонежского полуострова от Великой губы до Усть-Яндымы и далее по восточному побережью полуострова, вплоть до Типиниц и Тамбиц. Люди из селений, расположенных на полуострове, на Радкольский остров обычно не ездили. Они ходили в этот день на свои кладбища и поминали там упокоившихся предков – *родителей* [Логинов 1993: 204].

С утра в день *Радкольского воскресенья* народ ехал на лодках на остров. Жители Сенной Губы и ближних деревень приставали к острову в северо-западной части, в очень узкой, буквально миниатюрной бухточке, после чего поднимались по глубокой тропинке, выбитой в скалистом грунте, на прямоугольную площадку размером 25х70 м на вершине острова, имевшую заметное заглубление в скалу. Те, кто приезжал из других деревень, вытаскивали лодки на берег тоже в строго определенных местах острова – на «своих местах» [НА КНЦ, ф. 1, оп. 50, д.673, л.17–18]. В плохую погоду люди около лодок разводили костры, чтобы обогреться, обсушиться, приготовить чай. Костры жгли также не где попало, а, как правило, внутри подковообразных каменных кладок, защищавших костер с трех сторон от ветра. Местные торговцы тоже приезжали в праздник на остров. Они раскладывали свой нехитрый товар (пряники, печенье, деревенского изготовления *конфеты*, разноцветные ленты, булавки и т.п.) на привезенную с собой солому. В дождливую или очень жаркую погоду торговцы натягивали над товаром легкие тенты на четырех жердях.



*Рис. 3. Профильное изображение духа-«хозяина» острова с бородой  
Фото В. П. Ериова. 1988 г.*

Отсутствие праздничной службы в церкви в *Радкольское воскресенье* позволяло начинать народные гулянья не с обеда, а прямо с утра. Взрослые мужчины и старики играли в излюбленные заонежанами *бабки*, беседовали, женщины наблюдали за происходящим. Дети постарше «резались» в *чижа*, младшие бегали, кувыркались, развлекались с самодельными или дешевыми покупными игрушками. Молодежь пела лирические песни, исполняла кадрили и другие групповые танцы. В перерывах между развлечениями парни сбрасывали в озеро камни, которые находили на вершине острова. Иногда парни подходили к *Радкольскому идолу*, оскорбляли и поносили его, раскачивали на уступе, будто собираясь сбросить со скалы вниз. Подобное поведение в отношении идола одобрялось присутствовавшей публикой. Однако оскорблять духа-«хозяина» всего острова, изображением профиля которого считался замысловатый рельеф на одной из скал (рис. 3), запрещалось. По словам информантов, фигура была похожа на голову бородатого человека. Разъезжались люди по деревням с праздника уже ближе к вечеру, чтобы дома устроить застолье с постными пирогами и чаем. Так заканчивался праздник *Радкольское воскресенье*.

### Литература и источники

*Агапитов В.А.* Об орнитопонимах островов архипелага Кижские шхеры (отражение родовых и фратриальных связей в топонимии Заонежья) // Заонежье. Петрозаводск, 1992. С.48–60.

*Агапитов В.А.* Путешествие в древние Кижы. Топонимический очерк. Петрозаводск, 2000.

*Байбурин А.К., Логинов К.К.* Обрядность русских Заонежья при строительстве нового дома // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С.26–37.

*Логинов К.К.* Девичья обрядность русских Заонежья // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С.64–76.

*Логинов К.К.* Из народной кухни русских Заонежья // Краевед Карелии. Петрозаводск, 1990. С.43–50.

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

- Мельников И.В.* Святые места древней Карелии, Петрозаводск, 1998.
- Муллонен И.И.* Топонимия Заонежья. Словарь с историко-культурными комментариями. Петрозаводск, 2008.
- Ржановский В.* «Радкольский» бог // Известия общества изучения Карелии. 1924. № 1. С. 102–103.
- Loginov K.* Klimetsin saari ja Ääanisniemen pyhäkkö // Neuvosto-Karjala. 1988. N 96.
- НА КНЦ, разряд VI, оп. 1, д. 61, 72, 74, 82, 90.
- НА КНЦ, ф. 1, оп. 50, д. 673, 696.

*О.А. Бодрова*

## **ЗАСТОЛЬЕ У НАРОДОВ КАРЕЛИИ**

Различные аспекты изучения традиционных форм культуры привлекают внимание представителей многих гуманитарных направлений и не утрачивают своей актуальности и в наши дни. Чрезвычайно интересной и перспективной областью исследования являются традиционные праздники, а также связанные с ними обычаи гостеприимства, обмена дарами и застолье, которые представляют собой своеобразные «формы универсального обмена», выполняют функцию укрепления социальных связей и пронизывают все стороны человеческой жизни с древнейших времен [Байбурин, Топорков 1990: 109]. Изучение этой, связанной с этикетом стороны традиционной культуры у народов, населяющих территорию современной Карелии, является тем более привлекательным, если принять во внимание культурное взаимодействие локальных групп карельского, вепского и русского народов. Цель настоящей статьи – первая попытка систематизации материала по застолью у трех коренных народов Карелии.

\* \* \*

Каждый праздник имел свою отмеченную традицией программу. Центральным пунктом как больших, так и малых праздников являлось застолье, которое берет начало от языческих жертвоприношений, когда оно выполняло сакральные функции. С христианизацией застолье приобрело символическое религиозное значение,

так как, что следует уже из внутренней формы слова, предполагает приобщение к праздничной пище за столом, который символически рассматривается как престол, место христианского культа.

Христианская традиция обусловила сходство праздничной программы как у русского, так и у карельского и вепского населения. В зависимости от значимости праздника застолье могло продолжаться от одного до нескольких дней с перерывами на отдых. Центральное застолье приходилось на обед. Праздничная трапеза начиналась после возвращения с обедни в православном храме (в час-два пополудни) и продолжалась иногда до вечера. Всех вновь прибывших гостей усаживали за стол. Часто гости обедали в несколько смен. После обеденного застолья праздник переносился на улицу [П.М. 1894: 10].

Во время праздничной гостьбы из-за большого количества гостей не все присутствовавшие могли поместиться за один стол. В таких случаях длинные столы присоединялись друг к другу [Лавонен 2000: 10] или расставлялись параллельно, что чаще всего встречалось у вепсов [Винокурова 1996: 47]. Обязательными элементами застолья являлись вышитые скатерть и полотенца. За обедом по будним дням стол также мог накрываться скатертью, которая по сравнению с праздничной была более простой или вообще отсутствовала. Праздничная скатерть всегда отличалась богатой вышивкой, как и полотенца, вышитые красной нитью по краям. Последние у русских Заонежья стелились гостям на колени, ими вытирали руки перед началом трапезы [Логинов 1993: 130]. Вокруг стола расставлялись лавки и скамьи для гостей. У карел по краям стола по числу обедающих раскладывали по ломтю хлеба, по колобу, сканцы, несколько калиток или пряженных пирожков с толокном или крупой, которые смазывались в скоромные праздничные дни коровьим маслом, а в постные – конопляным [П.М. 1894: 10]. В Реболах перед началом трапезы хозяин крестил хлеб ножом и раскладывал ломти по трем краям стола в форме круга так, что из них образовывалась своего рода хлебная цепь, недорезанный хлеб с ножом клался на нижний конец стола [Громов. РГО, р. 25, оп. 1, № 41, л. 5–6]. Если по будням пользовались деревянной и глиняной утварью, то для гостей старались покупать



фабричные изделия: оловянные ложки, тарелки и чашки из белой глины или фаянсовую посуду.

Участниками застолья обычно являлись только взрослые семейные люди, способные к выполнению сельскохозяйственных работ и к деторождению. Присутствие детей и стариков за праздничным столом было нежелательным как у русских, так и у карел и вепсов. Детям стелили на полу специальную скатерть [Лавонен 2000: 120] или кормили отдельно на кухне [Винокурова 1996: 47]. В русских деревнях парни и девушки также не присутствовали за общим столом, а устраивали молодежную трапезу, отдельную от взрослых представителей семей [РП 2001: 189].

Правила проведения застолья были жестко регламентированы. Большое значение придавалось организации застольного пространства, поведению и порядку рассаживания за столом членов семьи и гостей. Соблюдение застольного этикета считалось одним из условий коллективного благополучия и устойчивости не только отдельной семьи, но и деревенской общины. Пространство за праздничным столом было организовано особым образом и выстраивалось в соответствии с оппозициями мужской/женской, старший/младший, свой/чужой, званый/незваный, предки/потомки [Лавонен 2000: 150]. У каждого члена семьи с учетом возраста, пола, родственной иерархии было свое строго отведенное место за столом. Застольное пространство делилось на мужскую и женскую половину, в чем сказался древний запрет на общее застолье мужчин и женщин по сексуальным мотивам. Считалось, что пищевое общение мужчин и женщин несовместимо с половым общением [Байбурин, Топорков 1990: 137]. В соответствии с этим запретом раздельная трапеза сохранялась в праздники, когда было много гостей, и до сих пор встречается у карел во время похоронной трапезы [Лавонен 2000: 121]. Однако чаще мужчины и женщины садились за общий стол, но по разные стороны, при этом женщины рассаживались после мужчин, которые в древности первыми совершали трапезу.

Принцип рассаживания во время застолья в целом совпадал у всех народов, населяющих территорию современной Карелии. Наиболее почетными являлись места за верхней частью стола на

неподвижной лавке. По будням правый верхний угол стола у иконы – «большой угол» – занимал хозяин семьи, старший сын или зять садились у левого угла, остальные члены семьи рассаживались на переносные лавки по старшинству: мужчины – справа, женщины – слева [Калинин 1911: 663]. Младшая сноха занимала дальний от хозяина угол по диагонали, хозяйка, подносившая пищу, садилась напротив снохи. В последнюю очередь садились дети, если они допускались до трапезы вместе со взрослыми [Логинов 1993: 124]. Примерно такой же порядок соблюдался у карел и вепсов: мужчины занимали почетные места в верхнем конце стола и справа, женщины – на женской стороне, дети – в нижней части [Лавонен 2000: 119]. Во время праздничного застолья распределение мест за столом несколько менялось. Место главы семьи занимал самый почетный гость, а хозяин садился на место старшего сына. Распределение остальных мест зависело уже не только от старшинства, но и от степени родства и социального статуса приглашенных. Если за столом присутствовал священник, то он вместе с остальными членами причта садился на углу под образами, затем уже рассаживались другие почетные гости [П.М. 1894: 10]. Хозяйка, а иногда и старшая сноха вообще не садились к столу, так как были заняты подачей пищи.

Праздничная трапеза всегда была обильной, она состояла из комплекса блюд, подаваемых в традиционном порядке. Праздничной пищей могли становиться и повседневные блюда: каши, пироги, мясо, из которого варили различные супы и подавали на стол в скоромные праздники. Для застолья готовили говядину, баранину, курятину. При этом петуха, связанного с христианской символикой, обычно не ели [Логинов 1993: 125]. Иногда на столе присутствовали лосятина, оленина, стреляная птица. Все блюда, особенно выпечка, сдабривались сливочным маслом. У карел большой популярностью пользовалось чухонское масло, делавшееся из сквашенных сливок [Громов. РГО, р. 25, оп. 1, № 41, л. 5].

Порядок подачи блюд на празднике у русских, карел и вепсов практически ничем не отличался. Разница в подаваемых блюдах в богатых и бедных семьях заключалась лишь в их количестве. У

,русских Заонежья сначала на стол подавались рыбники или курники, затем кулебяки с мелконарезанным мясом, потом тушенка, студень, суп и мясо, вынутое из супа, которое было положено на отдельную тарелку [Логинов 1993: 130]. В постные праздничные дни вместо мясных пирогов и щей подавались только рыбники и уха [Румов. РГО, р. 25, оп. 1, № 21, л. 24 об.]. Рыбники ели следующим образом: с них снималась верхняя корка, и рыбу брали руками без употребления вилок [Румов. РГО, р. 25, оп. 1, № 21, л. 23 об.]. У карел даже в скоромные праздничные дни мяса ели мало, в основном мясные блюда заменялись рыбными. Зато на праздничном столе было много молока, в том числе кислого [Желаев. РГО, р. 25, оп. 1, № 10, л. 11]. Рыбники готовились у карел не только из свежей, но и из соленой рыбы. Первым подавался рыбник с треской, соленой или свежей, затем его сменяли еще несколько рыбников с рыбой различных сортов. Последним подавался рыбник, в который запекалась всегда свежая и по возможности самая дорогая рыба например лосось [Петров 1864: 138]. Такая же смена рыбников наблюдалась у русских, проживавших по берегам р. Онеги: сначала на стол подавались тресковые рыбники, затем пироги с более вкусной рыбой – зубаткой, палтусом, камбалой. Смену рыбников завершал пирог со свежей и дорогой рыбой [Калинин 1911: 674]. У вепсов Прионежья праздничный обед начинался с принятия пищи из трех блюд: рыбников, ячневой каши, овсяных блинов. Рыбник ели с блинами, которые гости намазывали по желанию ячневой кашей. Затем на каждый конец стола подавался суп в двух расписных мисках. Его участники трапезы черпали деревянными ложками. После супа хозяйка на специальных деревянных блюдах приносила суповое мясо, разрезанное на мелкие куски. Гости доставали мясо вилками и ели его, закусывая либо овсяными блинами, намазанными ячневой кашей, либо сканцами с толокном [Винокурова 1996: 47]. Брусничный, рыбный, гороховый супы, кислые щи являлись и повседневной пищей, однако в будние дни они, как правило, варились на воде.

Вторыми праздничными блюдами у русских Заонежья были мясная тушенка, жаркое, которое ели с жареным картофелем, холодец (студень), молочная каша и яичница. В большом количестве

яйца присутствовали на столе на Пасху, в другое время их потребление было ограничено [Логинов 1993: 126]. В скоромные и постные праздники подавали различные выпечные изделия: житники, житные и картофельные калитки, подпеканики, шаньги, колоба, глупыши, мучники, гороховики, толченики, репники [Румов. РГО, р. 25, оп. 1, № 21, л. 23–24]. У карел и вепсов в комплекс вторых горячих блюд входили кушанья из яиц, круп или картофеля. У вепсов были распространены различные запеканки, например, яичная, картофельная (*rädovik* ‘рядовик’), которые подавались с молоком или простоквашей. Ячменная каша часто использовалась в качестве начинки к выпечке. Во время празднования Нового года, Петрова дня, уборки ячменя она становилась не только праздничной, но и ритуальной едой [Винокурова 1996: 31].

После основной трапезы наступала очередь чаепития с разнообразными выпечными изделиями и блинами. В Заонежье специально для праздничного застолья покупали с лотков печатные пряники, ситный (белый) хлеб с изюмом, конфеты-тянучки [Логинов 1993: 127]. У карел и вепсов традиционно пекли калитки, колобы, ватрушки, открытые пироги с ягодой, готовили пряженые пироги, которые были заимствованы у них русскими. Отдельно к чаю подавали особый праздничный хлеб: у русских – *овсяник*, который имел форму солнца или месяца и заменял в скоромные праздничные дни ржаной хлеб [Логинов 1993: 127], у северных вепсов – белый сдобный хлеб *nižinik* [Винокурова 1996: 47].

Праздничный обед всегда завершал кисель, называемый у русских *выгонщиком*, который присутствовавшие ели, запивая в скоромный день молоком, в постный – квасом из сушеной репы [П.М. 1894: 10]. Если гости ели в несколько смен, то кисель подавался перед чаепитием. Отведав его, гости поднимались и шли из избы в светелку (*залу*) пить чай с выпечкой и блинами, а их место занимала новая смена [Логинов 1993: 130]. В некоторые дни к чаю подавались блюда, которые относились к обрядовой пище и были приурочены к тому или иному праздничному ритуалу, как правило, связанному с календарными праздниками. Среди таких блюд можно назвать блины-рядовики, приобретающие ритуальное

значение на Масленицу, в Рождественский и Крещенский сочельники. Белые блины, которые ели с киселем, могли являться также поминальным блюдом [Винокурова 1996: 32], как и *кабуши* – специальные пирожки из сушеного творога с добавлением муки, которые были заимствованы русскими у карел [Логинов 1993: 127]. Куличи, подаваемые к чаю на Пасху, также воспринимались как кушанье в память об умерших [Логинов 1993:128].

Праздничными напитками являлись натуральный чай и кофе. Если подавать в праздники к столу натуральный кофе могли позволить себе только в зажиточных семьях, то чай был более доступен и популярен. Обычно его выпивали по 3–6 чашек. Попив чаю, гости переворачивали чашку донцем вверх, чтобы больше не наливали [Логинов 1993:130]. По некоторым сведениям, самым распространенным праздничным напитком у карел был, напротив, кофе, тогда как чай подавался редко. Кофе готовился следующим образом: в кипяченую воду бросали около чайной ложки молотого кофе, затем кипятили на огне, добавляя немного соли. С кофе обычно употреблялось молоко, иногда лук [Б-ков 1913: 109]. Кофе и чай пили вприкуску с сахаром, отщипывая кусочки сахарными щипцами с больших кусков из сахарниц. По праздникам чай и кофе пили не из будничных глиняных или деревянных чашек, а из фаянсовой или фарфоровой посуды фабричного производства, подаваемой на подносах.

Из алкогольных напитков во время застолья гостям подносили водку, употребление которой в основном было незначительно и регламентировалось традицией [Логинов 1993:129]. Водки запасали на праздник в количестве 0,5–1 ведра, полтора ведра уже считалось много. Некоторые карелы справляли праздники, обходясь без алкоголя [П.М. 1894: 10]. У вепсов употребление водки и вина во время праздничного застолья было чисто символическим: мужчины и парни выпивали по одной-две рюмки, женщины – ни одной [Винокурова 1996: 48]. По некоторым источникам, водку у карел пили и мужчины, и женщины. Хозяин, который не садился за стол, угощал гостей водкой за каждым блюдом, поэтому, опьянев, гости иногда с трудом потом добредали до дому [Петров 1864:139]. К некоторым праздникам специально варили пиво (брагу). У русских

пиво было распространено больше, чем среди карел и вепсов, его варили как в богатых, так и в бедных семьях [Куликовский 1895: 5]. Вместо воды во время застолья подавали хлебный или брусничный квас, который готовился для таких событий бочками, так как считалось, что хозяину зазорно в праздник поить гостей водой [Логинов 1993: 129].

Праздничное застолье подразумевало соблюдение специального застольного этикета, в первую очередь особое уважительное отношение к столу. Садясь за стол или выходя из-за него, перед иконой обязательно делали несколько поклонов [П.М. 1894: 10]. Выходить из-за стола полагалось в ту же сторону, откуда садились: недопустимо было без причин обходить стол [Лавонен 2000: 120]. У многих северных народов сохранился обычай угощать духов дома. У карел считалось, что в будни допустимо делать это в любом месте дома, а в праздники – непременно торжественно и только за столом [Лавонен 2000: 61]. Существовали определенные символические запреты, распространявшиеся на участников застолья. В Олонецкой губернии считалось, что незамужним девушкам нельзя садиться на угол стола (замуж четыре года не выйдешь), нельзя ставить чашку отдельно от блюда (с женой будешь жить порознь), нельзя проливать чай на стол (муж пьяницей станет), нельзя благодарить за угощение на поминках и т.д. [Логинов 1993: 130]. Требовалось соблюдать уважение к еде, особенно к хлебу. Нельзя было ронять хлеб, следовало подбирать даже крошки [Лавонен 1993:149]. За столом не полагалось спешить, согласно карельской пословице, застолье приравнивалось к пребыванию в раю: «Пока за столом, до тех пор и в раю» [КППЗ 1959: 111]. Во время застолья ели медленно. Водку пили, крестясь, при этом полагалось чокаяться с соседями по столу [Калинин 1911: 674].

Застольный этикет включал в себя особый ритуал угощения, который заключался в том, что хозяева прибегали к всевозможным упрашиваниям, предлагая гостям отведать то или иное блюдо, а гости всячески отказывались от предложенного угощения [Калинин 1911: 674]. В Реболах, приглашая откусать хлеб-соль, хозяин предлагал гостям полотенца и звал их

к столу следующими словами: «Ну, гости, не извините<sup>1</sup>, прошу покорно садиться». Гости, помолясь и усевшись за стол, принимали от хозяина приготовленные полотенца и начинали трапезу со словами: «А напрасно»<sup>2</sup>. Затем хозяин обносил гостей водкой и просил их угощаться без церемоний. Когда приносили жареную рыбу, хозяин, стоявший перед столом в глубоком молчании, как бы проснувшись, говорил: «А что, гости? Не извините, ведь рыба-то по воде ходила». Гости, ожидавшие этих слов, наливали и осушали рюмки, угощаясь блюдом. Во время подачи на стол пряженых пирогов хозяйка с поклоном вставала у стола, приговаривая: «Кушайте, гости, за прочи пищи не извините». После этого хозяин и гости выпивали за здоровье пирожницы, и на этом тосте заканчивался праздничный обед [Громов. РГО, р. 25, оп. 1, № 41, л. 6 об.]. Перед окончанием застолья хозяину и хозяйке полагалось поблагодарить гостей за посещение и выпить за них по рюмке водки [Петров 1864: 139].

После праздничного обеда скатерть со стола обычно не снимали. С него собирали остатки хлеба, соль, ложки и прочую утварь, оставляли все это на нижнем конце стола и прикрывали другим концом скатерти [Румов. РГО, р. 25, оп. 1, № 21, л. 21 об.]. Делалось это для того, чтобы хозяйка и другие члены семьи, помогавшие ей во время застолья, могли пообедать после того, как гости разойдутся. Кроме того, это могло иметь ритуальное значение. Так, считалось, что еда, оставшаяся на столе с пасхального заговенья, обеспечит сытую жизнь на весь год [Логинов 1993: 128].

В заключение хотелось бы отметить, что в рамках статьи невозможно раскрыть все функции и особенности застолья в структуре традиционного праздника. Будучи его центральным элементом, застолье должно рассматриваться в системе всех праздничных компонентов и обрядов. Каждый участник праздничной трапезы, каждое блюдо и форма поведения наделялись своим символическим и религиозным значением, представлявшимся важным для традиционной культуры.

---

<sup>1</sup> Слово «извинять» в дореволюционной русской деревне означало «обвинять» и считалось формулой извинения.

<sup>2</sup> Подразумевается: «Напрасно беспокоитесь».

## Литература

- Байбурин А.К., Топорков А.Л.* У истоков этикета. Л., 1990.
- Б-ков М.* Быт карела // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1913. № 3. С. 107–111.
- Винокурова И.Ю.* Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX – начало XX в.). Петрозаводск, 1996.
- Громов З.* Экономическое описание Ребольского прихода // РГО, р. 25, оп. 1, № 41.
- Желаев В.* Географические, статистические и этнографические сведения о городе Пудож Олонецкой губернии // РГО, р. 25, оп. 1, № 10.
- Калинин И.* Онежане // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1911. № 8–9. С. 659–675.
- КППЗ – Карельские пословицы, поговорки, загадки. Петрозаводск, 1959.
- Куликовский Г. И.* «Общественный пир» в Каргопольском уезде // ОГВ. 1895. № 9. С. 5–6.
- Лавонен Н.А.* Стол в верованиях карелов. Петрозаводск, 2000.
- Логинов К.К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX – начало XX в.). СПб, 1993.
- Петров К.* Устьмоша (Из путевых записок) // Олонецкие губернские ведомости. 1864. № 22. С. 103–105.
- П.М.* Из быта и верований карел Олонецкой губернии // ОГВ. 1894. № 86. С. 9–11.
- Румов Н.* Этнографические сведения о Чуриловском приходе Вытегорского уезда // РГО, р. 25, оп. 1, № 21.
- РП – Русский праздник: Праздники и обряды народного земледельческого календаря. Иллюстрированная энциклопедия. СПб, 2001.

*М.В. Пулькин*

### **РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАЗДНИКИ В ГОРОДАХ ОЛОНЕЦКОЙ ЕПАРХИИ (XIX–НАЧАЛО XX в.)**

Специфика городских праздников находится под осязаемым влиянием социокультурных особенностей урбанистической среды. Во все времена «город притягивает инициативу, поднимает выше цеховой значимости индивидуальность, открывает широкое жизненное пространство активности субъекта» [Немчинов 1995: 238].



Город является организующим центром культуры как место инноваций, как провозвестник будущего. Все эти черты городской жизни слабо состыковывались с нормами приходской жизни, где главную роль играла традиционная культура. Тем не менее любой город существенным образом влиял на состояние духовной жизни в целом. В частности, особым явлением в конфессиональной истории стала городская религиозность, отчетливо проявляющаяся во время праздников.

Известно, что местная власть по-разному расценивала состояние благочестия в народе, отдавая предпочтение низшим слоям городского населения. Как говорилось в отчете о состоянии Олонецкой епархии за 1861 г., «о жителях городов можно сказать, что между ними чувство благочестия живее и искреннее в среднем и низшем сословии, чем в сословии чиновном, в котором вообще примечается более равнодушия и холодности по отношению к благочестию» [РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 61, л. 29–29 об.]. На окрестные селения город влиял не только в экономическом, но и в духовном плане. Нередко жители пригородных приходов не соблюдали пост, «соблазняясь всякого рода городскими развлечениями» [Бернштам 2005: 201]. Все эти наблюдения звучат вполне актуально и в настоящее время. *Цель данной работы заключается в изучении специфических особенностей городской конфессиональной культуры и ее приоритетов с опорой на источники XIX – начала XX в.*

Далеко не все элементы праздничной культуры одинаково отражены в имеющихся, опубликованных и обнаруженных в архивах документах. Наиболее подробные сведения сохранились о крестных ходах. Это наиболее красочные, массовые, значительные по составу участников городские мероприятия, с которыми население связывало серьезные надежды. Церковное законодательство XIX в., закрепляя, вероятнее всего, существующие нормы, предусматривало меры, регламентирующие время совершения крестных ходов и направленные на охрану общественного спокойствия в ходе церковных процессий: «Полиция наблюдает за сохранением благочиния во время церковных торжеств, *крестных ходов* (курсив мой. – М.П.), водосвятия и тому подобных установленных обрядов» [Свод уставов 1906: 283]. Во время крестного хода полиции следовало обеспечить бес-

препятственное прохождение церковного шествия: чтобы не происходило «поперечной езды» через улицы или иного «помешательства шествию». Стражи порядка добивались, чтобы «для смотрения на ход никто на улице не строил подмосток из скамей, досок, бревен или иного». В момент совершения крестного хода требовалось закрыть «питейные дома» и прекратить торговлю любыми товарами, «кроме съестных жизненных потребностей». Полиция следила за тем, чтобы одновременно с крестным ходом не устраивались всякого рода шумные увеселения, пляски, «конские ристания» и тому подобное [Свод уставов 1906: 284]. Священнослужителям запрещалось разговаривать между собой и раскланиваться со знакомыми [Ивановский 1902: 139]. Старообрядцам совершение крестных ходов вплоть до появления закона о веротерпимости 1905 г. категорически запрещалось [Инструкция 1900: 758].

Городские церковные процессии, приуроченные к праздникам, имели собственную специфику, отличающую их от аналогичных сельских элементов праздника. Так, крестные ходы не в последнюю очередь предназначались для того, чтобы продемонстрировать единство духовенства и народа в шествии по городу, вокруг села, из храма к часовне и т.д. В действительности даже сама последовательность прохождения церковников во время крестного хода в городах являлась источником конфликтов. В некоторых случаях представители черного и белого духовенства, проживавшие в одном и том же городе, оспаривали друг у друга первенство во время процессии. Глухие отзвуки противостояний сохранились в делопроизводстве Олонецкой консистории конца XVIII в. В 1793 г. иеромонах Варлаам, строитель Спасо-Каргопольского монастыря, «никем не зван», явился в городскую соборную церковь и «в продолжение обедни облачился во все свое облачение». После этого он «первенствующим стал на середину церкви, а с ним и другие из градских священников». В момент начала крестного хода во Владимирскую церковь «к храмовому празднику пресвятыя Богородицы» иеромонах, к крайнему изумлению протопопа городского собора, встал во главе процессии. Раздосадованный священник обратился в консисторию с просьбой разобраться в ситуации, поскольку

«нам неизвестно, почему одной строитель осмеливается занимать первенство в соборе» [НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 2/26, л. 1]. Такого рода противостояния в основном были возможны в крупных городах с многочисленным и амбициозным духовенством. В сельской местности, где церковников было немного, текущие вопросы церковной жизни решались проще.

Изучение материалов делопроизводства показывает, что в городах крестные ходы совершались столь же регулярно, как и в сельской местности, и отличались лишь большим числом участников из разных слоев населения. Например, в Повенце крестный ход совершался трижды в год по случаю летних праздников: Николая Чудотворца, Воздвижения Креста Господня и Успения Пресвятой Богородицы. В эти дни верующие в составе торжественной процессии направлялись к расположенным в городе часовням, «поелику сии часовни устроены во имя сих праздников» [НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 18/400, л. 2]. В день праздника Преполовления в Петрозаводске регулярно совершался крестный ход из кафедрального собора. Как видно из описания этого торжественного мероприятия, составленного в 1898 г., процессия направлялась «на воду и вокруг города». Верующие во главе с архиереем выходили на городскую пристань, где совершали «чин освящения воды», а затем отправлялись в путь по главным городским улицам. Завершался крестный ход возвращением в кафедральный собор [Крестный ход в Петрозаводске 1898: 4].

Для городских праздников характерно большее внимание к общероссийским событиям. Так, одним поводом для крестного хода стало празднование примечательных дат истории Русской Православной Церкви: в связи с 900-летием крещения Руси в Петрозаводске состоялся крестный ход от кафедрального собора к источнику, находящемуся близ реки Неглинки. Это событие скорее напоминало спектакль на открытом воздухе. По свидетельству очевидца, «по прибытии туда участвовавшим в процессии представилось интересное, невиданное даже 1 августа (когда тоже бывает крестный ход к этому ключу) зрелище: вся вершина песчаной горы, которая окружает ключ с юга, была усыпана народом» [Петрозаводск 2001: 283]. Иногда в городских и сельских праздниках отмечаются черты сходства. Так, неблагоприятные метеоусловия го-

рожане, как и сельские жители, пытались исправить при помощи крестного хода [Кузнецов 2001: 174]. Европейский Север России не был исключением. Самые ранние свидетельства относятся к середине XVII в., когда в Вологде был установлен обетный крестный ход в память о чудесной перемене погоды. После крестного хода к гробу прп. Галактиона небо прояснилось и дождь, угрожавший урожаю, прекратился. С этого времени крестный ход ежегодно совершался в Духов день [Верюжский 1910: 20].

Непременным элементом праздника стали торжественные богослужения. Здесь город служил эталоном, и регулярные богослужения постепенно проникали в деревенский быт из расположенных вблизи городов, становясь обыденным делом. Постепенно, к концу XIX–началу XX в., они более-менее органично вошли в повседневную жизнь горожан и крестьян, стали более благолепными и торжественными. Но и среди городов имелись свои образцы для подражания. В первую очередь становление регулярных богослужений проходило в городах с давними православными традициями и намоленными храмами. Прежде всего, это касается многолюдных и относительно обеспеченных приходов Каргополя. Описывая состояние местных приходов, один из благочинных сообщал консистории в 1879 г.: «Божественные литургии отправлялись по все воскресные и праздничные дни, исключая беднейших и малоприходных церквей» [НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 60/1, л. 19]. В источниках второй половины XIX в. встречаются и совсем радужные картины: «За литургиею бывают такие собрания, что делается теснота, от которой в середине стоящие с трудом могут изображать на себе крестное знамение» [НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 60/1, л. 66].

Богослужения неразрывно связаны с иконопочитанием. Говоря о влиянии икон на праздники, можно утверждать, что почитание святых образов имело двоякую форму. С одной стороны, иконы, находящиеся в храме, пользовались всенародным почитанием, многие из них были широко известны как чудотворные. С другой стороны, имел место иной вариант культа икон: в рамках крестьянского дома. Оба эти варианта не оставались изолированными. Одним из важных обрядов стало хождение духовенства со святыми иконами из приходского храма по крестьянским жилищам. Аналогичные особенности

почитания икон наблюдались и в городах. Так, по данным 1879 г., обитатели всех приходов г. Каргополя «имеют обыкновение» регулярно вносить в свои дома иконы Казанской Божией Матери, Покрова Богородицы, Николая Чудотворца, Александра Ошевенского «для служения молебнов» [НА РК, ф. 25, оп. 1, д. 60/1, л. 196]. Эта традиция нашла поддержку в законодательстве: разрешалось «по желанию» приносить иконы из церквей в дома, «но не иначе как на руках <...> и без громогласного на улицах пения» [Ивановский 1902: 137]. Имел место и противоположный порядок. В Олонецкой епархии существовала традиция, согласно которой прихожане «приносили в храм свои собственные образа и перед ними молились» [Докучаев-Басков 1900: 15]. В Повенце имелась своя главная городская икона, с которой были связаны некоторые праздничные традиции. Об этом свидетельствуют данные описания, составленного повенецким благочинным в 1893 г.: «Жители города Повенца, – писал священник, – обнаруживают свое благочестие частым хождением в церковь, особенно в дни воскресные и праздничные, а также и в высокотожественные, служением молебнов <...> и частым поднятием в дома свои из собора местной чтимой иконы Смоленской Божией Матери» [НА РК, ф. 25, оп. 15, д. 25/1682, л. 241].

Иные конфессии обладали значительно более скромными возможностями для организации праздников. Известно, что во время праздников приходское духовенство посещало дома горожан. Эти дни становились тревожным периодом для местных старообрядцев. Так, в 1850-х гг. миссионер иеромонах Исихий неоднократно пытался войти в дом олонецкого купца П.А. Мясникова для церковно-просветительской беседы (что в праздники было обычным явлением), но регулярно получал отказ. Позже иеромонах выяснил, что «не для олонецких только священнослужителей не бывает входа в дом Мясникова, но даже и для всех лиц духовного ведомства». Помощнику миссионера удалось узнать, что в доме находится моленная и в праздники совершаются церковные службы по старообрядческим правилам. Внезапный обыск, проведенный при помощи местной полиции в доме олонецкого купца, дал ожидаемый результат. Оказалось, что Мясников хранит дома картину,

«противную учению православной церкви». Ужасная сцена, изображенная на полотне, должна была, по мнению духовных властей, неизбежно «весьма соблазнительно действовать на людей простых и утверждать в них превратные понятия о суете мира». Картину конфисковали, а за домом П.А. Мясникова установили постоянное наблюдение [НА РК, ф. 25, оп. 14, д. 35/45, л. 11].

Еврейская община испытывала меньшие трудности, но и для нее период праздников стал непростым испытанием. Так, «Сибирь внесла свои коррективы в психологию и внешность еврея. Он перестал быть набожным, редко ходил в молельню, торговал по субботам и праздникам, постов не соблюдал» [Савиных 2004: 121]. Учитывая сходство условий сибирского и северного еврейства, можно предположить, что аналогичные закономерности проявлялись и в жизни иудеев, волею судьбы заброшенных в города Европейского Севера. Доказательством здесь может служить ряд дел. Первое из них связано с Петрозаводском и датировано 1860 г. – временем, когда местная, недавно сформировавшаяся еврейская община впервые начала отстаивать свои права. В этом году, вероятнее всего, по просьбе своих подчиненных, командир петрозаводского внутреннего гарнизонного батальона подполковник Харитонов составил рапорт, в котором указывал, что во вверенном ему батальоне число евреев составляет около 200 человек. Они по закону, за отсутствием синагоги, могут собираться для молитвы в указанном месте под наблюдением одного надежного товарища, избранного ими для исправления должности раввина» [НА РК, ф. 2, оп. 4, д. 15/318, л. 1–1 об.]. Такой порядок некоторое время соблюдался: «место для их молитвенных собраний было указано в казарме второй роты». В марте 1858 г. по распоряжению корпусного командира евреям запретили здесь молиться и теперь они «совершенно лишены возможности собраться в одно место для совершения обрядов их веры и молитв не только в дни суббот, но даже и в главные годовые их семь праздников» и поэтому «беспрерывно просят <...> об отводе им места для общего собрания» [НА РК, ф. 2, оп. 4, д. 15/318, л. 1 об.].

Губернское правление, рассмотрев рапорт, вынесло негативное заключение. В Петрозаводске, указывалось в журнале правления,

«помещений для молитвенных собраний евреев не назначено, а также никаких сумм для сего не ассигновано», поскольку устройство синагог, молитвенных школ допускается только в местах оседлости евреев» [НА РК, ф. 1, оп. 24, д. 10/10, л. 19]. В то же время губернское правление позволяло гарнизонному начальству «сделать распоряжение об отводе особого дома», где можно «допустить временное молитвенное собрание» [НА РК, ф. 2, оп. 4, д. 15/318, л. 4–5]. Проблема была решена лишь в 1868 г.: служащие в Петрозаводском батальоне евреи «приобрели покупкою дом с землею», который передали в собственность своего воинского подразделения для того, чтобы вести постоянное богослужение. Как говорилось в составленных по этому случаю документах, «если же случится так, что в батальоне не будет состоять на службе ни одного еврея, то батальон имеет право продать этот дом и вырученные за него деньги разделить между беднейшими жителями города Петрозаводска еврейского закона, по усмотрению самих евреев» [НА РК, ф. 1, оп. 1, д. 46/194, л. 80–81].

Подводя итоги, отметим, что праздничная культура провинциального города складывалась под ощутимым влиянием ряда факторов, к числу которых относятся: растущее социальное расслоение, увеличение числа конфессий (появление протестантских, католических, иудейских и прочих религиозных сообществ), рост полицейского аппарата, призванного обеспечивать общественный порядок во время торжеств. При этом конфессиональный фактор выступал в качестве основной доминанты праздничной культуры, определяя как набор наиболее характерных праздничных ритуалов, так и состав основных участников праздников. Этот же фактор определял основной набор праздничных дат. В то же время в городе сохранялись и даже становились более заметными по сравнению с сельской местностью запреты на публичное празднование и тем самым на пропаганду своих убеждений для ряда конфессиональных сообществ: старообрядцев, сектантов. Серьезные проблемы при проведении праздников испытывали еврейские религиозные общины. Для православной церкви, напротив, создавались максимально благоприятные условия. Они выражались в развитой праздничной эстетике – многолюдных и красочных шествиях со

святыми мощами, иконами, хоругвями. Важным моментом здесь становилось участие полиции, роль которой заключалась в устранении препятствий для праздничных шествий, исключении нежелательных, склонных к девиантным проявлениям представителей городского дна. В целом социальный контроль в период праздников опирался на традиционные нормы, выработанные в сельской местности в течение ряда веков и перенесенные в город, переработанные в урбанистической среде с учетом новых, более значительных экономических и организационных возможностей города.

### Литература

*Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб, 2005.

*Верюжский И.* Преподобный Галактион Вологодский чудотворец. Вологда, 1910.

*Вещезеров А.* Освящение придела во имя св. и чуд. Николая в Чуриловском приходе, Вытегорского уезда // Олонецкие епархиальные ведомости (ОЕВ). 1911. № 7. С. 111–112.

*Докучаев-Басков К.А.* Церковно-приходская жизнь в городе Каргополе в XVI–XIX вв. М., 1900.

*Ивановский Я.* Обзорение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству (применительно к Уставу духовных консисторий и Своду законов). М., 1902.

Инструкция приходским священникам Олонецкой епархии в деле борьбы с расколом // ОЕВ. 1900. № 22. С. 758.

Крестный ход в Петрозаводске // ОГВ. 1898. № 23. С. 4.

Крестный ход в Челмужском приходе Повенецкого уезда 25–26 мая 1914 года // ОЕВ. 1914. № 25. С. 593–594.

*Кузнецов С.В.* Нравственность и религиозность в хозяйственной деятельности русского крестьянства // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: Итоги этнографических исследований. М., 2001. С. 171–182.

*Логинов К.К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб, 1993.

*Немчинов В.М.* Метафизика города // Город как социокультурное явление исторического процесса. М., 1995. С. 238–251.

Петрозаводск. 300 лет истории. Петрозаводск, 2001. Кн. 2.

*Савиных М.Н.* Законодательная политика российского самодержавия в отношении евреев во второй половине XIX – начале XX в. Омск, 2004.



Свод уставов о предупреждении и пресечении преступлений // Церковное благоустройство. Сборник действующих церковно-гражданских законоположений, относящихся к духовному ведомству. 1906. Вып. 1.

### Список архивных фондов НА РК

- 1 – Канцелярия Олонецкого губернатора.
- 2 – Олонецкое губернское правление.
- 25 – Олонецкая духовная консистория.

*Е.Ю. Дубровская*

### **«НОВЫЙ» ЧЕЛОВЕК В «НОВОМ» ОБЩЕСТВЕ: РЕВОЛЮЦИОННЫЕ СИМВОЛЫ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ И ПРАЗДНИЧНАЯ КУЛЬТУРА КАРЕЛИИ 1917–1920-х гг.**

Последствия политики военного коммунизма для исторического развития северных губерний, как и всей России, не могут оцениваться лишь как результат введения большевистским правительством исключительно вынужденных обстановкой военного времени экономических элементов этой системы (продразверстка, централизация управления национализированной промышленностью, насильственная кооперация, уравнительное распределение, натурализация заработной платы, милитаризация труда и т.д.). [Булдаков, Кабанов 1990; Давыдов 2007: 6, 210–233; Осипова 1992: 111–114].

Наряду с «коммунизацией» деревни, усилением внеэкономического принуждения в сельском хозяйстве и промышленности, утверждением приоритета идеологии в области хозяйства наследие военного коммунизма сказалось и в духовной сфере. К началу 1920-х гг. произошло изменение социокультурного стереотипа России, отмеченное поравнением общественных групп, составлявших крестьянство и интеллигенцию, упадком нравов, распространением ригористических настроений, носители которых разделяли мир на «красных» и «белых», вульгаризацией языка, культивиро-

ванием представлений о советской стране как об осажденной врагами социалистической крепости, что порождало своеобразную «армейскую» психологию населения [Кабанов 1996: 142–147; Файджес 1994: 230–237; Nakamies 2010: 108–112].

Политика и практика «военно-коммунистического» руководства деревней, исходившая из центра и осуществлявшаяся главным образом при помощи военного аппарата, порой приобретала в карельской глубинке специфические проявления. Во многом они были обусловлены геополитическим положением русской Карелии и национальным составом населения входивших в нее северо-западных уездов Олонецкой губернии и Кемского уезда Архангельской губернии. Однако повсюду военный коммунизм был неотделим от характерного для всего общества особого психологического состояния.

Власть большевистского правительства, признанная радикализирувавшимся губсоветом на территории Олонецкой губернии лишь в начале января 1918 г., создавала свои ритуалы и символы, призванные заменить отжившие с ее точки зрения религиозные святыни. Со времени Февральской революции изменения, происходившие в жизни общества, широкие слои населения воспринимали как «воскрешение» – возрождение страны. Общество использовало подчас привычные и значимые религиозные образы и ритуалы, заменяя ими понятия и символы, лозунги и штампы, еще не укоренившиеся в массовой культуре [Колоницкий 2001: 336–344].

И после Октября 1917 г. новые революционные символы оказывали на население края, только что приобщившееся к политической жизни, особое эмоциональное и эстетическое воздействие. Победы, одержанные большевиками в их стремлении контролировать символы революции, значительно облегчали им задачу удержания завоеванной власти.

Наиболее заметные перемены в повседневной жизни городского и сельского населения Карелии, принесенные российской революцией 1917 г., коснулись крупнейшего из городов Олонецкой губернии – Петрозаводска. В соответствии с традициями городской политической культуры обитатели рабочих окраин стремились проводить митинги, демонстрации и шествия в центральной части

Петрозаводска, там, где прежде располагались губернские учреждения, жили высокопоставленные чиновники и состоятельные купцы. Эта территория воспринималась рабочими как место нахождения «социального противника», которое необходимо завоевать, освоить, сделать «своим» [Дубровская 2004: 168–172].

По воспоминаниям детства, оставленным петрозаводчанином А.М. Митрофановым, «центральный район города был самым красивым. Здесь поселялись самые зажиточные горожане – чиновники, дворяне, купцы, крупные специалисты и служащие Александровского завода. Многие из них жили на живописной Владимирской улице. Сейчас это Онежская набережная. Многие проживали на одной из главных улиц – Мариинской. В прежние времена она еще и Нагорной линией называлась, и улицей Английской. С Нагорной линии – улицы, идущей вдоль обрыва – открывался вид на пойму реки Лососинки с заводскими корпусами» [Митрофанов 1987: 51].

Выросший в рабочей слободке и на Голиковке, автор воспоминаний объясняет происхождение названия этой забытой «отцами города» окраины: «В 80-х годах XVIII века на отведенных к юго-западу от Александровского завода малопригодных земельных участках начали строить свои дома в два-три окошечка рабочие-мастеровые. Здесь стала проживать беднейшая часть населения. Дворяне, купцы, крупные чиновники презрительно называли живущих здесь людей „голь перекатная“. Отсюда и пошло название района – Голиковка» [Митрофанов 1987: 19].

Стремлением обитателей рабочих окраин утвердиться в центральной части губернского города отчасти объясняется выбор маршрута, по которому прошла первомайская демонстрация 18 апреля (1 мая н.ст.) 1917 г.

Собравшись на Петровской площади, перед домом заводского горного начальника, который горожане нередко называли «дворцом», и у Александровского завода, демонстранты с красными знаменами и с пением революционных песен двинулись по центральным улицам – Мариинской, Жуковского, Бородинской, а уже затем по Большой Закаменской прошли через Заводской мост на Голиковку. Шествие продолжилось по Лососинской, Машезерской,

Средне-Голиковской, Александровской улицам и через Абрамовский (Авраамовский) мост достигло второй «сакральной» точки на плане города – Соборной площади, где состоялся митинг под лозунгами: «Да здравствует демократическая республика!», «Да здравствует Временное правительство и Петроградский совет рабочих и солдатских депутатов!», «Да здравствует Интернационал!», «Мир без аннексий и контрибуций!» [Петрозаводск 2002: 204].

В ноябре 1918 г. в Петрозаводске и уездах (в селах Кузаранда и Горнее Шелтозеро Петрозаводского уезда, Видлицы и Большие Горы Олонецкого уезда, Поросозеро Повенецкого уезда) празднование первой Октябрьской годовщины в соответствии с новым стилем стало поводом как для усиленной пропаганды новых идеалов и ценностей, так и для низвержения прежних авторитетов. [Борьба за установление... 1957: 493–499].

Торжества в Петрозаводске, начавшиеся 7 ноября 1918 г., открылись артиллерийским залпом. В театре «Триумф» прошло торжественное заседание Советов, общественных организаций и красноармейских частей, почетным председателем заседания избрали В.И. Ленина [Известия 1918: 7, 8 ноября; Петрозаводск 2002: 236–237].

7 ноября в Петрозаводске состоялась манифестация, в которой участвовало около 15 тыс. человек, а 8 ноября – парад частей Красной Армии вместе с отрядами коммунистов Онежского завода и Мурманской железной дороги. В дни торжеств в честь первой годовщины Октября главные городские здания украшали гирлянды, на изготовление которых потребовалось 20 возов хвой, у горсовета была сооружена триумфальная арка с революционными плакатами. Празднества длились несколько дней, и ревком грозил арестом и тюремным заключением любому, нарушившему сухой закон и дисциплину «в дни пролетарского торжества» [Известия 1918: 7, 8 ноября; Борьба за установление... 1957: 493–499; Пашков, Филимончик 2001: 77–78].

К первой годовщине Октябрьской революции центральные улицы города были переименованы в честь вождей мирового и российского пролетариата. Соборная и Мариинская объединились в проспект Карла Маркса, имя Фридриха Энгельса получили быв-

шие Английская, Петроградская улицы и Тюремный переулок. Улица Бородинская стала улицей В.И. Ленина, Екатерининская – Л.Д. Троцкого, Жуковская – Г.Е. Зиновьева, Большая Голиковская – В.В. Володарского, Протасьевская – А.В. Луначарского. Память о другом петрозаводском губернаторе – В.А. Левашове – представлялась менее значимой в сравнении с памятью о немецком революционере К. Либкнехте, в честь которого стал называться основанный губернатором бульвар. Главные площади города теперь были не Соборной и Петровской, а площадями 25 Октября и Свободы.

Искоренялись напоминовения о православных церковных праздниках и символах, традиционных именах царской династии: Никольская улица стала Красной, Александровская вместе со Средне-Голиковской – проспектом Урицкого, Предтеченская – Вольной, Рождественская – улицей Коммунистов, Дмитриевская – Шоссе 1 Мая, Ивановская – Северной, Владимирская набережная – Онежской. Переименования коснулись и городских мостов. Старый Авраамовский мост получил название Советского, а Пименовский, построенный купцом М. Пименовым, стал называться Зарецким. Имя А. Кузьмина, казненного в 1908 г. за покушение на председателя Петербургской судебной палаты сенатора Н.С. Крашенинникова, было увековечено в названии бывшей Задне-Машезерской улицы [Известия 1918: 6 ноября; История Карелии 2001: 308].

Немедленной ликвидации подлежали и памятники Александру II и Петру I как память о павшей династии. Они были сброшены с пьедесталов и много лет лежали в губернаторском саду, переименованном в Парк пионеров. В годы Гражданской войны в Карелии в губернском центре Петрозаводске возникла новая святыня – городской некрополь. В июне 1919 г. Олонецкий губком РКП (б) и ревком приняли решение устроить вблизи площади 25 Октября братские могилы коммунистов, павших смертью храбрых в боях с белыми [Пашков, Филимончик 2001: 52, 77; Филимончик, Гольденберг 2003: 158–159]. Церемония захоронения вне традиционных кладбищ была уникальна для Петрозаводска, но вписывалась в контекст новой общероссийской городской культуры.

Своеобразной формой политического просвещения и агитации горожан стали так называемые суды над явлениями и личностями, вызывавшими неоднозначное отношение в разных слоях общества. 6 октября 1920 г. такой «суд» был проведен над главой советского государства В.И. Лениным. Это, несомненно, свидетельствовало о еще сохранявшейся видимости демократических традиций, унаследованных от периода революционного преобразования всех сторон жизни города и деревни, несмотря на усиление чрезвычайных мер военного времени.

Процедура «суда», проводившаяся в городе во второй раз в качестве одного из мероприятий советской индоктринации, проходила в Народном театре драмы и привлекла многочисленных зрителей. Невзирая на холод в помещении, публика готова была оставаться в зале «суда» в течение 5 часов, на которые была рассчитана драматургия действия. Перед собравшимися, писала «Олонецкая коммуна», прошла «интересная галерея „типов“ как со стороны обвинения („фабрикант, кулак, спекулянт“, сюда же попали „меньшевик“ и „интеллигент“), так и со стороны защиты („рабочий, батрак, раскаявшийся интеллигент“). Примечательно, что роль „обвинителя“ была доверена члену Ревкома Карельской Трудовой Коммуны В.М. Куджиеву. Несмотря на блестяще произнесенную „обвинительную“ речь, его выступление „удостоилось лишь нескольких жидких хлопков“, отмечалось в газетной публикации, тогда как речь „защитника“ Троянкера „была покрыта громом аплодисментов“» [Олонецкая коммуна 1920: 7 ноября].

Победы, одержанные большевиками в их стремлении контролировать символы революции, значительно облегчали им задачу удержания завоеванной власти, однако не всегда предсказуемое воздействие новых символов на крестьянское сознание, которое в условиях запрета на религию становилось квази-религиозным, подчас вело к трагическим последствиям.

24 января 1919 г. в Лодейнопольский уездный исполком из с. Винницы поступила телеграмма уездной ЧК о расстреле заложников участниками митинга-протеста против убийства «германской

буржуазией» немецких коммунистов К. Либкнехта и Р. Люксембург. О беспрецедентном событии в с. Винницы свидетельствует телеграмма от 7 февраля наркома внутренних дел Г.И. Петровского в Олонецкий губисполком, требовавшая принять срочные меры против террора [НА РК, ф. 639, л. 6–6 об., 10; Урок истории... 1994: 30, 47].

Митинг проходил под председательством члена Лодейнопольского уездного комитета Анисимова. Собравшиеся почтить память мучеников революционного движения участники волостного съезда, красноармейцы и крестьяне, свою верность их делу доказывали тем, что убивали своих же односельчан – «буржуев из местных крестьян», причем «в расстреле принимали участие, кто хотел» [История Карелии... 2001: 406]

«Революционное настроение в деревнях настолько поднялось против буржуазии, – сообщалось в отчете Олонецкого губкома ЦК РКП (б) о своей деятельности за 1919 г., – стремление наладить новую жизнь настолько созрело, что в деревне стал возможен такой инцидент, как расстрелы в Винницкой волости пяти буржуев в отместку германской буржуазии за смерть Карла Либкнехта и Розы Люксембург» [Там же: 406].

Новые «иконы» мучеников занимали в представлениях жителей Карелии место привычных намоленных образов. По свидетельству исследователя, после окончательной победы над белым движением на Водлозере сторонники советской власти своеобразно рассчитались с земляками, ушедшими вместе с белогвардейцами. Поскольку водлозеры молились каждый своим иконам, принесенным в церкви и часовни, иконы «предателей» выносились на улицу и расстреливались из винтовок и ружей. Как отмечает К.К. Логинов, «своих» икон красные не трогали, и все же святотатственные расстрелы икон по Водлозерью носили массовый характер<sup>1</sup> [Логинов: 172]. По свидетельству исследователя, в часовне на Выгострове, расположенном в южной части Водлозера, до сих пор находится такая «расстрелянная» икона. Старожилы вспоминают, что когда красные отряды подошли к Водлозе-

---

<sup>1</sup> Приношу благодарность автору монографии за сведения, полученные им во время многочисленных экспедиций на Водлозеро.

рю, сторож этой часовни сжег все старые личные иконы, которые хранились в ней (в большинстве это были древние дониконианские иконы XV–XVI вв., не стоявшие в иконостасе), чтобы победители не надругались над ними.

Стремление к отказу от прежних ценностей во имя новых проявилось и в желании жителей Карелии переименовать отдельные населенные пункты края. Военный моряк Онежской флотилии Ремизов, в начале 1920 г. выезжавший в составе матросской делегации в Заонежье для работы в деревне, отчитывался о собрании, состоявшемся 12 января в деревнях Царевичи, Чупа и Косалма Кончезерской волости Петрозаводского уезда.

Во время собрания крестьяне д. Царевичи спросили, «нельзя ли переименовать деревню, т.к. мы, крестьяне, боремся против всякого ига и насилия, то эти царевичи нам кажутся ненавистными». На вопрос, как бы они хотели ее назвать, отвечали: «как выше и лучше». В связи с предложением военного моряка дать название «в честь нашего великого вождя товарища Ленина» «настроение у товарищей крестьян сделалось необычайно воодушевленное», они «в один голос закричали: „Да, будем мы ленинцы!“» и просили дать объявление о переименовании в губернской газете „Олонецкая коммуна”» [РГА ВМФ, ф. р-124: 17]. Резолюцию собрания по докладу Ремизова о текущем моменте вместе с гражданами Чупы и Косалмы подписывали уже «жители деревни Ленина».

Однако свидетельствам о полном единодушии всех участников подобных мероприятий не всегда можно доверять. Это очевидно в случае с рассказом военного моряка П. Тароева о его поездке в конце декабря 1919 г. по деревням Олонецкого уезда, и в частности о посещении Александрo-Свирского монастыря. Из отчета следует, что здесь было созвано «собрание монахов и граждан ближайших деревень» и «прочитана лекция по религиозному вопросу», после которой «большинство монахов и граждан остались довольны» [РГА ВМФ, ф. р-124: 16].

В действительности же ломка крестьянского мировоззрения потребовала долгого времени. Подтверждением тому могут служить заявления крестьян, о которых говорится в ноябрьской сводке



1918 г., посвященной деятельности волостных советов, отделов внутренних дел и комбедов. Сообщалось, что крестьяне отказывались снимать иконы, утверждая, что «должны жить как предки» [НА РК, ф. 29: 35].

Военных моряков Онежской флотилии, как и бойцов РККА, служивших в частях на территории Олонецкой и Архангельской губерний, не обошло влияние официальной пропаганды, культивировавшей в целях унификации общественных структур социальную рознь и классовую борьбу, чувство ненависти к богатым (впоследствии оно получит и более конкретную адресность, будет направляться против нэпманов).

Образ классового врага-«буржуя», виновника всех бед, сформированный в 1917 г. усилиями и большевиков, и меньшевиков, и эсеров, на уровне массового сознания зачастую оценивался иначе, чем это делала партийная антибуржуазная пропаганда, и вмещал в себя «всяческих господ», одетых «по-городскому». Представления о людях, чей образ жизни отличался от образа жизни рабочих и крестьян, нашли отражение в воззвании одного из военных моряков, выезжавших в Заонежье.

В обращении «К братьям-крестьянам Шуныгской волости», датированном началом 1920 г., автор вопрошал: «Где же жили буржуа – помещик и капиталист?» – и отвечал на этот вопрос так: «Они жили во дворцах и „верхних этажах“, куда попадали на подъемной машине. И там идет день и ночь всевозможное гулянье, балы и т.п. У них в квартире кругом зеркала, мягкая мебель, обшитая шёлком и бархатом, у них золото и бриллианты, у них самые хорошие платья, которые меняли каждый день» [РГА ВМФ, ф. р-124: 2]. Как и в период революции, в годы Гражданской войны использование понятия «буржуй» способствовало дальнейшему обострению социокультурного конфликта [Колоницкий 1993: 195].

В эпоху военного коммунизма новая советская индоктринация включала в себя призывы к искоренению буржуазии, к наступлению на церковь и старую интеллигенцию, предполагала распространение уравнилельных настроений и обещаний построения коммунистической цивилизации во всем мире.

## Литература

*Булдаков В.П., Кабанов В.В.* «Военный коммунизм»: идеология и общественное развитие // Вопросы истории. 1990. № 3.

Борьба за установление и упрочение советской власти в Карелии: Сб. док. и матер. Петрозаводск, 1957.

*Давыдов А.Ю.* Мешочники и диктатура в России. 1917–1921. СПб, 2007.

*Дубровская Е.Ю.* Новая символика городского пространства Петрозаводска в 1917–1919 гг. // Пространство и время в восприятии человека : историко-психологический аспект. Матер. XIV междунар. науч. конф. Ч.1. СПб, 2004. С.168–172.

Известия Олонецкого губсовета. Петрозаводск, 1918.

История Карелии с древнейших времен до наших дней. Петрозаводск, 2001.

*Кабанов В.В.* Влияние войн и революций на крестьянство // Революция и человек: социально-психологический аспект. М., 1996.

*Колоницкий Б.И.* Антибуржуазная пропаганда и «антибуржуазное» сознание // Анатомия революции: 1917 год в России : массы, партии, власть. СПб, 1994. С. 195–198.

*Колоницкий Б.И.* Символы власти и борьба за власть. К изучению политической культуры российской революции 1917 года. СПб, 2001.

*Логинов К.К.* Повседневный быт и магия русских Водлозерья (рукопись).

*Митрофанов А.М.* Записки старого петрозаводчанина. Петрозаводск, 1987.

Олонецкая коммуна. Петрозаводск, 1920.

*Осипова Т.В.* Крестьянство в гражданской войне // Крестьянское хозяйство: история и современность. Ч.1. Вологда, 1992.

*Пашков А.М., Филлимончик С.Н.* Петрозаводск. СПб, 2001.

Петрозаводск.1703–2003. Хроника трех столетий. Петрозаводск, 2002.

*Файджес О.* Крестьянские массы и их участие в политических процессах 1917–1918 гг. // Анатомия революции: 1917 год в России : массы, партии, власть. СПб, 1994. С. 230–237.

*Филлимончик С.Н., Гольденберг М.Л.* История Петрозаводска: Уч. пособие. Петрозаводск, 2003.

Урок истории дает архив. Петрозаводск, 1994.

*Hakamies P.* The Modernisation Process Among Fenno-Ugric Peoples of the Soviet Union: Karelians // Congressus XI Internationalis Fenno-Ugristarum. Piliscsaba 9–14 VIII. 2010. Pars 1. Piliscsaba, 2010. P.105–125.

## Архивные материалы

НА РК, ф.29, оп.1, д.6/81.

НА РК, ф.639, оп.1, д.186.

РГА ВМ, ф. р-124, оп.2, д.125.

*З.И. Строгальщикова*

### ВЕПСКИЙ ПРАЗДНИК «ДРЕВО ЖИЗНИ»

Вепский праздник «Древо жизни», который ежегодно проходит во второе воскресенье июня чаще всего в с. Винницы Подпорожского района Ленинградской области, широко известен как национальный праздник вепсов<sup>1</sup> [Строгальщикова 2008: 59]. В Ленинградской области он имеет статус областного праздника<sup>2</sup>. В последние годы праздник «Древо жизни» стал одним из самых посещаемых этнических праздников, проводимых в сельской местности на всем Северо-Западе России. Информация о нем включается в календари событий Ленинградской области и Санкт-Петербурга, размещается на сайтах туристических агентств, форумов, в каталогах и вестниках<sup>3</sup>, а в последние годы к каждому празднику издаются иллюстрированные программы, буклеты, листовки, в том числе с материалами на вепском и финском языках, начал работать отдельный сайт<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> С 2000 г. вепсы включены в Единый перечень коренных малочисленных народов Российской Федерации. См.: Собрание законодательства Российской Федерации. 2000. № 14. Ст. 1493. По переписи 2002 г. их численность составляет 8 240 человек. Максимальной, по данным официальной статистики, она была в 1926 г. – 32773.

<sup>2</sup> Вепский праздник «Древо жизни» включен в региональную целевую программу, утвержденную Законом Ленинградской области от 2 апреля 2008 г. № 18-оз «О региональной целевой программе „Культура Ленинградской области” на 2008–2010 годы». См.: [http://www.fpa.su/docs/stat/8779\\_stat.html](http://www.fpa.su/docs/stat/8779_stat.html)

<sup>3</sup> Календарь событий Ленинградской области. Март 2010 – март 2011. См.: <http://www.lentravel.ru/kalendar>

<sup>4</sup> Информация о празднике «Древо жизни» размещается на сайтах: <http://www.velikie-ozera.ru>; <http://www.vinnici.ru> Буклеты: Древо жизни. Национальный вепский праздник. 2008; Древо жизни. Областной вепский праздник. Буклет праздника. 2009; Древо жизни. Alueellinen vepsäläinen juhla. Juhlan mainoslehtinen 2009; Праздник вепской души. 2009. Древо жизни. Областной вепский праздник 2009. Вепская кадриль.

Винницы – основное место проведения праздника – является административным центром муниципального образования – Винницкого сельского поселения. Данный статус с. Винницы получило в 2006 г. в соответствии с реформой местного самоуправления<sup>5</sup>. Первое упоминание о Винницах относят к 1137 г. Погост «у Вьюнице» указан в приписке к уставной грамоте новгородского князя Святослава Ольговича [Пименов 1965: 177], а позднее – в писцовых книгах XV – первой половины XVIII в. как Веницкий погост<sup>6</sup>.

В состав современного Винницкого сельского поселения входят 38 населенных пунктов. По данным переписи 2002 г., здесь проживало 3945 человек, из них 1035 вепсов, это более половины от численности вепсов Ленинградской области. В деревнях Озера, Ярославичи вепсы составляют большинство населения, в п. Курба – более половины, в с. Винницы – около четверти [Строгальщикова 2008: 87–93].

Фольклорные праздники под названием «Древо жизни» проводятся также и в других регионах традиционного расселения вепсов – в Вологодской области, Республике Карелия.

**История праздника.** Первый праздник (фестиваль) вепсской культуры «Древо жизни» (вепсское название *Elon pu*) состоялся 14 июня 1987 г. в с. Винницы. Для вепсов Ленинградской области, где вепсская тематика с 1937 г. была полностью исключена из культурной политики региона, его организация явилась возвращением вепсов в местную «историю», своеобразным актом их официального признания.

---

<sup>5</sup> По Федеральному закону «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации» от 06.10. 2003 № 131-ФЗ понятие «сельское поселение» отличается от общеупотребительного, подразумевающего отдельный населенный пункт, и заменяет собой существовавшую в советское время самую низшую административно-территориальную единицу в сельской местности – сельсовет. В соответствии с данным законом «сельское поселение – один или несколько объединенных общей территорией сельских населенных пунктов (поселков, сел, станиц, деревень, хуторов, кишлаков, аулов и других сельских населенных пунктов), в которых местное самоуправление осуществляется населением непосредственно и (или) через выборные и иные органы местного самоуправления». См.: Собрание законодательства РФ. 2003. № 4. Ст. 3822.

<sup>6</sup> См.: ст. А.Ю.Жукова «Престольные праздники Верхнего Присвирья в XV–XVIII вв.: опыт анализа переписей» в наст. сб.



*Рис. 1. Первый праздник «Древо жизни». Участники праздника из с. Ладва Подпорожского района Ленинградской области  
Фото И. И. Строгольщиковой. 1987 г.*

Решение о проведении вепского праздника «Древо жизни» – ответ властей Ленинградской области на появившиеся в период гласности обращения представителей вепского народа в центральные органы власти. В них говорилось о лишении вепсов Ленинградской и Вологодской областей возможностей для их этнокультурного развития из-за ликвидации в конце 1930-х гг. вепской письменности, запрета на использование родного языка при проведении общественных и культурных мероприятий, о пагубных последствиях для будущего вепсов периода политики ликвидации «неперспективных деревень» и массовой регистрации их русскими по национальности в Ленинградской и Вологодской областях при проведении переписей 1970 и 1979 г. [Вепсы: модели этнической мобилизации 2007: 277–278]. Весьма критично ситуация с вепсами оценивалась и научной общественностью. Даже на фоне других малочисленных народов, оказавшихся, как и вепсы, в послевоенное время без собственных национально-территориальных образований, являвшихся в

то время единственной гарантией учета их этнокультурных запросов, особо выделяли вепсов и ижору, проживающих в Ленинградской области, как находящихся на «последних стадиях процесса ассимиляции» [Перепелкин, Руденский 1990]. Как свидетельствовала официальная статистика, в период между переписями 1939 и 1979 г. численность вепсов в стране снизилась с 29096 до 7550 человек. Особенно значительными, в отличие от Карелии, были потери в Ленинградской (с 15571 до 318 человек) и Вологодской (с 4976 до 65) областях. В Карелии их численность сократилась почти вдвое: с 9388 до 5864 человек [Строгальщикова 2008: 59].

На выбор с. Винницы как места проведения первого вепского праздника «Древо жизни» в 1987 г., очевидно, повлиял его прошлый статус как административного центра Винницкого национального вепского района в период с 1927 по 1937 г., поскольку в 1980-е гг. официальная статистика вепсов здесь не зарегистрировала. Реально, как позднее показала перепись 1989 г., из общего числа жителей деревень (5,5 тыс. человек), входящих в состав бывшего Винницкого района, большинство (2,6 тыс.) были вепсы. Доля вепсов в Винницах в то время, как и по последней переписи, составляла четверть от жителей поселка [Строгальщикова 2008: 88–89]. В начале 1930-х гг. в Винницком районе, границы которого совпадают с современным Винницким сельским поселением, проживало 14,1 тыс. человек, из них 62% – вепсы. В 1938 г. Винницкий район был лишен статуса национального; с 1965 г. его территория стала частью Подпорожского района [Строгальщикова 2006: 386].

Решение руководства Ленинградской области о проведении Вепского праздника в качестве акции, привлекающей внимание к судьбе вепского народа, несмотря на столь драматичные итоги предшествующей политики по отношению к вепсам как малочисленному народу региона, имело положительные последствия. Его организация была поручена Ленинградскому областному управлению культуры и областному научно-методическому центру народного творчества и культурно-просветительской работы. Была сформирована большая режиссерская группа, которая вела подготовку праздника несколько месяцев [Древо жизни 2003: 8].

Символикой праздника было избрано «Древо жизни» как образ, связанный в мифологических и религиозных представлениях с вечной жизнью: рождение, рост, цветение и плодоношение. В народном искусстве, в том числе и в вепсской традиционной вышивке, «Древо жизни» часто представлено как женский персонаж. По идее организаторов праздника его образ олицетворял возрождающееся древо вепсской культуры, где корни древа рассматриваются как мир ушедших предков, ствол – мир живых, а ветви и листья – мир существующих и будущих потомков. Такой символ должен был отразить стремление вепсов к возрождению интереса к своим корням, передаче народных традиций от поколения к поколению, а также способствовать осознанию вепским народом себя частью могучего древа финно-угорской общности [Древо жизни 2003: 4].

**Основные задачи праздника.** При его организации ставились задачи ознакомления вепсского и окружающего его местного населения с традиционной вепсской культурой, пропаганды и развития вепсского языка, повышения творческого потенциала местного населения, установления родственных связей вепсов с финно-угорскими народами.

При организации первого вепсского праздника задача решалась двумя способами – содержанием главного театрализованного зрелища и широким участием в празднике вепсских фольклорных групп и исполнителей из всех районов проживания вепсов, а также известных фольклорных коллективов родственных народов: карельской «Карьялы» из Петрозаводска, финских «Рюнтюшек» из п. Рапполово Ленинградской области, эстонского «Хеллерво», саамского «Ойяр» из п. Ловозеро Мурманской области, фольклорных ансамблей Карельского и Пермского университетов.

На главной сценической площадке, где был установлен символ «Древа жизни», разыгрывался спектакль из сюжетов «Калевалы» как эпоса, принадлежащего народам, самым близким к вепсам по языку – карелам и финнам. Постановка, повествующая о рождении мира и огня, о небесной охоте, об испытании героя – похищении и возвращении солнца и луны, во многом ос-

талась непонятой большинством зрителей, так как рассказывала о малоизвестных им сказочных героях и их деяниях. Однако размах и масштабность зрелища поражали как местных жителей, так и участников многочисленных вепских фольклорных коллективов, выступавших на четырех площадках. Традиция проведения на вепских праздниках различных выставок изделий декоративно-прикладного народного творчества мастеров из разных вепских деревень, ярмарок народных промыслов и ремесел также началась с первого праздника. Неотъемлемой особенностью вепских праздников стали и реализация на них традиционной вепской выпечки, угощение вепской ухой, пивом, сваренным по народным рецептам. Пивные братчины и в прошлом являлись обязательным атрибутом праздников у средних и южных вепсов, к которым относятся вепсы Ленинградской области [Винокурова 1994: 35–36].

Для многих выходцев из вепских деревень ежегодные праздники «Древо жизни» стали встречей с родиной, особенно для тех, деревни которых уже не существуют.

Общее впечатление от праздника «Древо жизни» весьма точно отразила резолюция первой научно-практической конференции по проблемам сохранения языка и культуры вепсов, состоявшаяся на второй день после праздника (15 июня) в с. Озера. В ней приняли участие ученые и писатели из Петрозаводска, Ленинграда и Вологды, Эстонии, местные жители. В резолюции конференции было заявлено: «Весь ход празднества, массовое участие в нем населения показали, что вепская культура остается живым и значимым явлением современности». Рекомендовалось, «чтобы такие праздники поочередно проводились у ленинградских, карельских и вологодских вепсов» [Лапин 1988: 46–47].

Праздник завершился обсуждением на конференции с участием местного населения сложнейших вопросов современной жизни вепсов. С резолюции Озерской конференции началось формирование программы этнического возрождения вепсов. В ней предлагалось: включить вепсов в перечень народов Севера, создать на территории традиционного расселения вепсов единое национально-административное образование в виде района или округа, органи-



зовать изучение в школе вепского языка, подготовку учителей и специалистов по вепскому языку и культуре; издание учебной и художественной литературы на вепском языке, информировать через СМИ и научно-популярную литературу вепское и русское население об истории и культуре вепского народа [Вепсы. Модели этнической мобилизации 2007: 72–73].

Рекомендацию конференции о поочередном проведении вепских праздников «Древо жизни» не удалось реализовать: в каждом регионе традиционного расселения вепсов стали проводить подобные праздники. В 1988 г. они прошли и в Вологодской области и Карелии. Здесь вепские праздники, в отличие от «Древа жизни» в Винницах, ограничивались в основном демонстрацией творчества местных фольклорных коллективов. Особое значение им придавалось лишь в 1992 и 2002 г., когда Общество вепской культуры и фонд «Юминкеко» (г. Кухмо, Финляндия) провели символические культурные акции: так называемый Год вепской культуры. В 1992 г. на празднике «Древо жизни» в с. Рыбрека Карелии был утвержден флаг вепского народа, а в 2002 г. данный праздник в с. Пяозеро Вологодской области стал главным мероприятием очередного Года вепской культуры [Харитоновна 2008: 221–222]. В последующие годы участие вепских фольклорных коллективов из Карелии в празднике «Древо жизни», проводимом в Вологодской области, стало ежегодным. Возникла, как и существовавшая в начале 1990-х гг., необходимость согласования с Обществом вепской культуры сроков их проведения в Ленинградской, Вологодской областях и Карелии. Череду вепских праздников «Древо жизни» первой открывает Ленинградская область, затем он проводится в Вологодской области и последним – в Карелии.

Праздники «Древо жизни» в Ленинградской области все же сохраняют значительно больший размах, чем в Карелии и Вологодской области. В них принимают участие практически все вепские фольклорные коллективы из соседних районов Ленинградской области, Карелии, а также коллективы родственных финно-угорских народов – хантов и манси из Ханты-Мансийского округа, ненцев

из Ямало-Ненецкого округа (1988), удмуртов из Удмуртии (1994), коми из Республики Коми (1997), саамов из Мурманской области, ижоры из г. Кингисеппа. В 1998 и 2010 г. выступал фольклорный ансамбль «Северное сияние» педагогического университета им. А.И. Герцена, участники которого – студенты из числа малочисленных коренных народов Севера – представляли самобытное творчество своих народов.

**Темы праздников.** До 1995 г. (кроме 1990 г.) сценаристами вепских праздников «Древо жизни» в Ленинградской области были специалисты из учреждений культуры г. Санкт-Петербурга. Сценарий праздников 1991 и 1992 г. разработал один из самых известных постановщиков театрально-массовых зрелищ – Алексей Стрельников<sup>7</sup>. С 1996 г. их подготовка полностью перешла к работникам Винницкого Дома культуры Н.Ковальской и Н. Романовой<sup>8</sup>.

Каждый праздник имел особую тему. В 1988 г. он назывался по имени центральной улицы села – «Праздник улицы Советской». Праздник 1989 г. проходил под названием «Я славлю вепскую деревню, я славлю вепский свой народ». На нем впервые выступил созданный в 1988 г. винницкий местный фольклорный коллектив *Armas*.

Большой интерес вызвал межрегиональный вепский праздник «Древо жизни-91». Он был назван *Kezakeskust* (середина лета). Впервые праздник «Древо жизни» переместился за пределы Винницкого куста деревень – в деревни Щелейки и Гимреку, расположенные на границе между Карелией и Подпорожским районом Ленинградской области. Организаторы праздника, очевидно, решили возродить традицию храмовых праздников<sup>9</sup>. В Щелейках находится известный памятник деревянного зодчества – церковь Дмитрия Солунского, возведенная в 1780–1783 гг., в Гимреке – ансамбль Гиморецкого погоста с Рождественской

---

<sup>7</sup> О А.В. Стрельникове см.: Мир Алексея Стрельникова (художественное и фольклорное пространство).

<sup>8</sup> Хронология праздников до 2001 года см.: Древо жизни. С. 8–15.

<sup>9</sup> О храмовых праздниках см.: ст. И.Ю. Винокуровой «Праздничная система крестьянского населения Олонецкой губернии (конец XIX – начало XX в.)» в наст. сб.

церковью, признанный шедевром деревянной культовой архитектуры, строительство которого велось несколько десятилетий – с 1659 по 1695 г. Все эти церкви были отреставрированы ленинградскими специалистами.

Праздник начался 24 июня в д. Щелейки, на поляне перед Дмитриевской церковью. Здесь по замыслу Алексея Стрельникова были установлены «Древо жизни» (молодая береза) и «Древо памяти» (старое дерево), вокруг которого был совершен символический обряд связи прошлого и будущего. Праздничное действо началось со звона колоколов Дмитриевской церкви. На «Древе жизни» дети развесили колокольчики на цветных лентах как символы живых вепских деревень с именами детей, родившихся в год праздника. На «Древе памяти» под причитания пожилых женщин на поминальных лентах вывешивались ключи с названиями исчезнувших вепских деревень, оставшимися только в памяти народа. Дальше он продолжился на поляне перед Гиморецким ансамблем. Была освящена после реставрации Рождественская церковь. Состоялись выступления вепских фольклорных коллективов Ленинградской области и Карелии. Общество вепской культуры подготовило к празднику специальный выпуск районной газеты «Коммунист Прионежья» (1991. № 75–76 от 22 июня), посвященный обсуждению вепских проблем, с отдельной страницей на вепском языке. После праздника в д. Щелейки на крыльце церкви Дмитрия Солунского прошел круглый стол, на котором обсуждались итоги реализации Озерской резолюции и хроника культурного возрождения вепсов.

В 1992 г. праздник «Древо жизни» состоялся на подворье Троицкой церкви Винницкого погоста, где впервые за многие годы в с. Винницы прошла служба, которую провел настоятель Воскресенской церкви п. Важины. На подворье был установлен памятный крест в честь шестого вепского праздника «Древо жизни». Здесь же состоялся обряд с установлением «Древа жизни» и «Древа памяти», аналогичный проведенному в 1991 г. в д. Щелейки. На этом празднике состоялось первое выступление Винницкого кукольного детского театра, созданного при Винницком Доме культуры, дебютировали детские вепские фольклорные коллективы – ансамбль из д. Ярославичи и п. Курба.

Праздник «Древо жизни» 1993 г. продолжил начатую в 1991 г. традицию его проведения у самых известных храмов вепсской земли. Он прошел в д. Юковичи (Родионово), где стоит самая древняя в России (из сохранившихся на месте своей постройки) деревянная церковь Георгия Победоносца великомученика, построенная в 1493 г.

Ряд праздников состоялся в небольших деревнях Винницкого куста: в 1994 г. в с. Озера прошел праздник, приуроченный к Троице, – *Stroičan päiv*, в 1999 г. – в Ярославичах. В 2003 г. праздник отмечали поочередно по трем деревням: начался в д. Ярославичи, затем переместился в д. Озера и завершился в д. Ладва. В д. Ярославичи он прошел под названием «Раздайся народ, вепсяночка идет!». Каждая вепсская деревня представляла на конкурс юную вепскую девушку. Победительницей конкурса стала вепсянка из с. Винницы. В 1995 г. темой праздника являлось 50-летие Победы в Великой Отечественной войне, в 1996 г. основу праздника составила обширная конкурсная программа: «Лучшая вепсская семья», конкурс рисунков «Тихая моя Родина», «Гармонист у нас хороший», «Вепсская кухня», «Чья кадрили лучше» и др.

В 2005 г. «Древо жизни» увидели в районном центре – г. Подпорожье. Впервые на сцене главной площади г. Подпорожье звучали вепсская речь и вепсские песни, горожане увидели кадрили, исполняемую фольклорными коллективами разных вепсских деревень. Гостем праздника был губернатор Ленинградской области В.П. Сердюков. На празднике руководство города отметило заслуги всех, кто стоял у истоков возрождения в районе вепсской культуры: Н.М. Ковальскую, В.В. Лодыгину, В.П. Ершова, Н.М. Романову, И.Д. Костину, Е.В. Симанову, Г.Н. Смирнова и др. На площади была организована ярмарка, где самым ходовым товаром оказались вепсская выпечка, вепсское пиво. Как сообщал портал национальных общин г. Санкт-Петербурга, «вепсы приехали и устроили пир на весь мир»<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> В Ленинградской области вепсы устроили «пир на весь мир». <http://www.ethnosite.ru/news/1/10990.html>; см. также: *Бесик Пипия*. Вепсы пили медовуху и плясали с губернатором // Независимая газета. 2005. 19 сентября.

Вепский праздник «Древо жизни» уже отметил два своих юбилея. В 10-летие данного праздника было подготовлено театрализованное представление, повествующее о каждом из праздников прошлых лет. В нем приняли участие коллективы из Финляндии, фольклорный коллектив «Белыч» из г. Печора (Республика Коми). В качестве почетных гостей присутствовала делегация из губернии Нурланд (Норвегия), заключившая соглашение с Ленинградской областью о сотрудничестве.

В 2007 г. отмечалось 20-летие праздника «Древо жизни». Он назывался «Жили-были мастера». На празднике все могли увидеть работу народных мастеров, купить их изделия, состоялось чествование мастеров Винницкого края. Поздравить всех с юбилеем приезжал и губернатор Ленинградской области<sup>11</sup>.



**Рис. 2. Праздник «Древо жизни» в д. Панкратово Бабаевского района Ленинградской области 20.06.2009**

*Фото И. И. Строгальщиковой*

---

<sup>11</sup> Официальный сайт правительства Ленинградской области. <http://www.lenobl.ru/presscentre/announce?&notpl=1&id=23581>

Особенностью праздников 1998 и 2002 г. стало обращение к народной обрядовой культуре. По заданию организаторов праздника коллективы каждой из вепских деревень Винницкого края готовили представление, воспроизводящее местную версию того или иного обряда: «Рождение ребенка» (Ярославичи), «Вепские фольклорные игры» (Курба), «Проводы в армию» (Озера), «Свадьба» (Немжа), свадебный обряд «Прощание невесты с домом» (Ладва), обряд «Баня» (Винницы). В 2002 г. зрители увидели празднование «Троицы», «Петрова дня», «Святого Егория» (д. Мягозеро), обряды «Посещение леса» (п. Курба), «Сенокос» и «Рождение ребенка» (д. Шондовичи), «Новоселье» (д. Озера), «Иван Купала» (Вознесенье).

Дважды в 2004 и 2009 г. главной темой праздника была «Вепская кадриль», исполнение которой имеет свои особенности в каждой из вепских деревень.

В 2006 г. главным персонажем праздника «Древо жизни» был петух. Мужчинам, выступающим в роли петухов, предстояло начать с похода в баню, поскольку по традиции участвовать в народных гуляньях может человек, очистившийся и духом и телом. Затем был организован конкурс петушиных костюмов, после которого сразу же состоялся забег «петухов» по деревне. Состоялись и настоящие петушиные бои, победитель в которых был продан на аукционе за довольно высокую цену. О празднике петуха снят фильм.

\*\*\*

Организация вепских праздников «Древо жизни» выполнила основную задачу – пробудила у вепсов интерес к своим корням, повысила значимость культурной отличительности, содействовала сплочению вепсов как единого народа. Вепсы узнали и о своих родственниках в финно-угорском мире. Почти в каждом вепском селе возникли свои фольклорные вепские коллективы, которые ежегодно выступают соучастниками праздника. Винницкий фольклорный ансамбль Armas превратился в один из самых ярких этнических коллективов области, стал представлять вепскую культуру на различных международных фестивалях и конкурсах.

При Винницком доме культуры в 1998 г. был создан Вепсский центр фольклора, который стал настоящей мастерской по возрождению народных промыслов и ремесел. Здесь же действуют многочисленные кружки для детей, обучающихся народной резьбе, плетению из бересты и щепы, традиционной вышивке и ткачеству. В центре проводятся выставки и экскурсии, рассказывающие на русском и вепсском языках об истории и культуре вепсов и других финно-угорских народов, собирается литература о вепсах и финно-угорских народах. Дети осваивают вепсский язык, готовя и играя спектакли в детском кукольном театре, который также действует при Вепсском центре фольклора. В основном благодаря празднику «Древо жизни» вепсы стали одним из самых известных малочисленных народов северо-запада страны.

### Литература

Вепсы: модели этнической мобилизации: Сб. матер. и док. Петрозаводск, 2007.

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

Древо жизни. Праздник вепсской культуры. Метод. матер. СПб, 2003.

*Латин В.А.* «Древо жизни» – праздник вепсов // Этнография Петербурга–Ленинграда: Матер ежегодн. науч. чтений. Л., 1988.

*Перепелкин Л. С., Руденский Н. Е.* Национальный вопрос и права народов в СССР: опыт социально-политического анализа. См.: <http://www.hrighs.ru/text/b1/Chapter12.htm>

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

*Строгальщикова З.И.* Вепсы на рубеже XX – XXI веков по данным официальной статистики и социологических исследований // Вепсы на рубеже XX–XXI веков. По матер. межрегион. науч.-практ. конф. «Вепсы – коренной малочисленный народ Российской Федерации: Перспективы сохранения и развития (Петрозаводск, 24–25 апреля 2008 года). Петрозаводск, 2008.

*Строгальщикова З.И.* Вепсы: этнодемографические процессы (прошлое и настоящее) // Современная наука о вепсах: достижения и перспективы (Памяти Н.И. Богданова). Петрозаводск, 2006.

*Харитонова Е.Е.* Карельская региональная общественная организация «Общество вепсской культуры» // Вепсы на рубеже XX–XXI веков. Петрозаводск, 2008.

## ИСТОЧНИКИ, ИСТОРИОГРАФИЯ



*А.Ю. Жуков*

### **ПРЕСТОЛЬНЫЕ ПРАЗДНИКИ ВЕРХНЕГО ПРИСВИРЬЯ В XV–XVIII вв.: ОПЫТ АНАЛИЗА ПЕРЕПИСЕЙ**

Церковные престольные праздники – одна из главных характеристик праздничной культуры, присущая буквально всем людям и приходам христианско-православной конфессии. С одной стороны, они достаточно однотипны, так как их празднование жестко привязано к церковному обряду. С другой – каждая церковная община (приход) сама выбирала престольное почитание, строя на своей земле и на свои средства церковь, а также перестраивая или восстанавливая ее после пожара или из-за ветхости старого здания. Данный свободный выбор проливает свет на предпочтения самой общины в стремлении заручиться поддержкой «свыше», отражает главные чаяния людей, ожидаемые от этой защиты. Этнологи давно заметили, что почитание это непосредственным образом связано с господствующей в данном районе системой хозяйствования, культурными и этническими особенностями населения, его ценностными ориентациями. Но наиболее массовая источниковая база этнографии охватывает по времени в основном XIX–XX вв. В силу этого наши коллеги нуждаются в достоверном историческом материале, на который они могли бы опереться, исследуя процессы и тенденции, зародившиеся гораздо ранее изучаемого им времени. Так, нередко обнаруживаются такие следы, например, в приходском престольном почитании, которые существуют как бы вне изучаемого круга престольных праздников района и поэтому почти не поддерживаются наличными источниками Новейшего времени. Зато



данные следы превращаются в полнокровные явления, как только мы посмотрим на эти же самые приходы за пределами «этнографического времени» – в XVIII в. и даже намного ранее, в Средние века.

Описанная ситуация требует знания оригинальных исторических источников Средних веков и начала Нового времени, в том числе и по проблематике праздничной культуры. И такие регулярные и массовые сведения предоставляют нам русские переписи XV–XVIII вв. Несмотря на очевидность такого комплексного подхода как к источникам, так и к научному анализу их историками и этнологами, мы не можем привести ни одного крупного исследования, которое соединяло бы церковно-приходское устройство, волостное деление и хозяйственное освоение территории в одну непротиворечивую систему, которую сами жители скрепляли посредством церковных престольных праздников. Исключение, пожалуй, составляет лишь небольшой по необходимости раздел монографии «Православие в Карелии (XV – первая треть XX вв.)». Но и там данная системная оценка дана кратко и скорее описательно, в основном на материале Олонецко-Ладожского межозерья XVI–XVII вв. [Пулькин, Захарова, Жуков, 1999. С. 58–64].

Поэтому прежде всего следует выработать методику фронтального анализа материала переписей по вышеназванным трем важнейшим характеристикам крестьянского самоуправления и в конкретных целях определения системы престольных праздников Карелии. Опыт такого фронтального анализа мы и представляем в данной статье в виде трех таблиц, каждая из которых описывает сельский район – Веницкий, Остречинский и Важинский погосты – в год очередной переписи. Для этого мы привлекли все переписи – от писцовой книги 1496 г. до переписных книг действительным и недействительным священно- и церковнослужителям 1749 г. Для анализа престольных праздников мы избрали достаточно определенный географический район Верхнего Присвирья. Еще в XV–XVI вв. он был и этнически почти однородный, представляя собой зону вепсского крестьянского освоения края. Лишь

по реке Свири селилось немногочисленное русское население, а в XVII–XVIII вв. на севере Присвирья, по реке Важенке формировались карелы-людики из местного вепсского населения и пришлых карел. Результаты анализа кратко записаны под таблицами в виде выводов. Одни выводы относятся к концу первого периода существования приходской системы в Карелии, то есть к «новгородскому времени» и началу второго, «московского» периода истории. Другие выводы в конце каждой таблицы относятся к рубежному времени первой половины XVIII в., когда Верхнее Присвирье вступило в третий, «петербургский», период истории.

### **Литература**

*Пулькин М.В., Захарова О.А., Жуков А.Ю.* Православие в Карелии (XV – первая треть XX вв.). М., 1999.

Таблица 1

## Престольные праздники Веницкого погоста. XV – первая половина XVIII в.

		Писцовая книга 1496 г.: Веницкий погост					
1	Адм. принадлежность	Волость (вотчина, монастырь)	Центральное поселение	Церковь/придел	Престолы	Примечания	
2-1	II	III	IV	V	VI	VII	
3	I. Погост Ильинской в Веницах на Ояте* II. Великого князя волостка Картиницы Ивановская Захарына Овинова III. Великого князя волостка в Веницах Михайловская Берденева V. В Веницах великого князя волостка, что была Онтонова монастыря VI. Великого князя волостка в Веницах Ивановская Широково Якышинского IV. Великого князя волостка Чикосурье Ивановская Онаньины сына Берденева VII. Вотчина новгородского Колмова монастыря Федоровские Остафьева Глухова	I. Погост Ильинской в Веницах на Ояте*	Погост Ильинской в Веницах на Ояте	+	I. Велики Илья		
4		II. Великого князя волостка Картиницы Ивановская Захарына Овинова	-	-	-		
5		III. Великого князя волостка в Веницах Михайловская Берденева	-	-	-		
6		V. В Веницах великого князя волостка, что была Онтонова монастыря	-	-	-		
7		VI. Великого князя волостка в Веницах Ивановская Широково Якышинского	-	-	-		
8		IV. Великого князя волостка Чикосурье Ивановская Онаньины сына Берденева	-	-	-		
9		VII. Вотчина новгородского Колмова монастыря Федоровские Остафьева Глухова	-	-	-		
Итого в 1496 г.			I центральный погост; 5 волостей; I монастырская вотчина	I церковный погост	I церковь	I престол – Ильи-пророка	

\* Здесь и далее сохранен язык источника.

## **Вывод**

В таблице отражено состояние религиозной жизни в «новгородский» период истории Веницкого погоста. Писцовые книги 1496 и 1563 г. не указывают на деревни в составе будущих волостей Веницкого погоста с названиями «У часовни». Пока, по состоянию на конец XV в., заметно, что главным престольным праздником всех жителей погоста было почитание Ильи-пророка. Впрочем, следующие переписи второй половины XVI – первой половины XVII в. наметили тенденцию к выделению трех новых почитаний: св. Николая, св. Георгия и особенно Пресвятой Богородицы. Почитание Матери Божией впоследствии займет лидирующее место среди престольных праздников в Веницком погосте (см. вывод в конце таблиц). При этом прежнее почитание первоначально «главного» св. Ильи-пророка в церковно-праздничной престольной традиции сойдет на нет. Видимо, почитание св. Ильи останется на уровне домашнего обрядового почитания.

1		Писцовая книга 1563 г.: Венецкий погост				
2-1	II	III	IV	V	VI	VII
3		I. Погост Ильинской в Венецах на Ояти реке – царя и великого князя черная волость оброчная	Погост Ильинской в Венецах на Ояти реке	+	1. Святый Илья-пророк – 2. Святый великомуученик Егорий*	
4		II. Царя великого князя волостка Карганычи, что бывала Ивановская Захарына сына Овинова – царя и великого князя черная волость оброчная	Погост в дер. На Курове горе	+	3. Егорьгей стра- согтерпец –	Церковь в «тое ж деревне на угодье ... стала после писма»
5		III. Царя великого князя волостка, что бывала Михайловская Берденева – царя и великого князя черная волость оброчная	Погост в дер. В Гонговичах над озерком	+	4. Никола Чудо-творец –	«и в той деревни после Юрьева писма Костянтиновича Сабурова поставлена церковь»: На погосте поп Василий
6		V. Царева великого князя волостка, что бывала Антонова монастыря – царя и великого князя черная волость оброчная	Погост в дер. На Ояти же	+	5. Успление свя- тый Богородицы –	Церковь поставлена «в той деревни после Юрьева писма Костянтиновича Сабурова»
7		VI. Царева великого князя волостка, что бывала Ивановская Широкого Яжжинского – царя и великого князя черная волость оброчная	–	–	–	В будущем боярина распла- лась на ряд волостей и в пере- писях не значилась
8		IV. Царева великого князя волостка Чикосурье Ивановская Онанына сына Берденева: Никольский Падостровский монастырь	Погост в дер. На Шокше-речке сло- вет на Пад-острове	+	6. Никола Чудо-творец –	«и тое деревни на пашне стал монастырь ново после Юрьева писма Костянтиновича Сабурова»

9		ВII. Вотчина новгородского Колмова монастыря, что бывала Федоровская Остафьева сына Глухова	–	–	–	
	Итого в 1563 г.	1 центральный потог; 4 волости; 1 монастырь; 1 монастырская вотчина	4 церковных погоста; 1 монастырь	6 церквей	6 престолов: 1 – Ильин-пророка; 2 – св. Николая; 2 – св. Георгия; 1 – Успения Пресв. Богородицы	

\* Здесь и далее серым фоном выделены изменения, произошедшие со времени предыдущей переписи.

I		Писцовая книга 1582/83 г.: Веницкий потог				
2-1	II	III	IV	V	VI	VII
3	Потог Ильинской в Веницах на реке на Ояти – царя и великого князя черная волость оброчная	Потог Ильинской в Веницах на реке на Ояти	Потог Ильинской в Веницах на реке на Ояти	+	1. Ильин-пророк	
				+	2. Страстотерпец Христов Егорей	
				–	–	
4	Волостка Кяргинская – царя и великого князя черная волость оброчная	Потог	Потог	+	3. Страстотерлица Христова Георгия	
				–	–	
5	Царя и великого князя черная волость оброчная	Потог в дер. Васильевская	Потог в дер. Васильевская	+	4. Никола Чюдотворец	
				–	–	
6	Царя и великого князя черная волость оброчная	Потог В Озерах, что бывали Онтонова монастыря	Потог В Озерах, что бывали Онтонова монастыря	+	5. Успенье Пречистые	
				–	–	
				+	7. Никола Чюдотворец	
				–	–	

2-1	II	III	IV	V	VI	VII
7		IV. «Общей Николы Чудотворца на реке на Шапке на Падлоострове на отхожей пустоши в Ывановской волостке Берденева» VII. Вотчина новгородского Колмова монастыря	Падлоостровский Никольский монастырь	+	6. Николы Чудотворца -	«а строил церковь и монастырь игумен Корнилий»
8			-	-	-	
Итого в 1582/83 г.		1 центральный погост; 3 волости с погостами; 1 монастырь; 1 монастырская вотчина	4 церковных погоста; 1 монастырь	7 церквей	7 престолов: 1 – Илья-пророка; 3 – св. Николая; 2 – св. Георгия; 1 – Успения Пресв. Богородицы	

Писцовая книга 1616–1618 гг.: Венецкий погост						
1		III	IV	V	VI	VII
2-1	II	I. Погост Ильинский в Веницах на реке на Ояти – дворцовый II. Дворцовая волостка Каргиничи III. Дворцовая волостка Гомчинича	Погост Ильинский в Веницах на реке на Ояти	+	1. Св. Илья-пророк - 2. Св. мученик Георгий -	
3			Погост Волостка Каргиничи	+	3. Георгий Христов мученик -	
4			Погост Волостка Гомчинича	+	4. Никола Чудотворец -	
5	Новгородский уезд – дворцовый округ Занежских погостов			-	-	

6	V. Дворцовая волостка Озера на реке на Ояти	Погост Волостка Озера на реке на Ояти	+	5. Успения Пресв. Богородицы - 7. Никола Чюдотворец	
7	VIII. Дворцовая волостка Чано-озеро	Погост Волостка Чано-озеро	+	8. Покров Пресв. Богородицы	
8	IX. Дворцовая волостка Кемжа по реке по Ояти, что была Онгонова ж монастыря	Погост волостка Кемжа по реке по Ояти	+	9. Св. мученик Георгий	Церковь стоит «без пения — поставлена было ново, образов немного, книг нет»
9	X. Дворцовая волостка Пало-озеро	-			В будущем не отмечалась
10	XI. Дворцовая волостка Пато-озеро	-			
11	XII. Дворцовая волостка Сярго-озеро	-			
12	XIII. Дворцовая волостка Корбо-озеро	-			В будущем не отмечалась
13	XIV. Дворцовая волостка Орепча	-			
14	XV. Дворцовая волостка Шокшо-озеро	-			
15	XVI. Дворцовая волостка Сярго-озеро [так!]	-			В будущем не отмечалась
16	VII. Вотчина новгородского Колмова м-ря	-			
Итого в 1616–1618 гг.	1 центральный погост; 5 волостей с церковными погостами; 7 волостей без погостов; 1 монастырская вотчина.	6 церковных погостов	8 церквей	8 престолов; 1 – Ильи Пророка; 2 – св. Николая; 3 – св. Георгия; 1 – Успения Пресв. Богородицы; 1 – Покрова Пресв. Богородицы	



Дозорная книга вотчинных земель 1620 г.: Веницкий погост						
1	III		IV	V	VI	VII
2-1	II	VII. Вотчина новгородского Колмова монастыря		-		
3	Новгородский уезд, Занежские погосты					
Итого в 1620 г.		I монастырская вотчина				

Переписная книга 1648 г., краткая публикация в Олонечских губернских ведомостях: Веницкий погост						
1	III		IV	V	VI	VII
2-1	II	I. Погост Веницкий в Виницах на реке на Ояги		+	10. Во имя Рождества Пречистой Богородицы	Смена религиозных предпочтений в центральном погосте: перекладывание во имя св. Георгия заменена Покровской. Но главный для прихожан Вениц Ильинский престольный праздник сохранился
3	II			-		
4	III. Дворцовая волостка Гомчины (Готчетицы)		Погост Волостка Гомчины (Готчетицы)	+	1. Св. пророка Ильи	
5	IV. Дворцовая волостка Озера		Погост Волостка	-	4. Во имя великого Чюдотворца Николы	
				+	5. Успения Пресвя-	

6			Озера				той Богородицы	
	VIII. Дворовая волостка Чин(к)-озеро	Чин(к)-озеро	Погост Волостка Чин(к)-озеро	+	–	–	8. Покрова Пресвятой Богородицы	
7		VII. Вотчина новгородского Коллома монастыря	–					Далее в переписях не отмечена
Итого в 1648 г.		(по ОПГ): 1 центральный погост; 3 волости с церковными погостами; 1 монастырская вотчина	4 церковных погоста				5 престолов: 1 – Ильи-пророка; 1 – св. Николая; 1 – Успения Пресв. Богородицы; 1 – Покрова Пресв. Богородицы; 1 – Рождества Пресв. Богородицы	

1	Переписная книга 1678 г.: Веницкий погост (отрывок)							
2-4	II	III	IV	V	VI	VII		
3	III. Государева волостка Гомгиницы	Гомгиницы	Погост Волостка Гомгиницы	+	4. Во имя Чюдотворца Николая			
4	V. [Государева волостка в Озерах]			–	–			В отрывке описана концовка переписи волостки в Озерах
5	IX. Государева волостка Юмжа (Немжинская волость) на реке на Ояги, что была Онтонова монастыря	Юмжа	Погост Волостка Юмжа на реке на Ояги	+	9. Великомученика Христова Георгия			В переписи 1722–1723 г. не значится
6	XI. Государева волостка Шатозеро	Шатозеро	–	–	–			В будущем не отмечалась
7	XII. Государева волостка Сярозеро	Сярозеро	–	–	–			В будущем не отмечалась
8	XIV. [Государева Оренжинская волостка]	Оренжинская	–	–	–			В будущем не отмечалась
9	XV. Государева волостка Шошко-озеро	Шошко-озеро	–	–	–			В будущем не отмечалась
10	XVII. [Государева Кимозерская волостка]	Кимозерская	–	–	–			В будущем не отмечалась

2-1	II	III	IV	V	VI	VII
11		IV. Монастырь Корнильева пустынь, Панданской тож	Монастырь	+	11. Введения Пресвятой Богородицы 6. Во имя Чюдотворца Николая 12. Во имя Преподобного Александра Свирского Чюдотворца	
12		XVШ. Монастырь Воскресенской [Воснесенский ?] на усть-Свири реки подле Онега-озера	Монастырь	+	13. Вознесения [? Воскресения]	Перешел из Општинского погоста (см.: Општинский погост, 1648 г.)
Итого в 1678 г.		В сохранившейся части переписи: 2 волости с церковными погостами; 6 волостей без церковных погостов; 2 монастыря	2 церковных погоста	+	14. Благовещения пресвятой Богородицы	7 престолов; 2 – св. Николая; 1 – св. Георгия; 1 – Воскресения Христова; 1 – Введения во храм Пресв. Богородицы; 1 – Благовещения пресв. Богородицы; 1 – св. Александра Свирского

Перелисные книги действительным и недействительным священно- и церковнослужителям 1722–1723 гг.:						
Веницкий погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
2-1	С.-Петербургская губ, Олонечкая провинция, Заонжские погосты	I. Веницкий погост	Погост	+	2. Св. вмч. Георгия	Погост описан как бы разделенным надвое (см. ниже). Перепись фиксирует «забвение» первоначально главного для прихожан центрального погоста престоального праздника Ильи-пророка
3				-	-	
4				+	10. Рождества пресв. Богородицы	
5	II. Каргинская волость	Погост	Погост	+	15. Покрова Богородицы	
6				+	16. Успения Богородицы	
7	V. Озерская волость	Погост	Погост	+	7. Св. Николая чюдотворца	
8				-	17. Св. вмч. Георгия	
Итого в 1722–1723 гг.		6 церковных погостов			6 престолов: 2 – св. Георгия; 1 – св. Николай; 1 – Успения Пресв. Богородицы; 1 – Покрова Пресв. Богородицы; 1 – Рождества Пресв. Богородицы	

1	Переписные книги действительным и недействительным священно- и церковнослужителям 1749 г.: Веницкий погост				Конец XVIII в. уезд приход	
2-4	II	III	IV	V	VI	VII
3	I. Веницкий погост		Погост	+	10. Рождества пресв. Богородицы	Лодейнопольский Виницкий
4	II. Выставка Каргинская		Погост	+	3. Св. вмчч. Георгия	Лодейнопольский Каргинский
5	III. Выставка Гонгинская		Погост	+	4. Николая чюдотворца	Лодейнопольский Гонгинский
6	V. Выставка Озерская		Погост	+	5. Церковь Успения пресв. Богородицы	
7	VIII. Чикозерская волость		Погост	+	8. Покрова пресв. Богородицы	Лодейнопольский Чикозерский
8	IX. Немижинская волость		Погост	+	9. Вмчч. Георгия	Лодейнопольский Немжинский
9	XVIII. Вознесенский девичий монастырь при Онеге-озере на устьи Свири		-	Не указаны	Не указаны	Петрозаводский Вознесенской пустыни
Итого в 1749 г.	I центральный погост; 5 волостей с церковными погостами; 1 монастырь	6 церковных погостов; 6 церквей; 1 монастырь	6 престолов; 2 – св. Георгия; 1 – св. Николая; 1 – Успения Пресв. Богородицы; 1 – Покрова Пресв. Богородицы; 1 – Рождества Пресв. Богородицы			

## Вывод

Во второй половине XVI – первой половине XVIII в. в Венецком погосте наибольшее распространение получило почитание Пресв. Богородицы: в приходских церквах и монастырях ей посвящено наибольшее количество престолов, причем практически во всех ипостасях культа: Рождество, Покрова, Успения, Благовещения и Введения во храм. Прежнее до этого (XV – первая половина XVIII в.) почитание св. Николая, св. вмч. Георгия и Ильи-пророка поддерживалось в основном за счет старых приходов, но и там, видимо, престолы новых храмов, ставившихся взамен обветшалых, часто посвящались не прежним святым, а Пресв. Богородице. Не говорит ли такая резкая смена культовой ориентации, отчетливо проявившаяся во второй половине XVII в., об изменениях в этническом составе жителей (подселение к вепсам карел и русских)? Впрочем, к середине XVIII в. почитание свв. Николая и Георгия как бы «восстановилось», но почитание Ильи-пророка по-прежнему оставалось вне престольных праздников населения Венецкого погоста. К середине XVIII в. в Венецком погосте главенствует принцип: 1 волость – 1 церковь – 1 престол – 1 приход. Данное структурное сопряжение волостного и церковно-приходского деления сохранялось и к концу XVIII в.

## Престольные праздники Остречинского погоста. XV – первая половина XVIII в.

		Писцовая книга 1563 г.: Остречинский погост				
1	Адм. принадлежность	Волость (вогчина, монастырь)	Центральное поселение	Церковь придел	Престолы	Примечания
2-1	II	III	IV	V	VI	VII
3		I. Погост Рождество в Отречинах – царя и великого князя земля	Погост Рождество в Отречинах	+	1. Рождество Пречистые 2. Никола Чудотворец 3. Покров святы Богородицы	«другая церковь теплая»
4		II. Царева великого князя волостка Федоровская Яковлева Победицкого Ладва Ивинская	Погост в дер. На Ивене ж на Бору	+	4. Успения святы Богородицы	«на той деревни земле поставлена церковь Успения святы Богородицы» – выставка
5	Новгородский уезд, Занежские погосты	VII. Царева великого князя волостка Яковлевская Васильева сына Слизина	–	–		
6		VIII. Царева великого князя волостка Спиридоновская Слизина на Шокише речке в Отречине	–	–		
7		III. Вогчина новгородского Ивановского монастыря с Росткиной улицы – волостка на Шолт-озери у Онига Тимофеевская Маффея сына Малого Грузова	Погост в дер. Щеряковская	+	5. Святыи великомученик Егорей	«На той земле поставлена выставка церковь святыи великомученик Егорей»
Итого в 1496 – 1563 гг.		I центральный погост; 1 волость и 1 вогчина с церковными погостами; 2 волости без церквей	3 церковных погоста	4 церкви	5 престолов: 1 – Рождества пресв. Богородицы; 1 – Покрова Пресв. Богородицы; 1 – Успения Пресв. Богородицы; 1 – св. Николая; 1 – св. Георгия	

## **Вывод**

С «новгородского времени» и на всем протяжении исследуемого периода прихожане Остречинского погоста демонстрируют стойкое почитание круга церковных праздников, посвященных Пресв. Богородице. При этом с самого начала валовых писцовых фиксаций переписи свидетельствуют еще о двух главных престольных праздниках, широко бытовавших среди жителей погоста: свв. Николая и Георгия. В религиозных предпочтениях остречинцев «первенствовал» то св. Николай, то св. Георгий. К середине XVIII в. к почитанию этих двух святых добавились престольные праздники во имя Ильи-пророка.



Писцовая книга 1582/83 г.: Остречинский погост											
1	II	III	IV	V	VI	VII					
2-1	Новгородский уезд, Занежские погосты										
3							I. Погост Рождественской в Остреничах	Погост Рождественской в Остреничах	+	1. Рождства Пречистые - 3. Покрова святые Богородицы - 2. Николы Чудотворца	К 1582 г. уже 3 церкви, которые «сожгли неметские люди [шведы]: место церковное Рождства Пречистые, место церковное Покрова святые Богородицы; место церковное Николы Чудотворца»
4							II. Погост в Ладве ж – царя и великого князя земля	Погост	+	4. Успение святых Богородицы - 8. Николы Чудотворца	«Место церковное, что была церковь теплая Николы Чудотворца: церковь сожгли немецкие люди»
5	VIII. Погост в Юковичах же на озере на Юксе – царя и великого князя земля	Погост в Юковичах же на озере на Юксе	+	6. Егорей Христов мученик - 7. Никола Чудотворец							
6	VIII. Погост в Шокшинской ж волостке – царя и великого князя земля	Погост в Шокшинской ж волостке – царя и великого князя земля	+								
7	III. Вотчина новгородского Росткина монастыря на реке на Ивине	Погост в Шелтозерской волости	+	5. Егорей страсто-терпец -	Церковь «в Шелтозерской волости»						

8	VI. Ильинский Машезерский монастырь – «Ладвинские выставки монастыря»	Ильинский Машезерский монастырь	+	9. Илья Пророк	
9	IX. Монастырь на Яше-озере	Яшеозерский Благовещенский монастырь	+	10. Благовещение Пречистые Богородицы 11. Николы Чюдотворца	Монастырь «стал новым после письма на черной земле неясной» Далее фиксация в переписях прерывается до 1678 г.
10	X. Монастырь на озере на Онеге на Брусинском	Свято-Николаевский Брусинский монастырь	+	12. Николы Чюдотворца	Церковь «стала новым после письма на царя и великого князя земле» Далее фиксация в переписях прерывается до 1628–1631 гг.
Итого в 1582/83 г.	1 центральный погост, 3 волости и 1 вотчина с церковными погостами, 3 монастыря	5 церковных погостов; 3 монастыря	11 церквей	12 престолов: 1 – Рождества Пресв. Богородицы; 1 – Покрова Пресв. Богородицы; 1 – Успения Пресв. Богородицы; 1 – Благовещения Пресв. Богородицы; 5 – св. Николая; 2 – св. Георгия; 1 – Ильи-пророка	

Писцовая книга 1616–1618 гг.: Остречинский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
2–1	Новгородский уезд – дворянские округа Заонужских погостов	I. Погост Рождественской в Остречинах на реке на Остречине – волость дворцовая	Погост Рождественской в Остречинах на реке на Остречине	+	1. Рождества Пречистой Богородицы	«Церковь Рождества Пречистой Богородицы с приделом Николая Чюдотворца на полагях» Возврат остречинцев к традиционной конфигурации
3					2. Николая Чюдотворца	
4					3. Покрова Пресв. Богородицы	
4		II. Волостка Ладва – дворцовая	Погост	+	4. Успения Пресв. Богородицы	
5		VII. Волостка Юковичи над озером над Юком – дворцовая	Погост	+	6. Егорей Христов мученик	
6		VIII. Волостка Шокша – дворцовая	Погост	+	7. Церковь Никола Чудотворец	
7		XI. Волостка Ивина на реке на Ивине – волость дворцовая		–	–	Далее фиксация в переписях прерывается до 1648 г.
8		XII. Волостка Таржеполе – волость дворцовая				
9		III. Волостка новгородского Росткина монастыря – погост в Шелтозерской волостке	Погост	+	5. Георгий Страстотерпец	

10		VI. Ильинский монастырь в Ладвинской выставке: «Монастырь на острове на Маше-озере»	Ильинский Машезерский монастырь	+ - + +	9. Ильи-пророка - 13. Св. Василия Кесарийского	
Итого в 1616–1618 гг.		1 центральный погост; 3 волости и 1 вотчина с церковными погостами; 2 волости без церквей; 1 монастырь	5 церковных погостов; 1 монастырь	9 церквей	10 престолов: 1 – Рождества Пресв. Богородицы; 1 – Покрова Пресв. Богородицы; 1 – Успения Пресв. Богородицы; 3 – св. Николая; 2 – св. Георгия; 1 – Ильи-пророка; 1 – св. Василия Кесарийского	

1	Дозорная книга вотчинных земель 1620 г.: Остречинский погост					
2–1	II	III	IV	V	VI	VII
3	Новгородский уезд Занежская погоста	III. Вотчина новгородского Росткина монастыря на Шелтозере	IV Погост в Шелтозерской волостке	+	5. Георгий терпец	Страсто-
4	Новгородский уезд Занежская погоста	VI. Ильинский монастырь в Ладвинской выставке: «Монастырь на острове на Маше-озере»	Ильинский Машезерский монастырь	-	-	-
Итого в 1620 г.		В вотчинной переписи 1 вотчина с церковным погостом; 1 монастырь	1 церковный погост; 1 монастырь	2 церкви	2 престола: 1 – св. Георгия; 1 – св. Ильи-пророка	В монастыре осталась 1 церковь Далее фиксация в переписях прерывается до 1648 г.

1		Переписная книга 1628–1631 гг. (публикация в Олонецких губернских ведомостях): Остречинский погост				
2–1	II	III	IV	V	VI	VII
3	Новгородский уезд, Оптинское воеводство – дворянцы округа Занежских погостов	I. Погост Рождественский в Остречинах – дворцовый	Погост Рождественский в Остречинах	+	1. Рождества Пречистой Богородицы 2. Св. Николая 3. Покрова Пресв. Богородицы	Не указано, что придел во имя св. Николая «на полатях», как то отмечено в переписи 1616–1618 гг.
4		II. Дворцовая выставка Ладва	Погост	+	4. Успения Пресв. Богородицы 8. Св. Николая	
5		VII. Дворцовая волостка Юсковичи	Погост	+	6. Св. Георгия	
6		VIII. Дворцовая выставка Шокша	Погост	+	7. Св. Николая	
7		XII. Дворцовая волость Гаржелюль	–	–	–	
8		XIII. Ладвинские волостки на Машоэре дворцовая Гештенская [так в тексте]	–	–	–	Вместо описания Ильинского Машерского монастыря фиксируется (один раз!) новая дворцовая волость без церкви – выставка той же Ладвинской волости, что и Ильинская обитель

9	III–IV. Вотчина новгородского Росткина монастыря в волостке на р. Остречина	■			Вместо описания Шелтозерской вотчины с церковным погостом фиксируется новая Остречинская вотчина. Видимо, церковь св. Георгия в Шелтозере к 1628–1631 гг. перестала существовать и поэтому Шелтозерская вотчина Росткина монастыря слилась с его же деревнями на р. Остречине, образовав новую вотчину без погоста, но с центром на Остречине? К 1648 г. отдельная Шелтозерская вотчина с Георгиевским погостом вновь возродится
10	X. «Брусненский монастырь на Онеге озере на острове Брусна»	■	+	12. Св. Николая	
11	XIV. Вотчина Александровы [Свицкого] пустоши в Гак-ручье на р. Свирь	■	–	–	
Итого в 1628–1631 гг.	1 центральный погост; 3 волости с церковными погостами; 2 волости и 2 вотчины без церквей; 1 монастырь	4 церковных погоста; 1 монастырь	7 церквей	8 престолов: 1 – Рождества Пресв. Богородицы; 1 – Покрова Пресв. Богородицы; 1 – Успения Пресв. Богородицы; 4 – св. Николая; 1 – св. Георгия	

1		Переписная книга 1648 г.: Остречинский погост				
2-1	II	III	IV	V	VI	VII
3	Прямое приказное управление из Москвы, Занежские погосты	I. Погост Рождественской в Остречинах – дворцовый	Погост Рождественской в Остречинах	+	1. Рождества Пречистой Богородицы 2. Великого чудотворца Николы 3. Покрова Пречистой Богородицы	
4		II. Дворцовая выставка-волостка Ладва	Погост на месте дер. На Красковской	+	4. Во имя Успения Пречистой Богородицы 15. Во имя великомученика Христова Георгия	Очевидно, не только произошел «переезд» погоста на место другой деревни, но и была построена новая церковь св. Георгия, заменившая прежнюю во имя св. Николая
5		VII. Дворцовая волостка Юковичи	Погост	+	6. Во имя великого мученика Христова Георгия	
6	VIII. Дворцовый погост-выставка Шокуша	IX. Дворцовая волостка на Ивине	Погост	+	7. Великого чудотворца Николы	
7			Погост	+	14. Во имя великого Чудотворца Николы	Волость обязалась церковно и теперь ее «письмо» возобновилось
8	XII. Дворцовая волостка Гаржелюля XIII. Дворцовая Ладвинская волостка на Машезере		–			
9			–			

10	III. Вотчина новгородского Росткина монастыря – потост-волостка Шолго-озеро	Потост-волостка Шолго-озеро	+	15. Церковь во имя великомученика Христова Георгия	Отдельная вотчина Росткина монастыря на Шелтозере возобновилась с постройкой новой церкви. Впрочем, посвящение ее престола св. Георгию осталось неизменным. В следующей переписи 1678 г. вотчина не отмечена
11	IV. Вотчина новгородского Росткина монастыря – волостка на р. Остречине	–			В последующих переписях Остречинская вотчина не отмечена
12	V. Вотчина новгородского Росткина монастыря – волостка в Юковичах	–			В последующих переписях Юковская вотчина не отмечена
13	VI. Вотчина Ильинского Машеозерского монастыря	–			Ни монастырь, ни его церкви не описаны
	X. На Онеге-озере на острове на Брусне монастырь	Святоикон-лаевский Брусенский монастырь	+	12. Великого чюдотворца Николы	
14	XIV. Вотчина Троицкого монастыря Александра Свирского на Гак-ручью	–			
Итого в 1648 г.	1 центральная потост; 4 волости и 1 волостина с церковными потостами; 2 волости и 4 вотчины без церквей; 1 монастырь	6 церковных потостов; 1 монастырь	9 церквей	10 престолов: 1 – Рождества Пресв. Богородицы; 1 – Покрова Пресв. Богородицы; 1 – Успения Пресв. Богородицы; 4 – св. Николая; 3 – св. Георгия	



Переписная книга 1678 г.: Остречинский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
2-1				+	1. Во имя Рождества Богородицы	Новое переустройство центрального погоста:
3		I. Погост Рождественской Остречинской – государева волость	Погост Рождественской Остречинской	-	-	вновь 3 церкви, при этом
				+	3. Во имя Покрова Пресв. Богородицы	остречинцы впервые от-
				-	-	казались от престольного
				+	16. Церковь свв. Фрола и Лавра	почитания св. Николая с
				-	-	заменной его на престоль-
				+	-	ный праздник свв. Фрола
				-	-	и Лавра (указывает на
				-	-	развитие у остречинцев
				-	-	коневодства?)
4		II. Государева волостка Ладва	Погост	+	4. Успения Пресв. Богородицы	
				-	-	
				+	8. Николы Чудотворца	
				-	-	
5		VII. Государева волостка Юковичи над озером над Юковским	Погост	+	6. Во имя св. мученика Георгия	
				-	-	
6		VIII. Государева волостка Шокшинская	Погост	+	7. Во имя Николая чудотворца	
				-	-	
7		XI. Государева волостка на реке Ивине	-	-	-	Волостка лишилась
8		XII. Государева волостка на Тарже-поле	-	-	-	церкви

Олонцки́й уез́д, Заонежские погосты

9		VI. В Остречинском погосте монастырь Ильинской Машеозерской	Ильинский Машеозерский монастырь	+	9. Ильи Пророка	В монастыре «на острове церковь Ильи Пророка»
10		X. Монастырь на Онеге-озере на острове на Брусне	Святоиколаевский Брусенский монастырь	+	12. Во имя чюдотворца Николая	
11		IX. Монастырь Благовещенской на Яшеозере, словес Елшозерская пустынь	Благовещенский Яшеозерский монастырь	+	10. Благовещения Пресвятой Богородицы	За время отсутствия опи-сания обители она «пото-ряла» церковь во имя св. Николая
Итого в 1678 г.		1 центральный погост; 3 волости с церк-ковными погостами; 2 волости без церк-вей; 3 монастыря	4 церковных погос-та; 3 монастыря		10 престолов: 1 – Рождества Пресв. Богороди-цы; 1 – Покрова Пресв. Богородицы; 1 – Успе-ния пресв. Богородицы; 1 – Благовещения Пресв. Богородицы; 3 – св. Николая; 1 – св. Ге-оргия; 1 – св. Ильи-пророка; 1 – свв. Фрола и Лавра	

1	Переписные книги действительным и недействительным священно- и церковнослужителям 1722–1723 гг.:					
2–1	II	III	IV	V	VI	VII
3	Санкт-Петербургская губерния, Олонская провинция, Занеск-ские погосты	I. Остречинский погост – дворцовый	Остречинский погост	+	18. Рождества Хри-стова 3. Покрова Бого-родицы	Очередное переустройство Остре-чинского погоста со сменной пре-стольных почитаний. То, что новая церковь с приделом принадлежит именно ему, доказывает текст пе-реписи: «Того же погоста...» – да-лее идут имена живущих на погос-те при церкви 2 попов и 2 дьяконов

4	II. Дворцовая Ладвенская волость	Погост	+	4. Успения Богородицы 20. Иоанна Предтечи 8. Николай чудотворца	Переустройство Ладвинского погоста: теперь одна церковь с двумя приделами; к прежним престольным праздникам добавилось почитание Иоанна Крестителя
5	III. Дворцовая Шелтозерская волость	Погост	+	17. Св. пророка Ильи 5. Св. великомученика Георгия	Шелтозерская волость стала государственной (дворцовой). Погост возобновлен не только с прежним престольным почитанием св. Георгия в новой церкви, но и построеной второй церкви во имя Ильи Пророка
6	VII. Дворцовая Юковская волость	Погост	+	6. Св. великомученика Георгия	
7	VIII. Дворцовая Шокинская волость	Погост	+	7. Св. Николая чудотворца	
8	XI. Дворцовая Ивенская волость	Погост	+	19. Козмы и Демьяна	Вместо исчезнувшей ранее церкви во имя св. Николая новая церковь посвящена покровителям кузнецов
9	X. Брусненский девичий монастырь				Монастырь не описан
Итого в 1722–1723 гг.		6 церковных погостов; 1 монастырь		10 престолов: 1 – Рождества Христова; 1 – Покрова Пресв. Богородицы; 1 – Успения Пресв. Богородицы; 1 – Иоанна Предтечи; 2 – св. Николая; 2 – св. Георгия; 1 – Ильи-пророка; 1 – Козмы и Дамiana	

1	Переписные книги действительным и недействительным священно- и церковнослужителям 1749 г.: Остречинский погост						Конец XVIII в. уезд приход
	II	III	IV	V	VI	VII	
2-1	Повтордская губерния, Олонекский уезд, Занежские погосты						
3	I. Остречинский погост – государев		Остречинский погост	+	1. Рождества Пресв. Богородицы —	После долгих поисков церковных предпостенний остречинцы возвратились к самому раннему (и главному!) из своих престольных праздников – Рождеству Пресв. Богородицы	Петрозаводский Остречинский
4	II. Государева выставка Ладвинская		Погост	+	4. Церковь Успения Преч. Богородицы —	Ладвинцы также вернулись к почитанию главного в волости престола Успения Пречистыя	Петрозаводский Ладвенский
5	III. Государева Шелтозерская волость		Погост	+	5. Св. великомученика Георгия —	Здесь описана лишь половина бывшей «большой» Шелтозерской волости: к 1749 г. она разделилась [см. ниже]	Петрозаводский Шелтозерский Бережной
6	XV. Государева Шелтозерская Горняя выставка		Погост	+	17. Пророка Ильи —	Выбор «горных шелтозерцев» пал на Илью Пророка	Петрозаводский Шелтозерский Горный
7	VII. Государева выставка Южковская		Погост	+	6. Св. великомученика Георгия —		Лодейнопольский Южковский
8	VIII. Государева выставка Шокшинская		Погост	+	7. Св. Николая чудотворца —		Петрозаводский Шокшенский
9	XI. Государева выставка Ивенская		Погост	+	21. Церковь св. пророка Ильи —	Ивенцы вновь демонстрируют незавершенность в своих религиозных предпочтениях: за столетие это уже третья перекость, причём снова с заменой посвящения престола	Петрозаводский Ивенский

2-1	II	III	IV	V	VI	VII
10		Х. Брусненский девичий монастырь			Монастырь не описан	
Итого в 1749 г.		1 центральный погост; 6 волостей с церковными погостами; 1 монастырь	7 церковных погостов; 1 монастырь	7 престолов: 1 – Рождества Пресв. Богородицы; 1 – Успения Пресв. Богородицы; 1 – св. Николая; 2 – св. Георгия; 2 – Ильи-пророка		

## Вывод

К середине XVIII в. наметился возврат остречинцев к престольным праздникам, которые были характерны для них уже в «новгородское время». Впрочем, приход к столь «консервативному решению» происходил через интенсивный поиск новых для них религиозных предпочтений, несвойственных им первоначально (посвящение престолов Иисусу Христу, свв. Фролу и Лавру, Косме и Демриану). Кроме того, религиозные поиски привели к тому, что прихожане Остречинского погоста стали посвящать алтари своих новых церквей не только Богородице и свв. Николаю и Георгию, но и «новому» для них Илье-пророку. Возможно, последнее было связано с долгим существованием на территории погоста Ильинского Машезерского монастыря, являвшегося первоначально «выставкой» от большой государственной Ладвенской волости (ее «старикам на покой»). К середине XVIII в. в Остречинском погосте главенствует принцип: 1 волость – 1 церковь – 1 престол – 1 приход. Данное структурное сопряжение волостного и церковно-приходского деления сохранилось до конца XVIII в.

## Престольные праздники Важинского погоста. XV – первая половина XVIII в.

		Писцовая книга 1563 г.: Важинский погост											
1	Адм. принадлежность	Волость (вотчина, монастырь)	Центральное поселение	Церковь придел	Престолы	Примечания							
2	Новгородский уезд, Занежские погосты	III I. Погост Воскресенской в Важнех, на Свери – царя и великого князя земля II. Царева великого князя волостка Лавяницы Никитинская Лаврентьева III. Царя великого князя волостка Оксининская Микитины жены Есипова IV. Царева великого князя волостка Родоновская Метусова да братанча его Костинская V. Царя и великого князя волостка Григорьевская Мотфеева сына Бычкова VII. Царева великого князя волостка в Согиничах Заволотцкого	IV Погост Воскресенской в Важнех Погост в дер. На горе Погост в дер. На Свято-озере Погост в дер. На Пидме же у часовни Погост в дер. В Шеменицах Якимовская словес Давыдовская	V +	VI 1. Воскресенье Христова – 2. Егорей Великий – 3. Никола Чудотворец – 4. Покров святыи Богородицы – 5. Святый великомученик Егорей	VII «у тое деревни за полем церков Егорей Великий, поставлена после писма» [1496 г.] «церковь Никола Чудотворец – выставка, после писма поставлена» «церковь – выставка Покров святыи Богородицы» «церковь Святый великомученик Егорей – стала после писма» [1496 г.]							
2-1													
3													
4													
5													
6													
7													
8													

2-1	II	III	IV	V	VI	VII
9		VI. Вотчина новгородского Спасо-Хутынского монастыря	Погост в дер. На Пидме же Ивашковская	+	6. Покров пресвятыя Богородицы	
Итого в 1496–1563 гг.		1 центральная погост; 4 волости и 1 вотчина с церковными погостами; 1 волость без церкви	6 церковных погостов	6 церквей	6 престолов, в том числе 3 – после 1496 г.: 1 – Воскресения Господня; 2 – св. вмчч. Георгия; 1 – св. Николая; 2 – Покрова Пресв. Богородицы	

### Вывод

В конце XV в. в Важинском погосте уже стояли две церкви (на центральном погосте и в вотчине Спасо-Хутынского монастыря). В первой половине XVI в. интенсивное церковное строительство развернулось в центрах бывших боярщин: появились еще четыре церкви – «зародыши» будущих волостей погоста. Имянослов престольных праздников в погосте носит традиционный характер: церкви посвящены Иисусу Христу, Богородице и свв. Николаю и Георгию.

Писцовая книга 1582/83 г.: Важинский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
2-4	Новгородский уезд, Звонек-ские потопты					
3		I. Погост Воскресенской в Важнях на реке на Важене – царя и великого князя волость	Погост Воскресенской в Важнях на реке на Важене	+	1. Воскресенье Христова	«церкви пожгли неметские люди» [шведы]: церковь Воскресенье Христова – «поставлена после войны»;
				–	–	
				–	7. Святого Пророка Ильи	
				–	8. Придел Николы Чюдотворца	место церковное церкви святого Пророка Ильи с приделом Николы Чюдотворца
4		II. Погост на Лояни озере – царя и великого князя волость	Погост	+	2. Егорья страстотерца	
				–	–	
				–	3. Николы Чюдотворца	«место церковное, что была церковь Николы Чюдотворца – сожгли немецкие люди»
5		III. Царя и великого князя на озере на Святе Оксиньская волость Микитиной жены Есипова	Погост на озере на Святе	–	–	
				–	–	
6		IV.				Волость с церковным погостом перепись не отметила
7		V. Погост в Шеменичах у озера у Шеменич – царя и великого князя волость	Погост в Шеменичах у озера у Шеменич	+	5. Страстотерца Георгия	
				–	–	
8		VII. Погост в Коковичах – царя и великого князя волость		+	9. Рождество Пречистые Божьих родители	
				–	–	



2-1	II	III	IV	V	VI	VII
9		Вотчина новгородского Спасо-Хутынского монастыря	Погост в Пидомской ж волосте на озере на Шанме на Шангоострове	+	6. Покров святых Богородицы	«место церковное, что была церковь Покров святых Богородицы – сожгли немецкие люди»
Итого в 1582/83 г.		1 центральный погост; 4 волости и 1 вотчина с церковными погостами	6 церковных погостов	4 церкви, 3 церкви сожжены	8 престолов: 1 – Воскресения Господня; 1 – св. Ильи-пророка; 2 – св. вмчч. Георгия; 2 – св. Николая; 1 – Покрова Пресв. Богородицы; 1 – Рождества Пресв. Богородицы	

1	Писцовая книга 1616–1618 гг.: Важинский погост					
2-1	II	III	IV	V	VI	VII
3		I. Погост Воскресенской в Важнех – дворцовый	Погост Воскресенской в Важнех	+	1. Воскресение Христово	Церковь во имя св. пророка Ильи с приделом Николая Чюдотворца «ставят на старом месте»
4		II. Дворцовая волостка Лояницы	Погост	+	2. Св. мученик Георгий	
5		III. Дворцовая выставка-волостка на Свято-озере	Погост	+	3. Николая Чудотворца	Церковь восстановлена
6		IV. Дворцовая волостка Пидмо-озеро	Погост	+	4. Во имя Покрова св. Богородицы	Церковь восстановлена и волость вновь фиксируется
7		V. Дворцовая волостка Шеменичи	Погост	+	5. Св. мученика Георгия	
8		VII. Дворцовая волостка Каковичи	Погост	+	9. Рождество Пречистые Богородицы	В напечатанном контексте следующей переписи 1628–1631 гг. не фиксируется

9	VIII. Дворцовый погост	Погост в Погандерновская, Ивановская тож у часовни на реке Важене на берегу	+	10. Николай Чюдотворца	Будущая волость Сотиничи Церковь Николая Чюдотворца поставлена на месте часовни в 7109 [1600/01] г. В напечатанном конспекте следующей переписи 1628–1631 гг. не фиксируется Также сравни: 1749 г. XI. Выставка Пагаченьская
10	XII. Дворцовая волостка Сидо-озеро	Погост в Погандер. В Погаченнях у часовни Офремовская Офонасовская	+	11. Никола Чюдотворец	Церковь Никола Чюдотворец поставлена в 7104 [1595/96] г.
11	IX. Дворцовая выставка Ховорньино	–			Следующий раз будет зафиксирована уже как волость с церковным погостом только в 1749 г.
12	X. Дворцовая волостка Гавда	–			
13	XI. Дворцовая волостка Пагаченицы	–			Также сравни: 1749 г., XI. Выставка Пагаченьская
14	XIII. Дворцовая волостка Подпорожье				
15	VI. Вотчина новгородского Спасо-Хутынского монастыря	Погост	2 церкви		[престолы № 6 и 12? – см. следующую перепись]
Итого в 1616–1618 гг.	1 центральная погост; 7 волостей и 1 вотчина с церковными погостами; 4 волостки без церквей	9 церков. погостов (в т.ч. 3 новых)	11 церквей	12 престолов: 1 – Воскресения Господня; 1 – св. Ильи пророка; 2 – св. вмчч. Георгия; 4 – св. Николая; 2 – Покровы Пресв. Богородицы; 1 – Рождества Пресв. Богородицы	

Писцовая книга 1628–1631 гг. (краткий конспект в Олонецких губернских ведомостях): Важинский погост							
1	II	III	IV	V	VI	VII	
2-4	Новгородский уезд, дворянский округ Заневских погостов	I. Погост Воскресенский Важинский на реке на Важине – дворцовая	Погост Воскресенский Важинский на реке на Важине	+	1. Воскресения Христова	Церковь лишилась придела с престолом св. Николая	
3					–		7. Ильи Пророка
4					+		2. Св. Георгия
4		II. Вотчина Александро-Свирского монастыря – Важинского погоста выставка [Лояницы]	Погост	–	–	Бывшая дворцовая волость отдана царем в вотчину Александро-Свирскому монастырю	
5		III. Дворцовая выставка на Святе-озере	Погост	+	–	3. Св. Николая	
6		IV. Дворцовая волостка на Пидьме-озере	Погост	+	–	4. Покрова Пресвятой Богородицы	
7		V. Дворцовая волостка Маменичи	Погост	+	–	5. Св. Георгия	«волостка Маменичи» – так в тексте; должно быть «волостка Шаменичи»
8		XII. Дворцовая волостка Кагаченицы	Погост	+	–	3. Св. Николая	
9		VI. Вотчина новгородского Спасо-Хутынского монастыря	Погост на Шалго-острову	+	–	6. Покрова Пресвятой Богородицы	«волостка Кагаченицы» – так в тексте; должно быть «волостка Пагаченицы»
10		XV. Вотчина новгородского Спасо-Хутынского монастыря – волостка Пидьма на озере Пидьме	Погост	+	–	12. Преображения Христова	

11		XIV. Вотчина новгородского митрополита: поместье митрополитичьего дьяка Юрия Карпова	Погост в селе-выставке Плотичи на усть реки Плотичны на Свири	+	13. Покрова Пресвятой Богородицы	
Итого в 1628–1631 гг.		1 центральный погост, 4 волости и 3 вотчины и 1 поместье с церковными погостами	9 церковных погостов	10	10 престолов: 1 – Воскресения Господня; 1 – Пресвятой Богородицы; 1 – св. Ильи-пророка; 2 – св. вмчч. Георгия; 2 – св. Николая; 2 – Покрова Пресв. Богородицы	

1	Переписная книга 1648 г.: Важинский погост					
2–1	II	III	IV	V	VI	VII
3	Занежские погосты					
		I. Погост Воскресенский Важинский на реке на Важине – дворцовый	Погост Воскресенский Важинский на реке на Важине	+	1. Воскресения Христа Бога нашего	
		II. Государева Важинского погоста выставка [Дояницы] – той же выставки вотчина Александро-Свицкого монастыря	Погост-выставка	+	7. Св. Пророка Ильи	
4		III. Дворцовый погост-выставка на Святе-озере	Пога	–	2. Св. великого Георгия	В XXVIII в. фиксировалась в составе Пиржинского погоста
5		IV. Дворцовая волостка на Пидме-озере	Погост	–	3. Великого Чодотворца Николы	
6		V. Дворцовая волостка Шаменичи	Погост	+	4. Покрова Пречистой Богородицы	
7			Погост	–	5. Великого мученика страстотерца Христова Георгия	
8	Прямое приказное управление из Москвы.					
		VII. Дворцовая волостка Каковичи	Погост	+	9. Рождества Пречистой Богородицы	Описание волости с тем же престолом во-зобновилось

2-1	II	III	IV	V	VI	VII
9		VIII. Дворцовая волостка Согиничи	Погост	+	10. Великого Чюдотворца Николы	
10		XI. Волостка Пигаченицы	Погост	+	11. Великого Чюдотворца Николы	
11		X. Дворцовая волостка Гавда	-			
12		XIII. Дворцовая волостка Подпорожье	-			
13		XVI. Дворцовая волостка Сидорово	-			
14		XVII. Дворцовая волостка в Кашка-не	-			
15		VI. В той же [дворцовой] Пидминской волостке – вотчина новгородского Спасо-Хутынского монастыря	Погост на Пидми-ме-озере на Шанго-острову	+	6. Покрова Пресвятой Богородицы	В 1678 г. зафиксирована в составе Пиркинского погоста
16		XV. Вотчина новгородского Спасо-Хутынского монастыря – волостка Пидма на реке на Пидме	Погост	+	14. Преображения Христова	
17		XIV. Владычное поместье за митрополичьим дьяком Юрием Карповым	Погост-выставка село Плотично на реке на Свири на устье реки Плотичны	+	13. Покрова Пресвятой Богородицы	
Итого в 1648 г.		1 центральный погост; 6 волостей; 3 вотчины и 1 поместье с церковными погостами; 4 волости без церквей	11 церков. погостов	12 церквей	12 престолов: 1 – Воскресения Господня; 1 – Преображения Господня; 1 – св. Ильи-пророка; 2 – св. вмчч. Георгия; 3 – св. Николая; 3 – Покрова Пресв. Богородицы; 1 – Рождества Пречистой Богородицы	

Перепи́сная книга 1678 г. (отрывок): Важенский погост						
2-1	II	III	IV	V	VI	VII
3	Олонекский уезд Занежские потосты	XIV. Выставка Плотично – за митрополичьим домовым дяком Андреем Богдановым сыном Сказина поместье на реке Свири	Погост	+	13. Покрова Пресвятой Богородицы	
4		XVIII. Монастырь Задняя Никифорова пустынь	Монастырь	+	15. Боголепного Преображения	
				+	16. Успения Пресвятой Богородицы	
				–		
Итого в 1678 г.		В сохранившейся части описания погоста указаны: 1 поместье с церковным погостом и 1 беззотчинный монастырь	1 церковный погост и 1 монастырь	3 церкви	3 престолы: 1 – Покрова Пресв. Богородицы; 1 – Преображения Пресв. Богородицы; 1 – Преображения Господня	В 1723 г. монастырь отмечен в составе Олонецкого погоста

Перепи́сные книги действительным и недействительным священно- и церковнослужителям 1722–1723 гг.: Важенский погост						
1						
3	Санкт-Петербургская губерния, Олонекская провинция, Занежские потосты	VII. Важенский погост – дворцовый I. Того же погоста – дворцовый	Погост [в Каквинач] Важенский погост	+	9. Рождества Богородицы – 1. Воскресения Христова + 8. Св. Николай Чудотворца	Так в тексте. На деле эта церковь и погост волости в Каквинач (ее в переписи нет) У центрального храма появился придел с престолом во имя св. Николая
4		IV. Дворцовая Пидмозерская волость	Погост	+	18. Св. Николай Чудотворца	Новая церковь с изменением посвящения престола
5		V. Дворцовая Шеменская волость	Погост	+	5. Великомученика Георгия + 19. Пророка Ильи	У церкви появился придел с престолом во имя Ильи Пророка

2-1	II	III	IV	V	VI	VII
6		VIII. Дворцовая Согинская волость	Погост	+	10. Св. Николая чудотворца	
7		XIV. Дворцовая Плотическая волость	Погост	+	20. Рождества Богородицы	Волость в Плотично стала дворцовой. В новой церкви изменено посвящение престола – но все той же Божьей Матери
Итого в 1722–1723 гг.		I центральный погост; 5 волостей с церковными погостами; Святозерская волость выведена из состава Важинского погоста	6 церковных погостов	6 церквей	8 престолов: 1 – Воскресения Господня; 1 – св. Ильи -пророка; 1 – св. вмчч. Георгия; 3 – св. Николая; 2 – Рождества Пресв. Богородицы	

1	Переписные книги действительным и недействительным священно- и церковнослужителям 1749 г.;						Конец XVIII в.
2-1	II	III	IV	V	VI	VII	уезд приход
3		I. Государев Важинский погост	Важинский погост	+	1. Воскресения Христова	Возврат к изначальной структуре центрального погоста	Олонецкий Важинский
4		IV. Государева Пижмозерская волость	Погост	+	4. Покрова Богородицы	Возврат к изначальной посвящению престола	Олонецкий Пидмозерский
5		V. Государева Шемская волость	Погост	+	5. Великомученика Георгия	Возврат к изначальной структуре волостного погоста и посвящению престола	
6		VII. Государева выставка Каковская	Погост	+	9. Рождества Богородицы		Лодынольский Каковский
7		VIII. Государева Согинская выставка	Погост	+	10. Николая чудотворца		Олонецкий Согинский

8	IX. Государева выставка Хевронская	Погост	+	22. Церковь Иоанна Предтечи	Новая волость, впервые и единожды зафиксирована без церковного погоста в 1616–1618 гг.	Олонецкий Хевронский
9	XI. Государева выставка Пагаченская	Погост	+	12. Николая чудотворца	Новая волость, с церковью. Сравни: 1616–1618 гг. VIII. Погост в деревне Потановской (церковь во имя св. Николая) и IX. Волостка Пагаченицы	Олонецкий Погаченский
10	XIV. Государева выставка Плотиченская	Погост	+	13. Покрова пресвятой Богородицы	Возврат к изначальному посвящению престола	
11	XV. Государева Пидемская выставка	Погост	+	12. Преображения Господня	Волость перешла из разряда вотчин в разряд государственных земель	Олонецкий Пидемский
12	XIX. Выставка Волостной наволоков	Погост	+	23. Покрова пресвятой Богородицы	Новая волость	Олонецкий Волоснаволоцкий
Итого в 1749 г.	1 центральный погост, 9 волостей с церковными погостами	10 церковных погостов; 10 церквей		10 престолов: 1 – Воскресения Господня; 1 – св. Георгия; 2 – св. Николая; 1 – Иоанна Предтечи; 3 – Покрова Пресв. Богородицы; 1 – Рождества Пресв. Богородицы	1 – Преображения Господня;	



## Престольные праздники Святозерской волости: XVIII в.

1	Переписная книга 1707 г.: Святозерская волость					
2-1	II	III	IV	V	VI	VII
3	Олонекский уезд, Заонежские погосты	III. Святозерская волость	дер. Потогское поле	+	2. Во имя Николая чудотворца	Традиционная структура волости сохраняется
Итого в 1707 г.	1 центральный погост		1 церковный погост	1 церковь	1 престол – св. Николая	

1	Переписные книги действующим и недействующим священно- и церковнослужителям 1722–1723 гг.: Святозерская волость					
2-1	II	III	IV	V	VI	VII
3	Санкт-Петербургская губ., Олонекская провинция, Заонежские погосты	III. Святозерская волость	Погост	+	21. Св. пророка Ильи	Новая церковь с изменением посвящения престола
Итого в 1722–1723 гг.	1 центральный погост		1 церковный погост	1 церковь	1 престол – Ильи-пророка	

1	Переписные книги действующим и недействующим священно- и церковнослужителям 1749 г.: Святозерская волость					
2-1	II	IV	V	VI	VII	Конец XVIII в. уезд приход
3	Новгородская губерния, Олонекский уезд, Заонежские погосты	Олонекский Важенский	Погост	+	2. Николая чудотворца	Новая церковь: возврат к традиционному посвящению престола
Итого в 1749 г.	1 центральная волость		1 церковный погост	1 церковь	1 престол – св. Николая	

## Вывод

За весь рассматриваемый период в Важинском погосте наблюдается традиционный набор престольных праздников, фиксируемых еще с рубежа XV–XVI вв. Выделение новых волостей в целом не изменял данный круг посвящений престолов новых церквей. При этом к 1749 г. произошел возврат к традиционной структуре погостов старых волостей и их престольных праздников, в том числе Святозерской волости, которая с XVIII в. была окончательно отделена административно от Воскресенского Важенского погоста. При сохранении главного престольного праздника всего погоста Воскресения Христова наиболее многочисленными стали праздники, посвященные Пресв. Богородице (хотя имянослов богородичных престолов не полон: доминируют престолы (3) во имя Покрова Пресв. Богородицы и единственный случай – Рождества Богородицы). Данное доминирование ясно вырисовывается уже к середине XVII в. и окончательно закрепляется к середине следующего столетия, то есть при возврате к традиционной структуре престольных праздников и церквей погоста. Остальной корпус престолов стал таков: 3 – св. Николая (с учетом церкви Святозерской волости); 2 – Иисуса Христа; 1 – св. Георгия, 1 – Иоанна Предтечи (новый). Тогда же церкви (и престолы) во имя пророка Ильи не закрепились в постоянном круге престольных праздников Важенского погоста и Святозерской волости. К середине XVIII в. в Важенском погосте главенствует принцип: 1 волость – 1 церковь – 1 престол – 1 приход. Данное структурное сопряжение волостного и церковно-приходского деления сохранялось до XVIII в.

**УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ О ПРАЗДНИЧНОЙ КУЛЬТУРЕ,  
ОПУБЛИКОВАННЫХ В ГАЗЕТЕ «ОЛОНЕЦКИЕ  
ГУБЕРНСКИЕ ВЕДОМОСТИ» (1838–1917 гг.)**

**I. Праздники народного и церковного происхождения**

**Рождество Христово**

1. **Андреев Ф., свящ.** Предания и поверья в Масельгско-Паданском приходе, Повенецкого уезда (пер. с карел.) // ОГВ. 1870. № 55 (22 июля). С. 601–602.

*Предания о панах и кладах; обычай в Рождество Христово; народные поверья и суеверия.*

*Населенный пункт Масельга (Медвежьегорский район).*

2. Г. Петрозаводск, 28-го декабря. День Рождества Христова // ОГВ. 1890. № 100 (29 дек.). С. 1012.

*Божественная литургия и назидательное слово в день Рождества Христова.*

3. Г. Петрозаводск, 29-го декабря. День Рождества Христова // ОГВ. 1887. № 100 (30 дек.). С. 956.

*Служба в Святодуховском кафедральном соборе.*

4. Г. Петрозаводск, 29-го декабря. День Рождества Христова // ОГВ. 1882. № 99 (30 дек.). С. 1,062.

*Назидательное слово и литургия в честь Рождества Христова.*

5. Г. Петрозаводск, 30-го декабря. День Рождества Христова // ОГВ. 1888. № 100 (31 дек.). С. 987.

*Божественная литургия в честь Рождества Христова.*

6. День Рождества Христова // ОГВ. 1878. № 100 (30 дек.). С. 1205.

*В день Рождества Христова и избавления Церкви и Державы Российской от нашествия французов в 1812 году в Святодуховском кафедральном соборе отслужена Божественная литургия.*

7. День Рождества Христова // ОГВ. 1883. № 1 (4 янв.). С. 5.

*Божественная литургия в церкви Гатчинского дворца.*

8. Петрозаводск, 29 декабря // ОГВ. 1848 № 52 (23 дек.). С. 5.

*В день Рождества Христова в кафедральном соборе отслужено торжественное молебствие с коленопреклонением.*

9. Петрозаводск. 25-е декабря // ОГВ. 1870. № 100 (30 дек.). С. 1145.

*Божественная литургия в праздник Рождества Христова.*

10. Рождественские праздники в Западной Европе // ОГВ. 1881. № 3 (14 янв.). С. 37–39.

*Статья рассказывает о том, как празднуют Рождество в Англии, Германии, Италии, Испании.*

11. С праздником! // ОГВ. 1909. № 129 (24 дек.). С. 1.

*О празднике Рождества Христова.*

### **Обрезание Господне (1/14 января)**

12. 1-го января, в день Нового года и в праздник Обрезания Господня... // ОГВ. 1900. № 2 (4 янв.). С. 1.

*В честь праздника в кафедральном соборе отслужена Божественная литургия, а после нее совершен молебен с коленопреклонением. В здании благотворительного общества собрались жители г. Петрозаводска для произнесения взаимных поздравлений.*

### **Святки**

13. Вытегорский Погост // ОГВ. 1884. № 80 (20 окт.). С. 781.

*Гадания в Новый год, Святки.*

14. **Георгиевский М.** Святки в деревнях Олонецкой губернии и различные гадания // ОГВ. 1889. № 46 (21 июня). С. 495–497; № 48 (28 июня). С. 514–516.

*О праздновании Сяток в Олонецкой губернии. Беседы, маскированные (ряженые), девичьи гадания.*

15. **К.** Святки // ОГВ. 1890. № 3 (10 янв.). С. 25–26.

*Описание святочных обрядов. Маскарады, «костюмированные вечера», елка для приютских детей в Общественном Собрании.*

16. **Маклионов К.** Сойда // ОГВ. 1878. № 20 (15 марта). С. 264–265.

*Различные сведения о Сойде: географическое положение, промыслы местного населения, его образование, развлечения. Об обычае молодежи Сойды собираться на беседы о проведении Сяток*

*в Сойде, об обычае гадать о своих женихах, о хождении по домам с чудилками.*

*В конце статьи представлены тексты трех песен, которые поются девушками во время сопровождения невесты по домам.*

*Населенный пункт Сойда (Волог. обл., б. Вытегорский уезд Олонецкой губернии).*

17. Минувшие святки // ОГВ. 1894. № 2 (8 янв.). С. 2–3.

*Выражается радость по поводу переезда Петрозаводского собрания в здание благотворительного общества. Перечисляются мероприятия, состоявшиеся на Святках: семейные вечера, маскарады и спектакли. Описываются маскарадные костюмы, получившие призы.*

18. Один из Петрозаводских обывателей прислал нам следующую заметку относительно наших маскарадов <...> // ОГВ. 1900. № 2 (4 янв.). С. 1.

*С наступлением Святков в Петрозаводске открылся клуб для маскарадов.*

19. Продолжительность святков (Корреспонденция из Каргополя) // ОГВ. 1887. № 100 (30 дек.). С. 957.

*Особенность Святков в Ошевенском погосте Каргопольского уезда и прилегающих к нему деревнях.*

*Населенный пункт Ошевенск (Архангельская область). Каргопольский уезд Олонецкой губернии.*

20. Святки // ОГВ. 1843. № 3 (21 янв.) С. 15; № 5 (4 февр.). С. 21–22; № 6 (11 февр.). С. 28–29.

*История празднования Святков на Руси – двенадцати праздничных дней между Рождеством (7 января) и Крещением (19 января).*

21. Святки // ОГВ. 1846. № 1 (3 янв.). [С. 2].

*Об обычае маскирования, который играет главную роль в святочных увеселениях.*

### **Крещение Господне (Богоявление) (6 января)**

22. Г. Петрозаводск, 8-го января // ОГВ. 1888. № 3 (9 янв.). С. 25.

*Отчет о событиях 6 января: литургия, крестный ход, освящение воды, купание.*

23. Г. Петрозаводск, 9-го января // ОГВ. 1881. № 2 (10 янв.). С. 7.

*Торжественное богослужение, крестный ход в честь праздника Богоявления Господня.*

24. Г. Петрозаводск, 9-го января // ОГВ. 1890. № 3 (10 янв.). С. 24.

*Литургия в день Богоявления Господня.*

25. День Богоявления // ОГВ. 1882. № 2 (9 янв.). С. 8.

*6 января, в день Богоявления Господня, совершен крестный ход на иордань.*

26. Крестный ход // ОГВ. 1878. № 3 (11 янв.). С. 6.

*Праздник Богоявления Господня. Богослужение и крестный ход на иордань.*

27. Петрозаводск // ОГВ. 1870. № 3 (10 янв.). С. 6.

*Праздник Крещения. Божественная литургия, крещенское купание.*

28. Петрозаводск, 7 января // ОГВ. 1848. № 2 (8 янв.). С. 5.

*По случаю праздника Богоявления Господня, совершен крестный ход на иордань, где отправлено обычное Господу Богу молебствие.*

29. Петрозаводск, 6 января // ОГВ. 1850. № 2 (12 янв.). С. 5.

*По случаю празднования Святого Крещения Господа нашего Иисуса Христа была совершена Божественная литургия, а затем торжественное крестное шествие.*

30. Петрозаводск <...> // ОГВ. 1870. № 2 (7 янв.). С. 4.

*Праздник Богоявления Господня. Крестный ход на иордань.*

31. 6 января, в праздник Крещения Господня, в кафедральном соборе отслужена была <...> литургия <...> // ОГВ. 1902. № 4 (8 янв.). С. 2.

*О праздновании Крещения Господня, крестном ходе, об освящении воды.*

32. Петрозаводск, 11 января // ОГВ. 1845. № 2 (11 янв.). С. 5.

*6 января, по случаю праздника Богоявления Господня, совершен был крестный ход на иордань <...>*

## Масленица

33. Заметки из общественной жизни // ОГВ. 1871. № 10 (10 февр.). С. 129–130.

*В статье обозначены следующие темы: благотворительность и женское воспитание; спектакль в пользу женской гимназии; Масленица и лапландцы с оленями; прощенные (прощальные) дни; дороговизна мяса.*

*Населенный пункт* Петрозаводск (Прионежский район).

34. **К... Г.** Лодейное Поле. Письмо в редакцию губернских ведомостей // ОГВ. 1859. № 11 (18 марта). С. 44–45.

*Празднование Масленицы. Катание на горках, угощение блинами.*

*Населенный пункт* Лодейное Поле (Лен. обл., Лодейнопольский район).

35. **Лазарев А.** Письма в столицу из Петрозаводска // ОГВ. 1859. № 9 (4 марта). С. 34–35.

*Автор сетует на то, что русские люди не имеют понятия о многих замечательных русских городах, в том числе и о Петрозаводске, который, по его мнению, достоин внимания просвещенного наблюдателя. Проведение Масленицы в Петрозаводске. Строительство горок, угощение блинами.*

36. Минувшая Масляница // ОГВ. 1893. № 11 (10 февр.). С. 4–6.

*О праздновании Масленицы в Петрозаводске.*

37. Редакт. О. Г. В. Масляница и прощальный день // ОГВ. 1852. № 9 (28 февр.). [С. 6].

*О проведении Масленицы в Олонецкой губернии: катание с гор (автор отмечает, что в Петрозаводске катаются только на Голиковских горах), приветствия, посещение храма.*

*Населенный пункт* Петрозаводск.

## День прп. Алексия, человека Божия

(17 марта)

38. Г. Петрозаводск, 16 марта // ОГВ. 1890. № 21 (17 марта). С. 5.

*17 марта по старому стилю отмечается весенний праздник – День Алексия, человека Божия.*

## **Благовещение Пресвятой Богородицы (25 марта)**

39. Петрозаводск, 25 марта // ОГВ. 1848. № 13 (25 марта). С. 5].

*Праздник Благовещения Пресвятой Богородицы в г. Петрозаводске.*

### **Праздник Пасхи, или Светлого Христова Воскресения**

40. А. С. В пасхальную ночь // ОГВ. 1842. № 17 (23 апр.) С. 2.

41. Г. Петрозаводск // ОГВ. 1895. № 24 (30 марта). С. 3.

*Совет Петрозаводского благотворительного общества в заседании 19 сего марта, согласно предложению его превосходительства г. губернатора, постановил: пригласить лиц, жительствующих в г. Петрозаводске, собраться 2-го апреля, в день св. Пасхи, в 12 часов дня в здании благотворительного общества для принесения взаимных поздравлений.*

42. Г. Петрозаводск, 2-го апреля. День св. Пасхи // ОГВ. 1882. № 23 (13 апр.). С. 256.

*Утренняя и Божественная литургия в Петрозаводском кафедральном Святодуховском соборе.*

43. Г. Петрозаводск, 29 марта // ОГВ. 1885. № 23 (30 марта). С. 214.

*Божественная служба в день святой Пасхи.*

44. День Св. Пасхи // ОГВ. 1878. № 29 (22 апр.). С. 371.

*Литургия в первый день святой Пасхи.*

45. К. Г. Петрозаводск, 6 апреля // ОГВ. 1890. № 25 (7 апр.). С. 243–244.

*Праздник святой Пасхи.*

46. Местная хроника // ОГВ. 1909. № 35 (26 март.). С. 1.

*Пасхальные праздники.*

47. Петрозаводск. В первый день св. Пасхи <...> // ОГВ. 1870. № 28 (18 апр.). С. 326.

*Торжественное богослужение в честь святой Пасхи.*

48. Петрозаводск, 15 апреля // ОГВ. 1848. № 15 (8 апр.). С. 15.

*В первый день святой Пасхи в кафедральном соборе была отслужена Божественная литургия.*



49. С. Девятины (На Мариинской системе) // ОГВ. 1909. № 38 (9 апр.). С. 1.

*Пасхальная служба в с. Девятины. Церковный хор.*

### **Радунца**

50. Радунца // ОГВ. 1852. № 21 (29 мая).

*Радунца – древний праздник поминовения. В день прилета жаворонков на Радунцу поминают предков.*

### **Троица**

51. Троицкая ярмарка при Александровском монастыре // ОГВ. 1872. № 47 (21 июня). С. 530.

*Праздник Троицы при Александровском монастыре.*

52. Троицын день в Каргополе // ОГВ. 1857. № 26 (29 июня). С. 140–142.

*Автор отмечает, что многочисленность местных праздников в Каргопольском уезде поразительна. Далее следует описание празднования Троицы.*

*Населенный пункт Каргополь (Арх. обл., б. Каргопольский уезд Олонецкой губернии).*

### **Преподобномученик Адриан Ондрусовский**

**(День памяти 17 мая)**

53. Местный праздник в селе Обжа Олонецкого уезда и освящение часовни // ОГВ. 1883. № 47 (25 июня). С. 4.

*О празднике, установленном в честь преподобного мученика Адриана, основателя известной Ондрусовой пустыни. Во имя этого святого сооружена и часовня в с. Обжа.*

*Населенный пункт с. Обжа (Олонецкий район).*

### **Рождество св. Иоанна Предтечи, Крестителя Господня**

**(Иванов день)**

**(24 июня)**

54. **Куликовский Г.И.** Иванов день в селении Кузаранде, Петрозаводского уезда (Корреспонденция Губ. Вед.) // ОГВ. 1888. № 54 (16 июля). С. 515–517.

*После описания самого праздника и «игрища» автор рассказывает о местной молодежи, гаданиях в Иванову ночь и киевских ведьмах, ежегодно прилетающих в Кузаранду.*

*Населенный пункт Кузаранда (Медвежьегорский район).*

**55. Чернявский И., священник Бережнодубровского прихода.** Пожар 24-го июня 1863 года, Пудожского уезда в дер. Подкорильской // ОГВ. 1863. № 27. С. 99–100.

*Описывается пожар, возникший от удара молнии. Приводятся поверья о способах прекращения пожара. Автор убежден в том, что пожар послан в наказание и назидание тем, кто в Иванов день отправляется на гулянье, а не в храм.*

**56. Шукшин Д.** Празднование Иванова дня. На границе корелы // ОГВ. 1902. № 87. С. 2–3.

*О праздновании Иванова дня у карел. О старинном обряде – прыжках через костер «кокко».*

## **День славных и всехвальных первоверховных апостолов**

### **Петра и Павла**

**(29 июня)**

**57.** В праздник Первоверховных Апостолов Петра и Павла <...> // ОГВ. 1852. № 26 (3 июля). С. 5.

*Народные гулянья, ярмарка в праздник первоверховных Петра и Павла.*

**58.** Городской праздник – «Петров день» // ОГВ. 1894. № 51 (9 июля). С. 6–7.

*Гулянье в городской праздник Петров день; фейерверк, угощение, игра оркестра.*

**59.** Г. Петрозаводск // ОГВ. 1890. № 50 (4 июля). С. 5.

*12 июля Православная церковь отмечает День славных и всехвальных первоверховных апостолов Петра и Павла. В этот день заканчивается Петров пост. О праздновании Петрова дня в Петрозаводске.*

**60.** Г. Петрозаводск. Петров день // ОГВ. 1894. № 51 (9 июля). С. 6–7.

*Описываются городские развлечения на празднике Петрова дня. Автор сетует на то, что олончанину надоел «русский»*

*костюм и что он предпочитает одеваться исключительно по французской моде.*

61. Г. Петрозаводск, 2 июля. Петров день <...> // ОГВ. 1891. № 50 (3 июля). С. 499–500.

*Петров день в 1891 г. Особенности праздника Петрова дня стали оркестровая музыка и карусель в летнем саду.*

62. 29 июня, в Праздник Св. Первоверховных Апостолов Петра и Павла, совершен был крестный ход <...> // ОГВ. 1846. № 27 (4 июля). С. 33.

*О крестном ходе в честь праздника свв. Петра и Павла в Петропавловском кафедральном соборе, где прошла Божественная литургия.*

63. **К-в.** Петров день // ОГВ. 1887. № 51 (8 июля). С. 423–424.

*Описываются богомолье, гулянья и ярмарка, устраиваемые на Петров день.*

*Населенный пункт Петрозаводск (Прионежский район).*

64. **К.** Г. Петрозаводск. Петров день // ОГВ. 1894. № 51 (9 июля). С. 6–7.

*Большое народное гулянье в Петров день. Фейерверк, военный оркестр, хор солдат.*

65. **К.** Г. Петрозаводск, 1-го июля // ОГВ. 1888. № 50 (2 июля). С. 460–461.

*Описание празднования Петрова дня в 1888 г.*

66. Олонецкие известия. Петрозаводск // ОГВ. 1844. № 18 (4 мая). С. 79–81.

*В день рождения ее императорского величества, государыни императрицы Александры Федоровны в Петропавловском соборе отслужена Божественная литургия и торжественное молебствие Господу Богу*

*В день свв. первоверховных апостолов Петра и Павла был совершен крестный ход из Александровской заводской церкви в храм св. апостолов. На этот праздник собирается множество крестьян из окрестных селений.*

*Описание Петровской ярмарки 1844 г.*

67. Петров день // ОГВ. 1878. № 50 (5 июля). С. 610. *Описание празднования Петрова дня в 1878 г. Автор отмечает, что в этот год праздник был малолюднее прежних лет.*

*Населенный пункт Петрозаводск (Прионежский район).  
68. Петров день // ОГВ. 1869. № 51 (2 июля). С. 491–492. Описание Петровской ярмарки в «старинные годы» и «нынешнее время».*

*Населенный пункт Петрозаводск (Прионежский район).*

*69. Петров день // ОГВ. 1878. № 50 (5 июля). С. 610.*

*Городской праздник Петрозаводска – Петров день.*

*70. Петров день // ОГВ. 1895. № 50 (5 июля). С. 5.*

*О праздновании в Петрозаводске самого популярного в народе праздника Петрова дня.*

*71. Петров день и Петровская ярмарка в Петрозаводске // ОГВ. 1853. № 30, 31.*

*Описываются: происхождение Петрова дня, Петровская церковь, городские гулянья, стоимость товаров на Петровской ярмарке.*

*72. Петрозаводск // ОГВ. 1870. № 50 (4 июля). С. 7.*

*Праздник первоверховных апостолов Петра и Павла.*

### **Баранье воскресенье**

*73. Баранье воскресенье // ОГВ. 1888. № 79 (12 окт.) С. 767–768.*

*Под таким названием существует праздник в с. Луги Каргопольского уезда. Этот праздник отмечается в первый воскресный день после праздника свв. апостолов Петра и Павла. Описание обрядовой стороны праздника.*

*Населенный пункт Луги (Арх. обл., б. Каргопольский уезд Олонецкой губернии).*

*74. Остатки древних обычаев в Олонецкой губернии // ОГВ. 1882. № 38 (26 мая). С. 419.*

*Описываются праздники: бычье, баранье и овечье воскресенье, а также обряд постелестлания, соблюдаемый жителями с. Пагаичиниц в сороковой день после кончины умершего.*

*Населенный пункт Согиницы (Лен. обл., Подпорожский район).*

### **День памяти ветхозаветного святого пророка Илии (20 июля)**

*75. В прошлой статье мы сказали <...> // ОГВ. 1894. № 55 (23 июля). С. 6.*

*Св. Илья-пророк в пантеоне святых занимает одно из самых почетных мест. О праздновании дня Ильи-пророка.*

76. **Воронов А.** Древний народный обычай // ОГВ. 1887. № 95 (9 дек.). С. 885–886.

*О праздновании Ильина дня в Моше Каргопольского уезда, Фатьяновской волости.*

*Обычай жертвоприношения в день праздника Ильи-пророка. Автор отмечает, что почти везде, где сохраняется этот обычай, существует предание об олене, прибегавшем из леса для заклания.*

77. 20. – Ильин день – первый осенний праздник // 1848. № 29 (15 июля). С. 7.

*Сведения из народного календаря. Приметы, пословицы, поговорки, связанные с Ильиным днем.*

78. Ильин день // ОГВ. 1895. № 55 (22 июля). С. 5.

*Об истории праздника. О почитании св. Илии на Руси.*

79. «Ильинская пятница» // ОГВ. 1894. № 56 (27 июля). С. 9.

*Последняя пятница перед Ильинским днем празднуется во многих местах Великороссии, а особенно на Севере.*

80. Ильинский праздник в селе Таржополе (Петрозаводского уезда) // ОГВ. 1872. № 88 (11 нояб.). С. 10.

*20 июля отмечается день пророка Илии. Церковная служба в честь праздника, а также жертвоприношение обещанных («завианных») животных.*

81. **Куликовский Г.И.** Общественный пир в Каргопольском уезде // ОГВ. 1895. № 9 (1 февр.). С. 5–6.

*О престольных праздниках в деревнях, расположенных по берегам Мошинского озера. Артельное и общественное пивоварение. Описание празднования Ильина дня, заклания жертвенного быка, общественного пира, аукциона жертвенных животных.*

82. **Миролюбов.** Праздник в честь пророка Илии в селе Ильинском (Олонецкого уезда) // ОГВ. 1872. № 67 (30 авг.). С. 8.

*Автор отмечает обычай гостеприимства во время приходских праздников, а также описывает празднование дня Ильи-пророка.*

*Населенный пункт Ильинский Погост (Олонецкий район).*

83. Народный обычай // ОГВ. 1887. № 29 (22 апр.). С. 231.

*О жертвоприношении крестьян Олонецкой губернии Илие-пророку. Обряд жертвоприношения овец и баранов проводится через неделю после праздника в честь пророка Илии, который отмечается 20 июля и носит религиозный характер.*

84. **Нименский В., д. чл. губ. ст. ком.** Ильин день в Шильде // ОГВ. 1873. № 64. С. 745–746.

*Традиции жертвоприношения в Ильин день и предание об убийстве двух оленей. Также автор сравнивает шильдский обычай с обычаями других местностей Каргопольского уезда.*

*Населенные пункты:* Кандалакша (Арх. обл., Каргопольский уезд Олонецкой губернии), Мошинский Погост (Арх. обл., Каргопольский уезд Олонецкой губернии), Шильдский Погост (Волог. обл., Вытегорский уезд Олонецкой губернии).

85. **П. М.** Ильин день в селении Виданы (Петрозаводского уезда) // ОГВ. 1891. № 60 (7 авг.) С. 610–611.

*Обычай жертвоприношения в различных районах Олонецкой губернии.*

*Населенный пункт* Виданы (Пряжинский район).

86. **Туманова Г. И.** Праздник святого пророка Илии // ОГВ. 1880. № 64.

*Обычай жертвоприношения в день праздника Ильи-пророка.*

### **Празднование Смоленской иконы Божией Матери, именуемой «Одигитрия» (28 июля)**

87. **Смирнов И.** Праздник Смоленской Богородицы в селе Ладва (Петрозаводского уезда) // ОГВ. 1872. № 89 (15 нояб.). С. 1022–1022.

*О празднике в честь святой иконы Смоленской Божией Матери, который отмечают в селе Ладва Петрозаводского уезда. 28 июля совершают крестный ход по всему приходу.*

### **Происхождение (изнесение) Честных Древ Животворящего Креста Господня, Медовый (Первый) Спас (1 августа)**

88. Крестный ход // ОГВ. 1878. № 59 (5 авг.). С. 719.

*Праздник Происхождения Честных Древ Животворящего Креста Господня.*

89. Петрозаводск, 4 августа // ОГВ. 1848. № 32 (5 авг.). С. 32.

*1 августа, в день Происхождения Честных Древ Животворящего Креста Господня, совершен крестный ход.*

**Успение Пресвятой Владычицы нашей Богородицы  
и Приснодевы Марии  
(15 августа)**

90. **Байсаков А., крестьянин Ладвинского прихода.** Праздник Успения Божией Матери // ОГВ. 1882. № 67 (4 сент.). С. 722.

*Божественная литургия в Ладвинском приходе в честь праздника Успения Божией Матери.*

91. Приходской праздник в Соломенском погосте // ОГВ. 1878. № 63 (19 авг.). С. 760.

*Праздник в честь Успения Пресвятой Богородицы в Соломенном.*

**Усекновение главы Пророка, Предтечи и Крестителя  
Господня Иоанна  
(29 августа)**

92. Празднование петрозаводчанами дня «Иоанна Постного» // ОГВ. 1889. № 69 (9 сент.). С. 739–740.

*Ежегодно в день Усекновения главы Пророка, Предтечи и Крестителя Господня Иоанна на северо-западе от г. Петрозаводска в часовне отправляется богослужение.*

**Праздник Воздвижения Креста Господня  
(14 сентября)**

93. День Воздвижения – храмовый праздник Крестовоздвиженской кладбищенской церкви // ОГВ. 1909. № 95 (22 сент.). С. 1.

*Церковное торжество в день Воздвижения Креста Господня в Крестовоздвиженской церкви.*

**Святые мученики Сергей и Вакх  
(7 октября)**

94. Петрозаводск. Храмовый праздник в земской больнице // ОГВ. 1872. № 79. С. 903–904.

*7 октября, в день св. мучеников Сергия и Вакха, была совершена божественная служба в домовй церкви Петрозаводской земской больницы.*

**Празднование в честь иконы Божией Матери  
«Всех скорбящих радость»  
(24 октября)**

95. Престольный праздник в тюремной церкви // ОГВ. 1878. № 83 (28 окт.). С. 772.

*В честь храмового праздника Пресвятой Богородицы Всех скорбящих радость в тюремной церкви прошло торжественное богослужение.*

96. Храмовый праздник // ОГВ. 1882. № 82 (27 окт.). С. 6.

*В день явления иконы Божией Матери «Всех скорбящих радость» была устроена литургия в тюремном замке.*

97. Храмовый праздник в тюремном замке // ОГВ. 1873. № 84 (27 окт.). С. 4.

*24 октября в домовй церкви Петрозаводского тюремного замка прошло торжественное богослужение по случаю храмового праздника в честь иконы Пресвятой Богородицы «Всех скорбящих радость».*

**Святая мученица Параскева, нареченная Пятницею  
(28 октября)**

98. Сельский праздник // ОГВ. 1852. № 39 (2 окт.). [С. 6–7.]

*После вступительной части о проведении сельских храмовых праздников следует описание праздника Параскевы Пятницы в Ундозерском приходе.*

**День памяти святого вмч. Георгия  
(26 ноября)**

99. Орденский праздник св. Георгия // ОГВ. 1883. № 94 (7 дек.). С. 3.

*О торжественном высочайшем выходе его величества в честь орденского праздника св. Георгия. Молебен и присяга.*



## Земледельческие праздники

100. Земледельческий и сельскохозяйственный календарь для простолюдинов, составленный из народных преданий // ОГВ. 1848. № 7 (12 февр.). [С. 6–7]; № 9 (26 февр.). [С. 6–7]; № 13 (25 марта). [С. 6.]

*Народные приметы, связанные с праздниками на Руси.*

101. Очерк земледельческих праздников // ОГВ. 1850. № 3 (19 янв.). С. 5.

*Об истории земледельческих праздников у народов мира, у славян. О главном празднике балтийских славян, посвященном богу плодородия Святovidу, о жертвоприношениях божеству.*

102. Таблица некоторых особых праздников, дней и церковных обрядов на 1854 г. // ОГВ. 1854. № 1 (9 янв.). С. 9.

*В виде таблицы представлены некоторые праздники и церковные обряды в 1854 г.*

## II. Гражданские праздники

### Новый год

103. В первый день Нового года <...> // ОГВ. 1874. № 1 (2 янв.). С. 5–6.

*В Святодуховском кафедральном соборе прошли Божественная литургия и торжественное Господу Богу молебствие.*

104. Время празднования Нового года (Историческая справка) // ОГВ. 1894. № 2 (8 янв.). С. 5–6.

*История празднования Нового года в мире, на Руси.*

105. Всеподданнейшее поздравление, присвоенное Государю Императору от московского генерал-губернатора по случаю Нового года // ОГВ. 1881. № 3 (14 янв.). С. 6.

*Поздравление государя императора с Новым годом от князя Владимира Долгорукого.*

106. Высочайший выход в Новый год // ОГВ. 1881. № 3 (14 янв.). С. 5.

*Собрание высших государственных чинов генералитета в Николаевском зале по случаю празднования Нового года.*

107. Г. Петрозаводск, 2 января // ОГВ. 1890. № 1 (3 янв.). С. 3.

*Божественная литургия в Петрозаводском новом Святодуховском кафедральном соборе в первый день нового года.*

108. Г. Петрозаводск, 2-го января. Новый год // ОГВ. 1880. № 1 (4 янв.). С. 7.

*Семейный вечер в залах Общественного Собрания.*

109. Г. Петрозаводск, 3 января. Новый год // ОГВ. 1884. № 1 (4 янв.). С. 6.

*Божественная служба в Воскресном кафедральном соборе.*

110. Не смотря на отсутствие Преосвященного Владыки <...> // ОГВ. 1909. № 2 (3 янв.). С. 1–2.

*Встреча Нового года в Петрозаводске. Богослужение в честь Нового года. Приветственная речь о. протоиерея петрозаводчанам.*

111. Новый год // ОГВ. 1846. № 1 (3 янв.). С. 3.

*О праздновании Нового года в г. Петрозаводске. Иллюминация, бал, маскарад.*

112. Новый год // ОГВ. 1878. № 1. (4 янв.). С. 7.

*Божественная литургия и назидательное слово в первый день нового 1878 г.*

113. О начале обычая делать подарки на Новый год // ОГВ. 1854. № 1 (9 янв.). С. 9.

*О заимствованном обычае делать подарки на Новый год другу.*

114. Петрозаводск // ОГВ. 1844. № 1 (6 янв.). С. 6.

*Встреча Нового года петрозаводским обществом.*

115. Петрозаводск // ОГВ. 1852. № 1 (3 янв.). С. 3.

*Историческая справка о 1852 г. Подвижные праздники в 1852 г. Встреча наступившего Нового года.*

116. Петрозаводск // ОГВ. 1870. № 1 (3 янв.). С. 6.

*1 января епископом Олонецким и Петрозаводским отслужена Божественная литургия.*

117. Петрозаводск // ОГВ. 1873. № 1 (3 янв.). С. 5.

*Празднование Нового года. Божественная литургия в честь Нового года была совершена Олонецким и Петрозаводским епископом Иоанном. Проведение лотереи – аллегри с благотворительной целью. Семейный вечер в залах Петрозаводского собрания.*

118. Петрозаводск. В первый день Нового года <...> // ОГВ. 1859. № 1 (7 янв.). С. 3.

*Встреча 1859 г.*

119. Петрозаводск, 2 января // ОГВ. 1847. № 1 (1 янв.). С. 5.

*Наступивший Новый год петрозаводское общество встретило на бале в залах благородного собрания. В кафедральном соборе была отслужена Божественная литургия.*

120. Петрозаводск, 2 января // ОГВ. 1848. № 1 (2 янв.). С. 5.

*Встреча Нового года. Маскарад в благородном собрании.*

121. Петрозаводск. Новый год // ОГВ. 1872. № 1 (5 янв.). С. 6.

*О встрече Нового года.*

122. Празднование Нового года на Руси // ОГВ. 1900. № 1. С. 2; № 2. С. 2.

*О традиции праздновать Новый год на Руси.*

123. С НОВЫМ ГОДОМ // ОГВ. 1854. № 1 (9 янв.). [С. 5–6].

*Пожелания на новый 1854-й год.*

124. С НОВЫМ ГОДОМ! // ОГВ. 1909. № 1 (1 янв.). С. 1.

*Поздравление с Новым годом. Обзор событий в мире и в России за минувший 1908 г.*

### Елка

125. Вечером, 1-го января, в Петрозаводском ремесленном училище состоялся детский праздник <...> // ОГВ. 1902. № 4 (8 янв.). С. 2.

*О детском празднике в ремесленном училище г. Петрозаводска. В программу праздника вошли несколько номеров пения ученического хора, чтение учениками стихотворений, исполнение небольших сценок.*

126. Г. Повенец. Елка // ОГВ. 1886. № 2 (8 янв.). С. 16.

*Описывается программа «Елки» в Повенецком земском училище.*

*Населенный пункт Повенец (Медвежьегорский район).*

127. **Громов С.** Елка в Мятусовском училище (Олонецкого уезда) // ОГВ. 1877. № 12 (16 февр.). С. 121–122.

*Программа «Рождественской елки», проведенной в Мятусовском училище.*

*Населенный пункт Мятусово (Лен. обл., Подпорожский район).*

128. Детский праздник // ОГВ. 1893. № 6 (20 янв.) С. 6.

*О детском празднике, организованной программе вечера для всех начальных училищ г. Петрозаводска.*

129. Елка // ОГВ. 1902. № 3 (5 янв.). С. 1.

*О детском празднике «Елка», проходившем в Братском доме для учащихся церковно-приходских школ г. Петрозаводска.*

130. Елка в детском приюте // ОГВ. 1889. № 3. С. 26–27.

*Описание «Елки», устроенной по инициативе попечительницы Николаевского детского приюта, супруги тайного советника Е.В. Григорьевой.*

*Населенный пункт Петрозаводск (Прионежский район).*

131. Елка в доме умалишенных // ОГВ. 1909. № 2 (3 янв.). С. 2.

*В отделении психиатрической больницы прошел танцевальный вечер и была зажжена елка для душевных больных.*

132. Елка в Оштинском сельском училище // ОГВ. 1873. № 6. С. 63–64.

*В праздник Богоявления Господня прошел вечер для детей – учащихся сельского училища.*

133. Елка и спектакль в приюте для мальчиков // ОГВ. 1909. № 2 (3 янв.). С. 2.

*Приютские мальчики представили «Недоросль» Д. И. Фонвизина. После спектакля была зажжена елка.*

134. **К.** Елка в Николаевском детском приюте // ОГВ. 1909. № 1 (1 янв.). С. 1.

*Постановка сказки «Золушка» девочками Николаевского приюта. Зажжение новогодней елки.*

135. **П. Д.** Елка в Николаевском детском приюте // ОГВ. 1906. № 5 (14 янв.). С. 2–3.

*Автор с восхищением отзывается о самоотверженной работе руководителей приюта (А. А. Алпатовой и А. В. Протасьевой) и о пьесе, которую поставили на празднике, – переложенной для детей опере М. И. Глинки «Жизнь за царя». В постановке приняли участие надзирательницы и воспитанницы приюта. Перечислены все участники, помогавшие поставить оперу.*

*Населенный пункт Петрозаводск (Прионежский район).*

136. **Покровский П.** Елка в день Нового года в Горском одноклассном сельском училище // ОГВ. 1872. № 8 (29 янв.). С. 87.

*В день Нового года для мальчиков, обучающихся в Горском одноклассном сельском училище, была устроена елка.*

137. С.-Петербург. Елка в Аничковом дворце // ОГВ. 1875. № 11 (8 февр.). С. 3.

*Елка в пользу детей бедных жителей столицы.*

138. **Смирнов И.** «Елка» в Девятинском одноклассном сельском училище (3 января 1875 года) // ОГВ. 1875. № 24 (29 марта). С. 277–278.

*В статье приводится сценарий праздника «Елки». Автор отмечает, что для крестьянских детей воспоминание о таком празднике остается на всю жизнь.*

*Населенный пункт Девятины (Волог. обл., б. Вытегорский уезд Олонецкой губернии).*

139. Н. Елка в Николаевском детском приюте // ОГВ. 1894. № 1. С. 3–4.

*О празднике для детей-сирот.*

*Автор отдает должное труду воспитательниц, которые вынуждены справляться с 70-ю девочками в возрасте от 3 до 14 лет. Перечислены песни, исполненные хором приютских детей, и стихотворения, звучавшие между ними. После концерта последовало зажигание елки, хоровод, игры, раздача хлопушек и подарков от попечительницы приюта г. П. Н. Демидовой.*

140. Н. С. Веница, Лодейнопольского уезда // ОГВ. 1902. № 5 (10 янв.). С. 2.

*В глухой деревушке Кузре Винницкой волости 26 декабря 1901 г. попечителем школы Н. Афонькиным была устроена для крестьянских детей елка. Каждый ученик и ученица получил подарок.*

### **Встреча лета**

141. Г. Петрозаводск, 2-го мая. «Летовстречение» // ОГВ. 1888. № 33 (4 мая). С. 299–300.

*Описание праздника встречи лета, проходившего в 1888 г. Автор отмечает, что главной приманкой для горожан в этом году служила музыка.*

*Населенный пункт Петрозаводск.*

142. Г. Петрозаводск, 4 мая // ОГВ. 1890. № 33 (5 мая). С. 4.

*Описание праздника встречи лета.*

143. Коренной олонецкий житель. Фельетон // ОГВ. 1863. № 18 (11 мая). С. 63.

*Остроумное описание встречи нового лета 1 мая: гулянья, наряды, бойкая торговля. Празднование проходило около часовни в версте от Петрозаводска по Петербургскому тракту.*

*Населенный пункт* Петрозаводск.

144. **Ласточкин А.** Общественные увеселения в Петрозаводске // ОГВ. 1853. № 40 (15 окт.). С. 8–10.

*Гулянья, увеселения в общественном саду.*

145. Ленивый старожил. Петрозаводск. Городская летопись // ОГВ. 1856. № 26 (7 июля). С. 81–82.

*Описание событий весны 1856 г.: встреча весны, прибытие ополчения, гулянья в городском саду.*

*Населенный пункт* Петрозаводск.

### Царские дни

146. Г. Петрозаводск, 15 января // ОГВ. 1880. № 4 (16 янв.). С. 45–46.

*Участие Олонецкого земства в праздновании 25-летия царствования государя императора. В ознаменование предстоящего празднования Олонецкое губернское собрание постановило учредить в Петрозаводской земской богадельне десять кроватей для призрения инвалидов, с наименованием этого учреждения Александровским приютом инвалидов.*

147. **Лавров И. Д.** Празднование 200-летия со дня рождения Императора Петра Великого на Олонецких Марциальных водах // ОГВ. 1872. № 47 (21 июня). С. 528–529.

*О праздновании 200-летия Петра I в Марциальных водах.*

148. Петрозаводск // ОГВ. 1870. № 66 (29 авг.). С. 5.

*Служба и народное гулянье по случаю коронавания императора Александра Николаевича.*

149. Повенец, 21 апреля // ОГВ. 1841. № 20 (17 мая). С. 5.

*В день тезоименитства Ея Императорского Величества Государыни Императрицы Александры Федоровны, по окончании Божественной литургии и молебствия <...>, чиновники города Повенца и граждане собрались к городничему для поздравления и*

*предложили ознаменовать этот день усердием на полезное и общественным балом.*

150. Празднование Александровского юбилея в г. Вытегра // ОГВ. 1878. № 1 (4 янв.). С. 7–8.

*12 декабря столетняя годовщина со дня рождения императора Александра I была отпразднована в г. Вытегре.*

### **Празднества по случаю военных побед России**

151. Празднование по случаю заключения мира // ОГВ. 1878. № 20 (15 марта). С. 263.

*Получение телеграммы о заключении мира русскими войсками в г. Повенце.*

### **Полковые праздники**

152. Полковой праздник // ОГВ. 1876. № 41 (5 июня). С. 443.

*Праздник лейб-гвардии уланского полка.*

153. Полковой праздник // ОГВ. 1877. № 25 (9 апр.). С. 208.

*О церковном параде по случаю бывшего в день Благовещения полкового праздника.*

154. Полковой праздник // ОГВ. 1877. № 83 (29 окт.). С. 950–951.

*Ежегодно в память блистательного дела под Лейпцигом в 1813 г. лейб-гвардии казачий Его Величества полк празднует свой полковой праздник.*

155. Праздник Измайловского полка // ОГВ. 1877. № 39 (28 мая). С. 429–430.

*Церковный парад по случаю праздников л.-гв. Измайловского полка и л.-гв. Саперного батальона.*

### **Морские праздники**

156. Москва. Морской праздник // ОГВ. 1875. № 16 (1 марта). С. 5.

*Об организации морского праздника в Москве. Цель праздника – содействовать торговому мореходству и собрать фонд в пользу устройства наших мореходных школ.*

157. С.-Петербург. Юбилей офицерских классов морского корпуса // ОГВ. 1877. № 11 (12 февр.). С. 107.

*28 января состоялось празднование пятидесятилетнего юбилея офицерских классов морского корпуса, преобразованных в академический курс морских наук.*

### **Праздники образовательных учреждений**

158. Москва. Университетский праздник и открытие памятника Ломоносову // ОГВ. 1877. № 6 (22 янв.). С. 3.

*12 января. В обычный праздник ун-та, в церкви его, в 10 часов утра началась Божественная литургия <...>. По окончании литургии был отслужен молебен, а затем присутствовавшие в храме отправились во двор нового здания университета, где был освящен <...> памятник М. В. Ломоносову.*

159. Новоселье Петрозаводского начального женского училища // ОГВ. 1877. № 5 (19 янв.). С. 5.

*В ноябре 1869 г. Петрозаводским благотворительным обществом были открыты при местном уездном училище послеобеденные классы для первоначального обучения девочек грамоте. 9 января женское начальное училище праздновало свое новоселье.*

160. Обыватель. Праздник древонасаждения // ОГВ. 1909. № 93 (17 сент.). С. 2.

*Посадка деревьев учащимися Ухотского земского училища.*

161. Празднование годовщины Московского университета // ОГВ. 1881. № 6 (24 янв.). С. 6.

*О праздновании в Петрозаводске 126-й годовщины Московского университета.*

162. Ученический праздник // ОГВ. 1909. № 40 (14 апр.). С. 2.

*О празднике, проходившем в училищах Петрозаводска, который был посвящен Н.В. Гоголю.*

### **III. Праздничный календарь отдельных сельских поселений**

163. Вытегорские Кондуши // ОГВ. 1874. № 23 (20 марта). С. 292–294; № 24. С. 308–310; № 26. С. 328–329; № 27. С. 339–341.

*В Кондушском приходе 7 храмовых праздников и 28 часовенных. Празднование Пасхи. Празднование зимнего и летнего праздника св. Николая Чудотворца, собрание молодежи на бе-*



*седы. Часовенские праздники. Танцы в праздники. Тексты песен. Увеселение народа на Масленой неделе. Колдовство, суеверные обряды и обычаи.*

164. **Петров К.** Устьмоша (Из путевых записок) // ОГВ. 1864. № 22 (6 июня). С. 103–105; 1864. № 23 (13 июня). С. 120–121; 1864. № 24 (20 июня). С. 138–139.

*Путевые заметки: набег на Устьмошу, предание о панах; описание церквей; убранство домов; описание праздников и угощений; игры и хороводы; обряд венчания.*

165. **Пр – ский И. С.** Нименский приход, Каргопольского уезда // ОГВ. 1872. № 72 (16 сент.). С. 830–832; № 73 (20 сент.). С. 843–845; № 74 (23 сент.). С. 854–855.

*Пища крестьянина в обычные и праздничные дни. Как проводит праздник обычный крестьянин. Обычай чествовать святых Модеста (Медоста) и Власия.*

166. **Софронов А.В., крестьянин дер. Юркиной.** Ухотский приход (Вытегорского уезда) // ОГВ. 1882. № 72 (22 сент.). С. 763–765.

*После подробного географического описания Ухотской местности следует информация о земледелии, промыслах, быте, нравах, говоре и праздниках ухотских крестьян.*

*Населенный пункт Ухта (Волог. обл., б. Вытегорский уезд Олонецкой губернии).*

#### IV. Праздничный этикет, развлечения

##### Городские и сельские собрания, гулянья, игры

167. **Благовещенский И., учитель.** Посиделки в окрестности города Олонца // ОГВ. 1878. № 94 (6 дек.). С. 1135.

*Олонецкие беседы. Развлечения на беседах: песни, гадания на картах, танцы. Автор отмечает, что хотя в данной местности господствующий язык карельский, однако молодежь предпочитает петь русские песни.*

168. В «Русском Дневнике» напечатано следующее письмо <...> // ОГВ. 1859. № 22 (10 июня).

*О первом гулянья в общественном саду в Петрозаводске.*

169. **Г. Петрозаводск** // ОГВ. 1893. № 50 (3 июля). С. 3–4.

*Гулянье в городском саду в пользу местного управления Императорского Российского общества спасения на водах.*

170. Из Пудожа (письмо в редакцию Олон. губ. вед.) // ОГВ. 1869. № 56 (19 июля). С. 544–545.

*О жизни жителей Пудожа. Времяпрепровождение в воскресные и праздничные дни. Игры пудожан. Игра «рюхи» («городки»), в стрельбище.*

171. **К.** Костюмированный вечер с базаром, с благотворительной целью // ОГВ. 1890. № 3 (10 янв.). С. 24–25.

*Костюмированный вечер в здании благотворительного общества.*

172. **Никольский Ив., учитель.** Деревня Проккойла и народное образование в ней // ОГВ. 1906. № 120. С. 3; № 121. С. 3; № 124. С. 2.

*Описание жилища, внешности и характера местных жителей-карел. Их занятия (подсечное земледелие, рыбная ловля, отхожие промыслы). Характеристика карельского языка и его грамматических особенностей. Игры в карты, «бабки». Описание молодежной беседы. Об открытии и функционировании Проккойльского земского училища. Проблема подходящего помещения. Статистика учащихся за 1897–1906 гг.*

*Населенный пункт Проккойла (Пряжинский район).*

173. Описание игрушек, игр и детских забав в деревнях Пудожгорских, Повенецкого уезда // ОГВ. 1886. № 71 (17.09). С. 638–639; № 72 (20.09). С. 645–646; № 73 (24.09). С. 654–655; № 74 (27.09). С. 661–662; № 75 (01.10). С. 671–672.

*Описание игр: «лунки», «краски», «ухоронкой», «рюхи», «попком», «корелка», «в переездки», «свайкой», «щильцом», «бабой», «городки»; «в коней», «горелки», «в ляпки», «в перегонку». Описание игрушек: мelenки, свистулька, фурчалки или трепещалки, трубы, волчек, куклы. Описание забав: дровенки, качели, ходули.*

174. Петрозаводск // ОГВ. 1860. № 19 (7 мая). С. 1.

*Первое загородное гулянье в г. Петрозаводске после зимы.*

175. **П.М.** Из быта и верований карел Олонецкой губернии // ОГВ. 1894. № 85 (5 нояб.). С. 9–10; № 86 (9 нояб.). С. 9–11; № 87 (12 нояб.). С. 10–12; № 88 (16 нояб.). С. 10–11.

*О часоленных праздниках, «адьвот», беседах, драках; о ритуале приветствия, встрече гостя. Об отсутствии пьянства у карел. О праздничном обеде и блюдах, порядке рассаживания за столом.*

*О молодежных танцах и играх, «длинной паре» и порядке ее составления, «лемби», хождении «кругом» на беседе и «сидении». Об игре в «бабки». Предание об иконе Смоленской Божией Матери из часовни д. Кинерма.*

*Населенные пункты:* Ведлозеро (Пряжинский район), Кинерма (Пряжинский район).

176. **Смирнов И.** Беседы в Девятинском приходе (Вытегорского уезда) // ОГВ. 1873. № 10 (3 февр.). С. 114–115; № 17 (28 февр.). С. 183–185; № 81 (17 окт.). С. 926–927.

*По окончании всех работ в Девятинах начинаются посиделки, называемые «бесёдами». С начала осени они бывают только по вечерам воскресных дней, а потом, когда приготовят лен для пряжи, ежедневно. В статье описывается проведение молодежной беседы, приводятся тексты беседных песен, а также правила нескольких игр.*

*Населенный пункт* Девятины (Волог. обл., б. Вытегорский уезд Олонецкой губернии).

### **Ярмарки**

177. Из Архангельской губернии // ОГВ. 1870. № 7 (24 янв.). С. 99.

*О Покровской ярмарке в Кемском уезде Архангельской губернии.*

178. Петрозаводск. 29-е июня // ОГВ. 1854. № 26 (10 июля). [С. 188].

*В статье описаны: расположение города, ярмарки, Петрозаводский кафедральный собор.*

*Населенный пункт* Петрозаводск (Прионежский район).

*Ю.И. Ковыришина*

## **МАТЕРИАЛЫ ПО КАЛЕНДАРНОЙ ТРАДИЦИИ КАРЕЛЬСКОГО БЕРЕГА БЕЛОГО МОРЯ<sup>1</sup>**

По мнению исследователей, поморский календарь – явление сравнительно позднего происхождения, сформировавшееся на базе

---

<sup>1</sup> Представлены материалы по календарной обрядности сел Карельского берега Белого моря, собранные автором (в том числе совместно с А.П.Конкка) в 2004–2005 гг. от местных жителей 1910–1950-х гг. р.

славянского годового земледельческого аграрного календаря и сохранившее основные его даты [Бернштам 1977: 89]. Большая часть престольных праздников Поморья в целом приходилась на позднюю весну и лето. Наиболее распространенными из них были Пасха, Троица, *Петров день*, *Петрово заговенье* (*Петровщина* на Зимнем берегу), *Иванов день*, *Ильин день*. Наряду с крупными церковными праздниками специфику Поморья составляют и новообразования – промысловые праздничные циклы, появившиеся в непосредственной связи с хозяйственной деятельностью поморов. Эти два пласта обрядности и составляют индивидуальный облик поморского календаря.

Одним из наиболее развитых календарных обрядовых комплексов Карельского берега Белого моря следует признать **зимние Святки** (период от Рождества Христова до Крещения Господня), включавшим святочные вечеринки, обходы ряжеными деревенских домов, гадания и в завершение купание в проруби.

В карельских деревнях Боярская, Нильмогуба и Нильмозеро Святки называли *vieristän keski*, что в буквальном переводе означает «крещенский промежуток», хотя информанты нередко путались в определении периода, обозначаемого этим термином: «*пост и между постами*» (Соболева, Боярская)<sup>2</sup>. Кроме того, в этих населенных пунктах существовало известное и на других карельских территориях представление о хозяйке Святков – *vieristän akka* – «крещенской старухе», которую никто из жителей не видел, но полагали, что она появляется после Рождества Христова, находится рядом с деревенскими жителями все Святки и «*убирает всё после праздников*» (Косых, Нильмозеро). В Нильмогубе *vieristän akka* называли также и пожилых женщин, ходивших ряжеными в Святки и таким образом персонифицировавших повелительницу праздничного периода (Иванова).

**Рождество Христово** (25.12<sup>3</sup>) в селах Карельского берега Белого моря отмечали посещением домов с исполнением песен зимнего обходного цикла, в том числе ирмоса «Христос рождается, славится!» и тропаря «Рождество Твоё, Христе Боже», исполнявшихся чаще

---

<sup>2</sup> Сведения об информантах приведены в конце наст. ст.

<sup>3</sup> Даты календарных праздников здесь и далее указываются по старому стилю.

всего пожилыми женщинами и детьми. В Поньгоме до сих пор вспоминают старушку Марию Никитичну, которая «славила Христа» под окнами домов, после чего ей либо выносили угощение, либо приглашали в дом выпить чаю (Дмитриева, Семенова, Кутчева). Пожилые женщины в Рождество также собирались для исполнения праздничных богослужебных песнопений в местной церкви или в доме у одной из них (Коновалова Л., Гридино).

День Рождества Христова благоприятствовал также совершению обрядов и ритуалов, с помощью которых женщины старались помочь успешному возвращению с промысла своих мужей. Так, в Поньгоме считалось, что у тех хозяек, кто встанет раньше всех в Рождество и раньше всех затопит печь, муж раньше приедет с промысла в Баренцевом море (Дмитриева, Семенова, Кутчева).

**Святочное ряжение** в селениях Карельского берега Белого моря продолжалось от Рождества до Крещения: «*о рожестве, да о новом годе, рожество только пройдет и станут наряженными, ходили*» (Коновалова М., Гридино). Ходить ряжеными могли в любое время суток, так как работы зимой было немного (исключая заготовку леса), однако чаще всего ходили по вечерам, а в Крещение – только до обеда (Коновалова М.).

В населенных пунктах побережья бытовала довольно разнообразная народная терминология для обозначения ряженных (табл. 1). В большинстве сел существовало несколько названий, которые могли дифференцировать ряженных, одетых нарядно и в рваное. Кроме того, в ряде населенных пунктов сложились также термины для обозначения процесса обхода ряженными домов, отличные от собственного названия ряженных.

На севере – в поморских селах Черная Река и Княжая Губа и в карельских деревнях Боярская и Нильмогуба – был распространен термин *хухельники* (*huhel'nikat*), в целом широко известный на Русском Севере. Если в Боярской и Нильмогубе это было единственное название ряженных (и нарядных и грязных), то в Черной Реке так именовали только ряженных, одетых в рваньё, а для нарядных существовал другой термин – *маскированные*. Напротив, в Княжей Губе *хухельниками* называли нарядных ряженных, а для грязных, одетых в рваные тряпки, применяли другой термин – *тряпцисьники*.

## Народная терминология, связанная с ряжением

Населенный пункт	Термин для обозначения ряженных	Термин для обозначения обхода ряженными домов
Княжая Губа	<i>Хухельники / тряпíсьники</i>	
Нильмогуба	<i>Хухельники</i>	<i>Кудёсничали</i>
Черная Река	<i>Хухельники, маскированные</i>	<i>Святовáли</i>
Боярская	<i>Хухельники</i>	
Кереть	<i>Ряженые, наряжённые / тряпишники, маскированные</i>	
Гридино	<i>Гуляшники, маскированные</i>	
Калгалакша	<i>Гуляшники, маскированные</i>	
Поньгома	<i>Гуляльцики</i>	<i>Кудесились</i>

Села Поньгома, Калгалакша и Гридино, расположенные на юге побережья, образуют ареал бытования терминов, связанных с лексической основой «гулять»: здесь ряженных называли *гуляльцики* (Поньгома) или *гуляшники* (Калгалакша)<sup>4</sup>.

Границу между двумя ареалами распространения терминов ряжения отмечает с. Кереть, где не были известны названия *хухельники* и *гуляшники*, а ряженных называли *наряжённые* или собственно *ряженые* («*просто ряженые, попросту ряженые*», Дещенина), а о костюмах ряженных говорили: «*одели разную наряжёнку*» (Нифакин). Вместе с тем в Керети существует наибольшее количество наименований ряженных: здесь бытовали также термины *тряпишники* (так называли ряженных, которые привязывали к своему костюму сзади рваные тряпки) – слово, намечающее связи села с северной Княжей Губой, и *маскированные*.

Термин *маскированные*, по единогласному мнению информантов, следует признать более поздним и применявшимся только к нарядным ряженным. *Маскированными* называли ряженных в Черной Реке, Керети, Гридино и Калгалакше: «*в старину-то гуляшники, а теперь-то маскированные*» (Ефремова, Калгалакша); «*говорили: "гуляшники идут", маскированные – слова такого раньше ещё не*

<sup>4</sup> По наблюдениям этнографа А.П.Конкка, термин *гуляшники* распространился в Поньгому, Калгалакшу и Гридино с юга — из Кеми, откуда он также «поднялся» по р.Кемь до карельских поселений Юшкозеро и Панозеро.

знали... девушки были маскированными, плохие одежды не одевали, нарядными девушки были... я сама ходила девкой маскированными...» (Коновалова М., Гридино); «маскированные стали после войны, тогда покультурнее стало» (Дещенина, Кереть).

В Нильмогубе об обходе ряжеными домов говорили «кудэсничать ходили», а в Поньгоме бытовала несколько иная транскрипция – «кудесились», что означало здесь, однако, не хождение ряжеными, а святочные гадания. В Черной Реке кроме термина хухельники существовало и другое название хождения ряжеными, связанное с временной приуроченностью обрядов – Святками; здесь говорили «святováть», «святováли».

Ряженые, как правило, ходили группами от 2 до 10 человек, объединяясь чаще всего по половозрастному признаку, то есть молодежь предпочитала ходить отдельно от людей среднего и пожилого возраста, дети также бегали по домам своими небольшими компаниям: «молодые девушки ходили, 5–6 человек, своей компанией, кто с кем дружит, парней, кто ходил, было мало, больше девки пётались, хайдучились (то есть задорились, веселились. – Ю.К.). И молодые женщины ходили, кто первый год замужем» (Дмитриева, Семенова, Кутчева, Поньгома); «Большими партиями, бывало, молодежь собиралась, у кого большие избы – то разрешали плясать, весело было» (Редькина, Калгалакша).

Входя в дом, ряженые здоровались: «Здравствуйте, хозяйева!», просили их пустить поплясать и попеть: «Хозяюшка, можно ли нам поплясать?» (Коновалова Л., Гридино), а после разрешенного «представления» требовали угощения. Многие информанты подчеркивали, что угощение в благодарность ряженым было обязательным, и даже в голодные времена хозяйки находили хотя бы немного еды для них, хотя бы и корочки хлеба. В Керети бытовало характерное приветствие ряженных, завершавшееся пожеланием хорошего улова: «"Здравствуйте" – это по-культурному, а все говорили: "Ми-и-и-р дому!". Вот наговаривают, хохочут и смеются, "Чтоб у вас было всё спокойно в доме, чтоб рыба ловилась, чтоб летом было рыбы много"» (Дещенина).

Обязательным для ряженных было изменение голоса, чтобы хозяйева не узнали, кто к ним пришел. Для этого говорили намеренно

низко, грубо, гортанно или на вдохе (Поньгома). Придя в дом, ряженые просили хозяев разрешить им попеть и поплясать, для чего брали с собой балалайку<sup>5</sup>, гармонь, мандолину (Поньгома). Хозяйка также могла участвовать в представлении ряженных, сопровождая их пляс наигрышами под язык, хлопками в ладоши (Сенякова, Кереть).

Нередко в костюмах и снаряжении ряженных присутствовали музыкальные инструменты и предметы домашней утвари, служившие их звуковыми маркерами. В ряде населенных пунктов Карельского берега одним из атрибутов ряженных были бубенчики и колокольчики. На севере побережья – в Керети, Черной Реке и Нильмогубе – их носили в руках: *«Они прямо как идут, дак сразу слышно, что идут ряженые, колокольчики. "Можно, крещёные, к вам?" – кричат уже, "крещёные" почему-то всё время говорили»* (Дещенина, Кереть). На юге – в Калгалакше и Поньгоме – ряженые прятали колокольчики под одежду: *«колокольчиков накладывают, кто под мышки, так брякались везде»* (Ефремова, Калгалакша), *«в кармане у гуляльщиков привяжут»* (Дмитриева, Семенова, Кутчева, Поньгома). Напротив, информанты из Гридино отрицали наличие колокольчиков в нарядах ряженных, отмечая, что это позднее влияние украинской культуры: *«этого не было, это с Украины идет»* (Коновалова М.).

В Черной Реке ряженые носили с собой таз (Смолькова), а в Калгалакше – котел, в который стучали палками, войдя в дом. В Княжей Губе ряженые были экипированы тазами, стиральными досками и пилами: *«на пиле набрякивают»* (Сиверина).

Костюм ряженных также дополняли палки, ухваты, кочерга, которыми они стучали по полу: *«Кто с палкой, кто старого человека изображает, а кто таких разудалых – так нет, конечно, зачем палка... . С кочергой не ходили, а с ухватами ходили. С помелом один раз приходили к нам, вот, сколько помню, один раз к нам приходили.*

---

<sup>5</sup> В Черной Реке полагали, что девушкам (в том числе и во время хождения ряжеными) приличнее играть на балалайке, чем на гармонии. Так, бабушка Фофановой, застав внучку играющей на гармонии, сильно отругала ее, сказав, что *«на гармониях играют только размужичье»*. Размужичьем в Черной Реке называли девушек, не воздержанных в половых отношениях (Фофанова).



*Крёсная им сказала: "С помелом к нам не ходите, в саже, ну, грязное помело. У нас теснота такая, а вы ещё с помелом тут пришли! Вы знаете, куда идёте, где дом побольше, там можно что-то побольше взять, вот"»* (Дещенина, Кереть).

Об исполнении колядок – святочных поздравительных песен – жители Карельского берега вспоминали неохотно и всячески «отдаляли» от местной традиции. Так, в Калгалакше утверждали, что колядки могли петь в Олонецком районе, в Керети подчеркивали, что колядки исполняют белорусы (Дещенина), в Нильмозере вспоминали лишь впечатления от украинских колядок (Косых). В Черной Реке и вовсе отрицали исполнение колядок на Святки. И лишь в Княжей Губе А. Ганичева исполнила весьма неплохо сохранившуюся колядку, которой *хухельники* славилы хозяев в доме, пропев ее поэтический текст на простой, напоминающий декламационные детские заклички терцовый напев:

*Звёзды па́дывали,  
Перепáдывали,  
Со небес Христос,  
Ангелом Гавриилом,  
Иоанном Предтечей.  
Сбегайте,  
Спроведайте,  
Про княжно житьё,  
Про Христово Рождество.  
Прикатило Рождество,  
К господину на крыльцо.  
А хозяйка во дому,  
Как оладья во меду,  
Иван Иванович, –  
Сто лет житья...  
В третьем дому –  
Малы деточки,  
Малы деточки –  
Часты звёздочки<sup>6</sup>.*

---

<sup>6</sup> Близкий текст был зафиксирован на Поморском берегу Белого моря И.М. и В.П.Дуровыми в начале XX века (см.: НА КарНЦ РАН, кол.27, оп.2, № 183ж).

В ряжении использовалась как повседневная, так и праздничная, нарядная одежда: *«подмаскирòвку всяку делали»* (Фофанова, Черная Река), *«снарядятся кто по-овечьи, кто по-человечьи, кто как кукурекорекает»* (Ефремова, Калагалакша). Нарядно чаще всего одевались молодые девушки: *«сарафаны поморские оденем, если по-хорошему идём, девушки- то хорошее одевали»* (Коновалова Л., Гридино). Другие ряженные выворачивали одежду наизнанку (штаны, шубы, тулупы), а мужчины надевали шапку набекрень, наискось. Особенно активно использовались старые и рваные вещи (*рибуши, рибушки*), а также рабочая одежда. Ряженные кутались в покрывала, платки и шали, закручивались в старые куски невода (Косых, Нильмозеро). *Тряпишники* в Керети получили своё название в том числе и потому, что привязывали сзади к поясу рваные тряпки (Дещенина).

Лица ряженные закрывали тряпкой, платком, тюлью, мазали сажей (Нильмогуба, Черная Река) или использовали маски из толстой бумаги, на которых прорезались глаза и рот и подводились брови (Сенякова, Черная Река). В Поньгоме лица ряженных были измазаны брусникой или мукой: *«Я нарядилась в рибушки и пошла к себе домой. Прихожу, а там отец пришел с лова, он не знал, что я пошла. Мать и говорит: "Так чей тут парень пришел?"". Лицо у меня было в бруснике и мукой измазано, пришла, как леший»* (Семенова). Лица ряженные могли открыть после исполненного ими танца: *«Спляшите – открывайтесь, – говорят хозяева. – Даём вам кадрили сплясать, чтобы вы открылись»* (Коновалова Л., Гридино).

Рядились также с переменной пола. Женщины для этого могли использовать в том числе и военную форму (не становясь при этом собственно святочным персонажем – «солдатом»), мужчины надевали сарафаны, из тряпок делали себе внушительную грудь: *«Отец часто переодевался женщиной, оденет сарафан, с кем-то вдвоем придёт, с теткой какой-нибудь, бывало, придёт... и переодевается несколько раз»* (Ганичева, Княжая Губа). В Гридино и Калгалакше мужчины, переодеваясь женщиной, использовали два сарафана: один надевали на себя, а второй подвязывали у пояса и перекидывали его подол сзади на лицо: *«Мужики в сарафанах накинут на голову один на себе, а второй завязанный "как зонтик"»*

(на пояс привязан, а подол перекинут на лицо)» (Ефремова, Калгалакша).

Практически повсеместно в населенных пунктах Карельского берега Белого моря было распространено святочное ряжение животными.

«Медведем» одевались исключительно мужчины, используя для этого вывернутую наизнанку шубу, на ноги надевали валенки, лицо закрывали марлей или платком, или надвигали *«шапчонку на лицо»* (Ефремова, Богданова, Калгалакша). Некоторые информанты подчёркивали, что у ряженого медведем штаны чаще всего были рваными (Ефремова, Калгалакша). В ряжении могли использовать и медвежью шкуру (Кереть, Калгалакша, Гридино) (в Керети и в наши дни «медведь» нередко заходит и хозяйничает в селе). В этом случае ряженому не требовалась шапка. Если шкура с убитого медведя снята «по-хорошему», то медвежья морда просто опускалась на лицо ряженого, закрывая его полностью (Коновалова Л., Гридино). В Гридино медвежьи шкуры использовали еще в 1950–1970-х гг. вне обряда, на детских новогодних ёлках. На шею медведю-ряженому могли вешать колокольчик, который носили домашние олени (Богданова, Каностров)<sup>7</sup>.

Ряженный старался передать походку вразвалочку, манеру поведения животного: *«они все повадки, наверное, изучили медвежьи»* (Дещенина, Кереть), имитировал рык медведя, (*«О!»*) низким грубым голосом) (Дещенина). Медведь входил в дом на двух ногах, а затем опускался на четвереньки (Сенякова, Кереть).

Медведя-ряженого мог сопровождать поводырь. Редькина (Калгалакша) рассказывала, как ее отец участвовал в этом ряжении. Сосед натянул медвежью шкуру, закрепив ее на теле поясами, а отец, одетый во всё рваное, «в тряпках», *«фуфайченка рвана, да всё таконно»*, водил его по домам. Лицо у обоих ряженных было закрыто тряпкой. Подобная пара ряженных могла легко напугать маленьких детей, и потому отец Редькиной заранее предупредил своих детей: *«Не бойтесь, я приведу медведя, а вы не бойтесь, он не тронет»*,

---

<sup>7</sup> Лишь в Черной Реке информанты отрицали факты ряжения медведем: «никакими зверьками не ходили, вообще в шкуры не одевали» (Фофанова), уточняя, что негде было взять шкуру медведя (Смолькова).

что привело к противоположному эффекту у детей: они долго донимали расспросами бабушку: «*Бабушка, скоро ли медведь придёт, скоро ли дедушка медведя приведёт?*». В Поньгоме поводырь вводил медведя в дом на верёвке длиной около метра (Семенова, Дмитриева, Кутчева). В Княжей Губе после приветствия поводырь медведя обращал внимание хозяев на своего товарища: «*Вот с нами медведь ходит...*» (Сиверина, Золотарева).

Ряженому-медведю хозяева старались показать свое уважительное отношение: «*Двери ему открывают, знает, как господину, он же господин в лесу. Они же все, как господа, что медведь, что волк, они в лесу господа, как же, лесные господа у нас*» (Дещенина, Кереть)<sup>8</sup>.

В Керети, Черной Реке, Калгалакше, Гридино и Княжей Губе на Святки рязились оленем, используя для этого оленьи шкуры и рога, а лицо закрывали шкурой или марлей. В ряжении оленем отмечаются сходные черты с описанным ранее персонажем – медведем: как и у «медведя», у «оленя» на шее мог быть колокольчик, а входил в дом «олень» в сопровождении «поводыря» (Калгалакша). Входя в избу, олень опускался на четвереньки и нередко пугал своим видом детей, да и взрослые, как вспоминала Редькина (Калгалакша) нередко «*сами с расплóху пугались*».

Особенно популярным было ряжение оленем в Гридино, где еще в начале – середине XX в. было развито оленеводство и в каждой семье было как минимум по 3–4 оленя. В Черной Реке информанты объясняли небольшую популярность этого святочного персонажа в местной традиции, напротив, неразвитостью оленеводства в деревне (до войны в Черной Реке было только четыре оленя) и отсутствием шкур и рогов оленя у местных жителей. Однако Фомина вспомнила, что еще в конце 1930-х гг. Василий Владимирович Ва́ккулин ходил («притворялся») оленем.

---

<sup>8</sup> Местные жители отмечали, что в лесу, соблюдая элементарные правила поведения, легко избежать угрозы нападения медведя: «*Медведь идёт своей дорогой, я иду своей дорогой. Вообще все звери идут своей дорогой, а мы, люди, идем своей дорогой. Если его не трогаешь, значит, он тебя не потрогает. А если, конечно, его разозлишь, там, стреляют, да всё, дак, конечно, он будет защищаться. Я пока, тьфу-тьфу-тьфу, медведя не видела, не встречались мне, а лось мне один раз встретился... Они не страшны, когда нет гона. Гон в сентябре месяце (свиженье)*» (Дещенина, Кереть).

Жительница Керети Дещенина вспоминала о случаях ряжения волком: «В деревне волчьи шкуры были, с головой, только глаза оставляют, завяжут шкуру под подбородком». При этом ряженные весьма успешно подражали волчьему вою, протягивая «Уоу-у! Уоу-у! Уоу-у!».

Единственный случай ряжения конем был зафиксирован в Поньгоме. В 1960–1970-х гг. семейная пара, скорее в качестве удачной шутки, чем следуя некой традиции, изобразила всадника на лошади. Муж встал на четвереньки и накрылся покрывалом, а жена села на него сверху (Дмитриева, Семенова, Кутчева). В других населенных пунктах ряжение лошадью информанты либо расценивали как хулиганство (Дещенина, Кереть), либо отрицали, уточняя, что лошадей в деревне не держали, все разводили оленей (Гридино).

Ряжение дедом и старухой было весьма популярно в традиции Карельского берега Белого моря, лишь в Поньгоме местные жители не припомнили святочного ряжения стариками. В каждом селении существовали свои половозрастные приоритеты для подобного ряжения. Так, в Керети стариками особенно любила рядиться молодежь (Дещенина), в Гридино же, напротив, дедом или старухой ходили только пожилые, *пожытые* люди, которым разрешалось самое разнообразное ряжение («они могли всё делать», Коновалова М.).

Для ряжения «дедом» использовали старую, рваную одежду, чаще всего вывернутую на левую сторону, шапку-ушанку, надетую задом наперед или боком, уши которой торчали в разные стороны (одно поднято, а другое нет). Обязательным элементом ряжения был горб из тряпок, при этом в Черной Реке к «деду»-горбуну хозяйка обращалась, используя специальные выражения: «Хозяюшки и свои оговорки знают и скажут» (Фофанова). Длинную бороду «деда», которая торчала из-под тряпки, закрывавшей лицо ряженого, делали из черного мха, растущего на сухих деревьях (Редькина, Калгалакша), белого мха или кудели (Косых, Нильмогуба), пакли (Дещенина, Кереть), конопли или конского волоса («бороду кладут из конопля всё, да от лошадиной хвоста» – Коновалова М., Гридино). Передвигался «дед», опираясь на палку.

«Старуха» (Кереть, Нильмогуба, Гридино, Черная Река) была одета в целом более аккуратно. Девушки и женщины для этого бра-

ли старые, но не рваные сарафаны, широкие подвязанные поясами тулупы; горб у старух был весьма редким явлением. Ряженные «старухи» в Гридино говорили «по-старушьи», изменяли «наречие», то есть произносили слова приветствия хозяевам старческим голосом (Коновалова М.).

На севере побережья – в Нильмогубе, Керети и Черной Реке – дед и старуха нередко изображались нищими или калеками, они хромали и, входя в дом, просили милостыню: *«Старика так, бороду привязали там, одели брюки, как это называется... да вот трубы обматывают, пакля-то вот эта, здесь паклю ведь дела сами-то другой раз... Бороду, брюки чьи-нибудь худенькие такие, и, желательно, с дырками, вот мужчина. Пиджак на левой стороне тоже, шапка какая-нибудь, ушанка, туда-сюда торчат уши в разные стороны, шарф, намотанный на шею, вот такое. А женщина в сарафане как всегда. Не в рваном и не в нарядном, рваном не ходила женщина никогда, просто в простом сарафане, в ситцевом, потому что эти, которые дорогие сарафаны, они только, они держали их только на выход, на праздник... Делали горб, все делали, горб делали, и, это, голова набоку, и по-всякому... (Почему голова набоку?) Ну, калеки, вроде как, "подайте там, Христа ради", да, что-нибудь ещё, идут хромают...»* (Дещенина, Кереть). Для сбора подаяния у таких ряженных-нищих были с собой корзинки (Павлова, Нильмогуба).

В Черной Реке «дед», приходя в дома, устраивал обрядовое построение домашней утвари или мебели: *«Свои выходы мужские, где с палкой, где чё-нить построить там, свои оговорки каки-то дают, ну, шо-нибудь, придёшь, допустим, в избу-то: ну, хозяйка, дай, чё-нибудь-то построим, дашь ли нам работу, такую, типа стройки. Хозяйка что отвечает, даёт топор, палку, он как дирижирует, не ударяет, а машет им, строит, например, табуретку. "Хозяюшка, я сделал". – "Ну, сделал, так садись за стол"»* (Фофанова).

В Калгалакше, Гридино и Керети женщины рядились беременными, подкладывая под одежду свёрнутую ткань, тряпки или подушку; размер живота при этом, по наблюдениям информантов, к концу XX в. всё увеличивался (Коновалова, Гридино). В Калгалак-

ше еще до Великой Отечественной войны ряженые разыгрывали роды. Одна женщина изображала беременную, ложилась на пол и кричала: «*Ой, рожаю!*», а другая принимала у нее роды. После успешных «родов» «беременную» начинали хлестать («хвастать») веником, так, как парят веником в бане новорожденного, хотя «ребенка» в виде куклы или свертка в руках у «роженицы» не появлялось (Редькина). В Поньгоме в Святки ходила «уже родившая» женщина с новорожденным «ребёнком» – куклой и просила хозяев пустить ее в дом попарить своё дитя. Старики активно включались в эту игру, обмывая «новорожденного» и «роженицу»: *«Мама рассказывала: пришли к родственникам с куклой: "Дайте мне, ребеночка у вас хоть и помою", а веник-то сухой, сухие листья. Она хвощет, а листу-то везде! А все смеются. А дедушка Савватей – тоже шутник был. А у них умывальник, называли тогда шайка, а там уже руки мыли, то, сё, ну, говорит: "Дак помыла, да похвастала, дак надо полить", а он с этой шайки да на ней всё! Так вот тешились...»* (Семенова).

Специфически поморской и наиболее распространенной формой ряжения «специалистом» можно считать ряжение рыбаком, зафиксированное во всех обследованных населенных пунктах Карельского берега, кроме Поньгомы и Керети. Идентификатором «рыбака» считались элементы рыбацкого костюма и сети. В Гридино, Керети и Нильмогубе ряженые использовали практически всё рыбацкое снаряжение: *«Они наряжались так, эти шляпы ведь были рыбацкие эти, курты-то эти, роконы, это всё»* (Дещенина, Кереть); в ряде случаев с вывернутой шубой надевали лишь рыбацкую шляпу (Сенякова, Кереть). В Черной Реке рыбацкая одежда не использовалась, информанты вспоминали лишь сдвинутую набок шапку у «рыбака». Сети «рыбаки» могли перекидывать через плечо (Калгалакша, Нильмогуба), повязывать наискосок (Гридино), крест-накрест (Кереть), обматывать вокруг тела (Калгалакша, Княжая Губа) или привозить в избу на керёжах (санках): *«Они с сетями и приходили, они рядились в сети, на керёже привозили. Керёжа знаете, мы на них катались с горки (по 5, по 6 человек на керёже), а сети только в керёже... Сани ставят посреди, говорят что-то вот, "Чтоб рыбы вам", ну, в общем, про рыбу чё-то всё говорят, говорят, а нам не до*

*того, нам смешно, мы всё смеялись»* (Дещенина, Кереть). В Черной Речке ряженные в избе изображали, как тянут невод, помогая себе трудовыми выкриками. Лицо «рыбаков» было закрыто марлей или вымазано сажей (в Керети).

В Калгалакше (Каностров) вспоминали о ряжене – «поваре», наряд которого состоял из куртки (фуфайки), фартука, а в руках у него был котелок с картошкой или небольшая сковорода («жърненка»). Приходя в дом, повар начинал стряпать: изображал разжигание костра и варку ухи (Богданова).

В Гридино, Поньгоме и Княжей Губе рядились цыганами. В Гридино «цыгане» выделялись среди других ряженных лишь измазанным сажей лицом и нарисованными усами. В Поньгоме «цыганки» надевали цветастые платки и, войдя в дом, пели традиционные плясовые песни и частушки «по-цыгански» с припевами «ля-ля-ля». В Княжей Губе одежда «цыганок» состояла, помимо ярких платков, также из нескольких одетых друг на друга сарафанов или юбок.

Единичными были упоминания о ряжении охотником (атрибутом такого ряжения было ружье) (Нильмогуба) и солдатом (для чего использовали военную форму) (Калгалакша).

Ряжение покойником, очевидно, не было характерно для традиции Карельского берега. В Нильмогубе Иванова вспомнила, что много лет назад, гостя в Керети, в Святки видела там ряженого смертью, но припомнить детали костюма этого персонажа не смогла.

Среди развлечений ряженой молодежи особенно популярными были закрывание дверей и печной трубы: *«закроют на крючок, особенно тому, кому утром на работу, веревкой дверь закроют, поленьев наложат к двери, трубу закрывали... на трубу положили стекло одной бабушке»* (Коновалова М., Гридино). Ряженные могли стащить в домах топоры, сани, увести из дома барана, которого потом хозяева безуспешно искали и даже предлагали выкуп за возвращение скотины (Ганичева, Княжая Губа).

Кроме того, ряженные разваливали у хозяев поленницу («костры»), если хозяйка не угостит их или обругает (Гридино, Поньгома, Княжая Губа). В Поньгоме с помощью поленьев ряженные старались



поспособствовать скорейшему браку между молодыми людьми, бракосочетание которых затягивалось: *«Жених и невеста, если долго женихаются, ходят девушка с парнем, долго не женятся... выстроят дорожку между ними из поленьев через всю деревню»* (Семенова, Ломиворотова).

В Черной Реке девушки пачкали золой или углем некрашенные («белые») полы в доме своей бывшей соперницы, у которой они недавно отбили парня: *«Сажки возьмут, если девушка перехватила парня у другой, – она, та, которая перехватила, идёт с сажкой к бывшей сопернице... бывало насыпят золы, углей накладывают в карманы, танцуют и растопчут их, а полы были белые, некрашенные...»* (Смолькова, Фофанова).

На севере побережья – в Черной Реке, Нильмогубе и Керети – ряженые подшучивали над детьми. Дети, бегая по улице, нередко задирали ряженых, дергали их и обзывали. Тогда в ответ на приставаания ряженые хватали их и наталкивали им полные штаны снега: *«Снег в портки напихали, вот мы в следующий раз спрятались в снегу, чтобы ряженые не поймали и снегу не напихали»* (Фофанова, Черная Река); *«А мы, маленькие, дразнили этих ряженых-то, тоже, как же?... Мы их дразнили, они нас поймают и напихают в штаны снега. Забыла эту притказку-то. По улице вот они идут тут, а мы бегаем и кричим там... так интересно притказка как... ну, в общем, дразнили их.... "Сядь-ко на снег, дыра погаснет, дыра горит..." Это дырки бывают у ряженых, прямо видно голое тело, это парни, скорее... А вот как мы их называли, не помню... Вот кто помоложе, так нас поймают, в штаны снегу натолкают, а шаровары раньше носили широкие, полные туда натолкают, а мы потом – кто не ревет, а кто и заревёт, что холодно же становится...»* (Дещенина, Кереть). Взрослые даже специально пугали детей, пытаясь заставить их вернуться домой с улицы: *«Нас пугали: "Вот пойдут ряженые, вас поймают, снегу в штаны напихают"». Так мы старались пройти до ряженых, как только увидим их – на печку домой бежим»* (Сенякова, Кереть). В Керети один мужчина-ряженный поступил еще жестче и, поймав детей, налил им в штаны воды из пробки (Нифакин).

Обязательным компонентом зимнего святочного календарного комплекса были **гадания**, с увлечением совершавшиеся жителями Карельского берега. В Черной Реке и Поньгоме для обозначения занятий гаданием применяли специальные термины: *колдовать* (Черная Река) и *кудеситься* (Поньгома).

Для гаданий на «вещий сон» использовались разнообразные предметы: чулок, ключ, замок, гребень, шапка или мочалка.

Одним из наиболее популярных гаданий Карельского берега Белого моря было *гадание с чулком* («чулок мочить» или «ногу мочить»). Общий алгоритм этого гадания представляется следующим: поздним вечером, перед сном, девушки шли к проруби и окунали в воду одну ногу в чулке. После этого они бежали домой и, ни с кем не разговаривая, ложились спать в мокром чулке, загадывая, чтобы их будущий избранник явился им во сне и снял чулок («кто придёт тащить носок») со словами: *«Суженый-ряженый, приходи чулка тянуть»*. Большинство информантов, которые сами гадали с чулком или располагали достоверной информацией о подобном гадании, полученной от родных, утверждали, что во сне им или их близким приснился именно будущий супруг: *«Мама говорит, тут ещё надо в проруби чулок помочить, и вот там у ней, мама дежурила, раньше ведь в поселковом совете у телефона дежурили, каждый из дома, все работающие, кто работал. И мама дежурила, а там Василиса-то, покойница, молодая была ещё, заведующей клубом потом у нас работала, и говорит: "Катя, давай я схожу, помочу, только ты посмотри за мной, а вдруг меня утянут". Ну, мало ли, она так говорит, да утянут в прорубь, знаешь, кто знает. Несчастные случаи всякие бывают. Ну вот, она пошла там, намочила, принеслась, вся, говорит, бледная, что испугалась... Мочат до середины ноги, и вот, не снимать, идти спать ложиться. Побегала домой спать, она жила рядом с сельсоветом. И утром мама говорит: "Ну, чё приснилось-то, кто снимал с тебя носок-то сырой?" – "Ой, не знаю, – говорит, – какой-то незнакомый мужик". Мужик, говорит, а не парень. И, правда, она вышла за женатого уже, эта Василиса-то, с парохода, тут пароход ходил... Приходят к проруби, постарайся хорошенько, чтобы туда не упасть-то самое главное, вот, намочи и прибежишь, и*

*тоже ничего не говори, сразу беги в постель. Мама уж ей предупредила. Мама у нас не гадала никогда ничего, не верила ни в какое гадание, набожная была»* (Дещенина, Кереть).

Гадающие выбирали прорубь на реке или озере, расположенную ближе к дому. Если же находились вдали от дома, то делали прорубь специально для гадания. Так, жительница Калгалакши Богданова вспоминала о гадании с чулком на тоне в Лёхлудах, где она в юности *«была на навагах»* и вместе с подругами сделала прорубь на реке заранее: *«...Прорубь делали на тоне, были на навагах в Лёхлудах, было много девушек, рыбачили у реки, да на берегу моря. Выпешали днём прорубь на вечеру, а потом бегали мочить. Омочили ногу все и побежали все в горушку, выставились в избушку, под нары сунулись и спать. Утром встали и стали спрашивать друг у друга, что приснилось. А я говорю: "Мне-ка приснился парень с оленем" – так у моего мужа семья держали оленей, так за него и замуж вышла»* (Богданова).

В Поньгоме гадание с чулком несколько отличалось от версий других сел. Здесь девушки снимали мокрый чулок еще у проруби и несли его домой в руках, надевая валенки на босую ногу. Мокрый чулок они клали под подушку и в словах, призывающих суженого, просили или снять чулок, или же, напротив, одеть его (Дмитриева, Семенова, Кутчева).

В Калгалакше перед окунанием ноги гадающие зачерчивали прорубь, обходя вокруг нее трижды *«не по одним следам»*, то есть с каждым разом расширяя круг. При этом произносили слова: *«Чертись, черта»* (для первого круга), *«Чёрт черты боится»* (для второго круга), *«Черта черты дальше»* (для третьего круга): *«А вот в прорубь, дак придешь, замёрзла если – распешешь, прорубь выпешашь, и кругом проруби бегашь в чулку, в чулках... "чёрт черты боится" – вот пробежала я едак, а второй раз – дальше, дальше, "черта черты дальше", ногу омочишь, и придти нать с мокрой ногой спать повалиться, и что тебе приснится»* (Ефремова). В других населенных пунктах побережья, по сведениям информантов, чулок мочили молча.

Весьма распространенным было гадание с ключом и замком, положенными под подушку. Оно представлено в населенных пунктах

Карельского берега в ряде версий. В Гридино под подушку клали ключ от замка и звали суженого отмыкать сундуки или ящики с приданым, говоря перед сном: *«Суженый-ряженный, приходи зада-ток брать»*. *«Было, полагали ключи: будет отмыкать ящики, будет ли брать своё приданно, задатком давать, ейные наряды»* (Коновалова М.). В Калгалакше, положив ключ, звали суженого отомкнуть дверь: *«Повалилась спать и клала ключ под голову на Святки, приснилось, что пришла в дом будущего мужа, а золовка была здесь. Она мне встретилась на мосту быдто: "Ты к нам идешь? Ключ-то знаешь ли где?"*. *Как потом женились, пришла, вот как в руку клала, как вот видела во сны, так даже мне все вот как наяву быдто. Вот самого не видела, хозяина-то этого, жениха, а только золовку. Ключ у них от дома был в дырочке положен. Я и поверила, я сама ключ клала... потом в самом деле ключ оказался, в дырочку они клали»* (Редькина).

В Княжей Губе на косу вешали замок, а ключ клали под подушку и призывали суженого отомкнуть замок. В Гридино и Поньгоме в гадании могли участвовать двое, чаще всего девушка и ее мать. В таком случае закрытый замок девушка клала под подушку и звала: *«Суженый-ряженный, приди, отомкни замок»*, а ключ от замка оставляла себе ее мать, которая и видела во сне будущего зятя.

В Поньгоме было зафиксировано довольно редкое гадание с молчалкой для вытирания стола и мытья посуды, которую также могли класть под подушку. Во сне гадающая должна была оказаться в доме, в который она выйдет замуж: *«Вот спать ложисся и надо сказать: "Приснись, где буду жить"»*. *Приснился мне сон. Я как будто затираю стол, ну, видно, так уж думаешь, так что и приснится. Посмотрела: лес кругом. Господи! Потом утром встала, я говорю: "Я на каком-то полустанке буду жить"»*. *А оказывается, там дом и там лес кругом. Так это правда или неправда»* (Семенова).

В Калгалакше и Гридино под подушку перед сном клали гребень. В Калгалакше это гадание проходило в целом традиционно: суженого звали расчесать волосы будущей невесте во сне. В Гридино же гадание бытовало в ином виде. Использовали гребень с волосами владелицы, который клали на ночь на притолоку в сени. Утром же отмечали имя, отчество или фамилию первого мужчины, кото-

рый пройдет под гребнем; они по представлениям должны были совпадать с именем будущего жениха девицы: *«Голову чесали гребёнкой, и этово, расчёшут, с волосамы на бров кладят в сени (бров – это над дверямы сверху). И вот, придёт какой жених, какой мужчина придёт – или имя, или отчество, или фамилия – вот это жениха... первый под ней придёт...»* (Коновалова М.).

В Поньгоме под подушку клали мужскую шапку и просили суженого прийти за ней. Поньгомчанка Семенова, гадая в юности, во сне увидела знакомого парня, который явился к ней за шапкой своего друга: *«Я пришел за шапкой, Валерий послал»*. Утром мать разъяснила девушке, что, если жених кого-то посылает за своей шапкой, то замуж она выйдет нескоро, во всяком случае, не в этом году.

В Гридино в гадании на сон использовали также коробок спичек. М.Коноваловой, гадавшей таким способом, приснилось, что она пришла в дом своего будущего мужа и, увидев его сестру, сказала ей: *«Я пришла печку затоплять, дай мне спички»*.

Во всех селах побережья девушки гадали по жребию, вытягивая ночью (впотьмах) из «костров» (поленниц) поленья и отмечая, какое полено им досталось. В Гридино подчеркивали, что *«полено вытягали»* правой рукой, в других населенных пунктах эту деталь гадания не конкретизировали. Внешние признаки полена, считалось, указывали на физические качества будущего мужа: если полено было корявое, то и жених будет корявым, если прямое, то жених будет хороший, красивый (Дещенина, Кереть). Внимание обращали также на суки на поленьях. По ним судили о сексуальных достоинствах будущего мужа: *«Вытянем, посмотрим: сук большой на полене или маленький, потом бросим и убежим со смехом»* (Коновалова М., Гридино) или о богатстве семьи жениха: *«Если гладкое полено – богатый будет жених, сучковатое – бедный»* (Ганичева, Княжая Губа).

В Княжей Губе гадали также «на чет-нечет»: набирали охапку дров, сколько уместится в руках, и разделяли их на пары. Если все набранные поленья сложились в пары, то девушка выйдет замуж в этом году, если число поленьев оказывалось нечетным, то в этом году свадьбы не будет (Сиверина, Золотарева).

В Поньгоме парни и девушки гадали, доставая жребий – бумажки, на которых были написаны женские и мужские имена. Бабушки, помогавшие молодежи в этом гадании, сами писали имена и клали бумажки за икону, откуда потом гадающие их вытягивали. Любопытно, что рассказавшая об этом гадании поньгомчанка Семенова в юности вытянула бумажку с именем своего будущего мужа – Валера, а он в свою очередь вытянул бумажку с ее именем – Татьяна. Впрочем, Т.Семенова не уверена, не подстроил ли ее муж такой расклад, так как он к тому времени уже долго ухаживал за ней.

В Керети, Калгалакше и Поньгоме гадали с петухом. Девушки раскладывали кучки зерна на полу в избе и вносили в дом птицу. Цветовые характеристики петуха при этом значения не имели, нужно было, *«чтоб умный только был, а цвет любой»* (Дещенина, Кереть). Считалось, что первой замуж выйдет та девушка, к чьей кучке петух сначала подойдет. В Княжей Губе гадание несколько отличалось от описанной формы. Гадающие здесь раскладывали на полу или столе катышки хлеба, каждый из которых означал какое-то важное обстоятельство жизни и судьбы гадающего (*«что хотите, что больше на душе»*): болезнь, здоровье, свадьба, богатство и пр. Петух подходил и клевал один из катышков, тем самым указывая на будущее гадающего (Ганичева).

Принцип определения будущего с помощью выбора животным одной из кучек лежал и в основе гадания с мусором, некогда распространенного в Гридино: *«Если пол подметёшь, выносишь, в этово, на улицу, собаки разрывают там три кучи, там тебя и двух подружек: чью первую кучку, значит, тая перва и выйдет замуж»* (Коновалова Л.).

На юге побережья – в Калгалакше, Гридино и Поньгоме – было распространено гадание по первой испеченной в Святки шаньге или калитке. С этой калиткой гадающий (ребенок или молодой человек) отправлялся на улицу и узнавал имя (или отчество, фамилию) будущего супруга по первому встреченному им человеку: *«В Рождество пекли калитки, был младший брат у меня, бабушка дала ему, помазала и говорит: "Иди, Витька, сходи, этово, на дорогу, поди, кто к тебе встретится – женищина ли, мужщина, на то имя будя у тебя жена"». Он так-то знал всех из деревни, мог и не спрашивать. Это*

*первая калитка была, он идёт, не ест, женщине, которая встрети- лась, дает калитку и бежит домой... Бабушка спросила ево: "Кто тебе встретился?" – "А Катерина встретилась". Там старушка шла, так и жена была у него Катя» (Богданова, Калгалакша)<sup>9</sup>. В Гридино и Поньгоме шаньгу не отдавали встреченному человеку, а просто проходили молча мимо и возвращались домой: «Я пошла с шаньгой, котору мать первой испекла, рано, идёт Селивёрст Егo- рыч навстречу, хромой старик. Ну и что получилось. Селиверст, да. Фамилия-то дедушки Семенов, я вышла за Семенова. Вот, прав- да это или неправда» (Семенова, Поньгома).*

Многочисленные рассказы информантов о разнообразных гада- ниях на слуховые впечатления свидетельствуют о популярности этих способов в традиции Карельского берега Белого моря. «Слу- шать» ходили на перекрестки (*росстани*), под окна домов, к церкви, амбарам, заброшенным домам, проруби и колодцу, в поле. При этом гадающие зачерчивались, могли садиться на шкуры животных или на сани и, накрывшись покрывалом, ждать, откуда и что им послы- шится. Слушание могло дать информацию гадающему о качестве и обстоятельствах его жизни в будущем году или в целом в семейной жизни. Разговоры и звуки, которые удавалось подслушать гадаю- щим, иносказательно (символически) описывали их судьбу.

Самым распространенным местом гадания служили росстани (*ро́стани, росстаня*) – перекрестки дорог, расположенные за дерев- ней: «Надо было придти, где расходятся дороги, у нас всего было здесь, вот там, когда к церкви идёшь, там вот так дорога была и туда на кладбище, у нас на двух дорогах, больше не было у нас пере- крёстков, рядом имею в виду. Там вниз у нас дорожка шла, потому что там жили, там были дома, вот и на эти мы ходили. Надо, ко- нечно, говорят, ходить, там, где не живут люди, ну, у нас не было такого, и мы ходили вот туда, к кладбищу, но ничего мы там не вывели... Мы пришли на дорогу на эту, и там, слова надо ска-

---

<sup>9</sup> Впрочем, точно установить, было ли распространено гадание с калиткой в Калгалакше, не удалось, так как А.Богданова — единственный информант, который вспомнил о нем. Вместе с тем другая жительница Калгалакши, А.Редькина, предположила, что, поскольку ей это гадание не известно, оно было передано А.Богдановой ее матерью — уроженкой Летней Реки.

зять, что, мы молодые были, нам женишка надо было, с какой стороны придёт к нам женишок... Не помню, надо узнать, кто в этом году замуж выйдет и всё, но никто, ничего не было, так мы никто и не вышли, мы смеёмся... Зачерчивались палочкой, палочка такая, надо, чтобы была деревянная палка, вокруг... Станешь, отчертишь себя, вот так вот... Крест не рисовали, может мы не знали что-то, а может, это нам сказали, нам же старые люди говорят, и мы... Лично мы ничего не слышали никто» (Дещенина, Кереть).

В Калгалакше и Гридино, зачертившись на росстани, после слов «Откликнись, голосок, где мой миленький дружок» девушки начинали *у́кать* – протяжно кричать «У-у-у-у!», прислушиваясь, в какой стороне отдается эхом их голос – там и жил их будущий муж (Богданова, Калгалакша). В Гридино слова при зачерчивании могли быть и иными («чтобы бес подошёл к ним»), а девушки дополнительно укрывались под полотном – «под рогзой сидели, под брезнём (парусиной) сидят» – и по услышанному судили не только о месте проживания их суженого, но и о будущем всего селения и страны: «...И слушают, ночью, хлебный ли год будет – слышится, как хлеб везут, бубенчики звенят, кричат, когда везут воз, разговор возчиков слышен, а что именно – не слышно, а бес не будет говорить этого, чтобы полностью ты поняла, разговор и есть, едут, трудятся, везут груз. Или дожидаются, чтобы войны-то не было, война если – слышно, как войска идут... это всё бес говорит...» (Коновалова М.). В Княжей Губе добавляли, что, если во время такого гадания слышится, как доски трещат или что-то ломается, – это к смерти в семье гадающего или его собственной кончине (Сиверина).

В Поньгоме на перекресток, расположенный за мостом, или в поле за деревней девушки ходили «полоть снег». Для этого на месте гадания очерчивали себя со словами «пололи снег» (взрыхляли снег палочкой), после чего слушали, в какой стороне послышится собачий лай: «Пойдём туда за мост и полем снег чем-нибудь, ну не обязательно, ну хоть копырюгой: "Полю, полю снежку, приговариваю, откликнись собачка, откуль женишок". Говорят так по очереди, хотя ходили и по несколько человек... зачертиться можно и рукой, варежкой, лишь бы по снегу» (Семенова). Часто знавшие о намере-



ниях девушек погадать парни или случайно увидевшие гадающих мужчины разыгрывали их, начав лаять: *«А дедушка Савватей был в туалете, услышал, что девушки гадают, и сказал: "Ав-ав-ав", вот в ихнем доме я и оказалась-то... ну, не знаю, нарочно он так сделал или нет...»* (Семенова).

Шкура убитого домашнего животного активно использовалась в традиции Карельского берега Белого моря в качестве медиатора. Сидя на шкуре и накрывшись тканью, гадали на перекрестке (Гридино, Поньгома), у проруби (Боярская), колодца (Гридино), заброшенного здания (Черная Река). В большинстве случаев информанты не смогли уточнить, какому именно животному принадлежала шкура (предположительно – корове или овце), и лишь в Гридино гадали на оленьей шкуре.

В Гридино и Калгалакше информанты отмечали, что гадание на шкуре – по преимуществу, мужское, довольно опасное и страшное (*«там мужчины с дьяволом говорят»*, Ефремова, Калгалакша) и женщины его практиковали редко, хотя некоторые рассказывавшие о гадании женщины в юности сами в нем участвовали (Коновалова Л., Гридино; Ефремова, Калгалакша).

Обязательным условием гадания на шкуре было зачерчивание. В Гридино и Поньгоме очерчивались палкой один раз по солнцу и ставили в конце круга крест (Коновалова Л., Гридино). При этом особенно важно было зачертить хвост шкуры. Забывавшие это сделать гадающие испытывали ужас. Считалось, что дьявол, нечистая сила начнут их таскать за этот оставшийся вне круга хвост. Так, Т.Семенова из Поньгомы рассказывала о случае, происшедшем с ее подругами во время гадания на коровьей шкуре: *«На росстани, на три дороги, сели, забыли хвост обчертить, закрылись одеялом, шорох да шорох, сидят, а черт их притаишил к мосту... Как открылись – у моста, испугались да побежали, а все казалось, что кто-то бежит за ними, как будто черт стал кидать камнями... а может кто-то из взрослых пошутил...»*. Другой эпизод неудачного и опасного гадания рассказала Р. Ефремова (Калгалакша). Четверо мужчин сели на шкуру на перекрестке, спинами друг к другу и раздвинув ноги. Зачерчиваясь, они забыли захватить хвост шкуры, и тогда то ли леший, то ли черт, которых на них напустил колдун,

стал их таскать. Один из мужчин ухватился за хвост, другие – за него и стали пытаться выдернуть хвост у нечистой силы, однако освободиться не получалось до тех пор, пока они не стали все молиться, только после этого нечистая сила оставила гадавших в покое.

Любопытную параллель мотиву таскания нечистой силой гадающих на шкуре мы отметили в свадебном обряде Калгалакши. Однако в данном случае, в ходе инициации молодой пары использовалась шкура медведя – весьма распространенный атрибут северорусской свадьбы, да и само катание на шкуре воспринималось уже не со страхом, а как развлечение. Зимой или летом во время свадьбы молодых сажали на медвежью шкуру, накрывали шалью и несколько мужиков начинали их таскать от дома жениха к дому невесты: *«Мне тоже не удалось, это я слыхала, на медвежьей шкуре, медвежьей, раньше-то ведь бывали, потащат на медвежьей шкуре... Ну, веревку приделают мужики, как их звать, двое сидят этих, молодых, закрытых шалью, большой... где-ка снегу больше ли, или летом вот, ключёвье, они нарошно по таким таща их, они дёржятся друг за дружкой, шалью просто закрыты... Из дому выдут, вот тут-то и пойдут петать, ну, баловать пойдут... они, это, удовольствие получали такое, чтобы им интересно было... к дому невесты притащат, чаю попьют, потом к жениху тащат...»* (Ефремова).

В Боярской девушки устраивались на шкуре на льду рядом с прорубью, зачерчивались и, накрывшись покрывалом, прислушивались, *«что-то должно причудиться»*. Если слышался скрип снега, как будто кто-то едет или идёт, значит, в этом году к гадающей приедут сваты. При этом, если кажется, что идут на лыжах, – посватают из бедной семьи, едут на лошади – из зажиточной (Соболева). В Гридино местом для гадания жители выбрали родник-колодец: *«Сидели у колодца, сидели на шкуры на оленьей и закрывались, этово, белый полотном, и вот, мы сидели у родника Волосьнего<sup>10</sup>, как раз, у конца сидели мы, сказали что-то "суженый-ряженный, перетянуть нас..." , чё-то страшно нам было, у нас, да мы как, трешишит, ведь*

---

<sup>10</sup> Волосьним родником в Гридино называли колодец, расположенный в конце деревни, в ее части – Волости. Другая часть деревни, выходящая к морю, называлась Варницей (там раньше варили смолу).

*страшно сидеть ночью-то, перепугались, убежали, больше и не стали делать. Посидели на шкуре на оленьей»* (Коновалова Л.).

Фофанова, жительница Черной Реки, рассказывала о гадании на шкуре у заброшенной школы в годы Великой Отечественной войны, в с. Концебор Кожевенского района Коми ССРС, где они находились в эвакуации. Три девушки пошли слушать к пустой школе, так как под окнами домов им показалось не так интересно. Усевшись на шкуру, они услышали вдруг топот, как будто лошадиный, хотя рядом никого не было, и, испугавшись, схватили шкуру за хвост и убежали без оглядки. При этом они не зачерчивались и не говорили никаких слов, возможно, потому их, как сказали местные жители коми, *«понеслось со шкурой»*.

Другим медиатором при гадании-слушании в Нильмогубе, Нильмозере и Поньгоме были сани, на которые усаживались и накрывались гадающие. В Поньгоме при гадании на росстани на санях повторился случай с утаскиванием гадающих нечистой силой. Сидящие под попоной девушки услышали шум, и, открывшись, обнаружили себя около речки, объяснив это вмешательством лешего (*«леший принес»*) (Семенова, Поньгома). В Нильмогубе и Нильмозере сани ставили на перекрестке и на проруби. При этом на проруби, дождавшись, когда вода поднимется до уровня сидящих в санях, гадающие вступали с нечистой силой (*«чертями»*) в диалог, разгадывая нумеративные космогонические загадки типа *«Что один?»* – весьма распространенные в карельской традиции. К сожалению, информанты смогли припомнить только некоторые ответы на вопросы серии, поскольку были малы, и взрослые их не отпускали на столь рискованное гадание. Они знают об этом гадании лишь по рассказам: *«Что один? – Один нос. Что два? – Два уха... Что четыре? – Четыре колеса у телеги. Что пять? – Пять пальцев на руке... Что девять? – Девять дырок в человеке»* (Иванова, Нильмогуба; Косых, Нильмозеро).

Ходили слушать и под окна домов. Речи хозяев о достатке и удаче означали для подслушавшего богатую жизнь, о свечах и лампадах – смерть, о хлебе и зерне – долгую счастливую жизнь: *«Мама мне рассказывала, что ходила слушать с подругой. Пришли слушать, подруга говорит: "Я буду теперь, пусть мне-ка, чё ска-*

*жут". И, говорит, слушаем, и вдруг, говорит, вышла, говорит, старуха и говорит: "А где моя лампадка, где спички, где лампадку надо зажечь?". Она говорит: "Ой, я умру!". И через год она умерла, эта девушка. А моей мамы прислышился, ей: "Надо сита, хлеба растворить, надо сита принести, мука сеять, хлеба растворить". Мама и жила 82 года» (Богданова, Каностров).*

Если в доме в то время, как под окнами прислушивались гадающие, плакали дети – это предвещало либо скорое замужество (Сенякова, Кереть), либо многодетность гадающей: *«Подходили к окнам: плачут дети или нет, слушали, что там говорят; если дети плачут, значит, дети будут у тебя. Я ходила, там дети ревели, запомнила на всю жизнь, ведь у меня было 5 детей. Если будут дети реветь, значит, у тебя детей будет много, у меня вот сбылось»* (Деценина, Кереть).

В Святки могли ходить слушать к бане, хотя многие информанты отмечали, что там было очень страшно и не каждый решался на такое гадание (Богданова, Калгалакша). В Черной Реке и Нильмогубе (где в банях устраивали посиделки, пекли блины и рассказывали сказки) чаще гадать приходили к амбару. Фофанова из Черной Реки рассказывала о двух таких гаданиях, в которых участвовала она и ее мать. Сама девушка ходила слушать к амбару ночью в компании с подружкой и двумя молодыми людьми, но ничего не услышала, хотя знала, что, если в амбаре послышится стук, – это к смерти. О другом несостоявшемся гадании у амбара рассказывала Фофановой мать. В амбаре оказался специально запертый там парень, который, услышав слова матери *«Суженый-ряженый, откликнись»*, отозвался словами *«Луку́ на муку́»*, чем перепугал гадающую, так как она ждала услышать имя суженого, а не эти страшные и бессвязные слова.

В Керети и Поньгоме рассказывали также о слушании у церковного замка: *«Это нам женщина одна сказала, здешняя, наша: "Сходите-ка к церковному замку, вы сразу узнаете, что будет в жизни". Мы ходили, по-моему, мы на Старый Новый год ходили. А мы ходили ещё, церковь была закрыта, ходили слушать в церковь, к замку к церковному, все боялись. Нас, наверное, 5 человек собралось девчонок, и туда, там же кладбище рядом, мы этих*

*кладбищ боялись. Мы к церковному замку пришли. Сначала надо на церковное крыльцо зайти, никто не хочет, бояться все. "Кто храбрый?" Я говорю: "Девки, я пойду". Ой, ступлю на это, до чё боялась, честно говорю, до чё боялась церковное-то крыльца. Ну, потом всё же я зашла, и это вот так ухо прислонила к замку, там такой шум, мне показалось, ну, мне кажется, слышится, вроде как что-то там шумят, что-то там делают, что-то там колодят. Ой, что-то нехорошее. Я отскочила и говорю: "Девчонки, идите". – "А что тебе?" – говорю: "Ничего", не стала говорить. И ещё одна нахрабилась, а большие никто не пошёл. Ну вот, всю жизнь вот колодят у меня, всё стучат, такая жизнь у меня никуда не годная. Ну, имею неприятности всю жизнь одни. Замуж вышла, ну, дети народились – это одно, мужа убили, это, убили на заводе, вот здесь у нас, сосед тоже дрался, дрался с женой, а мы, как дурачки, ходили выручали. Вот один раз он пошёл, а он его из ружья выстрелил, насмерть прямо. А потом ещё второй раз в висок, так всё разодрал тут. Ну, в общем, вот, и так всю жизнь, вот, я этот церковный замок вспоминаю» (Дещенина, Кереть).*

Плач, услышанный у двери церкви, означал скорую смерть кого-либо из близких или самого гадающего. Напротив, послышавшийся из-за дверей церкви отзвук венчания предвещал свадьбу (Семенова, Поньгома).

Практически повсеместно были распространены на Карельском берегу и гадания на зрительные образы. В Калгалакше и Поньгоме удалось зафиксировать гадания с замерзшей водой. В Калгалакше воду в миске выставляли на мороз на ночь и утром рассматривали, как она замерзла: если гладко, то год будет удачным, если с трещинами – грядут неприятности (Ефремова). В Поньгоме на ночь клали в снег деревянные ложки с водой. Утром примечали: если вода замерзла прямо, то житье будет хорошим, если горкой – богатым, если с углублением – бедным. Т. Семенова подчеркнула сходство выводов этого гадания с местной приметой о резке хлеба, который нельзя резать ямкой, иначе семья обеднеет: *«Говорили: "Не коверкай хлеб, режь ровно"»*.

Практически повсеместно на Карельском берегу гадали, наблюдая за тенью, которую отбрасывает на стене сожженная перед печ-

кой бумага. Каждый гадающий сам трактовал увиденный контур, видя то машину (значит, уедешь из деревни), то могильный холм или крест (к смерти).

В Калгалакше наблюдали за горением лучины, которую зажигали в снях и подносили к трубе: если она горела хорошо, то год будет удачным, если же гасла – к неприятностям и бедам (Ефремова).

В Княжей Губе и Поньгоме удалось зафиксировать целую группу гаданий, о которых не слышали жители других сел Карельского берега. Особняком в ряду записанных рассказов стоит гадание по тени (следу) в снегу, которое удалось зафиксировать в Поньгоме. Девушки шли вечером на свое поле и падали в снег спиной, оставляя таким образом на нем контур своего тела. Утром же наблюдали: если контур (тень) остался один, то замуж в этом году гадающая не выйдет, если же девушке виделись две тени (дополнительный абрис вокруг следа на снегу), то она скоро должна была выйти замуж. При этом обязательно нужно было рассмотреть свою тень на снегу утром, так как днем этой второй тени можно было уже не увидеть (Дмитриева)<sup>11</sup>.

В Княжей Губе гадали также по отпечатку, оставленному в снегу противнем, который к утру уже был затоптан: *«Противень хлопнут на снег на перекрестке, вечером, потом смотрят, какой след, если в сапоге след – бедный жених, если в валенке – тепло и хорошо, богатый жених»* (Ганичева).

В Княжей Губе бабушка молодого человека гадала на золе, которую ночью тайно и со словами заговора рассыпала между домами внука и его потенциальной невесты. Утром бабушка примечала, в какую сторону направлены следы, оставленные людьми на дорожке из золы: если следы шли к дому парня, то можно уверенно свататься, если же к дому девушки, то стоило отказаться от планируемой женитьбы, девушка не достанется молодому человеку (Ганичева).

---

<sup>11</sup> Подобное гадание автору удалось зафиксировать на Поморском берегу Белого моря в с.Нюхча в 2003 г. Нюхотские девушки также оставляли свой след на снегу вечером («бросали тени»). Однако утром они обращали внимание на поверхность своей «тени»: если она оставалась ровной, то муж будет любить девушку, если оказывалась как бы посеченной линиями — значит, муж будет ее бить.

Кроме того, в Поньгоме наблюдали также, какие формы принимал свечной воск, вылитый в воду, а в Княжей Губе – расплавленный свинец в стакане с водой (в который дополнительно клали снег, чтобы вода была холодной).

Гадание с зеркалом считалось одним из самых страшных, так как совершалось в полночь, в одиночестве, в темном помещении, кроме того, в любой момент могло «почудиться», то есть можно было ожидать появления из зеркала враждебного к гадающему «духа», «чёрта», нечистой силы: *«Тяжеловато в зеркало смотреть, знаешь дух выйдет...»* (Коновалова Л., Гридино); *«Тяжело глазам стало, заходило всё, как вот мосты под ногами зашевелились, это уж чё зачудилось нам, как будто ноги, как доски, пол шевелятся, страшно стало»* (Редькина, Калгалакша).

В гадании использовали два зеркала, одно ставили перед собой, другое – за спиной, так в зеркалах получался бесконечный «коридор». Между собой и зеркалом размещали стакан с водой, в которое клали золотое кольцо. По сторонам от зеркала зажигали две свечи и, позвав, долго смотрели, но не в зеркало, а в кольцо в стакане, ожидая увидеть суженого (для этого нужно было его позвать: *«Суженый-ряженный, покажись»*) или событие, которое может произойти в будущем. По окончании гадания зеркала переворачивали и ложились спать. В Калгалакше и Гридино гадающие дополнительно накрывались вместе с зеркалом покрывалом.

В Княжей Губе и Черной Реке стакан с водой (без кольца) ставили на листок бумаги в горстку золы. При этом в Черной Реке информанты отмечали, что обязательно перед гаданием необходимо открыть печную трубу, а гадать начинать незадолго до полуночи, и, как только пройдет 12 часов, стакан нужно закрыть одной рукой, а второй прикрыть сверху: *«Если стакан не закроешь – там тебе такое бульканье будет! Такой ералаш будет в стакане, страшное дело!»* (Фофанова).

Жительница Черной Реки Фофанова сама несколько раз гадала со стаканом, и один раз ей привиделась открытая могила (и скоро умерла сестра), а в другой раз – «рожа» будущего мужа. А. Ганичева из Княжей Губы вспоминала, как им с сестрой помогла погадать бабушка. Гадание оказалось удачным и правдивым. Совершая ман-

тический обряд для сестры, бабушка увидела в стакане сидящего священника и двоих детей, что было истолковано ею как знак скорого замужества, гадая же на А. Ганичеву, увидела лежащего на столе человека и двоих людей, склонившихся над ним. Действительно, скоро А. Ганичева попала в больницу.

Во второй половине XIX в. по всему Карельском берегу Белого моря распространилось гадание с блюдцем, которое двигалось под пальцами гадавших по бумажному кругу с нанесенными на него буквами и цифрами и образовывало таким образом слова, отвечавшие на вопросы гадания. Считалось, что с гадающими разговаривает черт или дух литературного персонажа, например, Пушкина или Лермонтова.

Практически во всех селениях Карельского берега на **Крещение** (Об.01) купались в иордани – проруби, которую специально прорубали накануне праздника на озере, реке или заливе. В Калгалакше прорубь устраивали на оз. Домашнем, у моста, соединявшего две части деревни – Калгалакшу и Каностров, неподалеку от церкви. Вырубавшие прорубь мужики шли к водоему с песнями (Ефремова, Калгалакша). В этой проруби в Крещение купались не только местные жители, но и гости из Гридино, приехавшие в Калгалакшу на престольный праздник: *«Родственник ездил каждый год в Калгалакшу "креститься"... ёрдану-то наделают, сделают, он освятит, этот, поп-то, и тогда бросается, на полотенцах кидают»* (Коновалова, Гридино). В Керети прорубь вырубали на заливе также напротив церкви. В Черной Реке, Поньгоме, Княжьей Губе и Нильмогубе иордан делали на реке до порогов. В Боярской, по воспоминаниям информантов, купались только старики, ходившие для этой цели в д. Пиньгосальма на оз. Кереть (Соболева). Размер проруби варьировал от 3 м на 3–5 м до весьма значительных размеров (20 на 20 шагов в Калгалакше).

В Калгалакше, Керети и Княжьей Губе в крещенском купании принимал участие поп, предварительно освящавший воду. Кроме того, купавшиеся обязательно посещали церковь, напротив которой была вырублена прорубь. В Калгалакше купаться в иордани бежали из церкви и после троекратного погружения в воду возвращались обратно, где одевались. Редькина из Калгалакши вспомнила мужчи-



ну, который трижды окунался с головой в прорубь и после каждого окунания бегал в церковь. В Керети мужчины после купания переодевались, обходили церковь кругом и только потом заходили в нее (Сенякова, Кереть). В Княжей Губе местные жители вспомнили предание о том, как деревенская девушка в Крещение трижды окунулась с головой в прорубь на «ламбине», расположенной неподалеку от церкви, рядом с кладбищем на спор с иностранным купцом. Залезать в воду ей помогал священник (Ганичева).

Купавшихся в нижнем белье опускали (чаще двое мужчин или парней) в прорубь на полотенцах, обвязанных вокруг талии, и помогали выбраться обратно. В Поньгоме и Княжей Губе эту помощь объясняли также тем, что раньше реки в деревнях были полноводные и купавшегося сильным течением могло затянуть под лёд.

По представлениям керетчан, купание в крещенской проруби помогало людям избавиться от грехов («грехи сдавать»): *«Вот в Крещенье, как, грехи, как сказать. В Крещенье у нас делали, вот там вот склады были большие, ну, залив замерзал, вот, а вот здесь, по задней улице, дорога шла прямо на залив, у нас была культурная улица. А там была как грузовая, лошади ездили на завод. От церкви, там ёрдан как делали, большой ёрдан делали, и кто желал купаться, в этом ёрдане грехи сдавать, туда все шли пешком, а обратно стояли лошади с шубами, что как только вот искупаются, сразу в шубы и на лошадь, и домой, не в церковь, а домой сразу. (Вопрос: "А большой ёрдан по размеру был?") Ну, как сказать, когда я бегала, он большой был, квадратный. Лёд был, конечно, большой, зима, январь месяц, так все, кто желал, купались, и сразу тащили их. В рубашке и до трусов... Там, наверно, было, не было ли лестницы, потому что не было веревок, так они – брык! туда – и обратно... Там поп был, там освящал он эти, и ёрдан освястил сначала, освящает сначала, потом кто лезет – его освящает и всё, и когда вытащат, дак везут быстрее домой, чтобы его разогреть, рюмочку да, может, стаканчик, не знаю»* (Дещенина, Кереть).

Жители Черной Реки полагали, что особенно важно искупаться утром в Крещение тем, кто ходил ряжеными: *«После маскировки надо купаться, а то грехи свои с собой носишь... Один мужчина сказал мне, я всё к нему на Святки маскированной ходила: "Я тебя*

*стрелю”, – “ну стрелишь, не стрелишь, а в воду я пихнусь, грехи свои мне надо сбить”... А все равно он не видел, в сорочке окунулась и домой бежать...»* (Фофанова).

Коновалова из Гридино объясняла необходимость купания в крещенской проруби возможностью приобщения к священному омовению святых: *«Господа Бога купали, Иоанна купали, я этим ещё не занималась, не читала ничего, не знаю ничего»*.

В Черной Реке жители часто заменяли купание обливанием водой из проруби (Фофанова). В Нильмогубе воду брали из крещенской проруби, хранили и использовали ее в течение года для лечения и оберега дома.

Кроме того, в Керети на Крещение рисовали мелом или сажей кресты над входом в дверь. Местные жители использовали нанесение крестов над дверями и окказионально. Дещенина рассказывала, что нарисованный смолой крест спас их семью во время эпидемии чумы в конце XIX в.: *«Вот это помню, вот бабушка, она всё рассказывала, когда была болезнь чума, болели, но не очень сильно ... у нас ещё над дверями смолой намазанный такой крест, просто крест, над входом был... Ну, может быть, это так, может быть, поверье, не пришла болезнь. Не много, говорит, у нас, ну, видимо, все разом помазали этой смолой. Она древесная, из корней сосны, видимо, она это, какое-то влияние. Да может даже нервную систему успокаивает...»* (Дещенина).

Престольным праздником в Керети был день **св. Варламия**. Относительно даты праздника в деревнях на побережье существуют две точки зрения. Керетчане указывают, что праздник св. Варламия проходил «где-то в сентябре; он осенний праздник, но число не знаю, ни к чему было» (Дещенина) (ближайший день св. Варламия отмечается 19.11). В то же время жители других сел, например Гридино, уверены, что в Керети отмечали *Варламов день* 27.01, то есть день Варламия Керетского (Коновалова). В Кереть на празднование *Варламова дня*, благодаря относительной незанятости населения промыслом, съезжались или приходили пешком (из соседних сел) гости практически со всего Карельского берега – из Черной Реки, Нильмогубы, Боярской, Гридино, Поньгомы.

В Керети сохранились предания о святом Варламии, жившем неподалеку от села в лесу: «... *Есть озерко, болотце, ходим за морошкой, называем это место "у Варламова озерка", перед ним болото Чистое – там сено косили для себя, делали канавы, были поляны и трава росла. Там есть тропка, перед концом Чистых озер, как просека, и по ней приходишь к озеру, за ним потом Варламово озерко. Очень тёмное место, туда ходил пяозерский священник, искал хижину Варламия, его водила моя дочь туда, но ничего там не видно... не нашли хижину Варламия, и креста не было... В деревне говорили, что, когда он умер, Варлакий, его кости перенесли сюда, в деревню, и плащаница была нарисована сверху гроба Варламия. А куда она делась, не знаю. Церковь ведь обокрали, священник после искал плащаницу по домам, но не нашел*» (Дещенина).

Празднование **Масленицы** в селениях Карельского берега заключалось в печении блинов, хождении в гости, гуляньи по деревни, катании на лошадях и с гор, а также – в некоторых селах – в зажигании костров. Местные жители на Масленицу варили брагу, гуляли по улице с пением песен. Информанты не уточняли, в какой именно день следовало начинать печь блины, не слышали они и о названиях дней недели, лишь в Гридино М. Коновалова вспомнила о бытовании выражения «*пойдём к теще на блины*». Кроме того, в Нильмогубе существовала традиция приготовления на Масленицу творожной пасхи как праздничного блюда (Антонова).

В Калгалакше катались на санках с горки, расположенной вниз по течению реки, в месте, называемом Пáдваракка, Вáракка. Для детей эта горка было особенно привлекательной: на ней было несколько ям, на которых санки подпрыгивали.

В Калгалакше и Черной Реке мужчины наряжали лошадь, заплетали ей гриву, украшали дугу лентами и колокольчиками и катали в санях по деревне детей (Редькина, Калгалакша). В Княжей Губе рассказывали о большом выборе санок для масленичного катания с гор и о катании на лошадях по замерзшему заливу: дети чаще всего катались с гор на легких оленьих санках или *керёжах*; девушек парни и мужчины катали на лошадях, запряженных в розвальни – *рекёши* (санки для перевозки сена). Богатые хозяева катали молодежь в *коретах* – закрытых фанерных санках с подножками, расписанных

узорами, выполненными красной, желтой или зеленой краской (Ганичева, Сиверина, Золотарева).

Керетчанка Дещенина рассказывала, что во время Масленой недели к ее матери приходили женщины со всей деревни, родственницы, подруги и просто знакомые, пользуясь тем, что мужчин в семье не было, *«всё бабий народ валил»*. Женщины устраивали застолье, сидели, разговаривали. В Княжей Губе жители наряжались и совершали по вечерам на Масленой неделе обход домов с подарками (по выражению информантов, *колядовали*) (Сиверина, Золотарева).

О зажигании костров на Масленицу вспомнили лишь в Княжей Губе; вокруг костров ходили и прыгали через них по одному и парами. В Керети после революции, по-видимому, произошла любопытная трансформация масленичного обряда и в первой половине прошлого столетия в селе жгли костры не на Масленой неделе, а 1 мая. Для этого масляные бочки еще ранней весной затаскивали по льду и насту на гору на другой стороне реки и в День весны и труда их поджигали, устраивая очень высокие костры, полюбоваться на которые собиралось все село (Дещенина). Впрочем, возможно, в данном случае мы наблюдаем не перенос масленичных обрядов на более позднее время, а совершенно самостоятельный праздник, отмечавшийся именно 1 мая. Во всяком случае, по сведениям А.П.Конкка, в карельском селе Юшкозеро бытовала старая традиция празднования 1 мая, когда молодые люди ходили на гору, где веселились, жгли костры и варили чай.

В последний день Масленичной недели, в **Заговенье на Великий пост** в Гридино жители просили друг у друга прощение за возможные обиды: *«...Прошишанье было, когда кончается Заговенье, так этот-то прошишанье было, прощались друг с другом на Великий пост, вот так прошишались. Так сказали, что "Прости, меня, грешину, на Великий пост, может быть, мы с тобой и ругались, может быть, не ругались, прости меня, грешину". – "Тебя Господь простит, прости меня, помилуй, Господи, прости". Вот так вот...»* (Коновалова М.).

**Великий пост** в селениях Карельского берега жители выдерживали, стараясь не есть ничего скромного, истово молились. Жен-

щины собирались по вечерам (примерно с 18 часов) на рабочие вечеринки: «...*Друг к другу ходили на вечеринку по домам девушки и женщины с прялками, одевали сарафаны, там пели, поработают, чай пьют, песни поют, пекли угощение, хмель запарят в печи, брагу сделают...*» (Коновалова Л., Гридино), «...*мама ходила на колесо*» (Дещенина, Кереть). Из всех песенных жанров в Великий, как, впрочем, и в другие посты, считались разрешенными лишь духовные стихи и старины («стихи»). На вечеринках также рассказывали сказки, играли в имушки и «Золото хороню».

В **Вербное воскресенье** перед Пасхой местные жители традиционно собирали ветки вербы и приносили их домой, к иконам, которые могли пролежать там до следующего года: «...*Ходили, ломали вербочки на болота рядом с деревней, в дом к иконам, так и лежат долго*» (Дещенина, Кереть). В Калгалакше, ломая ветки вербы, приговаривали рифмованный, по-видимому, позднего сложения текст: «*Веточки вербы просил воробей, кинул на низ – покачало детей, веточки вербы не хочет качать, веточку верба не хочет принять*» (Ефремова)<sup>12</sup>. Значения этих слов информант уточнить не смогла, но уверенно заявила, что к хлестанию детей ветками вербы это четверостишие отношения не имело, как и не было самого ритуала хлестания в местной традиции.

В Поньгоне считали, что ветки вербы у иконы могли защитить домочадцев от сглаза (Семенова), в Княжей Губе ветки и почки вербы, собранные в Вербное воскресенье, использовали для лечения различных заболеваний, делали из них настои и отвары.

Подготовку к **Пасхе** в селах Карельского берега начинали заранее, за неделю и раньше. В домах мыли стены и потолки, клеили обои и перемывали всю домашнюю утварь, на что могло потребоваться много времени. В Чистый четверг мыли окна и полы; в Страстную пятницу, по традиции, любые занятия были запрещены, а в

---

<sup>12</sup> Не исключено, что данное четверостишие представляет собой исполнительскую интерпретацию какого-то авторского текста. К подобному выводу исследователя подводит еще один текст, записанный от Р. Ефремовой, используемый ею для вызывания ветра: «Ветер могуч, гоняешь стаи туч, синё море волнуешь, гуляй на просторе!», в котором легко узнаются известные пушкинские строки (записано автором 15.07.2004).

субботу с утра затапливали баню, где мылась вся семья. Около 6 часов утра разогревали печь и ставили тесто, и к 11 часам вечера пироги были уже готовы. Ближе к полуночи все жители отправлялись в церковь на ночную службу и возвращались домой утром, в 4–5 часов, после чего начинали разговляться. На столе уже стоял самовар и были выставлены пироги (по рассказам Дещениной, Кереть).

Возвратясь с праздничной службы, пожилые женщины-старообрядки собирались в доме одной из них и долго читали и пели молитвы: «...*Приходила бабушка под утро, говорит, поет молитву, ходила бабушка еще в дом, там читали молитвы у одной старушки. Моя бабушка ругалась, что на бесовские игрища ходишь, хотя сама могла ругнуться...*» (Семенова, Поньгома).

В Керети жители по желанию совершали праздничный обход домов с пением тропарей, в котором участвовали чаще всего набожные пожилые женщины и дети: «*Ходили в гости, "Христос воскрес" пели, когда заходишь в дом. Я ходила с бабушкой, она зайдет, поет, ей отвечают тоже песней. Не гурьбой ходили, понемногу*» (Дещенина). В Калгалакше же некоторые информанты утверждали, что утром в Пасху следует долго спать и весь день ничего не делать, а в гости ходить лишь на следующий день (Богданова).

Традиционными праздничными блюдами, приготовляемыми на Пасху на Карельском берегу, были яйца, покрашенные отваром луковой шелухи или ивовой коры, пасха и куличи. В карельских деревнях Нильмогуба и Нильмозеро на Пасху пекли также блины; в Нильмозере блины готовили на молоке и начиняли кашей, намазывая их на одну половину блина и накрывая другой (Косых). Пасха, приготовленная из творога и изюма, в Нильмозере называлась *сыром*. При посещении соседей и с домочадцами было принято стучаться яйцами со словами «Христос воскрес – Воистину воскрес», разбившееся яйцо при этом забиралось «победителем». В Княжей Губе, кроме того, устраивали состязания по катанию яиц.

Ярче всего в памяти местных жителей запечатлелось утреннее наблюдение за солнцем – «*как солнце играет*», «*солнце радуется*», «*солнце встречать*», для чего следовало встать очень рано – в 4–5 часов: «...*Слышала, крёсна ходила, рассказывала "как оно красиво играло, на разны цветы цвело", рано, когда встаёт солнце*» (Коно-

валова М., Гридино), *«Запрячется, вдруг выскочит, загорится, ой, как красиво... это хорошо. "Господь радуется", – говорила мама»* (Ефремова, Калгалакша)<sup>13</sup>. Переливающееся на восходе разными цветами солнце предвещало наблюдавшему хорошее житье, напротив, скрывшееся в тумане светило означало грядущие проблемы и неприятности. Жительница Черной Реки Фофанова рассказывала о чудесном пробуждении, случившемся с ней в Пасху: *«Мне было 16 лет, я легла на кровать перед Пасхой, просила мать разбудить "посмотреть Пасху", а мать забыла. Вот лежу я на кровати, как будто приходит кто-то и говорит: "Молодушка, вставай" – и берет меня за щеки, я как прыгнула: и солнце встает, а солнце встает, играет красиво»*.

По пасхальному небу жители Калгалакши делали прогнозы о будущем улове и урожайности года: там, где в полночь темно на небе, темное облако, в том месте будет много морошки или богатый улов рыбы; там, где ясно, не будет ничего (Ефремова). В Поньгоме прогноз делали по тому, как играет солнце: там, где небо оставалось темным, будет много рыбы, там, где лес темный, будет много ягод (Семенова).

На Пасху в Гридино устраивали гулянья у моста через реку (*«хороводили»*), качели. На концах доски качелей вставали парни или молодые мужики, а в середине умещалось до 8 девушек (Коновалова Л.).

В Керети информанты рассказывали о *Пасхе мёртвых*, отмечавшейся, по разным сведениям, через две недели либо на 9-й день после Пасхи: *«У нас на кладбище, вот как бабушка и мама рассказывали, ходят, когда Паска мёртвым и у кого мёрший день, вот такие дни. Паска мёртвым, она переходит после Паски... нет, она через две недели, наверное, ну, не буду говорить точно, но знаю, что Паска мёртвым после Паски для живых которая»* (Дешенина). В этот день с 11 до 12 часов посещали кладбище. На могилы приносили самодельные искусственные венки либо из веток березы, которые ве-

---

<sup>13</sup> По свидетельству А.Редькиной, в Калгалакше ходили смотреть, как солнце играло также и в Благовещение (25.03): *«Мама мне говорила: "Так сонце хорошо, ска, радовалось на Благовещиение". А меня она будила, да я не проснулась, всё проспала. Теперь не знаю, радуется оно или нет»*.

шали на кресты. Для поминовения на кладбище брали с собой пшено, насыпавшееся на столик или дощечку рядом с могилой, конфеты, пироги и яйцо, которое очищали и крошили на столик у могилы (Сенякова, Дещенина).

Поминовение усопших в Поньгоме и Княжей Губе было принято проводить на **Радоницу**. В Поньгоме отмечали, что в этот день следовало приносить на могилу яйца (Дмитриева, Семенова, Кутчева), а в Княжей Губе над могилой кадили углем с чтением молитвы «Упокой, Господи» (Сиверина, Золотарева).

**Егорьев день** (25.04), который в Княжей Губе отмечали как престольный праздник, на Карельском берегу Белого моря встречали домашним праздничаньем, застольем, так как выгон скота по причине суровых природно-климатических условий района в этот день был невозможен. Кроме того, значительная часть местного населения в это время уже находилась на промысле, на тонях, где, по словам информантов, особенно отмечать было и некогда. Выгон скота совершался позднее, в зависимости от погоды. При первом выпуске коровы на пастбище хозяйки Черной Реки открывали калитку и, выводя корову, говорили: *«Тут твой дом* (при этих словах следовало хлопнуть по коровьему следу ладонью), *тут твой двор* (хлопнуть по следу тыльной стороной ладони), *тут твоё стоялое место*» (повторить хлопок по следу ладонью вниз) (Фофанова).

У местных пастухов, судя по воспоминаниям керетчан, существовали *отпуски* – заговоры. Так, Нифакин восхищался одним из родственников его матери, который забирал коров на лето на острова, и они плавали с острова на остров, и ни разу ни одна корова не утонула и не пропала. Фофанова вспомнила о деревенском пастухе, звуком колокола-била собиравшем коров, которые ходили у него «стройной кучкой» с 6 утра до сбора в 6 вечера.

Повсеместно в населенных пунктах Карельского берега жители припоминают пословицу *«Егорий с водой, а Никола с травой»*, по которому и сегодня прогнозируют приближающийся день Николая-угодника.

При упоминании о *Егории* Р. Ефремова (Калгалакша) также вспомнила фрагмент духовного стиха, посвященного святому, который исполняли в этот день: *«Егорий святохрабрый, его в котле*



*варили, топорамы рубили, Георгия не уязвило, не укровавило, в колесе вертили – Егорий всё равно живой остался... Он пошёл и стих пел...».*

**День св. Николая Мирликийского** (09.05, *Никола*) был престольным праздником в Гридино и Ковде, и в этот день в села съезжались родственники гридинцев из Калгалакши и Поньгомы и ковдинцев из Княжей Губы и Кандалакши. С *Николы* на Карельском берегу начинались молодежные гулянья – круги, «игрища», девушки водили хороводы, исполняя круговые, поляночные, игрищные и утушные песни.

С именем *Николы* у всех поморов связаны прежде всего надежды и упования на удачу и помощь в морском промысле. К *Николе* обращались как на земле, так и во время отправки на промысел и в бурю на море. Одну из версий молитвы к св. Николаю-угоднику рассказала Р. Ефремова (Калгалакша): *«Никола святитель, морской управитель, на горах, на водах спаситель, сохрани, сбереги рабу Божью Римму на синем море солёном. Всем грехам грешна, всем делам дела, согрешила, грешна. Моим словам ключ замок. Во веки веков, аминь».*

**Троица** была, пожалуй, одним из наиболее широко и массово отмечаемых весенне-летних праздников Карельского берега.

В каждом населенном пункте в Троицу разворачивались гулянья на полянах рядом с селением. Так, в Поньгоме жители праздновали Троицу на полянке, в Черной Реке – на Пастуховом поле<sup>14</sup>, в Керети – на поляне Заборной, в Поньгоме это было местечко полянка. Особенно яркими были гулянья на Троицу в Керети: *«У нас отмечали в основном Троицу, весенний праздник, это весной. Ходили на поля, у нас там поля были, и Заборной, где сейчас у нас стоят эти, ловушки, да, за порогами на этой стороне. Здесь такая поляна была, это сейчас всё утоптанно, всё неприглядно, раньше же там очень приглядно было, и трава такая молодая, всё, и не было такого безобразия, как сейчас... Заборным так и называли, а Заборное – то, что там вода тихо идёт, останавливается, а потом она на порог спускается, вот, шумит, а то сейчас она не шумит река почему-то. У*

---

<sup>14</sup> На Пастуховом поле отмечали также и престольный праздник Черной Реки – день св. Трифона (01.02).

*нас раньше шумела река, мы рядом никогда друг друга слышать не могли. И всё заросло, не так же всё было, всё было по-другому...»* (Дещенина).

На полянах люди разных возрастов, нарядно одетые, водили круги, танцевали кадрили, утушку, пели поляночные и утушные песни: *«На Троицу танцевали, песни пели, частушки, гармонь играла. Ой, а наряжены были, как люди одевались на праздник-то, ой! Это у нас же поморские наряды-то были, сарафаны такие красивые, гарусные, особенно, ну, кто побогаче жил, и у того гарус такой красивый. И они шили сами, собирали здесь такие оборки, оборки здесь, кофты, пышные, рукав пышный, здесь повыше, и вот эти, с морхами с такими, так морхами звали, и здесь всё такое, здесь латушки, одевали латушки, на голову латушка – она такая, как тюбетейки, только они прямые и вот такие конусные, чтоб по голове, на голову одевали, и потом они сверху были вышиты этими всякими нитками такими золотистыми, серебристыми, а здесь просто пришита тряпка, такая, ну, у кого что пришито: ситец, сатин. А сверху одевали косынки, косыночки такие угловые, и так красиво одеты были. И потом эта косынка, у них угловая, они собирали её так, закручивали, чтоб вот такая широкая она была, закрывала вот этот повойник, полосу вот эту. И одевали вот эту косынку сюда, сюда привязывали таким маленьким бантичком как впереди, а одевали ещё сверху брошь, прикалывали... сверху ещё на косынку вот так привязывали, ещё крючочек там был... Я помню, мы дети были, бегали смотрели, как очень интересно было, что как одеты были, как хорошо, как красиво. На одежде не было ленточек. Одежда вся была шита из легких материалов, и вот, только сарафаны были шерстяные. Ой, платки уж, эти шёлковые, такие я больше не видывала вот, сколько живу... Их из Архангельска привозили, вот купец Савин был, и он снаряжал туда корабль, и кто желал – ехал продавал рыбу, у кого было накоплено там всё, и они там покупали, закупали всё. И потом приходили, ещё приходили китайцы ли, как, вот такого типа люди, с этими, с сумками навесными там всё, и брошки, и бисер и всё, другие сами из бисера вышивали, делали вот эту вот штучку...»* (Дещенина).

Одно из самых любимых троицких развлечений поморской молодежи – качели, устраивавшиеся в каждом селе: *«Качели ставили посреди деревни, была поляна (там сейчас картошка), была такая большая качель, крутились, и такие качели. Два столба, перекладчины, здесь цепи такие и доска. Крепились они, вы знаете, такую толстую доску ставили и, видимо, я так думаю, что она была привязана как на цепь, и к цепи-то вот, у неё есть эти звенья, и были привязаны, и были обкручены. А был ещё столб, и на нем вверху там прибита такая булава хорошая, за неё зацеплена цепь, даже не цепь – верёвка, канат такой, и вот вокруг каната крутились, ну вот у кого уже смекалка, там внизу делали дощечки, и на них крутились...»*.

В Керети в Троицу с поляны Заборной приносили домой березу, которую ставили под иконы. В Поньгоме говорили: *«Троица, Троица, зеленый лист откроется»* – и с этими словами отправляли детей за березками накануне праздника, и ставили ветки снаружи дома между бревнами. В Поньгоме в Троицу наносили смолой крест изнутри дома, над входными дверями крыльца для оберега домашних, *«чтобы ничего к дому не пристало»* (Семенова, Ломиворотова).

Керетчане же кроме березы под иконы ставили также букет из цветов, называвшихся купаленками: *«А на Заборной с веточками идут, и букеты вот эти, купаленки – это жёлтый цветочек такой, кругленький, теперь-то он отцвёл уже, и его вот разнесло, а такой кругленький, запах у него до чё приятный. Просто букет сделают, принесут, только из купаленок, там другие были, но они к Троице – только обычно купаленки... А не знаю, почему, вот, а они, купаленки, они на сыром месте любят расти, может быть, из-за этого. Когда уже идут домой с поляны, собирают эти цветы и приносят в дом... У нас обычно стол перед иконами тут, ну, в комнату зайдёшь, стол, так на стол, ставят в воду в холодную»* (Дещенина).

Кладбища на Троицу посещали не во всех селениях побережья. К примеру, в Керети на кладбище приходили на *Пасху мёртвых*. На юге – в Калгалакше и Поньгоме – жители, приносили на кладбище крупу, которую рассыпали около могилы родных, и веточки березы и цветы, которые втыкали в землю около креста. Подходя к могиле,

здоровались с покойным, читали поминальную молитву («Помяни, Господи, душу умершего и дай вам, Господи, царство небесное»), «опахивали» могилу березовыми ветками по солнцу и чертили в воздухе крест (Калгалакша). В Княжей Губе березовые ветки после опаживания могилы связывали венком и вешали на крест.

О праздновании **Духова дня** сохранились сведения лишь из Черной Реки, где в этот день, по рассказам местных жителей, устраивали праздничный стол (Фомина).

**Иванов** (24.06) и **Петров** (29.06) дни поморы Карельского берега встречали в большинстве своем на промысле либо на сенокосе. Потому, как разъясняют местные жители, и празднование дней этих святых было весьма скромным. Набожные пожилые женщины проводили дни святых Ивана и Петра и Павла в молитвах, а остальные – не работали. В Княжей Губе, даже находясь на промысле «петровской» или «ивановской» семги, ход которой начинался как раз в дни этих святых, промышленники до обеда ничего не делали, застольничали. В селах хозяйки пекли праздничные пироги-кулебяки с рыбой (сигом, селедкой, треской), творогом; на прямых сковородках делали шаньги с творогом, на фигурных, кривых – стáвальные высокие шаньги.

С *Иванова до Петрова дня* по традиции всё находящееся в деревне население заготавливало березовые веники. В Гридино веники предпочитали брать только с *Петрова дня*, объясняя это тем, что лист до этого дня еще нечистый, а на земле много червей и змей: «*От Иванова до Петрова дня 5 ночей, тут всяка тварь на земли будет, нельзя брать*» (Коновалова М.). Ивановским веником в Поньгоне протирали корову перед ее первыми родами (Семенова). Кроме того, там в Иванов день заготавливали иван-чай, который был основой травяных чаев, употреблявшихся местными жителями для укрепления здоровья.

В Калгалакше, где период между *Ивановым* и *Петровым* днем именовали *Святками*, в *Иванов день* собирали цветы для гадания о замужестве: «С Ивана до Петра – Святки, травы брать с него нужно. На траве гадают или цветов любых с поля наберут, положат под подушку и говорят: "*Суженый-ряженный, приди травы или там цветов, попросить*"» (Богданова). В Гридино клали цветы или первый

лист под подушку и на спину те, кто хотел избавиться от боли (Коновалова М.).

В Поньгоме и Черной Реке в *Иванов день* устраивались гулянья. Фофанова из Черной Реки рассказывала: «*На Пастуховом поле собирались старушки, в сарафанах, нарядные, и под гармонь поют, танцуют... там был еще «гигант» – столб такой и три веревки – на нем мы качались в Иванов день и так, в любое время, взрослые не вмешивались...*». На полянке в Поньгоме в Иванов день также собирались местные жители: «*Там на наволок, на полянку, молодые, нарядные приходили, с детьми ходили, утушные песни пели, ходили кадрили. Вот пройдем по деревне, соберемся на полянке: красивое такое место в лесу, вокруг лес, не доходя кладбища, лесом пройдёшь, высокое место... теперь она заросла... Там еще в мяч играли, лапту, кости, рюхи, и молодые играли, и женатые*» (Семенова).

В *Ильин день* (20.07) в большинстве сел побережья «пробовали» (подкапывали) картошку. В Гридино же население было занято сенокосом, а картошку брали позднее – 8 августа, после чего начинали сбор ягод<sup>15</sup>. В Черной Реке также к *Ильину дню* было приурочено начало сбора морошки. При этом старухи предупреждали о недопустимости сбора ягод раньше *Ильина дня*: «*Боже спаси, чтобы кто-нибудь пошёл в лес раньше Ильина дня*» (Фофанова). Напротив, в Калгалакше в этот день было запрещено ходить в лес, опасаясь змей, которые вились на земле клубками, что объяснялось жаркой погодой, не редкой в это время (Богданова, Калгалакша).

Р. Ефремова (Калгалакша) вспомнила о забивании на *Ильин день* оленя или барана, мясо которого варили с молитвой («*приговорками*»): «*Илья-пророк, вся сила небесная*», но ели, не вынося из дома.

В Поньгоме с *Ильина дня* начинался массовый рыбный промысел на своем участке побережья, который продолжался до Успения. Рыбаки здесь говорили: «*Илья придет и рыба придёт, а как илья пройдёт, так и рыба пройдёт*». Ловили здесь весь август сига, камбалу (камбалю), зубатку, треску, а с приходом осени пере-

---

<sup>15</sup> В Гридино морошку начинали собирать на *Кирику* (день св. мч. Кирика и Иулитты) (15.07), в августе – чернику, сентябре – бруснику и в октябре – клюкву.

ключались на лов селедки у губы Сеннуха (Дмитриева, Семенова, Кутчева).

С днем **Сдвижения** (Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня, 14.09) у населения Карельского берега был связан сбор репы; повсеместно была известна поговорка: «*Свиженья жди и репку рви*». В лесах начинался гон (брачный период) лосей («*гонёвна пора*») и приготовление змей к зимней спячке (змеи выются клубками). Гон лосей представлял собой довольно опасное явление для местных жителей, отправлявшихся в лес. Лоси кричали («*трубили*») и «*шишелкались*» рогами: «*Нужно быть осторожно, лоси страшно кричат. Вот в войну они, мы рыбачили, они кричали. Мы подумали: самолёты в войну летали, десант сбросили, а старики объяснили: "Какой десант, это лоси!"*», гул по всему лесу идёт» (Редькина, Калгалакша).

На **Покров Пресвятой Богородицы** (01.10) в Калгалакше ходили по обету к крестам, поставленным в лесу, на берегу моря и на островах (в Лёхлудах, Голомянных, в Ивановых лудах) в память об утонувших на промысле. Р. Ефремова сама совершала такое паломничество и просила у креста об избавлении от грехов с молитвой: «*Покров пресвята Богородица, покрой людей божьих своим покровом, красотой*».

В Княжей Губе (так же как и в Ковде и Кандалакше) в сентябрь-октябре, с окончанием соления капусты, начинались *сўпрядки* – бесёды, на которых собирались отдельно молодые девушки «с чистой вязкой» и старики. Старые поморы приходили к хозяину покурить, рассказать и послушать анекдоты и «всякие страсти», поговорить о ближайших хозяйственных планах: о том, как будут лес возить, чьих лошадей для этого использовать (у *лошадных* крестьян сход проходил отдельно в декабре, и до апреля таких сходов было еще несколько) (Ганичева).

В карельском Нильмозере также после уборки урожая, в любой день на неделе устраивали рабочие *посиделки* в банях, где вязали и рукодельничали, мотивируя выбор места для посиделок тем, что, «*видимо, дома грех, а в банях можно*» (Косых, Нильмозеро).

О престольных праздниках Карельского берега Белого моря см. в табл. 2.

Таблица 2

## Престольные праздники Карельского берега Белого моря

Населенный пункт	Престольные праздники	Брачные связи, гошение в престольные праздники жителей из деревень
Княжая Губа	<i>Егорий</i> (25.04) <i>Иванов день</i> (24.06; по сведениям ведомости 1785 г. – волостной праздник)	Ковда, Кандалакша, Кестеньга, Умба, Варзуга
Ковда	<i>Никола</i> (09.05)	Княжая Губа, Кандалакша
Нильмогуба	?	Нильмозеро
Черная Река	<i>Трифон</i> (01.02)	
Боярская	?	Пиньгосальма, Воронское (Kuamisjärvi), Конду, Булдыри (Sarviniemi), Витьчина ( <i>Vit'kulä</i> ), Топорное (на Топорном озере), Нильмогуба, Пиртозеро, Полубояра, Соностров
Кереть	<i>Варлакий</i> (27.01), <i>Варлакий Керетский</i> (19.11)	Черная Река, Нильмогуба, Боярская, Поньгома, Гридино, Кемь
Гридино	<i>Никола</i> (06.12)	Калгалакша, Поньгома
Калгалакша	Крещение (06.01), Успение (15.08) церковь Вознесения	Гридино, Поньгома
Поньгома	Рождество Христово (25.12)	Черная Река, Гридино (приезжали на Рождество), Калгалакша, Летняя Река, Кереть, Рудометово, Кокорино, Гагарино, Пельдозеро

Список информантов<sup>16</sup>

*Антонова Елена Викторовна*, 1931 г.р. (карелка), Нильмогуба, записано 21.07.2004, Нильмогуба

*Богданова Анна Вячеславовна*, 1927 г.р., Каностров (Калгалакша), записано 15.07.2004, Каностров (Калгалакша)

*Ганичева Анна Павловна*, 1933 г.р. (карелка), Княжая Губа, записано 10.07.2005, Княжая Губа

*Деценина Александра Васильевна* (дев. Морозова), 1931 г.р., Кереть, записано 20.07.2004, Кереть

<sup>16</sup> Записи произведены автором статьи; интервьюирование А.П. Ганичевой, З.Д. Дмитриевой, В.Д. Кутчевой, Т.Ф. Семеновы и Л.В. Ломиворотовой в 2005 г. было проведено совместно с А.П.Конкка.

*Дмитриева Заря Дмитриевна*, 1933 г.р., Поньгома, записано 07.07.2005, Поньгома

*Ефремова Римма Васильевна*, 1921 г.р., Каностров (Калгалакша), записано 15.07, 17–18.07.2004, Каностров.

*Золотарева Галина Ефимовна*, 1926 г.р., Ковда, записано 10.07.2005, Княжая Губа

*Иванова Полина Петровна* (дев. Богданова), 1924 г.р. (карелка), Боярская, записано 23.07.2004, Нильмогуба

*Коновалова Любовь Феокистовна*, 1937 г.р., Гридино, записано 16.07.2004, Гридино

*Коновалова Матрёна Викуловна*, 1918 г.р. Гридино, записано 16.07.2004, Гридино

*Коновалова Руфина Васильевна*, 1937 г.р., Гридино, записано 16.07.2004, Гридино

*Косых Федосья Степановна* (дев. Лангуева), 1932 г.р. (карелка), Нильмозеро, записано 23.07.2004, Нильмозеро

*Кутчева Валентина Дмитриевна*, 1936 г.р., Поньгома, записано 07.07.2005, Поньгома

*Ларионова Зинаида Борисовна*, 1923 г.р., род. Мурманск (с 1 года живет в Калгалакше), записано 15.07.2004, Каностров (Калгалакша)

*Ломиворотова Любовь Валерьевна* (дочь Т.Ф. Семеновой), 1950 г.р., Поньгома, записано 08.07.2005, Поньгома

*Нифакин Григорий Андреевич*, 1926 г.р., Кереть, записано 20.07.2004, Кереть

*Павлова Мария Гавриловна*, 1926 г.р. (карелка), Нильмозеро, записано 23.07.2004, Нильмогуба

*Редькина Анна Александровна* (дев. Ефремова), 1926 г.р., Калгалакша, записано 15.07, 17.07. 2004, Калгалакша

*Семенова Татьяна Федоровна*, 1928 г.р., Поньгома, записано 07.07.2005, Поньгома

*Сенякова Наталья Николаевна* (дев. Савина), 1929 г.р., Кереть, записано 20.07.2004, Кереть

*Сиверина Клавдия Никитична*, 1927 г.р., Княжая Губа, записано 10.07.2005, Княжая Губа



*Смолькова Зоя Георгиевна* (дев. Игнатъева), 1932 г.р., Черная Река, записано 22.07.2004, Черная Река

*Соболева Клавдия Николаевна*, 1929 г.р., Боярская, записано 18.07.2004, Боярская

*Фомина Анна Александровна* (дев. Петрова), 1930 г.р., Черная Река, записано 22.07.2004, Черная Река.

*Фофанова Ефросинья Петровна*, 1929 г.р., Черная Река, записано 22.07.2004, Черная Река.

## Литература

*Бернштам Т.А.* Традиционный праздничный календарь в Поморье во второй половине XIX – начале XX в. // Этнографические исследования Северо-Запада СССР. Традиции и культура сельского населения. Этнография Петербурга. Л., 1977. С. 88–115.

*А.В. Рантасало*

## ВЫГОН СКОТА НА ПАСТБИЩЕ В НАРОДНЫХ ВЕРОВАНИЯХ ФИННОВ

Часть I. Приготовления к выгону скота<sup>1</sup>  
(перевод с немецкого Ю.Н. Винокурова)

### Введение

В Финляндии скот находился на пастбище чаще всего со дня св. Георга или же Вальпургиева дня (1 мая по н.ст.) весной до дня св. Михаила осенью, то есть пять месяцев. Так как пастбища раньше заборов не имели и находились в лесу, в котором беспрепятственно бродили многочисленные злейшие враги скота – медведи и волки, то время продолжительностью в короткое северное лето было для владельцев скота весьма напряженным; это был период, когда важнейшее средство их существования – скот – находился под угрозой со стороны диких зверей. Однако это была не единственная

---

<sup>1</sup> Der Weidegang im Volksaberglauben der Finnen. I. Die Vorbereitungen für das Vieh austreiben. Helsinki, 1945. FFC 134.

опасность. В лесу жил вместе со своими близкими лесной дух, который разными способами, в том числе и посылкой волков и медведей, принадлежащих к его «очагу», мог погубить скот. Думали, что либо весь скот, либо отдельные животные потому пропадают в лесу, что лесной дух их «прячет», так что те, кто ищет скотину, не видят ее до тех пор, пока не найдут издохшей или же пока дух не выдаст ее добровольно, либо вынужденно, еще живой. Но и этим не исчерпывались опасности, грозящие скоту. Если скот находился в лесу, где за ним невозможно было уследить, он более, чем когда-либо в хлеву, зависел от благосклонности либо недоброжелательности завистливого колдуна.

Неудивительно, что скотовод прошлого времени, прежде чем вывести свое животное из дверей хлева первый раз весной, прибежал к разнообразнейшим магическим мерам предосторожности, чтобы скот оставался здоровым и нетронутым до того момента, когда осенью он снова мог быть помещен за защищающие его стены хлева. Тех средств, которые предлагала магия для защиты скота в летнее время от опасностей и для его процветания, было недостаточно; кроме того, требовались жертвы и молитвы, чтобы добиться благосклонности могущественнейших духов, в чьем царстве, то есть в внушающем страх лесу, бродил скот.

Эти магические обряды и действия приурочивались к тому моменту, когда скот, перешагнув порог хлева, выходил на скотный двор, а оттуда направлялся в лес. Однако уже заранее проводилась подготовка перед критическим моментом первого выгона, и точно так же в течение всего лета прибегали к помощи этих средств, как только скоту, несмотря на все меры предосторожности, угрожала опасность, и он находился под угрозой гибели. И когда заканчивалось короткое северное лето и вместе с ним были счастливо преодолены все опасности, грозившие на пастбище, скот с разнообразнейшими обрядами и магическими действиями, которые часто имели непосредственное соответствие с таковыми при выгоне скота весной, возвращался под защиту хлева, и время пастбы завершалось.

В дальнейшем изложении магические обряды, связанные у финнов с пастбой скота, сгруппированы следующим образом:

1. Подготовка к выгону.
2. Выгон скота на пастбище.
3. Защита скота и пастьба.
4. Возвращение скота осенью в хлев.

Сообщения о финских магических обрядах дополнены сведениями о суевериях, связанных с пастьбой скота у шведского населения, живущего на побережье Финляндии, и у родственного нам народа – эстонцев, расселённых к югу от Финского залива.

В качестве сравнительного материала использованы сведения о соответствующих магических обрядах у живущих к югу и западу германских, а к востоку – славянских народов.

Главным источником послужил опубликованный автором в 1933–1934 гг. сборник материалов «Suomen kansan muinaisia taikoja. IV. Karjataikoja. I–III» [Древняя магическая практика финского народа. IV; Суеверия и обычаи, связанные с разведением скота. I–III]<sup>2</sup>, рукопись которого, содержащая обширное собрание магических обрядов, была обработана Финским литературным обществом (SKS). Материалы, появившиеся после выхода в свет указанной работы и включенные в сборник заговоров (Собрание SKS), также в подавляющем большинстве были задействованы, в том числе и данные, которые вошли в большой сборник 1935 г. Среди прочих печатных источников процитированы прежде всего записи эстонских магических обрядов, содержащиеся в объемных сборниках Хурта и Эйзена, изданных в Дерпте (Тарту)<sup>3</sup>.

### 1. День первого выгона

О дне, когда выгоняли первый раз скот на пастбище, у финнов сохранилось много сведений, из которых можно видеть, что процветание скота на пастбище всецело зависело от того, в подходящий ли день он был выпущен на свободу. Как мы в дальнейшем рассмотрим более подробно, этот день был для крестьян важнейшим и наиболее ожидаемым днем весны, так как непосредственно за ним начинался весенний сев, и этот большой весенний праздник отличался своими особенными кушаньями и церемониями. К наи-

---

<sup>2</sup> См.: Список трудов А.В. Рантасало в конце сб.

<sup>3</sup> Die Sammlungen von Jakob Hurt; Die Sammlungen von M.J. Eisen.

более древним относится, очевидно, обычай определения первого выгона по видимому увеличению либо уменьшению Луны, из которых в соответствии с образом мыслей гомеопатической магии делался вывод, благоприятен ли день выгона, а также определялся день первого дня сева. Процветание стада и рост его благополучия ставились в зависимость от видимого увеличения Луны на небе, и днем первого выгона выбирался такой, который приходился на время увеличивающейся Луны (alkukuu, yläkuu, uusikuu). Если скот первый раз выгонялся на пастбище в один из таких дней, то коровы доились хорошо, а скот из лесу домой приходил невредимым. При полнолунии эти свойства Луны были наиболее сильными, и поэтому считалось, что скот, который в первый раз выгнали в поле в полнолуние, имеет наивысшую степень благополучия. И наоборот, время уменьшающейся Луны предвещало несчастье, и в такое время скот не выгоняли.

Точно так же считали в областях Финляндии со шведским населением: если сделать первый выгон в период «новой» Луны, то корм летом не переведется.

У наших соседей – эстонцев, живущих южнее по побережью Балтийского моря, были похожие представления: если выгон скота состоится во время «молодой» Луны, то скот останется здоровым и будет расти хорошо. Наилучшее время – полнолуние, тогда все лето стадо останется «полным», то есть ни одно животное не пропадет. Напротив, при уменьшающейся, «старой», Луне выгонять нельзя, это принесет скоту несчастье.

Так как в Германии представления о фазах луны, приносящих либо счастье, либо несчастье, были те же, что и в Финляндии, то и соображения по времени выгона скота похожи.

Среди других явлений природы при выгоне скота в Финляндии обращали внимание и на направление ветра в этот день. Наиболее благоприятным был южный ветер. Тогда лето для скота было счастливым. Коровы хорошо доились и в сохранности возвращались из леса домой. Наоборот, северный ветер был несчастливым. При северном ветре «все злые силы – в пути», поэтому скот выгонять нельзя. Все лето будет холодная погода, коровы будут доиться плохо, из леса они домой не вернуться.

Восточный ветер, который во время выгона скота дул редко, трактуется так же, как и северный, – скот выгонять нельзя. В шведскоязычных областях Финляндии южный ветер тоже благоприятен, северный – нет. Такие сведения были обнаружены в протоколе суда от 1666 г. Согласно этому источнику, восточный и западный ветры неблагоприятны. Если выгнать скот при северном ветре, то коровы домой будут возвращаться плохо, а в лес придет много волков.

Кроме ветра, обращали внимание на облачность и дождь в день первого выгона. В солнечный день животных не выгоняли, потому что они слепнут, у них кружится голова. Поэтому выбирали облачный день. Это можно объяснить только тем, что скот, всю зиму находящийся в темном хлеву, был особенно чувствительным к солнечному свету, поэтому такой день нехорош. Напротив, для первого выгона выбирался дождливый день, так как в соответствии с магическими представлениями падение капель дождя на коров приводило к увеличению количества молока. Если коров выгоняли первый раз в дождливый день, то полагали, что они будут больше давать молока; если же погода сухая, то молока будет мало. Также предполагали, что животных не будут мучить мухи и слепни. Реже встречалось представление о невыгодности выгона в дождливую погоду, так как это приводило к тому, что «спины у коров летом тоже будут мокрые», в чем также узнается гомеопатический образ мыслей, по которому признак нездоровья коров – мокрая спина.

Подобные представления о том, что дождливый день не подходит для выгона, встречались и в Швеции.

И все-таки, согласно имеющимся данным, описанные явления природы для выбора дня первого выгона скота были менее важны, чем, например, явления природы при выборе первого дня сева. Это, очевидно, связано с тем, что крестьянин, бросив зерно в пашню, находился в большей зависимости от погоды, чем при пастьбе скота.

Намного важнее для защиты скота на пастбище было первый раз выгнать его в весенний праздник почитаемого святого. При этом считалось, что этот святой проявит заботу о скоте и защитит его от опасностей. Или же скот выгоняли в большой церковный

праздник и надеялись, что это принесет ему удачу (благословит его). Среди таких дней первого выгона есть два, которые более распространены и намного важнее других – день св. Георга (23 апреля) и Вальпургиев день (1 мая).

День св. Георга (Ytjön päivä, Yugin päivä) был «праздником скота». В этот день старались выгнать скот на пастбище, даже если земля еще была покрыта снегом, а в лесу было недостаточно корма. В этом случае скот находился на дворе лишь несколько часов, затем его загоняли обратно в хлев, чтобы дождаться лета. Особенно часто так поступали с лошадьми, их загоняли в стойло еще на несколько недель, хотя коровы и овцы уже могли искать в лесу себе корм. В более поздние времена днем выгона скота всегда выбирали «старого» Георга, который по старому летоисчислению был позже, чем по новому, когда он наступал уже в апреле. Если на день св. Георга шел снег и погода была неподходящей, то скот выгоняли на вторую или третью неделю после него, но в такой же день недели, на какой приходился день св.Георга.

О Вальпургиевом дне как первом дне выгона скота весной имеются похожие сведения: скот выгоняли, даже если на земле лежало так много снега, что его приходилось убирать со скотного двора, чтобы скот мог выйти. Коровы должны были хотя бы обойти кругом двор, если уж не могли отправиться на пастбище, так как «для коров это было очень полезно». И затем они выгонялись в такой же день недели, какой был в Вальпургиев день, либо на третий день после него. Но третий день перед Вальпургиевым днем, так называемый день змеиной течки, днем выгона не выбирался, так как коровы бы тогда все лето «страстно резвились».

День св. Георга был днем первого выгона в восточной Финляндии, а Вальпургиев день – в западной, хотя известны и исключения из этого правила. Оба эти важнейших дня являются в финской традиции типичными примерами двух противоположных культурных потоков, и они помогают будущим поколениям познать все богатство финских магических обрядов и верований.

Вальпургиев день как день первого выгона скота известен также и у шведского населения, проживающего в западной Финлян-

дии. У наших западных и южных германских соседей Вальпургиев день в скотоводстве имеет то же значение.

В Швеции еще в XVI в. был издан указ считать днем первого выгона скота Вальпургиев день. В немецких областях этот день также повсеместно считался днем первого выгона скота, и скот должны были выгонять вне зависимости от того, был ли уже корм на пастбище, или же еще лежал снег.

День первого выгона скота у восточных финнов, день св. Георга, являлся также общим для всех днем первого выгона и у нашего братского народа, эстонцев, живущих по соседству в России. Все животные выгонялись одновременно, даже если еще лежал снег: «свиньи и поросята, маленькие ягнята утопали в снегу, и если они не выходили, то их били». Скот нельзя было выгонять до дня св. Георга, так как лишь с этого дня у волка «узда на голове, а железо в пасти» или «золотая уздечка вокруг головы», потому он ничего не мог сделать скоту. Именно св. Георг является «повелителем» волков, он ездит верхом на волке: «когда волк с открытой пастью бежит через стадо, на нем сидит верхом св. Георг, и если взглянуть в трубку из бересты, то его можно увидеть на спине зверя». Рассказывали, что летом на глазах у волка можно было увидеть полосы, потому что он был взнуздан; волка также называли «собакой св. Георга». Если скот выпускали на свободу перед днем Георга, то его от волка мог защитить только пастух, но после дня Георга животных брал под защиту сам св. Георг. На Михайлов день уздечка из пасти волка снова убиралась. Говорили также, что волки – собаки св. Георга – не могут причинить вред, если их кормит сам св. Георг, и тогда они не едят говядину и баранину.

В восточной Германии, где, как и у эстонцев, волк считается верховой лошастью св. Георга, первый раз весной выгоняли скот также в этот день.

В России св. Георг (Егорий) – покровитель скотоводства и «хозяин волков», и в его день скот выгоняли на пастбище. Точно так же этот день служил днем первого выгона скота у южных славян и венгров.

День Обретения Креста Господня (ristin päivä) (3 мая) и как святой праздник, и как праздник памяти о кресте, защищающем от всякого зла, соперничал в качестве дня первого выгона с Вальпургиевым днем. По многочисленным свидетельствам, скот выгоняли на пастбище, даже если еще лежал снег, и лишь затем возвращали в хлев. И окончательно выводили скот на пастбище в такой же день недели, что и день Обретения Креста. Этот день в качестве дня первого выгона скота был особенно распространен в Саво и у финнов Швеции.

День св. Эрика (18 мая) – типичный день первого выгона у западных финнов. Его называли «приметный день стариков» и «день общего выгона», когда скот выгоняли на пастбище вне зависимости от того, был там корм для него или нет, и до этого дня скот выгонять было нельзя.

День св. Эрика служил общим днем выгона скота и у прибрежных шведов Финляндии. Считалось, что скот, которого выгнали первый раз в день св. Эрика, ждет благополучие на время всего лета.

Раньше у западных финнов днем первого выгона был еще день Урбануса (25 мая). Если скот выгоняли раньше этого дня, то его в течение всего лета преследовали несчастья, поэтому скот нужно было выпустить на свободу именно в этот день.

Этот день как день первого выгона скота известен также в шведской области Финляндии: в день Урбануса либо сразу же после него скот выпускали на волю. В Швеции также в этот день скот отправлялся на пастбище.

В Финляндии зафиксировано, что выгон скота привязывался и к Троицыну дню. Если корма было достаточно, то скот выпускали на свободу на третий или четвертый день праздника. В православной области востока Финляндии первым днем выгона был Николин день (9 мая). Если на Егория еще лежал снег, то скот выгоняли в лес на Николу, и, по некоторым сведениям, в этот день выгоняли и лошадей. Троицын день известен как день первого выгона и в Германии. При этом ссылались на «обычай дедов» выгонять скот на пастбище в Троицу; причем наилучшим днем считался первый день праздника.



Однако имеются сведения, полученные в основном на финской территории, что днем выгона выбирался наиболее подходящий день недели, «когда беда уходила с дороги». И в этом случае типичным является то, что часто дни противопоставлялись друг другу. Это можно объяснить тем, что в языческие и более поздние времена христианской эры источники для определения дней недели были самыми разнообразными. Когда мы в дальнейшем рассмотрим в совокупности пригодность, с точки зрения финнов и их южных и западных соседей, различных дней недели в качестве дней для первого выгона, то увидим это разнообразие.

Понедельник в Финляндии был самым неподходящим днем для выгона. Об этом упоминается уже в источнике 1754 г. Он не подходил по той причине, что раньше, в шведские времена, этот день был «днем повешения», а также потому, что он был «днем зависти». Коровы начинали хромать, на них сваливались разные беды, кусала змея или еще что-нибудь в этом роде.

В шведской области Финляндии – понедельник тоже неподходящий день.

У эстонцев понедельник был «наиболее плохим», «днем несчастий», и потому скот не выгоняли, так как потом следовали несчастья, а летом скот уничтожал волк. Особенно много документов, подтверждающих это, из южной Эстонии.

У наших германских соседей понедельник также являлся неподходящим днем для первого выгона скота; в Швеции в понедельник скот не выгоняли, потому что в этот день свой скот выгоняют ведьмы; в Норвегии в этот день скот также не выпускали; в Дании полагали, что последствием выгона животных в этот день будет смерть одного из них. В Германии, где представления о несчастливом значении понедельника широко распространены, он считался неподходящим днем для выгона.

Вторник у финнов был чаще всего одним из подходящих дней для первого выгона. Однако кое-где в этот день выгона не делали, потому что «коровы будут тощи, как палочки» и будут давать мало молока.

В Эстонии вторник считался подходящим днем для выгона: волк не нападал на стадо. Однако бытовали и противоположные представления: если выгнать стадо в этот день, то его ждут несчастья.

В странах Скандинавии и в Германии также было широко распространено мнение о вторнике как наиболее подходящем дне для первого выгона: в Швеции в этот день выгоняли стадо на летнее пастбище; в Норвегии это также был день первого выгона стада весной; в Дании вторник считался предпочтительным для первого выгона, потому что он являлся одним из трех «мясных дней»; в немецких Рудных горах, области Альгёй и Трансильвании вторник считался наилучшим днем для выгона. В Силезии были противоположные представления: так называемый мясной день считался неподходящим для выгона.

О среде как первом дне выгона у финнов противоречивые мнения: скот будет хорошо расти, если его в первый раз выгнать в среду, но вместе с тем среда – нехороший день, так как она была «днем рождения волка».

В Эстонии по рассказам большинства информантов среда являлась самым плохим днем для выгона: скот не растет, на него будет нападать волк, то есть это был несчастливый день; но кое-где среда считалась благоприятным днем.

У германских народов представления о среде как первом дне выгона отличались большим разнообразием: в Норвегии она не была днем первого выгона; в Германии скот в среду не выгоняли, потому что она являлась одним из так называемых масляных дней – если в этот день выгнать скот, то можно остаться вообще без масла, среда считалась одним из самых плохих дней. Однако в Пруссии среда была одним из подходящих дней для выгона, а в Мекленбурге выгоняли молодняк скота, цыплят, утят, гусят, потому что это был день, «когда ворона их не видит».

Четверг в Финляндии повсеместно считался наиболее плохим днем для первого выгона: он приносит скоту несчастье. Встречаются и противоположные мнения о четверге.

О пригодности четверга для первого выгона скота в германских областях бытовали два разных мнения: в Норвегии в четверг скот не выгоняли, потому что это был «мясной день» и поэтому дикие звери были особенно опасны; в Швеции скот не выпускали, потому что в этот день скот выгоняли ведьмы; в немецких областях были те же представления: в Мекленбурге скот не выгоняли, потому что это

был «мясной день», и если выгнать коров на пастбище, то они будут жиреть и давать мало молока. В Силезии и Тироле этот день также считался несчастливым, и скот на пастбище не выгоняли.

Довольно широко были распространены и противоположные представления: в Норвегии во многих местах четверг считался одним из благоприятных дней для первого выгона; в Дании четверг был хорошим днем, так как это «мясной день», а потому скот будет хорошо набирать вес. В Германии четверг также был распространен в качестве дня первого выгона скота.

Пятница была в Финляндии чаще всего самым плохим днем для первого выгона. Гораздо реже – как подходящий день. Говорили, что коровы лучше возвращаются домой, если их выгнать в конце недели.

В шведской области Финляндии пятница – тоже неподходящий день.

Эстонские скотоводы рассматривали пятницу как особенно несчастливый и плохой день недели. Если в этот день выгнать скот в первый раз, летом будет много убытков, животные будут болеть, умирать, на них будет нападать волк. Пятницу расценивали как плохой, приносящий беды, и особенно как «ведьмин день». Подобные представления о пятнице преобладали в южной Эстонии.

Противоположное мнение о пятнице встречалось в Эстонии очень редко. То, что пятница, как и понедельник, считались неподходящими для выгона скота, объясняли тем, что эти дни особенные для волков: в понедельник волки родились, а в пятницу их крестили.

У германских народов пятница повсеместно была неподходящим днем для выгона: в Швеции в пятницу скот не выгоняли; в Норвегии полагали, что если в этот день выгнать скот в первый раз, то его ждут всяческие несчастья; в южной Германии в этот день скот тоже не выгоняли. Встречаются и противоположные сообщения: в Швеции в пятницу скот выгоняли; в Германии (Пруссия) пятница также считалась подходящим днем, то же самое в Гессене, где пятница была одним из лучших дней для выгона.

Суббота у финнов повсеместно являлась плохим днем для выгона. Говорили: «в субботу выгонять нельзя, а то в воскресенье

волки животных съедят»; скот с пастбища будет убегать, коровы будут доиться плохо. Но кое-где бытовало мнение, что первый раз нужно выгонять в субботу, потому что тогда скот лучше будет возвращаться домой.

У эстонцев суббота повсеместно была одним из лучших дней для первого выгона. В этом случае коровы не взбрыкивали, а наоборот, были спокойны и хорошо развивались.

В Германии и Швейцарии суббота считалась неподходящим днем для первого выгона: в Ольденбурге животных в этот день не выгоняли, потому что тогда бы они умирали, в Нижней Померании суббота была неподходящей как «масленный день», потому что можно было остаться вообще без масла. У германских народов бытовали и противоположные воззрения: в Норвегии суббота вместе с вторником и четвергом считались хорошими днями, потому что остальные дни были «злыми»; в Германии, в Мекленбурге, в субботу выгоняли мелкую домашнюю птицу, потому что ее «не увидят вороны».

Воскресенье в Финляндии сравнительно редко было первым днем выгона скота. Животных старались не выгонять в этот день, потому что они в этом случае не возвращались обратно, плохо доились, на них сваливались беды, коровы терялись из стада. Встречалось, хотя тоже редко, совершенно противоположное мнение: если скот выгнать во время богослужения, то он услышит колокольный звон и потом хорошо возвращается домой.

У эстонцев о воскресенье как дне первого выгона сведений мало, и они также очень противоречивы. Как «мясной день» он был неподходящим, однако кое-где считался счастливым.

Напротив, у германских народов воскресенье широко признавалось хорошим днем для выгона: в Швеции коровы в этот день впервые отправлялись на пастбище; в Дании воскресенье было благоприятным днем, так как он считался «мясным», и коровы, отправленные в первый раз в этот день на пастбище, хорошо развивались и набирали вес; в Германии воскресенье тоже было подходящим для выгона скота. И наоборот, этот день считался неподходящим: в Норвегии в воскресенье скот не выгоняли на пастбище; в Германии (Мекленбург) коров не выгоняли, так как этот день был

«мясным», то и коровы становились тучными, но давали мало молока; в Шлезвиг-Гольштейне этот день тоже признавался для выгона скота неблагоприятным.

Приведенные выше зачастую противоречивые мнения о том, подходящи или неподходящи различные дни недели для начала работ, встречаются у финнов и их соседей совершенно аналогично традициям магических представлений, так что нет единой точки зрения в вопросе о первом выгоне скота. И все же отдельные признаки, по которым тот или иной день считается подходящим для первого выгона скота, распознать можно. Так, в Финляндии мнение о том, что понедельник неблагоприятен для первого выгона, основывается на следующем: скот плохо возвращается домой, если выгон происходит в первый день недели, потому что с понедельника до конца недели срок больше, чем от дня кончающейся недели, например от субботы; выгнанный скот возвращается домой быстрее, точно так же, как быстрее наступает конец недели.

Соответствуют гомеопатической магии и представления эстонцев и германских народов о пригодности либо непригодности в качестве дня первого выгона так называемого мясного дня. Если в такой день выгнать скот, а в этот день едят мясо, то и на пастбище дикие звери тоже будут есть мясо и преследовать скот, поэтому в Эстонии, Норвегии и Германии такого дня старались избегать. Однако также полагали, что если в день выгона скота есть много мяса, как это происходит, например, в день убоя скота, то можно ожидать хороший рост скота на убой, если выгнать его в первый раз в так называемый мясной день. Так чаще всего считали в Дании, где скот старались выгнать первый раз именно в «мясные дни» – во вторник, четверг и воскресенье. В Германии непригодность «мясного дня» для первого выгона обосновывали тем, что коровы будут жиреть и давать меньше молока. Некоторые дни были неподходящими потому, что связывались со злейшим врагом скота – волком. Такими являлись, как выше говорилось, «дни рождения волка» – среда в Финляндии и понедельник в Эстонии, и «день крестин», которым в Эстонии считалась пятница. Иногда скот выгоняли в такой же день, на какой выпадало в соответствующем году Рождество.

Из некоторых сообщений можно видеть, что при первом выгоне скота пытались выбирать и подходящее, связываемое с важными магическими представлениями время суток. В Финляндии наиболее благоприятным временем для первого выгона считались ночные часы. Имеются данные по Эстонии о том, что крестьяне и крестьянки скот выгоняли тайком в полночь. Богемские немцы выпускали лошадей на пастбище перед восходом солнца в Вальпургиев день, известный день выгона скота.

Как следует из вышеупомянутого сообщения из Эстонии, выбор ночных часов для первого выгона скота объяснялся тем, что никто в это время не мог увидеть те магические действия, которые при этом совершались, и их нейтрализовать. Однако настоящая причина выгона скота ночью (да и вообще при использовании магии в связи с какой-либо работой), та, что ночь в мире духов соответствует «дню», и в это время духи в движении и лучше реагируют на магические действия колдуна, чем в дневные часы, которых духи избегают.

Особенным в важнейших финских днях выгона скота весной – св. Георга, Вальпургиевом, Эриха и Урбануса – было и то, что они становились одновременно первым днем сева. Некоторые информанты не называли эти дни первого выгона, а говорили только, что скот выгоняли весной в тот день, когда в землю ложились первые семена; и это важнейшее событие в жизни землепашца было особенно праздничным. Так день первого сева и первого выгона стал у земледельца важнейшим сельскохозяйственным праздником весны.

Характерной чертой праздника являлась тишина: весь день должно быть тихо, любой шум был нежелателен. Ухаживающие за скотом и обитатели усадьбы должны были говорить как можно меньше; было хорошо, если вообще обходились без разговоров. Если это не соблюдалось, то скот ожидали разные беды, а летом на него нападали дикие звери.

К церемониям дня относилось прежде всего угощение всех. В пиршестве принимали участие не только все обитатели усадьбы, но и чужие, которые случайно заходили во двор: никто не мог пройти мимо, не угостившись. Чем больше ели, тем лучше ел ле-

том и скот. Но в этот день нельзя было выносить из усадьбы никакой еды. Так, рабочие, которые случайно заходили в чужие усадьбы, вдоволь угощались, однако в этот день им запрещалось покидать усадьбу, потому что считалось, что они могут увести счастье скота из дома. Нищие тоже могли есть только во дворе, но в суму еды им не давали. Только когда коровы вечером возвращались домой, давалась еда, которую можно было уносить с собой. Тогда летом скот из леса благополучно возвращался домой.

Кушанья этого праздника были определенного вида и готовились по старинному способу. Важнейшими праздничными кушаньями были каша, молочный суп и особым образом испеченный хлеб.

Каша в соответствии со значением дня называлась «скотинная каша» или «каша выгона скота», готовилась из ячменной, либо ржаной муки, но варилась не как обычно на воде, а на молоке. Крестьянка сама варила ее утром, и кашу нужно было съесть до выгона скота; и пока ее не съедали, скот не выгоняли. На стол она ставилась в бочонке, из которого все ели одновременно, а в середине его лежал кусок масла, «глаз» каши.

Молочный суп готовился из снятого молока, и было хорошо, если бралось молоко от всех коров. Примешивались хлеб, сыр или остатки каши от завтрака. Суп ели днем или вечером, иногда и утром, и считали, что если домочадцы в день выгона коров съедят много сваренного молока, то коровы будут доиться хорошо, наступит «хорошее молочное лето». Хлеб, который съедали в день первого выгона скота, называли «тело скота» или «коровий хлеб», «тело крестьянки», «начальный хлеб» (*karjankakku*, *lehmänleipä*, *emännänkakku*, *alotosleipä*), но чаще всего он назывался «рождественский хлеб» (*joululeipä*), потому что пекли его уже к Рождеству. Реже его пекли осенью, из муки нового урожая при первой выпечке, либо к Масленице. Иногда в день выгона, день св. Георга (*Jurin päivä*) его называли *jurkeä*. Иногда для дня первого выгона выпекали два хлеба, из которых один съедали во время выгона овец, другой – при выгоне остальных животных.

Хлеб, выпекаемый для дня первого выгона, был необычно велик, намного больше, чем выпекаемый к Рождеству, так велик, что

на него использовалось все тесто. Его поверхность украшалась особым образом: на ней выдавливались ключом от кладовой или вообще ключами углубления, либо она украшалась рогами. Хлеб также украшали крестом – так называемый крестовый хлеб (ristileipä). В середину хлеба, при посадке его в печь, втыкали колосья ржи.

Если «скотинный хлеб» выпекали уже к Рождеству, то было в обычае выставлять его на стол во время праздника, но есть его было нельзя. Его хранили потом или в хлебной корзине, или вместе с рождественскими хлебами. Если к Рождеству для всех обитателей усадьбы выпекали особый хлеб (nimikkoleipä), каждому свой, то на стол хлеба ставили следующим образом: самым нижним на рождественский стол клали хлеб хозяина, который был больше всех и назывался «посевной хлеб» (kylvöleipä), на него клался хлеб немного меньшего размера – хозяйки, который назывался «скотинный хлеб» (karjanleipä), и на них – хлеба для детей и прислуги, которые были меньше размером и венчали эту хлебную башню. Под «скотинный хлеб» на стол клали четыре более маленьких хлеба, так называемые ноги, или же специально пекли как «ноги» шесть маленьких хлебцев и на них ставили большой хлеб посреди стола. Иногда в середину «скотинного хлеба» втыкали вертикально нож, а вокруг него так вырезали хлеб, что на рождественском столе он служил как бы хлебной корзиной. Под хлеб на стол также клали в качестве подкладки длинную щепку либо медные деньги в определенном порядке. Крошки, которые во время рождественской трапезы упали на стол, собирали, чтобы в свое время дать скоту. Иногда большой хлеб, лежащий на столе, накрывали скатертью либо зажигали на нем свечи.

После того как хлеб пролежит нетронутым на столе с Рождества до Крещения, его уносили в кладовку, и там он дожидался весны. Иногда его выносили к столу на Сретенье, после чего убирали обратно. На день выгона скота хлеб ели, причем иногда его крошили в кипячёное молоко. Хлеб ели все, и особенно пастухи, его получал и скот, и даже собак при этом не забывали.

Если все делали так, то скот летом хорошо развивался, а злейший враг скота – медведь – его в лесу не преследовал.



С вареным молоком в западной Финляндии ели также сыр, который назывался «выгонный сыр» ( lehmänlaskujuusto). Этот сыр, который еще называли и хлебным, готовился утром дня выгона или даже раньше, в Масленицу, а затем сушился под стропилами.

Другим кушаньем в день выгона скота, правда, реже, был гороховый суп из бока овцы, зарезанной на Михайлов день, либо с мясом всех съедобных домашних животных, либо с грудинкой коровы, или же мясной суп, который варили из грудинки коровы, или рыбный суп и вареные яйца.

До выгона скота в лес к кушаньям ни разу не притрагивались, но потом начинали усердно есть и пить.

Если это не соблюдалось – скот ждали беды.

«Однажды один хозяин достал кусочек из мясного супа, сваренного из грудинки коровы, и в это лето у него в стаде волки съели лучшую корову». «Скотинная каша» готовилась очень тщательно, потому что если она хоть чуть-чуть подгорит, то в это лето корова утонет в болоте. Кашу ели тихо и серьезно, потому что в противном случае можно было задеть ложкой «масляный глаз» в середине каши, а это означало беды для коров на летнем пастбище, и уж с кем такая оплошность случится, то у того корова попадет в болото. Если в кладовке мышь прогрызет в хлебе дырку, то это означает, что скот летом ожидают несчастья. Вода, в которой мыли крупу для «скотинной каши», обладала волшебной силой, и ее давали пить коровам, чтобы они хорошо ходили по пастбищу; масло, которое лежало на каше, как «глаз», использовалось для смазывания сосков у коровы.

Духи, от милости которых зависело благополучие скота на летних пастбищах, получали свою часть кушаний первого дня выгона скота: под высокую ель на краю поля усадьбы приносили на день св. Георга кушанья, пироги, молоко, масло, яйца, и если летом внезапно умирала корова, то думали, что день св. Георга был отпразднован неправильно. В то время как крестьянин со скотом был в лесу, крестьянка с бочонком, полным горохового супа, шла к дереву, которое стояло ближе всего к усадьбе, произносила «Отче наш» и молитву и затем капала гороховым супом под дерево; возвратившись с выгона, крестьянин ел этот суп. Рыбу из рыбного супа кла-

ли в треугольный кузов из бересты и приносили его в лес, где и закапывали на территории пастбища. Ещё в 1830-е гг. бытовал обычай в день выгона скота, который был также и первым днём сева, в так называемое утро начала (alotusaamu), часть всех кушаний, приготовленных в крестьянском доме, класть на пашне под берёзу; крестьянка в первый день выгона скота «кормила духов», для чего испечённые для них в печи хлебцы приносила в коровий хлев и там клала их под столб.

У православных в восточной Финляндии сохранился как отголосок древних жертвоприношений обычай приносить в церковь на Егорьев день шерсть и яйца; после окончания богослужения эти продукты продавались, а выручку вносили в кассу Егория. О похожем посещении церкви в Егорьев день говорится в источнике 1750-х гг.: скот в этот день выгоняли на пастбище и шли в церковь, неся с собой бутылки с пивом; там их осушали, зажигали свечи и жертвовали деньги с тем, чтобы скот хорошо рос.

Представленные выше сообщения о празднике первого дня выгона скота весной можно дополнить сведениями о сохраняющемся в Финляндии празднике, связанном с первым днем начала сева. Первый день сева тоже праздновался как большой праздник, и все участники его должны были надеть чистую одежду, следовало избегать всякого шума, а грязная работа, такая как большая стирка, запрещалась. Важнейшими праздничными кушаньями были особым образом приготовленная каша с «масляным глазом», варёное молоко, своеобразно испечённый и сбережённый хлеб, который пекли обычно уже к Рождеству, на Рождество выставляли на праздничный стол, а затем зимой хранили его в амбаре и который назывался чаще всего «посевной хлеб» (kylvöleipä). Прочими праздничными кушаньями были гороховый суп из баранины осеннего забоя либо с коровьей грудинкой и рыбные супы. Настоятельно предостерегали от того, чтобы в этот день не выносили еду за пределы усадьбы, хотя всех чужих угощали. Часть каши, которую ели в первый день сева, клали под святое дерево или относили духам в ригу и посредством этих подарков, а также и хлеба просили за грядущий урожай.

Сообщения о праздничных обрядах первого дня выгона скота и первого дня сева совпадают до мельчайших подробностей, так что они подтверждают высказывания многих информантов о том, что обряды первого выгона и первого сева проводились в один и тот же день, который затем превратился в большой праздник весны.

Хлеб особого вида, который ели люди и животные в первый день выгона скота и который выпекался чаще всего к Рождеству, встречается также и у наших соседей – эстонцев и германских народов.

В Эстонии ко дню первого выгона пекли особенный хлеб, который по внешнему виду отличался от обычного хлеба; названий его было очень много. Чаще всего выпекали его к Рождеству, иногда к новогоднему вечеру либо в новогоднюю ночь, к Антонову дню (17 января), к Масленице либо к среде на первой неделе Великого поста, или же лишь ко дню первого выгона, то есть ко дню св. Георга. По некоторым сообщениям, этот хлеб пекли из особого теста: для него мололи на ручной мельнице три вида зёрен – рожь, овес и ячмень, либо готовили тесто из остатков масленичной каши или же масленичного супа и ячменной муки, либо на воде, в которой мылись ложки, использованные для еды в масленичный день; при выпечке в тесто клали много соли либо подмешивали соломинку, которую корова несла во рту, когда в Михайлов день возвращалась в свой хлев.

Хлеб обычно был круглый, каким чаще всего он бывает. Особенность его формы заключалась в том, что это был «большой хлеб», выпекался высоким (*kuhjakas, torniga leib*), но это мог быть и маленький хлеб, иногда выпекали три маленьких хлеба. Если хлеб был маленьким, то его выпекали таким образом, что он укладывался на большой хлеб; также хлеб в печи иногда закрывали горшком и так выпекали. Иногда в середине хлеба проделывали дырку. Особенным в таком хлебе было украшение его поверхности: на неё наносили различные знаки и крест; в качестве предметов для нанесения украшений служили водочная рюмка, наперсток, кольца, застёжки, рублёвые монеты, с помощью которых на поверхности хлеба выдавливались углубления; это были либо три знака, или же ими покрывалась вся поверхность хлеба.

Если этот хлеб дня выгона имел обычную форму, то и названия особенного у него не было, либо его называли по времени изготовле-

ния – рождественский, реже – по цели его изготовления, для принесения счастья – «счастливый хлеб» или же «скотинный хлеб», либо «бычий хлеб». Эстонцы имели на день выгона и хлеб совершенно другой формы, хлеб такого вида назывался «рождественская свинья» (jõulu-orikas) или «рождественский бык» (jõulu-pull). «Рождественская свинья» – хлеб, испеченный в виде свиньи, с выдавленными в тесте круглыми глазами, либо для глаз и носа брали сало из свечи, изготовленной из бараньего сала, а на спине выдавливали ключом от кладовой знаки или на спину наносили чёрточки, обозначающие щетину, в один конец хлеба всовывали землю, а в другой – соль. «Рождественскому быку» вставляли маленькие рожки и хвост, а вдоль спины делали «ложбинку».

Если хлеб выпекался к Рождеству, то его выставляли на стол нетронутым либо только на Рождество, или на Рождество и на Новый год, либо на Рождество, Новый год и Крещение, или на все рождественские праздники до Крещения. На рождественском столе на месте под хлеб рисовались мелом три креста, иногда под хлеб насыпали три кучки соли. В хлеб втыкали вертикально нож или на нём зажигали свечу, либо накрывали белым платком. Хлеб также клали под икону, где во время праздников, особенно ночью, горели три церковные свечи. Рождественским утром его тоже поливали водкой.

После Рождества хлеб чаще всего убирали на хранение, для того чтобы он дождался того весеннего дня, когда скот в первый раз пойдет на пастбище. Гораздо реже бывало так, что в Рождество, на Новый год, Крещение либо Масленицу уже съедали часть хлеба, а другую половину или же только первый отрезанный ломоть, или последние крошки сохраняли до весны. Местом для хранения служили обычно ящик для зерна (закром) либо мешок для ржи, иногда для этого использовалась воронка ручной мельницы, и только сам хозяин мог взять оттуда хлеб, а позднее он возвращал его на место.

В Эстонии чаще всего весной, в первый день выгона, этот хлеб скармливали скоту: три раза каждому животному давали полный рот, или же хлеб делили на столько частей, сколько было животных, так что каждый получал свою долю; делил хлеб сам хозяин.

Во многих местах этот хлеб давали пастуху, если он в первый день шёл пасти скот, но пастух есть хлеб не мог, а вечером снова приносил в дом, где хлеб делили только среди животных. Хлеб давали животным и в пойле. Реже бывало так, что сами люди ели этот хлеб. От «рождественского быка» хвост, рога и голову давали скоту, от «рождественской свиньи» первый ломоть отрезали в суму пастуху, а остатки отдавали скоту либо делили на три части, из которых одну делили между пастухом и стадом, а остальные две съедались членами семьи весной.

Целью выпечки этого особенного хлеба было то, чтобы скот оставался здоровым, чтобы уберечь его от несчастий, которые подстерегали его летом, чтобы он давал больше молока и масла, чтобы животные размножались, корм на пастбище не переводился, волки на стадо не нападали, чтобы злой глаз животных не заколдовал.

Как в Финляндии, так и в Эстонии с помощью этого хлеба угадывали будущее. Когда готовилась «рождественская свинья», каждый член семьи клал в нее на счастье крупинку соли. Весной, когда выгоняли скот, смотрели, чьё зёрнышко соли исчезло – значит, тот и умрёт в этом году; либо под хлеб на рождественский стол клали три кучки соли: одна – для рогатого скота, вторая – для овец и третья – для свиней; животных, чья кучка соли растопится, ожидают в следующем году несчастья; или же под хлеб клали только одну кучку соли, и если она за ночь растворялась, должен в этом году кто-то в усадьбе умереть либо наступит другое несчастье. Также по тому, как хлеб сохранялся за зиму, определяли: если хлеб заплесневел – будет умирать скот, если его погрызли мыши – животных летом съедят волки.

У шведского населения Финляндии тоже в весенний день первого выгона пастухам и скоту давали хлеб, испеченный к Рождеству, особенным образом украшенный и сохраненный до весны.

В Швеции также выпекались круглые, как в Финляндии и Эстонии, либо похожие на животных, как в Эстонии, рождественские хлебы, которые использовались как «посевные хлебы», о чем говорится в большинстве сообщений, в отличие от Эстонии, где они применялись почти повсеместно как «скотинные хлебы».

В праздник первого выгона скота, который проходил в Эстонии обычно в день св. Георга, готовили особенные блюда. Когда скот в день св. Георга в первый раз в полдень пригоняли домой, коров доили и из молока варили кашу или яичную болтушку, «потому что раньше это был очень значительный день». В такой день также резали петуха и съедали его в хлеву на яслях. Ели его либо только мужчины, либо вся семья. После этого выгоняли лошадей и уже теперь не опасались, что кому-то из них посредством колдовства будет нанесён вред. Также считали, что лошади будут сильными и крепкими. Это последнее сообщение может быть дополнено данными из южной Эстонии, в которых не говорилось о съедении убитых животных в хлеву; на день св. Георга на краю лошадиных яслей резали петуха, а на краю яслей других животных – кур; петух должен быть такой же окраски, как и лошадь, либо совершенно черным, тогда животные все лето будут здоровы.

По некоторым сообщениям, это жертвоприношение на день св. Георга, приносимое обычно в пользу лошади, проводилось следующим образом: черный петух закапывался живым под дверь, вероятно, со стороны конюшни.

В Эстонии известно также и финское суеверие, что на первый день выгона скота нельзя никому доверять свое стадо, а кто это делает, тот как будто бы отдаёт одного из животных волку.

### **СПИСОК ОСНОВНЫХ ТРУДОВ А.В. РАНТАСАЛО (A.V. RANTASALO)**

Maanviljelystaijoja. Suomen kansan muinaisia taikoja. III [Сельскохозяйственная магия. Древняя магическая практика финского народа. III]. SKST. Helsinki, 1912. 331 p.

Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen verglichen. I. Helsinki, 1919. FFC 31. 96 p. [Земледелие в народных верованиях финнов и эстонцев в сравнении с верованиями германских народов. I].

Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten. II. Helsinki, 1919. FFC 31. 143 p. [Земледелие в народных верованиях финнов и эстонцев. Ч. II].

Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten. III. Helsinki, 1920. FFC 32. 137 p. [Земледелие в народных верованиях финнов и эстонцев. Ч. III].

Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten. IV. Helsinki, 1924. FFC 55. 162 p. [Земледелие в народных верованиях финнов и эстонцев. Ч. IV].

Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten. V. Helsinki, 1925. FFC 62. 271 p. [Земледелие в народных верованиях финнов и эстонцев. Ч. V].

Karjataikoja. I–III. Suomen kansan muinaisia taikoja. IV [Суеверия и обычаи, связанные с разведением скота. Древняя магическая практика финского народа. IV]. SKST. Helsinki, 1933, 1934.

Der Viehstall im Volksaberglauben der Finnen [Хлев в народных верованиях финнов] // *Annales Academiae Scientiarum Fennicae B XXXVIII*. Helsinki, 1937.

Der Weidegang im Volksaberglauben der Finnen. I. Die Vorbereitungen für das Vieh austreiben. 1945. FFC 134. 129 p. [Выгон скота на пастбище в народных верованиях финнов. Ч. I. Приготовления к выгону].

Der Weidegang im Volksaberglauben der Finnen. II. Die Hinausführung des Viehes auf die Weide. 1947. FFC 135. 327 p. [Выгон скота на пастбище в народных верованиях финнов. Ч. II. Выгон скота].

Der Weidegang im Volksaberglauben der Finnen. III. Viehhüten und Weidegang. 1953. FFC 143. 245 p. [Выгон скота на пастбище в народных верованиях финнов. Ч. III. Пастьба скота и выгон].

Der Weidegang im Volksaberglauben der Finnen. IV. Das Zurückführen des Viehes im Herbst in den Viehstall. 1953. FFC 148. 177 p. [Выгон скота на пастбище в народных верованиях финнов. Ч. IV. Возвращение скота осенью в хлев].

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие ( <i>И.Ю. Винокурова</i> ) . . . . .	3
--	---

### Исследования

<i>И.Ю. Винокурова</i> . Праздничная система крестьянского населения Олонецкой губернии (конец XIX – начало XX в.) . . . . .	9
<i>К.К. Логинов</i> . Заонежский праздник <i>Радкольское воскресенье</i> . . . . .	37
<i>О.А. Бодрова</i> . Застолье у народов Карелии . . . . .	46
<i>М.В. Пулькин</i> . Религиозные праздники в городах Олонецкой епархии (XIX – начало XX в.) . . . . .	55
<i>Е.Ю. Дубровская</i> . «Новый» человек в «новом» обществе: революционные символы преобразования действительности и праздничная культура Карелии 1917–1920-х гг. . . . .	64
<i>З.И. Строгальщикова</i> . Вепский праздник «Древо жизни» . . . . .	74

### Источники, историография

<i>А.Ю. Жуков</i> . Престольные праздники Верхнего Присвирья в XV–XVIII вв.: опыт анализа переписей . . . . .	87
<i>Н.Ю. Кирикова</i> . Указатель статей о праздничной культуре, опубликованных в газете «Олонецкие губернские ведомости» (1838–1917 гг.) . . . . .	130
<i>Ю.И. Ковырина</i> . Материалы по календарной традиции Карельского берега Белого моря . . . . .	154
<i>А.В. Рантасало</i> . Выгон скота на пастбище в народных верованиях финнов ( <i>перевод с немецкого Ю.Н. Винокурова</i> ) . . . . .	200
Список основных трудов А. В. Рантасало ( <i>A. V. Rantasalo</i> ) . . . . .	221



## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие ( <i>И.Ю. Винокурова</i> ) . . . . .	3
--	---

### Исследования

<i>И.Ю. Винокурова</i> . Праздничная система крестьянского населения Олонецкой губернии (конец XIX – начало XX в.) . . . . .	9
<i>К.К. Логинов</i> . Заонежский праздник <i>Радкольское воскресенье</i> . . . . .	37
<i>О.А. Бодрова</i> . Застолье у народов Карелии . . . . .	46
<i>М.В. Пулькин</i> . Религиозные праздники в городах Олонецкой епархии (XIX – начало XX в.) . . . . .	55
<i>Е.Ю. Дубровская</i> . «Новый» человек в «новом» обществе: революционные символы преобразования действительности и праздничная культура Карелии 1917–1920-х гг. . . . .	64
<i>З.И. Строгальщикова</i> . Вепский праздник «Древо жизни» . . . . .	74

### Источники, историография

<i>А.Ю. Жуков</i> . Престольные праздники Верхнего Присвирья в XV–XVIII вв.: опыт анализа переписей . . . . .	87
<i>Н.Ю. Кирикова</i> . Указатель статей о праздничной культуре, опубликованных в газете «Олонецкие губернские ведомости» (1838–1917 гг.) . . . . .	130
<i>Ю.И. Ковырина</i> . Материалы по календарной традиции Карельского берега Белого моря . . . . .	154
<i>А.В. Рантасало</i> . Выгон скота на пастбище в народных верованиях финнов ( <i>перевод с немецкого Ю.Н. Винокурова</i> ) . . . . .	200
Список основных трудов А. В. Рантасало ( <i>A. V. Rantasalo</i> ) . . . . .	221

Научное издание

**ПРАЗДНИЧНЫЕ ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ НАРОДОВ КАРЕЛИИ  
И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ:**  
исследования, источники, историография

*Печатается по решению Ученого совета  
Института языка, литературы и истории  
Карельского научного центра РАН*

На 1-й странице обложки фотография из книги  
J. K. Inha. Kalevalan laulamailta. Helsinki, 1921:  
Жители д. Суднозеро на празднике Успения Пресвятой Богородицы

Редактор *Л. С. Баранцева*  
Оригинал-макет *Г. А. Тимонен*

Сдано в печать 11.10.10. Формат 60x84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Гарнитура Times.  
Печать офсетная. Уч.-изд. л. 10,0. Усл.-печ. л. 13,0.  
Изд. № 131. Тираж 250. Заказ 905

Карельский научный центр РАН  
Редакционно-издательский отдел  
185003, Петрозаводск, пр. А. Невского, 50