

УДК 398

## ВЕПСКИЕ МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ, СВЯЗАННЫЕ С ЗЕМЛЕДЕЛИЕМ: ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ИСТОКИ И ГЕНЕЗИС\*

**И. Ю. Винокурова**

*Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН*

Исследуется проблема возникновения и развития аграрных культов у вепсов. Сделан вывод о том, что в конце XIX – первой трети XX в. на вепсской территории еще существовали слабо развитые, с локальными различиями аграрные культы, объектами которых были хтонические и наземные мифологические персонажи и христианские святые. Сравнительно-исторический анализ этих образов позволил выделить их различные этнокультурные истоки. Одни образы были субстратного (общефинно-угорского) происхождения, другие – собственно вепсского, третьи – адаптированными в вепсской среде заимствованиями в результате контактов с древними балтами, русскими в различные периоды истории и в ходе христианизации. Обнаружены особенности развития некоторых аграрных культов: четкое распределение патронажных земледельческих функций между земными и наземными мифологическими персонажами; появление наряду с женским хтоническим образом мужского; главенство грома среди небесных объектов, передача богу-громовержцу (позже христианскому святому) в патронаж не только неба, но и хлебных полей и др.

**К л ю ч е в ы е с л о в а:** вепсы, земледелие, вепсская мифология, религия, верования, ритуалы, аграрные культы.

### **I. Yu. Vinokurova. VEPSIAN MYTHOLOGICAL CHARACTERS ASSOCIATED WITH HORTICULTURE: THE ETHNOCULTURAL SOURCES AND GENESIS**

The issue of emergence and evolution of Vepsian agrarian cults is investigated. The conclusion drawn is that minor, locally variable agrarian cults still existed in Vepsian territory in the late 19<sup>th</sup> – first third of the 20<sup>th</sup> century, and their objects were chthonic and terrestrial mythological characters and Christian saints. A comparative historical analysis of these images revealed their different ethnocultural sources. Some of them were of substrate (common Finno-Ugric) origin, others were Vepsian proper, and a third group were the borrowings adopted into the Vepsian milieu through contacts with ancient Balts or Russians at different times in the history and in the course of Christianization. Some distinctive features were detected also in some agrarian cults: strict division of horticultural patronage functions between underground and terrestrial mythological characters; emergence of a male chthonic character alongside with the female one; primacy of thunder among celestial objects, with not only the sky but also bread crops placed under the patronage of the ‘thunderer’ deity (or a Christian saint later on), etc.

**K e y w o r d s:** Veps, horticulture, Vepsian mythology, religion, beliefs, rituals, agrarian cults.

\* Статья выполнена по проекту «Истоки Карелии: время, территория, народы» в рамках Программы фундаментальных исследований секции истории Отделения историко-филологических наук РАН «Нации и государство в мировой истории».

Данные вепсской лексики, археологические находки, сельскохозяйственные обычаи и обыряды свидетельствуют о давнем знакомстве вепсов с земледелием. Лексический материал показывает, что земледелие, преимущественно подсечно-огневого типа, распространилось среди прибалтийско-финских племен еще в эпоху единой общности, существование которой датируется примерно серединой II тыс. до н. э. – VIII в. н. э. [Седов, 1997. С. 3, 6]. Причем предки вепсов намного раньше, чем древние карелы, освоили некоторые предметы и явления земледельческого быта [Зайцева, 2011. С. 57–65]. Многие древние земледельческие и скотоводческие термины в прибалтийско-финских языках оказались заимствованиями из балтийских, германских и славянских языков, что говорит о явном влиянии соседних народов на проникновение производящего хозяйства в среду прибалто-финнов.

Как писал М. Элиаде, «занятие земледельческим трудом меняет всю “экономику священного” человека» [Элиаде, 1994. С. 80–81]. Распространение земледелия у древних вепсов, рост его доли в комплексном хозяйстве должны были повлиять и на представления народа о Космосе и месте в нем человека, способствовать преобразованию вепсского мифологического пантеона, появлению в нем особых божеств, отвечающих за земледельческие процессы, в одних случаях – преобразованных из старых персонажей, в других – заимствованных.

Проблема появления аграрных культов у вепсов впервые была обозначена В. В. Пименовым в его книге «Вепсы. Очерк этнической истории и генезиса культуры». Располагая на тот момент небольшим количеством источников, исследователь пришел к выводу, что «такие культы, видимо, возникали, но не получили простора для своего роста, будучи частью вытеснены, частью ассимилированы христианством». В результате он сделал довольно грустное заявление: «Вепсская мифология не создала ни собственного Озириса, ни своей Деметры» [Пименов, 1965. С. 242]. Данный вывод был сформулирован почти 50 лет назад. За это время состоялись многочисленные экспедиции с целью сбора полевого материала о вепсских мифоритуальных традициях, были выявлены ранее неизвестные архивные источники. Новые факты о земледельческих культах позволяют детализировать сделанное В. В. Пименовым заключение. В настоящей статье мы попытаемся ответить на вопрос: какие персонажи, связанные с земледелием, пусть и не входящие ни в какое сравнение с Озирисом и Деметрой, присутствовали в традиционном мировоззрении и укладе жизни вепсского крестья-

нина в конце XIX – первой трети XX в. (т. е. в период, к которому относится большая часть имеющихся в нашем распоряжении источников), каковы их этнокультурные истоки и пути развития.

**Земля.** Характерной чертой древних земледельческих религий являются центральные объекты – земля и небо, которые, как правило, персонифицированы в образы Земли-Матери и Неба-Отца. К ним крестьянин обращается в ритуалах и заклинаниях о ниспослании урожая. Эти объекты в мифологиях многих народов-аграриев представляются как супружеская пара, породившая все то, что есть во Вселенной [Honko, 1987. С. 333; Топоров, 2000. С. 249]. Например, в греческой мифологии богиня земли Гея была супругой бога неба Урана; от этой четы произошли все другие боги. В эстонской традиции небесному отцу (варианты Уку, Таеватаат) соответствовала мать-земля – Маа-эма [Петрухин, Хелимский, 1997, II. С. 564]. Аналогичные представления, известные и русским, отразились в одном из заклинаний этого народа: «Ты небо – отец, ты земля – мать» [Гальковский, 2013. С. 38]. Одно из порождений Земли-Матери и Неба-Отца – человек. По древним верованиям, Небо и Земля некогда были нераздельны, тесно прижаты друг к другу. Первый рожденный ими сын раздвинул родителей, создав «жизненное пространство, предназначенное для заполнения его жизнями» [Топоров, 2000. С. 261]. Позднее разделительная функция была приписана не человеку, а Богу-Творцу. Подобные христианизированные представления получили любопытное преломление в северновепсских заклинаниях, произносимых в случае тяжелых родов женщины. Например: «*Kut Sünd om erigeinu man i taivhan eriži, muga erigeikaha mam i lapś eriži*» – «Как Бог отделил врозь землю и небо, так пусть отделятся мать и ребенок» (заклинание читалось на воду, в которую была положена земля, взятая с трех перекрестков) [SKS, Perttola, № 671]; или: «*Vot kut Sünd om erigeitanu man i taivhan eriži, muga erigeikaha hened kakś hened eriži*» – «Вот как Бог отделил врозь землю и небо, так пусть отделятся врозь эти две души» (слова произносились во время ритуального выливания воды из кадки в por) [SKS, Perttola, № 676]. Выделение Неба и Земли в качестве главных персонажей, от которых зависело начало земледельческих работ, без сомнения, оставило след в северновепсской пословице: «*Taivaz sanub: sapkad, a ma sanub: eilä*» – «Небо говорит: сапоги, а земля говорит: нет» [Rainio,

1968. С. 310]. В настоящее время приходится сожалеть, что при записи этой пословицы собирателем не были зафиксированы ее истинное значение и контекст высказывания.

В целом в вепсской мифологии воззрения о небе и земле сохранились в виде самостоятельных линий развития.

У вепсов выявлены достаточно фрагментарные представления о земле и связанных с ней персонажах. Они оказались разнотадальными по времени возникновения, локальными по территории бытования, иногда – вариативными внутри одного поселения. Чтобы определить степень развитости этих представлений, функции вепсских мифологических образов, связанных с земледелием, обратимся к характеристике древнегреческой богини Деметры, которая как образец божества земледельческого хозяйства была упомянута В. В. Пименовым. Возникновение образа Деметры, последующее расширение ее функций было исследовано Б. Л. Богаевским в его знаменитой книге «Земледельческая религия Афин», до сих пор не утратившей научную ценность [Богаевский, 1916]. Начнем с того, что среди греческих божеств, связанных с земледелием, Б. Л. Богаевский различал земные (хтонические) и наземные (эпихтонические). Он подчеркивал, что первоначально Деметра возникла как наземное, или эпихтоническое, божество колосающегося ячменного поля и этим отличалась от хтонической богини Геи – Матери-Земли, жившей в почвенном слое. «Когда греческий земледelec смотрел на зеленеющие хлебные всходы, когда он видел волнующееся ячменное поле уже с легким фиолетовым отливом, или обращал внимание на золотистые созревшие колосья, он видел в поле светлый лик кроткой матери ячменного поля – Деметры» [Богаевский, 1916. С. 116]. Следующей ступенью в развитии мифологических представлений было превращение Деметры в Мать всех хлебных полей в период их зрелости. Далее Деметра начала заведовать разнообразными явлениями в жизни хлебных посевов на всем протяжении их недолгого существования. «Она стала божеством снятого посева, сложенного в снопы, заботилась о молотье и принимала под свое покровительство новый урожай и хлеб, выпеченный из свежего зерна» [Богаевский, 1916. С. 125]. Существующие у греков и других земледельческих народов во все времена представления параллелизма между засеянным полем и брачной жизнью привели к появлению новой опекунской функции у Деметры, распространившейся на супружеские отношения в семье, детей, домашних животных. В дальнейшем

Деметра постепенно «спускалась в плодородный почвенный слой» и на этом пути иногда отождествлялась с богиней Земли Геей, беря под свое покровительство умерших [Богаевский, 1916. С. 135].

Вернемся теперь к вепским материалам. Среди обнаруженных нами мифологических персонажей народного происхождения также довольно легко можно выделить земные и наземные образы. В основе одного из северновепских обрядов сева отразились более ранние представления о земле – почвенном плодородном слое – как о живом существе. Начиная посев, крестьянин крестился, кланялся земле и говорил: «Armaz mahut, ota sem'ned, anda miile viilad» – «Дорогая земелюшка! Прими зернышко и дай нам хлеба!» [Винокурова, 1994. С. 80]. В дальнейшем осмысление образа земли приняло «маскулинизирующий» (термин В. Н. Топорова) характер: к женскому персонажу добавился мужской. У вепсов выявляются верования более позднего происхождения о мужском и женском духах-хозяевах земли, представляющих супружескую пару, – *maižand* («хозяин земли») и *maemag* («хозяйка земли»). В отличие от северновепской группы шимозерские вепсы начинали сев с обращения к «земляным хозяевам»: «Maižand, maemagain! Pästkat semendamha, abutagat kazvatamha íiibad!» – «Земляной хозяин, земляная хозяйка! Разрешите сеять, помогите вырастить урожай!». За словами следовал культовый обряд пожертвования духам земли «гостинцев» – хлеба, который клали под пень или камень. «Гостинцы» могли также зарыть в землю, из чего следует, что *maižand* и *maemag* являлись хтоническими духами, или обитателями внутриземного пространства.

В южновепсской традиции, в отличие от шимозерской, *maižand* и *maemag* являлись духами любого места на земле; видимо, такими же, как *muon ižandy* и *muon emändy* в южной Карелии, *maanhaltija* у финнов и карелов [Симонсуури, 1991. С. 130; Иванова 1995. С. 37], т. е. они не имели четкую аграрную привязанность. Духи-хозяева особых участков земли – полей, предназначенных для земледелия, у южных вепсов носили названия *pöüdižand* («хозяин поля») и *pöüdemag* («хозяйка поля»). Судя по культовой практике, они также считались хтоническими духами. В период уборки урожая крестьяне закапывали для *pöüdižand* и *pöüdemag* на полосе хлеб и яйцо, чтобы те дали им хороший урожай [Винокурова, 1994. С. 103]. Наличие парных женских и мужских образов земли сближает вепсскую традицию с литовской и отличает от русской, латыш-

ской, марийской и мордовской традиций, в которых образ земли имеет преимущественно женское воплощение [Топоров, 2000. С. 328–333; Тойдыбекова, 1997. С. 103; Мокшин, 2004. С. 205–207].

Народные женские образы земли наделялись материнскими функциями. В основе некоторых вепсских обрядов сева просматривается идея «оплодотворения земли». Их исполнителем, как правило, был мужчина. По данным начала XX в., принимаясь за работу, он должен был расстегнуть пуговицы на одежде, в том числе на штанах. Аналогичные представления пронизывали и русские посевные обряды. В Дмитровском крае Подмосковья, например, сеятель был босым, он нес зерно в незавязанном мешке или старых штанах, будучи при этом без пояса. В Кадниковском уезде Вологодской губернии посев льна мужчины производили без штанов или в обнаженном виде [Бернштам, 1988. С. 136]. В с. Шмаково Ирбитского у. Пермской губ. сеятель льна иногда раздевался донага и, высыпав лен в лукошко, ударял пустым мешком по своим ногам, полагая, что чем выше он ударит, тем длиннее вырастет лен. По сообщению Б. Л. Богаевского, произносимые при этом действия «слова приговора таковы, что их привести нельзя» [Богаевский, 1916. С. 59]. Вообще, сквернословие в земледельческих обрядах, имеющее продуцирующий смысл, – явление, распространенное среди многих европейских народов.

В ритуалах сева часто использовали яйца, которые катали по земле или крошили на полосу. Яйцо является универсальным символом зарождения новой жизни. При соприкосновении с землей в весеннее время оно должно было пробудить ее от зимнего сна, заставить плодоносить. Так, у северных вепсов сев льна предварялся катанием яйца по полосе. Затем сеяльщик съедал половину яйца, а вторую бросал в землю со словами: «*Min rakiñe tupa, sen rakiñe p'ouvaz*» – «Какое желтое яйцо, такой желтый у меня лен» [SKS, Perttola, № 371]. В этой группе был известен также похожий обряд, но совершаемый по окончании посева льна: хозяин крошил на полосу яйца, чтобы лен рос длинным и белым.

Материнские функции земли нашли отражение и в южновепсском мифоритуальном комплексе, связанном с жатвой. В народных представлениях жатва воспринималась как мученические роды хозяйки поля, во время которых происходило рождение зерна («духа хлеба»), заключенного в снопы. По поверьям южных вепсов, в период жатвы на поле часто можно было слышать стоны, означающие, что хозяйка

поля рождает. Услышавший стоны обязательно дарил «роженце» «пеленку»: снимал с себя портянку, платок или передник и оставлял на полосе [Винокурова, 1994. С. 103].

К группе вепсских наземных мифологических персонажей можно отнести духов, связанных с ржаным полем. Все они оказались русского происхождения и имели узко локальное распространение среди вепсов. У северных вепсов с. Урицкое в Петров день совершался такой обряд: все члены семьи шли с миской творога в ржаное поле, там они садились на полосу, съедали немного творога, а затем разбрасывали его ложками через плечо на поле с заклинанием: «Будильница-кадильница! Иди сыру есть!» [Винокурова, 1994. С. 85]. По данным О. А. Черепановой, *кадильница, кудельница, удельница* – женский дух, обитающий в ржаном поле, функциями которого являлись охрана ржи и обеспечение плодородия, связанного с урожаем [Черепанова, 1983. С. 113–114]. У вепсов с. Пондала Бабаевского р-на Вологодской обл. зафиксировано заимствованное из мифологической лексики русского языка название *balovnicad* («баловницы»), под которым понимались духи в облике девушек, населяющих ржаное поле. Колыхание колосьев ржи объяснялось в народе игрой баловниц [Зайцева, Муллонен, 1972]. У русских *баловница* – локальный термин, обозначающий колдунью, ведьму [Черепанова, 1983. С. 15].

К наземным мифологическим персонажам, связанным с хлебными полями, можно отнести и духа зерна *kühārō, kaharō* (кюхаро, кахаро) у южных вепсов. Сведения о данном персонаже были записаны Л. Кеттуненом во время его пребывания в южновепсских деревнях с целью изучения диалектических особенностей вепсского языка [Kettunen, 1925]. Можно предположить, что в искаженном виде, как *кикаго*, наименование этого духа было зафиксировано в начале XX века в д. Корвала исследователем А. А. Киселевым [РЭМ, ф. 2, оп. 2, № 37]. Последующим поколениям исследователей не удалось подтвердить и дополнить информацию о данном персонаже. Видимо, он довольно рано исчез из памяти населения.

Сущность духа *kühārō, kaharō*, вследствие недостаточности сообщений, определить трудно. В некоторых заклинаниях, записанных Л. Кеттуненом, жнецы после уборки урожая просили *kühārō, kaharō* перенести зерно из скирд других хозяев в свои скирды:

«*Küheroi, kaheroi, kanda i karguta kaikutšes kegospä milēñ ližata i kaikutšes skirdaspä abuta milēñ toda, minun zapolkaale, minui kegho...*» – «Кюхерой,

кахерой, принеси и сделай больше с каждого снопа мне добавку и с каждой скирды помоги мне принести на мою запольку, в мой стог...»;

«*Kühārō, kaharō kandab, karkatab, tob, torkutab, baiarškeiīs kegōšpä, bohatsūd'en skirdaspä, meid'eŋ kegōhe, meid'eŋ skirdōhe, raudāžīl vādrīl, vaškšīl kanambruslōl*» – «Кюхаро, кахаро приносит, делает больше, приносит, дергает с боярских стогов, со скирд богачей в наши стога, в наши скирды железными ведрами, медными коромыслами»;

«*Kühārō, kaharō, tule munaiitšut sōmhā, kaīd'tše leibad, rugiš' i kagrad verhīs skirdōšpä i verhīs kegošpä meid'eŋ kegōhe i meid'eŋ skirdōhe, raudāžō kanambruslā, üliūši ühtsās mas*» – «Кюхаро, кахаро, приходи яичницу есть, принеси хлеба, ржи и овса с чужих скирд и чужих стогов в наши стога и наши скирды, железными коромыслами через девять земель» [Kettunen, 1925. S. 371–372].

Такое же смысловое значение имел и текст вепсского заклинания, записанный с ошибками на кириллице А. А. Киселевым, который исследователь сопровождал русским переводом, не вполне соответствующим подлиннику. «Когда жнут последний сноп, называемый *пожинальная бабка*, говорят: “Кикаго-гаммгела Тимой Галмгела Ваней кагерой канда минут галмгела Ваней Никифорот гамлгепяй” (т. е. по-русски: “Весь хлеб с поля Ивана, Тимофея и т. д. пусть переходит ко мне”)» [РЭМ, ф. 2, оп. 2, № 37]. Имея варианты заклинаний, записанные Л. Кеттуненом, можно в какой-то мере попытаться реконструировать запись Киселева: «*Kiharō kagrkegole Timoin kagrkegole, Vanein, kagroid kanda minun kagrkegole, Vanei Nikiforan kagrkegospä*» – «Кихаро на овсяном стогу, на овсяном стогу Тимофея, Ивана, овес принеси на мой стог, с Ивана Никифорова стога». По предположению, выдвинутому А. Туруненом, эти тексты свидетельствуют о том, что *kühārō, kaharō* был духом воровства зерна [Turunen, 1956. P. 187]. Однако вероятнее, *kühārō, kaharō* был духом зерна, одной из функций которого было увеличение урожая хозяина за счет урожая соседей, т. е. это был дух, приносящий добро одним и вредящий другим.

Название *kühārō, kaharō* Л. Кеттунен считает описательным, связанным со словом *kiiherdan* ‘я сгибаюсь, я глубоко кланяюсь’. На наш взгляд, данное предположение находит подтверждение в балтийских языках и данных культуры. Вепсский дух *kühārō* ведет свое происхождение из древнебалтийского мифологического пантеона. В мифологии балтийских племен был известен бог *Curche (Kurke)*, сов-

падающий с *kühārō* по названию и некоторым функциям. О нем также сохранились чрезвычайно фрагментарные сообщения. Это божество имело отношение к ниве и земледельческим обрядам. Согласно древнейшему свидетельству (1249 г.), пруссы изготавливали изображение *Curche (Kurke)* раз в год при сборе урожая и поклонялись ему. Немецкий хронист XVI в. С. Грунау определяет *Curche (Kurke)* как божество еды. В других письменных источниках *Curche (Kurke)* обычно помещается в списках богов по соседству с Пушкайтсом (воплощением земли, священной бузины) и Пергрубрюсом (воплощением весны, листвы, травы), т. е. как бы на границе между сферой леса и поля. По мнению В. Н. Топорова, *Curche (Kurke)* – злой дух, вредящий злакам и собственно зерну (ср. литов. Крумине и другие божества, ведающие зерновыми, урожаем и т. п.); его действиям приписывали неурожай, об этом свидетельствует терминология: ср. латыш. *kurka* ‘мелкое, сухое, съевшееся зерно’; лит. *kurkt* ‘высыхать’ и т. д. [Топоров, 1972. С. 306].

Образ *Curche (Kurke)* вошел и в русскую мифологию под несколько измененным названием *Коркуша*. *Коркуша* – персонифицированный образ лихорадки в русском заговоре [Майков, 1869. С. 47]. В русском названии персонажа, как и у балтов и вепсов, нашла отражение идея согнутости, скрюченности; *коркуша* – та, что причиняет корчи, судороги. Характерно, что немецкий автор XVII в. М. Преториус указывает обряды и заговоры, связанные с *Curche (Kurke) (Gurcho, Gurklio* – искаженное имя) и напоминающие, с одной стороны, жатвенные обряды в Прибалтике, Белоруссии и Польше (ср. польск. *kurka zbozowa*); а с другой – русские заговоры от лихорадки с участием *Коркуши*, злого духа, вредящего зерну [Иванов, Топоров, 1997, II. С. 30].

Земледельческий цикл завершали сушка снопов и молотба – важные сельскохозяйственные операции по отделению зерен от колосьев, которые происходили в риге, представляющей собой хозяйственную однокамерную постройку с печью. Крестьяне старались намолотить больше зерна, чем полагалось по расчету снопов. Считалось, что помощь в примолоте мог оказать дух риги. Верования о духе-хозяине риги встречались у вепсов повсеместно еще в 1980-е годы. В рассказах он мог представляться одиночным персонажем – «хозяином» или «хозяйкой», либо супружеской парой, либо мужем и женой с детьми. Вепские названия духа-хозяина риги отличаются локальным разнообразием: у южных вепсов – *rigi-uk* («ригачный дед»), *rigibukō* («ригачный бука»), *rigaivan* («ригачный Иван»), *rignik* («риж-

ник»), *riganižand* («хозяин риги»); его жена – *rigibab* («ригачная старуха»); у средних вепсов – *rigenižand* («хозяин риги»), *rihen rahkoi* («ригачный домовой»), *riheuk* («ригачный дед») и *riheak* («ригачная баба»), *bukač* («бука»); у северных вепсов – *riihen ižandaine* («хозяюшко риги») и *riihen emagain* («хозяюшка риги»), *rigačakaine* («ригачная старушка») [Винокурова, 1992. С. 19; Зайцева, Муллонен, 1972. С. 471; Kettunen, 1925. S. 370].

В вепсских быличках дух риги обладает амбивалентной характеристикой. С одной стороны, о нем говорится, что «он делает добро», «сторожит ригу», помогает молотить. С другой – с ригачным хозяином полагается быть особенно осторожным, поскольку он может «преподнести неожиданный сюрприз довольно неприятного свойства» за непочтительное к нему отношение: спалить ригу и находящееся там зерно; замучить человека, оставшегося ночевать в риге, не спросив разрешения ее «хозяина»; дать плохой примолот зерна [Макарьев, 1932. С. 37].

Начало молотбы знаменовалось жертвоприношением ригачнику. У северных вепсов перед началом молотбы оставляли по углам риги подарки для *rigačakaine*: кусок хлеба, горсть сахара и чаю. При этом говорились такие слова: «*Ŗigačakaine! Primkat podarkad! Abuta miniin tapta rugiž!*» – «Ригачная старушка! Примите подарки! Помоги мне молотить рожь!» [Винокурова, 1992. С. 20]. Обряд, связанный с началом молотбы у оятских вепсов, красочно описан В. Н. Майновым: «Что у нашего северянина ригачник, то у чуди "ригхе-ижанда", его дело в пору жару пустить на снопы, его забота добрый замолот дать, но для всего этого требуется со стороны человека жертва: первый сноп так ему в жертву и идет; и куда только он девается? Только в окно его засунешь, так словно его вихрем из оконца выдернет, и слышно только, словно кто от риги бегом бежит; озорники говорят, что их же односельчане бедные таскают – так и ждут у окошка, да только это пустое! Набрехать недолго. Почтишь ригхе-ижанда, так он из одного снопа даст четыре мешка умолота, а не почтишь – убирай живее ноги! Спалит и ригу, и хлеб так, что едва успеешь сам выскочить» [Майнов, 1877. С. 23–24]. Плохой примолот духи посылали и тому, кто уходил из риги, не поблагодарив его «хозяев».

Чаще всего место обитания духов риги в рассказах расположено за ригачной печью-каменкой. По вепским верованиям, «хозяева» риги показывались перед людьми только в случае нарушения теми правил поведения. При описаниях внешнего облика духов риги указывались, как правило, такие черты: дух и его же-

на – маленькие, покрытые черной шерстью или грязные. Неслучайно измазанного грязью человека часто сравнивали с хозяином риги: «*Sina oled redukaskutia rihenrahkoi*» – «Грязный ты, как ригачник» [Зайцева, Муллонен, 1972. С. 471]. В одном из мифологических рассказов духи риги наделены собачьими чертами: «*Riihen ižandaine, da emagain oma karvakaized, vot kutnä koir, vaiše tukad oma mustad i pit'kad i rožale om pästnu. Kerdan mäni baba tapmaha t'ütrenke kaks'toškim'es öl. Dei hiiläšt'i ozutihe riihen ižandaine, kut koir, i hö pelgastutihe. Potom ižandaine kadei kündusele*» – «Хозяюшко да хозяюшка риги – мохнатые, вот как собака, только волосы черные и длинные и на лице спущены. Однажды пришла баба с дочерью молотить в двенадцать часов ночи. Да и тихо показался хозяюшко риги, как собака, и они испугались. Потом хозяюшко исчез на крыльце» [Винокурова, 2006. С. 338–339].

Л. Кеттунен рассказывает, как в д. Сташково утром Нового года приносили в ригу горшок с кашей, всей семьей становились вокруг него и, прежде чем начать есть, кланялись в каждый угол риги и произносили заклинание:

<i>kühärō, kaharō,</i>	<i>kühärō, kaharō,</i>
<i>tule pudrot sōmhä,</i>	иди есть кашу,
<i>gomnan ižandāie,</i>	хозяюшко гумна,
<i>gomnan emagāie,</i>	хозяйка гумна,
<i>tūgat pudrot sōmhä,</i>	идите есть кашу,
<i>da abutagot meile tapmišt</i>	и помогите нам
<i>tapta,</i>	смолотить,
<i>ūdō vodō rahnmišt rahnda!</i>	в новом году собрать зерно!

Текст заклинания явно указывает на то, что у южных вепсов покровителями молотбы могли быть не только духи-хозяева риги, но и дух *kühärō*, вместе с духами-хозяевами гумна (*gomnan ižandāie, gomnan emagāie*).

С распространением православия среди вепсов к прежним персонифицированным образам земли и колосющихся полей, от которых зависел урожай, добавились персонажи христианского происхождения. Например, у северных вепсов сев мог включать культовые обряды, адресованные не только земле, но и Богу-Творцу. Так, встречаются сведения о ритуале сева, во время исполнения которого крестьянин бросал семена трижды через плечо и говорил: «Это Богу!». Потом бросал семена на полосу и говорил: «Это себе» [SKS, Pertola, № 476]. В д. Подщелье по окончании жатвы оставляли на полосе последнюю пядь колосьев, которую заплетали косой. Говорили, что это «*Богу на бороду*» [АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, С. 207]. Данные культовые обряды

свидетельствуют о том, что в народных представлениях Бог-Творец соединил в себе функции прежних земных и наземных мифологических персонажей. В общевепсской традиции покровителем земли, ее плодородных функций стал Николай Угодник. На связь этого святого с плодородием земли указывает тот факт, что день *Николы весеннего* (9/22.05) у вепсов повсеместно являлся важной вехой сеяния. Чтобы получить хороший урожай, средние и южные вепсы стремились начать сев на неделе до Николы, и только в исключительных случаях (если погодные условия не позволяли этого сделать) – в посленикольскую неделю. В д. Пелкаска сев овса заканчивали к празднику Николая Угодника [Зайцева, Муллонен, 1972. С. 505]. Следы древнего счета с начальной точкой – днем св. Николая (9/22.05) удалось обнаружить у северных вепсов. В северновепсских деревнях производили посев различных культур в течение десяти недель от *Николы весеннего*. При этом применялся обратный счет: первая неделя от Николы называлась «десятая», потом шла «девятая», далее «восьмая» и т. д. [Винокурова, 1994. С. 78].

У северных вепсов наземным мифологическим персонажем, ответственным за урожай на полях, кормильцем, стал Илья Пророк. Удостовериться в этом позволяет текст песни, которая сопровождала жертвоприношение творог в ржаном поле в Петров день:

Tovarzi-jävarzi!	Товарзи-яварзи!
Ken om rugihez?	Кто есть во ржи?
Pühä Ií- sôtei rugihez!	Святой Илья-кормилец во ржи!
Lindīne, lindīne!	Птичка, птичка!
Tule meidänno rugehez sästod' sōmha!	Иди к нам в рожь творог есть!
Anda meal leibad!	Дай нам хлеба!
[SKS, Valjakka, № 325].	

В жертву Илье у северных вепсов оставлялся нескошенный на последней борозде небольшой участок ржи под названием *Ilīan bard* 'борода Ильи'. Жнецы говорили: «Na, Ilīja, dākha silei bardaks» – «На, Илья, тебе остаток на бороду» [SKS, Perttola, № 375].

В д. Подщелье покровительницей льняного поля была *Олёна* – св. равноапостольная царица Елена, день памяти которой приходился на 21 мая / 3 июня [АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15: 205]. За посевы репы у северных вепсов отвечал Онуфрий Великий (день памяти – 12/25 июня). Магические приемы, которые использовались по отношению к народным персонажам, – оголение, нецензурная брань, манипуляции с яйцами, – стали адресоваться и христианским свя-

тым. В д. Подщелье посев льна производился в обнаженном виде. Крестьянин садился голым телом на ниву и говорил: «Расти Олена – б..., у меня ж... гола, вот тебе!», чтобы лен лучше рос [АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15. С. 205]. В с. Шелтозеро перед началом посева репы крестьянин ел яйцо, намеренно роняя крошки желтка на землю, и произносил заклинание: «Anufrij, Anufrij, repusi, repusi» – «Ануфрий, Ануфрий, репный, репный» [SKS, Perttola, № 514].

**Небо.** Рассмотрим теперь линию развития мифологических представлений о небе. Самым древним небесным образом вепсского пантеона, восходящим к финно-угорскому периоду, является бог Юмау – *Jumau*. Диалектные термины: *g'umau* (Пондала), *g'umou* (Шимозеро), *jumou* (Озера), *jumā* (Сидорово, Чайгино), *d'umal* (Шелтозеро) [Зайцева, Муллонен, 1972. С. 90.]. Его название имеет соответствие во многих родственных финно-угорских мифологиях и, как полагают исследователи, восходит к прафинно-угорскому божеству, чье имя связано с названием неба (*juma*): фин., кар. *Jumala*; эст. *Jumal*; саам. Юбмел; коми Йомал; мар. Юмо – Кугу-Юмо [Петрухин, Хелимский, 1997. С. 564]. В одном из диалектов марийского языка слово *jumo* сохранилось не только в значении 'верховный бог', но и 'небо' [SKES, 1955. S. 122]. В этом реликте, как можно видеть, ярко отразился процесс олицетворения неба в народном мышлении. В то же время, по версии ряда этимологов, лексема *juma* имеет арийское происхождение. Ее источником является санскритское слово *dyumān*, имеющее первоначальное значение «небесный; сияющий, сверкающий; яркий», а также служащее определением древнеиндийского небесного бога Индры [SKES, 1955. S. 122; Häkkinen, 2007. S. 289]. Сравнительные материалы по развитым ураническим мифологиям многих народов обнаруживают единый путь развития представлений, связанных с небом: он шел от персонификации неба к его дифференциации и появлению отдельных божеств – воплощений небесных явлений, в том числе грома. Например, у славянских народов образ Отца-Неба уступил со временем свое место Перуну – «богу грозы, громовержцу, мечущему на Землю гром и молнии, как бы "окрещающему" ее водой и огнем» [Топоров, 2000. С. 250].

Некоторые данные вепсской метеорологической лексики могут говорить о *Jumau* как о божестве неба, производящем различные погодные явления, поскольку в вепсском языке названия, обозначающие гром, грозу, радугу, содержат имя этого бога: *g'umalangiiru* – гром (букв. «божий

грохот»), *g'umalansä* – гроза (букв. «божья погода»), *jumalanheboine* – радуга (букв. «божья лошадка») или *jumalankuśak* (букв. «божий кушак»).

В то же время ряд сведений о *Jumau* как о боге грома и молнии оставили следы в диалектах вепсского языка. Так, у шимозерских и пязозерских вепсов слово *g'umou* сохранило два значения – бог и гром: «G'umou g'ureidab i lämin iśkeb» – букв. «Бог (= гром) гремит и высекает молнию». Судя по данным лексики оятских вепсов, слово *jumou* имело у них три значения – 'бог, гром, молния', например: «Jumou jureidab» – «Бог (= гром) гремит», «Jumal iśki heboho» – «Молния (= Бог) ударила в лошадь» [Зайцева, Муллонен, 1972. С. 151]. У южных вепсов гром и Бог также отождествлялись. Услышав раскаты грома, крестьяне имитировали баранье блеяние, объясняя такое поведение аграрными интересами: «Jumā juraidab, kulin, miśe tariž bākkāhtada, dei iče radlimā. Štobi vōdm'an ei kibišta rahndes» – «Гром (Бог) гремит, слышала, что нужно блеять, да и сами делали. Чтобы не болела поясница во время жатвы» (Боброзеро) [Винокурова, 2006. С. 326]. Данный любопытный факт, соотнесенный с культурными аналогиями других народов, заставляет выдвинуть предположение, что спутником бога Юмоу в вепсских верованиях мог быть баран. В Скандинавии, например, бог грома Тор представлялся едущим на повозке, запряженной баранами [Тресиддер, 2001. С. 21]. У западноафриканского народа йоруба баран – символ и атрибут бога грома Шанго, а гром воспринимается как оглушающее баранье блеяние [Бидерманн, 1996. С. 24].

Еще в дохристианское время у финнов и карелов название небесного бога и громовержца *Jumala (Jumal)* было заменено названием *Укко*. По своему коренному значению *ukko* – это представитель мужского пола, почитаемый старшим по возрасту и званию. Первоначально термин *ukko* использовался как эпитет, выражающий благоговение и почтение по отношению к небесному богу *Jumala (Jumal)*. Когда же слово *Jumala (Jumal)* постепенно стало обозначать вообще сильного и могущественного бога, даже христианского, его громовые и небесные функции стали соединять с именем *Укко*, т. е. праотца, старца [Кастрен, 1853. С. 511]. В финском и карельском языках термины, обозначающие гром, грозу, радугу, содержат корень *uk*, а не *jumou*, как у вепсов: *ukkonen* (фин.) – гром (уменьш. от *ukko*); *ukonilma* (кар.), *ukkosäi* (фин.) – гроза (букв. «божья погода»); *ukonkuari* (кар.) – радуга (букв. «божья дуга») и др. Известно, что еще в XVIII в. Ук-

ко был в центре обрядов, направленных на успешное созревание урожая зерновых. М. Агрикола дал описание одного из обрядов следующим образом:

И как посеяли весной,  
тогда чарку Укко пили.  
Принесли на пир чарку Укко,  
и опьянели тут и девка, и старуха.  
Много постыдного совершали,  
все видели и слышали,  
как Рауни с Укко грохотали,  
славно со дна забушевало.  
И это дало по желанию погоду и воду.

Это описание исследователи истолковывают как священный брак Укко и его жены Рауни, сопровождающийся громом и плодородным дождем, обеспечивающим урожай [Сиикала, 1990. С. 152–153].

В вепсской традиции следов перехода от *Jumau* к *Uk* не обнаружено, за исключением одного языкового примера: «Uk jureidab» – «Гром (= старик, Бог) гремит» [Богданов, 1952. С. 156]. Не удалось зафиксировать и свидетельств об обращениях вепсских крестьян к небу с просьбой об урожае.

После крещения вепсов под словом Юмау стал пониматься христианский Бог вообще, а громовые функции перенеслись на святого Илью Пророка. В XIX в. белозерские вепсы объясняли происхождение грома и молнии следующим образом: «Гром происходит от того, что Илья ездит по небу на огненной коляске, а когда он при быстрой езде наедет на камень и явится искра, то это молния» [Винокурова, 1994. С. 23]. По народным определениям, записанным в с. Шелтозеро в годы Великой Отечественной войны, «Ilja oli d'umalansän d'umal» – «Илья был богом грозы». О нем говорили: «Ilja ajab hebole, kudambal oma suugad i lämin sambutelob» – «Илья едет на лошади, у которой есть крылья, и молния сверкает» [SKS, Valjakka, № 525]. Подобные представления об Илье Пророке стойко сохраняются у вепсов до сих пор. Если в Ильин день раскаты грома отсутствуют, то пязозерские вепсы объясняют это явление перемещением святого на «тихом» виде транспорта – лодке: «G'umou g'üraidab, ka Ilja telegou ajab, a konz ku ei g'ürida, ka venehuu soudab» – «Гром гремит, так Илья на телеге едет, а когда как не гремит, так на лодке плывет» [Винокурова, 2006. С. 280].

Однако в вепсских крестьянских представлениях сфера обитания Ильи Пророка не ограничилась небом. Как мы видели выше, он спустился на землю, стал покровителем ржаных по-

лей. Кроме того, можно утверждать, что под его патронаж попало и крестьянское жилище. Такое заключение основывается на описании ритуала перехода в новый дом, найденном в материалах Ю. Перттола: «В новый дом входит из окна первым мужчина с иконой, ковригой и солью и говорит: “Pühä Iííá, sö íiib i sol!” – “Святой Илья, ешь хлеб и соли!”» [SKS, Perttola, № 383]. Следует заметить, что подобный путь развития представлений можно встретить и у других народов. Так, у литовцев бог Жемепатис, спустившийся с неба на землю, стал не только ее господином, но и получил «свою самую важную “земную” долю – дом, двор, усадьбу, хозяйство, дороги, социальное устройство, ритуал, т. е. то, чего “природная” Земля создать не может» [Топоров, 2000. С. 334].

\*

Итак, в конце XIX – первой трети XX в. на вепсской территории еще существовали слабо развитые, с локальными различиями аграрные культы, объектами которых были хтонические и наземные мифологические персонажи и христианские святые. Сравнительно-исторический анализ этих образов позволил выделить их различные этнокультурные истоки. Какие-то из них были субстратного (общефинно-угорского) происхождения, другие – собственно вепсского, третьи – адаптированными в вепсской среде заимствованиями в результате контактов с древними балтами, русскими в различные периоды истории и в ходе христианизации. Удалось обнаружить также особенности развития некоторых аграрных культов: в большинстве случаев четкое распределение патронажных земледельческих функций между земными и наземными мифологическими персонажами, а не сосредоточение их во власти одного объекта культа (как это можно было, например, наблюдать в случае с Деметрой); появление наряду с женским хтоническим образом мужского; использование одинаковых культовых обрядов по отношению как к персонажам народного происхождения, так и к христианским святым; выделение главным среди небесных объектов грома, его персонификация, передача богу-громовержцу (впоследствии христианскому святому) в патронаж не только неба, но и хлебных полей.

## Литература

Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Л.: Наука, 1988. 278 с.

Бидерманн Г. Энциклопедия символов. М.: Рес-публика, 1996. 335 с.

Богаевский Б. Л. Земледельческая религия Афин. Т. I. Петроград: Типография М. А. Александрова, 1916. 257 с.

Богданов Н. И. История развития лексики вепсского языка: дис. ... канд. филол. наук. Л., 1952. Машинопись.

Винокурова И. Ю. Аграрная обрядность начала зимы у вепсов (конец XIX – начало XX в.) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск: Карельский научный центр, 1992. С. 5–27.

Винокурова И. Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – начало XX в.). СПб.: Наука, 1994. 124 с.

Винокурова И. Ю. Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции). Петрозаводск: Издательство ПетрГУ, 2006. 448 с.

Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2013. 575 с.

Зайцева Н. Г. Вепсские материалы в некоторых земледельческих сюжетах на лингвистических картах ALFE: традиции, инновации, контакты // Тр. КарНЦ РАН. 2011. № 6. С. 57–65.

Зайцева М. И., Муллонен М. И. Словарь вепсского языка. Л.: Наука, 1972. 746 с.

Иванов В. И., Топоров В. Н. Курке // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1997, II. С. 29–30.

Иванова Л. И. К вопросу о бытовании карельской мифологической прозы и некоторых ее персонажах // Фольклористика Карелии. Петрозаводск: Карельский научный центр, 1995. С. 30–52.

Кастрен А. О значении слов: Юмала и Укко в финской мифологии. Из лекций профессора М. А. Кастрена // Ученые записки Императорской Академии Наук по I и III отд. 1853. Т. 1. С. 491–528.

Майков Л. Великорусские заклинания. СПб.: типография Майкова, 1869. 84 с.

Макарьев С. А. Вепсы: Этнографический очерк. Л.: Кирья, 1932. 40 с.

Майнов В. Н. Приюотская Чудь (весь-вепсы) // Древняя и новая Россия. СПб., 1877. Т. 30, № 5. С. 38–53, 133–143.

Мокшин Н. Ф. Мифология мордвы: Этнографический справочник. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2004. 320 с.

Научный архив Карельского научного центра РАН (в тексте – АKNЦ).

Петрухин В. Я., Хелимский Е. А. Финно-угорская мифология // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1997, II. С. 563–568.

Пименов В. В. Вепсы. Очерк этнической истории и генезиса культуры. М.; Л.: Наука, 1965. 262 с.

Российский этнографический музей (в тексте – РЭМ).

Седов В. В. Прибалтийско-финская этноязыковая общность и ее дифференциация // Финно-угроведение. 1997. № 2. С. 3–15.

Сиикала А.-Л. Верования финнов в древности // Финны в Европе. VI–XV века. Вып. 2. М.: Наука, 1990. С. 145–165.

Симонсуури Л. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск: Карелия, 1991. 210 с.

*Тойдыбекова Л.* Марийская языческая вера и этническое самосознание. Joensuu: Joensuun yliopistopaino, 1997. 397 с.

*Топоров В. Н.* Заметки по балтийской мифологии // Балто-славянский сборник. М.: Наука, 1972. С. 289–314.

*Топоров В. Н.* К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери *\*Zemīa & \*Mātē (\*Mati)* // Балто-славянские исследования 1998–1999. XIV. Сб. науч. тр. М.: Индрик, 2000. С. 239–371.

*Тресиддер Дж.* Словарь символов. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. 448 с.

*Черепанова О. А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л.: Изд-во ЛГУ, 1983. 169 с.

*Элиаде М.* Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.

*Honko L.* Finno-ugric religions // The Encyclopedia of Religion. Vol. 5, N.Y. 1987. P. 333.

*Häkkinen K.* Nykysuomen etymologinen sanakirja. Juva, 2007.

*Kettunen L.* Tähelepanekuid vepslaste mutologiast // Eesti Kirjandus. 1925. N 9. Lk. 365–372.

*Rainio J.* Äänisvepsäläisiä sananparsia // Kalevalaseuran vuosikirja. 48. Porvoo, Helsinki, 1968. S. 289–312.

*Suomen kielen etymologinen sanakirja* / J. H. Toivonen. Helsinki, 1955. Vol. I. S. 1–204 (в тексте – SKES).

*Suomen Kirjallisuuden Seura* (в тексте – SKS).

*Turunen A.* Über die Volksdichtung und Mythologie der Wepsen // Studia Fennica. VI. Helsinki, MEML II, 1956. S. 169–204.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ:

### **Винокурова Ирина Юрьевна**

зав. сектором этнологии, д. фил. н.  
Институт языка, литературы и истории  
Карельского научного центра РАН  
ул. Пушкинская, 11, Петрозаводск,  
Республика Карелия, Россия, 185910  
эл. почта: irvin@sampo.ru  
тел.: (8142) 781886

### **Vinokurova, Irina**

Institute of Language, Literature and History,  
Karelian Research Centre, Russian Academy of Sciences  
11 Pushkinskaya St., 185910 Petrozavodsk,  
Karelia, Russia  
e-mail: irvin@sampo.ru  
tel.: (8142) 781886