

Ю. Ю. СУРХАСКО



**СЕМЕЙНЫЕ  
ОБРЯДЫ  
И ВЕРОВАНИЯ  
КАРЕЛ**

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
КАРЕЛЬСКИЙ ФИЛИАЛ  
Институт языка, литературы и истории

Ю. Ю. СУРХАСКО

СЕМЕЙНЫЕ  
ОБРЯДЫ  
И ВЕРОВАНИЯ  
КАРЕЛ

Конец XIX—начало XX в.

Ответственный редактор  
Е. И. КЛЕМЕНТЬЕВ



ЛЕНИНГРАД  
ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
1985

Данное издание продолжает исследование традиционной семейной обрядности карел. Рассматриваются обряды, связанные с рождением ребенка, а также погребально-поминальные. Особое внимание уделено религиозно-магическим элементам семейной обрядности.

Издание рассчитано на этнографов, фольклористов, пропагандистов научного атеизма и на читателей, интересующихся обрядами народов нашей страны.

Рецензенты:

В. П. ЕРШОВ, Р. Ф. НИКОЛЬСКАЯ, Г. Г. ПРОШИН

**Юго Юльевич Сурхаско**  
**СЕМЕЙНЫЕ ОБРЯДЫ И ВЕРОВАНИЯ КАРЕЛ**  
**Конец XIX—начало XX в.**

*Утверждено к печати*  
*Институтом языка, литературы и истории*  
*Карельского филиала Академии наук СССР*

Редактор издательства *В. Т. Бочевер*  
Художник *Л. А. Яценко*  
Технический редактор *И. М. Кашеварова*  
Корректоры *О. И. Буркова* и *Л. М. Егорова*

ИБ № 21327

Сдано в набор 24.04.85. Подписано к печати 3.09.85. М-18358. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная. Гарнитура обыкновенная новая. Печать офсетная. Фотонабор. Усл. печ. л. 10.74. Усл. кр.-отт. 11. Уч.-изд. л. 12.35. Тираж 4350. Тип. зак. 377. Цена 1 р. 30 к.

Ордена Трудового Красного Знамени  
издательство «Наука». Ленинградское отделение.  
199164, Ленинград, В-164, Менделеевская лин., 1.

Ордена Трудового Красного Знамени  
Первая типография издательства «Наука».  
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12.

## ВВЕДЕНИЕ

Коренные преобразования, которые произошли после Октябрьской революции в социально-экономическом укладе и мировоззрении карельского народа, оказали решительное воздействие на его быт, его общественную и семейную обрядность. В жизнь карел прочно вошли новые гражданские обряды, революционные и советские праздники.

Революционные настроения масс, стремительный рост их политического сознания и культурного уровня с первых лет Советской власти находили проявление и в области семейного быта. В Карелии, как и по всей стране, стали разрабатываться и вводиться в практику новые формы семейной обрядности, свободные от религиозности и пережитков патриархального строя. Особенно активизировалась деятельность такого рода в 1960—1970 гг., когда советские и партийные органы при участии научной и культурной общественности приступили по всей стране к целенаправленной работе по созданию семейных обрядов, отвечающих современным задачам коммунистического воспитания.

Однако в отличие от гражданских праздничных ритуалов, получивших общенародное признание, далеко не все новые формы семейной обрядности укоренялись в народном быту [69; 78, с. 35]. Напротив, среди населения всегда находились ревнители традиций. А с середины 1950-х гг. стихийное стремление карел к возрождению своих народных обрядов особенно возросло. Все чаще устраиваются, например, свадьбы с соблюдением многих положительных традиций «старинной свадьбы», с переосмыслением и обновлением целого ряда старых обычаев и обрядов [90, с. 215—217].

Таким образом, мы имеем, с одной стороны, народную стихийную практику возрождения старой обрядности, а с другой — многолетний опыт разработки обрядов и внедрения их в народный быт, опыт, который показывает, что «без учета культурных традиций... приживляемость новых обрядов крайне затруднена» [10, с. 11]. Поэтому изучение карельской семейной обрядности, анализ ее положительных и негативных сторон, как и критический анализ современного опыта по использованию ее традиционных элементов, может представлять не только научный, но и практический интерес.

Термины «семейная обрядность», «семейные (или даже «лично-семейные») обряды» в советской литературе относятся в основном к комплексам регламентированных обычаем действий, составляющих ритуальное оформление таких важнейших событий в жизни человека, как рождение, вступление в брак и, наконец, смерть. Однако еще в недавнем прошлом, в дореволюционной карельской деревне, значение подобных, казалось бы, узкосемейных событий неминуемо выходило за пределы семьи. Дело в том, что в силу ряда исторических причин (прежде всего из-за слабого развития производительных сил) в быту карельского народа вплоть до начала нашего века сохранили свое жизненно важное значение в числе многих пережитков родовой общины традиционная система родственных и свойственных связей и опирающееся на эту систему сознание родственного коллективизма, которое не успел еще сильно разрушить даже усилившийся в предреволюционный период процесс имущественного расслоения крестьянства. Поэтому наиболее важные события в жизни одного человека касались, как правило, не только его самого и его ближайших родственников — членов одной семьи, но и всей многочисленной родни (*suku* — «род», *heimokunta* — «родня» и т. п.). Более того, по традиции, унаследованной сельской общиной, вероятнее всего, от патронимальных поселений, все жители которых состояли между собой в родстве, односельчане обычно тоже принимали непосредственное и нередко весьма активное участие в событиях семейной жизни друг друга. Таким образом, термин «семейные обряды» представляется довольно условным, поскольку круг участников в этих обрядах, особенно в свадьбах и похоронах, мог быть очень широким.

Традиционные нормы поведения людей в ответственные моменты их семейного и общественного быта складывались столетиями, а то и тысячелетиями в форму соответствующих ритуалов. Благодаря своей весьма значительной религиозно-магической основе эти ритуалы отличались особым консерватизмом, ибо от того, насколько полно и правильно совершались обряды или, иначе говоря, насколько строго соблюдались регламентированные ритуалами стереотипы поведения участников, зависели, по народным представлениям, будущее счастье и здоровье новорожденного ребенка, благополучие и чадородие новобрачных, успешность перехода умершего в царство мертвых и степень его доброжелательности по отношению к живым родичам и односельчанам.

В силу такого консерватизма семейные обряды, даже претерпевая по мере социально-экономического и культурного развития этноса неизбежную эволюцию, сохраняли в целом свою самобытность. В этнической специфике семейной обрядности любого народа отражались особенности его этнокультурной истории и эволюции его мировоззрения. Именно этот присущий традиционной обрядности этнический колорит, отличающий ее от аналогичной обрядности других народов, несмотря на типологическое, а подчас и генетическое сходство, делает семейные обряды од-

ним из наиболее излюбленных и благодатных объектов этнографических исследований и наблюдений.

Семейная обрядность карел издавна привлекала к себе повышенное внимание исследователей народной культуры — этнографов, фольклористов, краеведов. Приоритет в изучении карельских семейных обрядов принадлежит русской науке. В «Поденной записке...» Г. Р. Державина, составленной в 1785 г., наряду с разносторонними сведениями о хозяйстве, культуре и быте населения Карелии содержатся довольно подробное описание свадебного ритуала, а также некоторые замечания о погребальных обычаях и верованиях «лоплян» — карел [20, с. 179 след.]. Примерно полвека спустя по северокарельским деревням путешествовал, собирая песни-руны для будущей «Калевалы», Э. Леннрот. Составленное им описание кестеньгского варианта свадьбы явилось первой печатной публикацией по семейным обрядам карел [147]. Кроме того, в путевых дневниках Леннрота встречаются ценные заметки о религиозных верованиях и погребальных обычаях карел [148].

Особенно широким становится интерес к культуре и быту карел, как и многих других народов России, с середины XIX в., после того как было учреждено Русское Географическое общество, организовавшее систематический сбор материалов по этнографии народов России. В местной периодической печати стали публиковаться статьи и заметки, написанные чиновниками губернского аппарата, представителями местной интеллигенции (А. Я. Колясников, А. Петропавловский, М. Георгиевский, В. Никольский и др.) и посвященные в той или иной мере семейным обрядам карел. С 1860-х гг. работы по этнографии карел печатаются также в центральных русских изданиях. Авторами наиболее крупных исследований были П. П. Чубинский и А. Я. Ефименко — представители прогрессивного направления отечественной науки. В конце XIX в. появился ряд работ Н. Ф. Лескова, первого и до Октябрьской революции единственного карельского ученого, который хорошо знал жизнь южных карел. В статьях, посвященных семейной и календарной обрядности, он раскрыл глубоко самобытность духовной культуры своего народа и в то же время справедливо подчеркивал, что между карельским и русским народами существует длительное взаимодействие, в результате которого «как русские, так и карелы многое перенимают и заимствуют друг от друга, начиная от языка и кончая покроем одежды» [51, с. 97].

Развитие этнографической науки в России способствовало активизации деятельности финляндских исследователей. Изучение карельской культуры для них всегда имело особое значение, поскольку карелы, их язык и культура на протяжении многих веков участвовали в формировании финской нации, а самих карел в Финляндии еще до сравнительно недавнего времени было принято считать не самостоятельной народностью, а всего лишь частью финского (суоми) народа. В научных и культурных кругах получил широкое распространение так называемый карелианизм, т. е. обо-

стренный, стимулированный потребностями поднимавшегося национального самосознания финляндской буржуазии интерес ко всему карельскому [подробнее см.: 89, с. 276 след.]. Фольклористы, языковеды, этнографы, художники и многие другие специалисты совершили за 1870—1910 гг. более или менее основательное обследование по существу всех этнографических и территориальных групп карельского народа. В результате работы многочисленных собирателей был накоплен богатый материал по самым различным сторонам народной жизни — от языка и фольклора до сведений о материальной и духовной культуре, о домашнем и общественном быте. Основное количество этого материала сосредоточено в фондах научных учреждений: Обществе финской литературы (Suomalaisen Kirjallisuuden Seura), Словарном обществе (Sanakirjasäätiö), Национальном музее (Kansallismuseo) и др. Значительная часть материала опубликована.<sup>1</sup> Из научных публикаций конца XIX—начала XX в. следует отметить работы, представляющие распространенный в науке того времени жанр путевых очерков. В частности, весьма ценными источниками для нас являются этнографические очерки А. Генетца, А. В. Рахконена, А. О. Гейкеля, И. К. Инхи и т. д. [120, 130, 134, 157 и др.].

За первые десятилетия XX в. в Финляндии появился целый ряд исследований по этнографии и фольклору, в которых материалы по семейным обрядам, преимущественно свадебным, и верованиям карел рассматриваются в основном в целях сравнительного изучения соответствующих областей духовной культуры и быта финно-угорских народов дореволюционной России. Первой из них следует назвать монографию А. Хямяляйна о мордовской, марийской и удмуртской свадьбе, где хорошо представлена и карельская свадебная обрядность [132].

Определенных успехов в изучении семейной обрядности достигли финляндские этнографы в период между первой и второй мировыми войнами. Успешно проводился организованный сбор сведений: разрабатывались и рассылались вопросники по семейным обрядам, налаживалась корреспондентская сеть на местах. Наиболее значительные материалы публиковались, использовались в обобщающих работах. Из числа последних особо следует отметить описание погребального ритуала карел района Иломанси, составленное М. Ювасом и А. Репоненом [136].

Существенный вклад в этнографию карел внес С. Паулахарью, активный период деятельности которого относится к первым десятилетиям нашего века. Он собрал обширный и разносторонний полевой материал (в частности, о верованиях и семейных обрядах «архангельских», т. е. северных, карел), часть которого опубликована. Для нас наиболее важна его монография «Рождение, детство и смерть», посвященная, как явствует из названия, главным образом родильным и погребальным обрядам [153]. Полнота и детальность изложения, фиксация синхронных (конец XIX—начало XX в.) объяснений, данных информаторами различным

обычаям, обрядам и поверьям, соблюдение карельской терминологии, использование обрядового фольклора — все это делает ее ценнейшим источником.

После второй мировой войны духовная культура карельского народа, и в том числе его семейная обрядность и традиционные верования, продолжает привлекать внимание финляндских этнографов и фольклористов. Карельские обряды и обычаи, фольклор и религиозные воззрения рассматриваются в большинстве работ как частный или сравнительный материал при анализе аналогичных явлений финской культуры и значительно реже — как самостоятельный объект исследования.

Видный фольклорист и этнограф У. Харва (он же Холмберг-Харва и Холмберг), многие работы которого по духовной культуре финноязычных народов [125, 126, 128 и др.] получили заслуженное признание еще до второй мировой войны, выпустил в 1948 г. монографию о «древнейшей вере финнов» [129]. В ней подробно и всесторонне анализируются дохристианские верования финнов и карел: древний языческий пантеон, мифология и космогонические представления, аграрные культы, демонология, культ мертвых и т. д. Религиозные представления рассматриваются в их живом бытовании вместе с обрядовой практикой. Например, в разделе о культе мертвых обстоятельно охарактеризованы погребальные и поминальные обряды. Харва широко использует рукописные источники, накопленные в финляндских архивах, приводит аналогии из обрядности и верований других народов, преимущественно финно-угорских. Пытаясь проследить корни тех или иных религиозных представлений, обрядов и обычаев, он высказывает немало интересных предположений.

Существенный вклад в изучение фольклора и этнографии карел и финнов внес И. Кемппинен, автор ряда исследований в области мифологии, верований и семейных обрядов. Для нас особенно важна его обобщающая монография о погребальных обрядах и обычаях [140]. Опираясь на этнографические и фольклорные источники, Кемппинен высказал немало интересных мыслей о мифологических и религиозных корнях многих элементов погребального ритуала. Серьезного внимания заслуживает, в частности, вывод исследователя о том, что среди финно-угорских народов было широко распространено в прошлом представление, будто царство мертвых располагается где-то на севере. Дело в том, что подобное поверье, вполне вероятно, могло служить религиозной основой традиционной для финноязычных народов северной ориентировки захоронений.

В последние десятилетия этнографы Финляндии, особенно представители младшего поколения, стали все чаще отходить от прежнего, еще недавно преобладавшего в финляндской науке дескриптивного метода и широко пользоваться новыми методами изучения народной культуры — картографированием, количественным и структурным анализом и т. д. Одним из наиболее активных этнографов новой школы можно считать М. Сармела.



О достигнутых им результатах в изучении духовной культуры карельского и финского народов, и в том числе их семейной (а именно — свадебной) обрядности, нам уже приходилось писать [90, с. 16 след.]. Более широко семейные обряды северных карел наряду с другими явлениями их духовной культуры рассматриваются в монографии Ю. Пентикяйнена «Религия Марины Такало» [154]. Активный пропагандист новейших методологических установок и методических приемов западной этнологии Пентикяйнен в этой работе путем социально-психологического анализа пытался проследить эволюцию различных элементов традиционного народного мировоззрения в сознании одного индивидуума. Нас, однако, интересует в указанном «религиозно-антропологическом исследовании» (таков подзаголовок монографии) не его главная цель, а сопутствующая ей частная задача этнографического плана — анализ ведущих комплексов семейной обрядности — свадебного и погребального. Эта задача решена в основном успешно, хотя и с некоторыми неточностями, обусловленными некритическим отношением автора к источнику. Этнографический материал, которым он оперирует, нельзя признать вполне достоверным, ибо записанный от единственной информантки, длительное время жившей в отрыве от родной этнической среды, он несомненно отразил искажения, происшедшие в представлениях бывшей карельской крестьянки о традициях своего народа.

Планомерное, систематическое изучение материальной и духовной культуры карельского народа, как и других народов СССР, началось только после Октябрьской революции — в связи с развернувшимся по всей стране национальным и культурным строительством. Для этнографического и антропологического изучения населения Карелии в 1925 г. была организована специальная Карельская этнологическая экспедиция Академии наук СССР. Результаты ее работы среди карел Северо-Западной Карелии были в свое время опубликованы и имеют для нас большое научное и методологическое значение. Так, очерк участника экспедиции Г. Х. Богданова «Свадьба Ухтинской Карелии» можно считать первым строго научным, обобщающим описанием карельского свадебного ритуала [8].

В 1920—1930 гг. этнографией карел активно занимался А. М. Линевский, уделивший немало внимания, в частности, их семейным (особенно свадебным и погребальным) обрядам и верованиям [54, 183]. Касался семейной обрядности карел и Д. К. Зеленин в статье «о старом быте» Сегозерья, написанной в основном на материалах середины XIX в. [27]. Особо следует отметить весьма содержательную работу А. И. Никитиной, посвященную семейным обрядам и верованиям карельского и русского крестьянства Карелии [184]. Наиболее обстоятельно рассматривается в ней похоронно-поминальная обрядность. При этом убедительно показано, что реальное соотношение дохристианских верований (в частности, культа мертвых) и православной обрядности в ро-

дильных, похоронных и поминальных ритуалах было явно в пользу первых. Работа Никитиной ценна еще и тем, что основу ее составляют полевые материалы, собранные самой исследовательницей. Судя по ним, значительная часть карельского крестьянства еще в конце 1920-х гг. придерживалась традиционных семейных обрядов, причем не только похоронных и поминальных, которые продолжают в определенной мере практиковаться и поныне, но и родинных.

В послевоенный период заметный вклад в изучение семейной обрядности карел внесла Р. Ф. Никольская (Тароева). В составленных ею отчетах об этнографических экспедициях 1950-х гг. содержатся обобщающие описания обрядов. Никольская является также автором разделов о семье, семейном быте и обрядах в выполненном группой сотрудников ИЯЛИ комплексном исследовании «Верхний Олонец — поселок лесорубов» [13].

В 1959 г. при Комплексной экспедиции Института этнографии АН СССР был образован Карельский отряд под руководством В. Н. Белицер, который провел большую работу по сбору сведений о семье, семейном быте и семейной обрядности конца XIX—первых десятилетий XX в. [188]. В 1950—1960 гг. в Карелии весьма активизировалась работа по собиранию и изучению обрядовой поэзии карел. Начало было положено исследованиями В. Я. Евсеева. В частности, его монография «Карельский фольклор в историческом освещении» содержит глубокий историко-этнографический анализ заклиательной поэзии, свадебных песен и причитаний [23]. Больших успехов в области сбора и изучения такого жанра обрядовой поэзии, как причитания, достигли У. С. Конкка и А. С. Степанова. Конкка рассматривает свадебные и похоронные причитания в качестве органичной части соответствующего ритуала вместе с реальными условиями их бытования. Такой этнографический подход особенно характерен для ее исследования о карельских причитаниях, где не только анализируются ритуальные функции причитаний, но и раскрывается обрядовая роль исполнительниц.<sup>2</sup> Результатом основательных этимологических и этнографических изысканий, выполненных Конкка, явился ряд статей, в которых высказаны весьма важные мысли: о причитаниях как средстве общения живых с мертвыми, функциональных различиях между свадебной причитальщицей и плакальщицей на похоронах, религиозно-магической основе некоторых реалей свадебного причета и т. п. [38, 39 и др.]. Степанову интересуют главным образом круг специальных проблем: особенности бытования причитаний, их этническая специфика, метафорическая система языка и некоторые другие вопросы фольклористического характера. Для нашей работы наибольшее значение имеет сборник похоронных, свадебных и бытовых причитаний, составленный ею и музыковедом Т. А. Коски [35]. Особую ценность сборнику придают выполненные Степановой переводы текстов на русский язык, поскольку архаичная лексика и традиционная метафорическая система плачей чрезвычайно затрудняют их понимание.

В 1970-х гг. группа этнографов и фольклористов Карелии (Р. Ф. Никольская, У. С. Конкка, А. П. Косменко и др.) осуществила экспедицию в район Сегозерья, в ходе которой был собран огромный фольклорно-этнографический материал: магнитофонные записи рассказов населения о местных культурных традициях, хозяйственных и промысловых занятиях, общественном и семейном быте, обрядах и верованиях, изобразительном и декоративно-прикладном искусстве, а также произведения устно-поэтического творчества и документальные фотографии. Большая часть материала опубликована вместе с очерками, в которых исследователи дают обобщающую характеристику соответствующих сторон культуры и быта сегозерских карел [22, 59]. Не вдаваясь в оценку издания в целом, отметим только, что даже в разделах, посвященных, например, хозяйству и домашним занятиям, одежде, пище, декоративно-прикладному искусству, приводится немало сообщений о различных элементах семейной и религиозно-магической обрядности (поверья, обрядовые блюда и одежда, обрядовые функции тех или иных предметов материальной культуры и т. д.).

Раздел о семейных обрядах занимает ведущее место в первой книге вышеназванного издания, и очерк У. С. Конкка, предваряющий этот раздел, дает общую характеристику основных комплексов традиционной семейной обрядности сегозерских карел. Для нас особенно важен выполненный исследовательницей анализ обрядов, связанных с рождением ребенка, похоронного и поминальных обрядов, так как в отличие от свадьбы они до сих пор изучены плохо. У. С. Конкка справедливо утверждает, что традиционные ритуалы, даже в том виде, как они представлены в книге, в наше время уже не бытуют. Правда, относительно похоронного ритуала она допускает исключение: «... старых людей стараются хоронить по-старинному» [22, с. 8]. В другом разделе указанного сборника — «Особенности традиционного устно-поэтического творчества» — в числе прочих опубликованы образцы поныне бытующих похоронных и поминальных плачей, а также тексты некоторых традиционных свадебных песен; в сопутствующем разделе очерке Конкка рассматривает, в частности, обрядовые функции причитаний, особенности их исполнения.

С 1965 г. изучением карельской свадьбы конца XIX—начала XX в. занялся автор данной работы. На основе печатных и архивных источников и собственных полевых материалов им были написаны серия статей и монография [87, 88, 90 и др.]. С середины 70-х гг. автор приступил к сбору полевых материалов и изучению литературы по родильным и погребально-поминальным обрядам карел [185]. Некоторые предварительные результаты опубликованы [91].

Изучение семейной обрядности карел имеет почти двухвековую историю. Однако наиболее ранние сведения о ней относятся к более отдаленному периоду — XVI в. Еще новгородские архиепископы Макарий (в 1534 г.) и Феодосий (в 1548 г.) в своих Посыльных грамотах обвиняли «чюдские» народы (в том числе карел) в при-

верженности к языческим (с участием «арбуев» — колдунов) обрядам заключения брака, наречения имени новорожденным детям, похорон [60, с. 128, 130, 155]. В середине XVI в. аналогичные обличения в отступничестве от «божественных установлений» христианской церкви и в упорном соблюдении языческих традиций в семейной обрядности высказывал в адрес финско-карельского населения Финляндии епископ М. Агрикола в предисловиях к «Псалтыри» и «Указу о браке» [116, с. 15, 16, 213]. Сам факт, что и православная, и католическая церковь считали нужным вести в то время решительную борьбу с древними традициями, свидетельствует о достаточно широком бытовании последних среди населения. Впрочем, многие пережитки этих традиций сохранились почти до наших дней.

Для изучения развития карельской погребальной обрядности имеются еще более ранние источники. Это древние погребения, а также археологическая литература, в которой материалы раскопок анализируются и обобщаются в целях определения их этнической принадлежности и особенностей культуры населения, оставившего данные памятники. В конце прошлого века раскопками могильников древней карелы (в основном XII—XIV вв.) в Западном Приладожье занимался Т. Швиндт. Опубликованные им результаты раскопок [158—159] широко используются как финляндскими, так и советскими археологами, этнографами и историками в работах по этнической и культурной истории карельского народа (Э. Кивикоски, В. И. Равдоникас, И. П. Шаскольский, С. И. Кочкуркина и др.). В 1930-е гг. Равдоникас, изучая курганные погребения в Юго-Восточном Приладожье, исследовал в Олонцком районе серию погребений XI—XIII вв., которые относились, по его мнению, к древнекарельскому населению (заметим, что это мнение Равдоникаса некоторыми учеными оспаривается) [68, с. 60—64]. Ценные сведения об особенностях карельской погребальной обрядности приводятся в ряде работ Кочкуркиной, изучавшей в числе прочих памятников средневекового могильника в Олонце [42, 43, 65]. Основательный анализ археологических данных о погребениях древней карелы осуществил И. П. Шаскольский. Его реконструкция средневековых погребальных сооружений и похоронного обряда (с тризной) представляется весьма убедительной и в значительной степени объясняет особенности карельской погребальной традиции более позднего периода — вплоть до нашего времени [113].

В целом, как видно по данным историографического обзора, из всей семейной обрядности карел наибольшего внимания исследователей удостоивались свадебные и похоронные обряды (причем особенно — первые), родильная же обрядность почти не изучалась. Автору тоже пришлось первоначально собирать материал главным образом по свадьбе, лишь позднее появилась возможность заняться восполнением недостающих сведений по родильным и погребально-поминальным обрядам. Относительно последних положение удалось поправить за счет полевых данных. Гораздо затруднитель-

нее оказалось пополнить материал по родильной обрядности, поскольку уже в 1930-е гг. традиционные обряды и поверья, связанные с рождением ребенка, по существу ушли из быта карельского народа. Поэтому при работе над главой о традиционной родильной обрядности карел автору приходится чаще всего опираться на сравнительно малочисленную, в основном финляндскую,<sup>3</sup> литературу и на скудные источники (в частности, рукописи А. М. Линевского [183], А. И. Никитиной [184], материалы КОКЭ [188] и др.).

Надо заметить, что почти весь накопленный за период с конца XVIII в. до наших дней эмпирический материал (сравнительно обильный — о свадьбе, относительно полный — о похоронах и поминках, малочисленный — о родильных обрядах) довольно бесистемно. Изученность семейной обрядности карел оставалась до последнего времени недостаточной, так как сколько-нибудь значительных работ по ней было крайне мало. Лишь к концу 1970-х гг. произошел некоторый сдвиг в исследовании свадебных обрядов, проявившийся в публикации нескольких обобщающих трудов, и в том числе монографии. Поэтому данная работа ограничивается анализом менее изученных комплексов семейной обрядности карел — родильных и похоронно-поминальных. Основная наша задача сводится к составлению их обобщающей характеристики по состоянию на конец XIX—начало XX в. Указанные хронологические рамки определены, во-первых, тем обстоятельством, что подавляющее большинство источников относится именно к этому периоду, и, во-вторых, тем, что 1920—1930 гг. оказались для традиционной семейной обрядности карел переломными.

Характеристика обрядов предполагает выявление, с одной стороны, их этнической специфики, а с другой — широкое сравнение с аналогичными и сходными обрядами соседних народов, что позволит пролить дополнительный свет на историю этнокультурных процессов в регионе. При анализе обрядности мы в целях облегчения работы и для большей ее наглядности будем пользоваться графическими схемами композиции ритуалов и структурно-схематическими таблицами, аналогичными тем, что были впервые применены нами при анализе свадебной обрядности карел [90, с. 204—209, табл. 1—4]. Как показал опыт, работа над подобными схемами и таблицами помогает систематизировать материал, чтобы из всего многообразия вариантов отобрать наиболее типичные и на их основе составить более или менее жесткие стереотипы (модели) ритуалов. Как и в работе о свадьбе, мы вынуждены ограничиться характеристикой главным образом обрядового содержания ритуалов, оставляя за пределами исследования почти весь фольклорный материал. В данном случае такое ограничение даже правомерно, поскольку именно обрядовая поэзия карел, в первую очередь похоронные и поминальные причитания, уже основательно изучена.

Семейную обрядность при всем ее консерватизме нельзя рассматривать как извечную, застывшую форму. К ней, как и ко

всякому другому историческому явлению, следует подходить «лишь (α) исторически; (β) лишь в связи с другими; (γ) лишь в связи с конкретным опытом истории».<sup>4</sup> Или, другими словами, семейная обрядность должна рассматриваться как одна из систем в жизни конкретного народа в определенный исторический период. Исторический анализ может помочь нам выявить причины и относительное время возникновения тех или иных элементов обрядности и понять суть изменений, происходивших в ритуалах по ходу их развития.

В данной работе автор придерживается по существу той же терминологии, какой пользовался в монографии о карельской свадьбе. Основные понятия в области семейной обрядности представляют следующие таксономические единицы: «ритуал» — совокупность обрядов определенного цикла, комплекс обрядов; «обряд» — совокупность ритуализованных действий и элементов обрядности; «элемент» — составная часть обряда, действие, прием, предмет, которому придается то или иное обрядовое значение. Так, свадебный и похоронный ритуалы состояли из множества обрядов, их состав, последовательность и взаимодействие регламентировались основной целью ритуала и отчасти обычаем; многие обряды могли повторяться в составе одного и того же ритуала, а некоторые считались настолько универсальными, что могли входить в состав различных ритуалов (назовем хотя бы банный обряд в свадебном, родильном и отчасти даже номинальном ритуалах). К наиболее характерным элементам обрядности можно отнести, например, причитывание на похоронах, различные приемы магического оберегания и т. п.

В силу ряда исторических причин у карел не сложился единый общенародный язык, и до наших дней у них существуют многочисленные говоры, входящие в основные наречия (диалекты) карельского языка — собственно карельское, ливвиковское и людиковское. Это, естественно, отражается и на обрядовой терминологии, так что большинство терминов имеет много вариантов со своими фонетическими, морфологическими и даже лексическими особенностями. Поскольку указывать все варианты каждого термина нецелесообразно, мы будем стараться придерживаться диалектных масштабов, т. е. приводить термины в лучшем случае только в трех указанных диалектных вариантах (далее соответственно: с. к., лив., люд.) или даже ограничиваться одним вариантом, согласно источнику.

<sup>1</sup> Назовем 33-томное издание «Suomen Kansan Vanhat Runot» [162], в котором произведения карельского устно-поэтического творчества занимают ведущее место. О других изданиях см.: [90, с. 11—13].

<sup>2</sup> К сожалению, монография У. С. Конкка «Обрядовая поэзия карел» не опубликована (рукопись хранится: НА, ф. 1, оп. 45, № 127).

<sup>3</sup> Из финляндской этнографической литературы о карелах кроме ранее названных работ следует отметить весьма содержательные публикации П. Виртанты, в которых семейным обрядам посвящены специальные разделы [168, 170].

<sup>4</sup> Ленин В. И. И. Ф. Арманд. 30 ноября 1916 г. — Поли. собр. соч., т. 49, с. 329.

## Глава первая

### РОДИЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Комплекс обрядов, связанный с рождением ребенка, был у карел относительно несложным. Он состоял преимущественно из обычаев и обрядовых действий, относившихся к санитарно-лечебной и религиозно-магической подструктурам. В отличие от свадьбы здесь значительно меньше представлены юридическая и экономическая подструктуры, а другие, как например устно-поэтическая, демонстративно-символическая, — и того менее. В то же время большинство элементов санитарно-лечебной подструктуры, как и народная медицина в целом, тесно переплеталось с религиозно-магическими представлениями народа. Самым рациональным акушерским приемам и нормам ухода за ребенком обычно сопутствовали в той или иной мере суеверия и магические действия.

Основное назначение всего комплекса родильной обрядности — способствовать удачному исходу родов, обеспечить здоровье и благополучие новорожденному. Особенно велик был «удельный вес» действий и обычаев, в которых выражалась забота о потомстве. Этой заботой проникнуты не только обряды, сопровождавшие рождение ребенка и первый период его жизни, но и целый ряд элементов свадебного ритуала. Поэтому представляется целесообразным комплекс родильной обрядности дополнить предшествующими ему обрядовыми действиями, смысл которых в той или иной степени заключался в создании предпосылок для успешного зачатия, нормального протекания беременности и рождения здорового, жизнеспособного ребенка.

#### Обрядовые предпосылки рождения ребенка

Начальный, предвещающий рождение ребенка обрядовый цикл представлен двумя группами элементов: свадебной и послесвадебной (табл. 1, 2; рис. 1). Чтобы не возвращаться в дальнейшем к этому циклу, отметим его наиболее характерные компоненты.

Уже во время свадьбы полагалось принимать меры для того, чтобы молодые супруги произвели на свет здоровое потомство. Обычай приурочивать свадьбу и брачную ночь к новолунию, довольно широко соблюдавшийся среди карел еще в начале нашего

века, был обусловлен явным пережитком культа луны. Согласно поверью, растущая луна должна благоприятствовать развитию плода в чреве матери, тогда как убывающая луна, напротив, может оказать вредное воздействие, отчего ребенок родится хилым и рано умрет. Во время окручения невесты в молодуху ее мать могла якобы передать способность к деторождению, если отдавала свою косоплетку (hiusgihma, niskanauha) дочери [153, с. 20]. Не случайно, видимо, в самом обряде окручения обычно участвовала также повивальная бабка. Обрядовое соединение невесты (или молодухи) с ребенком тоже должно было, по представлениям карел, как и многих других народов, способствовать деторождению, причем сажать на колени невесте полагалось мальчику, чтобы рождались сыновья [90, с. 148. Ср.: 33, с. 174].

Продуцирующее значение с определенным мантическим оттенком имели такие обрядовые действия, как осыпание молодых зерном и битье горшка из-под каши, ибо существовало поверье, что у молодухи будет столько детей, сколько зерен она сумеет поймать или на сколько черепков разобьется горшок. Чтобы дети у новобрачных были «румяными и светлыми», т. е. здоровыми, жениха и невесту угощали молоком и ягодами.

Особое значение придавалось брачной ночи, началу супружеской жизни. Большое разнообразие обрядовых элементов, служивших для демонстративной констатации благополучного состоявшегося акта, объясняется не только возрастающей (по мере укрепления патриархального семейного уклада) требовательностью к добрачному целомудрию невест, но и, если не в большей степени, важностью самого факта вступления в половую связь. Случаи, когда молодожен оказывался не в состоянии совершить половой акт (тогда говорили, что новобрачных «положили в поленницу» — *ripoh rantih*), считались серьезной бедой. Обряд «исцеления» обычно совершался в бане колдуном, однако само «лечение» при всей иррациональности методов имело немаловажную положительную основу — психотерапию. Определенное рациональное зерно, вероятно, можно видеть в зафиксированном у северных карел обычае запрета новобрачным вступать в половую связь в первые три ночи. Такая, пусть даже обоснованная религиозно-магическими соображениями перестраховка предоставляла молодым время для большего сближения [подробнее см.: 90, с. 185, 186, 189 след.].

Особую группу элементов обрядности, якобы способствующих успешному зачатию ребенка, составляли действия и приемы, к которым прибегали в тех случаях, когда супружеская пара слишком долгое время оставалась бездетной. Среди карел широко бытовало представление об исключительном значении родительского благословения. Согласно этому поверью, выходя замуж против воли родителей, рисковала навеки потерять способность к деторождению [153, с. 20]. Бездетная замужняя женщина могла обратиться за помощью к своим покойным родителям и родственникам до девятого поколения и рассчитывать на их



| Основные действия            | Участники          |                     |                  |          |      |                   |               |               |              |              |               |                  |
|------------------------------|--------------------|---------------------|------------------|----------|------|-------------------|---------------|---------------|--------------|--------------|---------------|------------------|
|                              | Распространенность | невеста, жена, мать | жених, муж, отец | свекровь | теща | бао́бо (повитуха) | крестный отец | крестная мать | родственницы | родственники | односельчанки | служители церкви |
| Стимулирование зачородия:    |                    |                     |                  |          |      |                   |               |               |              |              |               |                  |
| в составе свадебного ритуала | +                  | ○                   | —                | ○        | —    | ○                 | —             | —             | —            | —            | —             | —                |
| в супружестве при бесплодии  | ×                  | ●                   | —                | ○        | —    | ○                 | —             | —             | —            | —            | —             | —                |
| Беременность:                |                    |                     |                  |          |      |                   |               |               |              |              |               |                  |
| узнавание срока родов        | +                  | ○                   | —                | —        | —    | —                 | —             | —             | —            | —            | —             | —                |
| соблюдение запретов          | +                  | ○                   | —                | —        | —    | —                 | —             | —             | —            | —            | —             | —                |
| оберегательная профилактика  | ×                  | ○                   | —                | —        | —    | —                 | —             | —             | —            | —            | —             | —                |
| Роды:                        |                    |                     |                  |          |      |                   |               |               |              |              |               |                  |
| приготовления к родам        | +                  | ○                   | —                | ○        | —    | ○                 | —             | —             | —            | —            | —             | —                |
| меры облегчения родов        | +                  | ●                   | —                | ○        | —    | ○                 | —             | —             | —            | —            | —             | —                |
| роды                         | +                  | ○                   | —                | ○        | —    | ○                 | —             | —             | —            | —            | —             | —                |
| обработка пупа у ребенка     | +                  | ○                   | —                | ○        | —    | ○                 | —             | —             | —            | —            | —             | —                |
| убирание последа, пуповины   | +                  | ○                   | —                | ○        | —    | ○                 | —             | —             | —            | —            | —             | —                |
| Послеродовая баня:           |                    |                     |                  |          |      |                   |               |               |              |              |               |                  |
| приготовление и мытье        | +                  | ●                   | —                | ○        | —    | ○                 | —             | —             | —            | —            | —             | —                |
| пеленание ребенка            | +                  | ○                   | —                | ○        | —    | ○                 | —             | —             | —            | —            | —             | —                |
| банный „карантин“            | ×                  | ●                   | —                | —        | —    | ○                 | —             | —             | —            | —            | —             | —                |
| посещения                    | +                  | ●                   | —                | ○        | —    | ○                 | —             | —             | ○            | —            | —             | —                |
| Принесение ребенка в дом     | +                  | ○                   | —                | ●        | —    | ○                 | —             | ●             | ●            | —            | —             | —                |
| Изготовление зыбки, колыбели | ×                  | —                   | ○                | —        | —    | —                 | —             | —             | —            | —            | —             | —                |
| Крещение                     | +                  | —                   | ○                | —        | —    | —                 | ○             | ○             | —            | —            | —             | ○                |
| Крестины, родины             | +                  | ○                   | ○                | ○        | —    | ○                 | ○             | ○             | ○            | —            | —             | —                |

Условные обозначения к таблицам 1–3, 5: + общепринятый обычай; × общепринятый, но необязательный; ✕ возможный вариант; z редко практикуемый вариант; ○ активное участие в обрядовом действии; ● пассивное участие; ○ пассивное

родильной обрядности

| Элементы                             |  |  |  |                   |  |  |                       |  |  |  |            |  |  |   |
|--------------------------------------|--|--|--|-------------------|--|--|-----------------------|--|--|--|------------|--|--|---|
| юридические и экономические          |  |  |  | народной медицины |  |  | религиозно-магические |  |  |  | вербальные |  |  |   |
| признание членами семьи              |  |  |  |                   |  |  |                       |  |  |  |            |  |  |   |
| признание родней                     |  |  |  |                   |  |  |                       |  |  |  |            |  |  |   |
| общественное признание               |  |  |  |                   |  |  |                       |  |  |  |            |  |  |   |
| дарение, угощение                    |  |  |  |                   |  |  |                       |  |  |  |            |  |  | + |
| гигиена и т. п.                      |  |  |  |                   |  |  |                       |  |  |  |            |  |  |   |
| рациональный уход за роженицей       |  |  |  |                   |  |  |                       |  |  |  |            |  |  |   |
| врачевание                           |  |  |  |                   |  |  |                       |  |  |  |            |  |  |   |
| рациональные приемы облегчения родов |  |  |  |                   |  |  |                       |  |  |  |            |  |  |   |
| рациональный уход за ребенком        |  |  |  |                   |  |  |                       |  |  |  |            |  |  |   |
| иррациональные знахарские действия   |  |  |  |                   |  |  |                       |  |  |  |            |  |  | × |
| оберегательная магия                 |  |  |  |                   |  |  |                       |  |  |  |            |  |  | + |
| продуцирующая магия                  |  |  |  |                   |  |  |                       |  |  |  |            |  |  | + |
| „воспитательная“ магия               |  |  |  |                   |  |  |                       |  |  |  |            |  |  |   |
| культ мертвых                        |  |  |  |                   |  |  |                       |  |  |  |            |  |  | × |
| домашние (семейные) культы           |  |  |  |                   |  |  |                       |  |  |  |            |  |  | × |
| магические приемы                    |  |  |  |                   |  |  |                       |  |  |  |            |  |  | × |
| христианские культы                  |  |  |  |                   |  |  |                       |  |  |  |            |  |  | × |
| заговоры и т. п.                     |  |  |  |                   |  |  |                       |  |  |  |            |  |  | + |
| обращения                            |  |  |  |                   |  |  |                       |  |  |  |            |  |  |   |
| пожелания                            |  |  |  |                   |  |  |                       |  |  |  |            |  |  | + |

участие с отдельными проявлениями активности;  $\Phi$  — обычное, но необязательное участие;  
 $\Theta$  — возможное участие; — отсутствие связи.

Обрядовые предпосылки

| Основные действия                       | Распространенность | Участники     |            |                    |                   |                 |                  |          |              |              |
|---|--------------------|---------------|------------|--------------------|-------------------|-----------------|------------------|----------|--------------|--------------|
|   |                    | невеста, жена | жених, муж | мать невесты, жены | мать жениха, мужа | колдун, знахарь | крестная невесты | повитуха | родственники | односельчане |
|   |                    |               |            |                    |                   |                 |                  |          |              |              |
| В составе свадебного ритуала:           | +                  | ○             | ○          | ○                  | ○                 | ○               | ○                | ○        | ○            | ○            |
| приручение свадьбы к новолунию          | Х                  | ○             | ○          | ○                  | ○                 | ○               | ○                | ○        | ○            | ○            |
| вплетение невесте косоплетки матери     | Х                  | ●             | ○          | ○                  | ○                 | ○               | ○                | ○        | ○            | ○            |
| сажание ребенка на колени молодой       | Х                  | ●             | ○          | ○                  | ○                 | ○               | ○                | ○        | ○            | ○            |
| осыпание зерном и ловля невестой зерен  | +                  | ○             | ●          | ○                  | ○                 | ○               | ○                | ○        | ○            | ○            |
| битье посуды                            | +                  | ○             | ○          | ○                  | ○                 | ○               | ○                | ○        | ○            | ○            |
| угощение молодых ягодами и молоком      | Х                  | ○             | ○          | ○                  | ○                 | ○               | ○                | ○        | ○            | ○            |
| обрядность после брачной ночи           | Х                  | ●             | ○          | ○                  | ○                 | ○               | ○                | ○        | ○            | ○            |
| В семейном быту при бесплодии супругов: | Х                  | ○             | ●          | ○                  | ○                 | ○               | ○                | ○        | ○            | ○            |
| обращение за помощью к покойным родичам | Х                  | ○             | ○          | ○                  | ○                 | ○               | ○                | ○        | ○            | ○            |
| устройство супружеского ложа на печи    | Ж                  | ○             | ○          | ○                  | ○                 | ○               | ○                | ○        | ○            | ○            |
| кормление неродихи пуповиной ребенка    | Ж                  | ○             | ○          | ○                  | ○                 | ○               | ○                | ○        | ○            | ○            |
| При беременности:                       |                    |               |            |                    |                   |                 |                  |          |              |              |
| соблюдение запретов                     | +                  | ○             | ○          | ○                  | ○                 | ○               | ○                | ○        | ○            | ○            |
| скрывание срока родов                   | +                  | ○             | ○          | ○                  | ○                 | ○               | ○                | ○        | ○            | ○            |

рождения ребенка

| юридические | Элементы                |                         |                        |                                  |                                    |                     |                      |                          |             |               |                    |                        |                  |                             |                        |            |                              |  |
|-------------|-------------------------|-------------------------|------------------------|----------------------------------|------------------------------------|---------------------|----------------------|--------------------------|-------------|---------------|--------------------|------------------------|------------------|-----------------------------|------------------------|------------|------------------------------|--|
|             | религиозно-магические   |                         |                        |                                  |                                    |                     |                      | вербальные               |             |               |                    |                        |                  |                             |                        |            |                              |  |
|             | исправление благословия | благословение или т. п. | общественное признание | рациональные знахарские действия | иррациональные знахарские действия | продуцирующая магия | оберегательная магия | культ духов-покровителей | культ очага | культ мертвых | мантические приемы | „воспитательная“ магия | заговоры и т. п. | традиционные устные формулы | традиционные пожелания | причитания | демонстративно-символические |  |
|             |                         |                         |                        |                                  |                                    |                     |                      |                          |             |               |                    |                        |                  |                             |                        |            |                              |  |
|             | +                       |                         |                        |                                  |                                    |                     |                      |                          |             |               |                    |                        |                  |                             |                        |            |                              |  |
|             |                         |                         |                        |                                  |                                    |                     |                      |                          |             |               |                    |                        |                  |                             |                        |            |                              |  |
|             |                         |                         |                        | +                                |                                    |                     |                      |                          |             |               |                    |                        |                  |                             |                        |            |                              |  |
|             |                         |                         |                        | *                                |                                    |                     | †                    |                          |             |               |                    |                        |                  |                             |                        |            |                              |  |
|             |                         |                         |                        |                                  | +                                  |                     |                      |                          |             |               |                    |                        |                  |                             |                        |            |                              |  |
| +           |                         | +                       |                        | +                                | +                                  | +                   |                      | *                        |             |               |                    |                        |                  |                             |                        |            |                              |  |
|             |                         |                         | +                      |                                  | +                                  |                     |                      | *                        |             |               |                    |                        |                  |                             |                        |            |                              |  |
|             |                         |                         |                        | +                                | +                                  |                     |                      | *                        |             |               |                    |                        |                  |                             |                        |            |                              |  |
|             |                         |                         |                        |                                  |                                    |                     |                      |                          |             |               |                    |                        |                  |                             |                        |            |                              |  |
|             |                         |                         | +                      |                                  |                                    |                     |                      |                          |             |               | *                  |                        |                  |                             |                        |            |                              |  |
|             |                         |                         |                        | +                                |                                    |                     |                      |                          |             |               |                    |                        |                  |                             |                        |            |                              |  |
|             |                         |                         |                        |                                  |                                    |                     |                      |                          |             |               |                    |                        |                  |                             |                        |            |                              |  |

магическое содействие, но только при условии, что она вышла замуж не самовольно.<sup>1</sup>

По некоторым данным, прослеживается связь пережитков культа очага с архаичными представлениями относительно природы деторождения; в частности, известно поверье, что бездетные супруги могут зачать ребенка, если лягут спать на затопленную печь [153, с. 17]. Пережиток культа очага можно видеть и в отмеченном А. М. Линевским обычае сегозерских карел: чтобы молодуха забеременела, тайно от мужа клали под постель ухват и кочергу [183, л. 237]. Эффективным средством, исцеляющим от бездетности, считался также кусочек последа или пуповины новорожденного.<sup>2</sup>

Многообразие способов и средств, с помощью которых карелы старались обеспечить появление потомства, лишний раз показывает, насколько важное значение придавалось деторождению. Добавим, что бесплодие женщины непосредственно отражалось на ее положении в семье: невестку признавали полноправным членом только после того, как она рожала ребенка [54, с. 98, 100].

### Профилактические меры в период беременности

Комплекс собственно родильной обрядности по сравнению с предваряющим его обрядовым циклом имел более сложную структуру. Он состоял из трех основных циклов, относившихся к беременности, собственно родам и послеродовому периоду. Обрядность каждого из этих циклов при общности главной функции, заключавшейся в заботе о здоровье и благополучии ребенка, имела свои частные цели.

Большинство элементов обрядности первого цикла, охватывающего почти весь период беременности, представляло собой запреты, которыми определялось поведение женщины во избежание нанесения вреда будущему ребенку — его здоровью, характеру и даже внешнему виду.<sup>3</sup> Беременной (*kohtuin'e*, *kohtun'e*) запрещалось, например, стричь свои волосы, чтобы не укоротить век ребенку, смотреться в зеркало, чтобы ребенок не стал безобразным, пользоваться решетом, чтобы глаза ребенка не болели, садиться за свадебный стол, опасаясь порчи, смотреть на мертвого и ходить на кладбище, чтобы к ребенку не пристала «калма», носить грязное платье, чтобы ребенок не стал неряхой и т. п. В то же время в число запретов входили и такие, которые, хотя бы отчасти, отражали заботу о самой женщине. Ей, например, не следовало обвязывать веник, помело или голик, ибо подобное действие могло якобы затруднить роды.

Почти все запреты, регламентировавшие поведение беременной, опирались на религиозно-магические представления народа и по существу были иррациональными, а подчас даже вредными. Однако в некоторых запретах усматривается и рациональный смысл. Например, желанием предохранить женщину от испуга или других

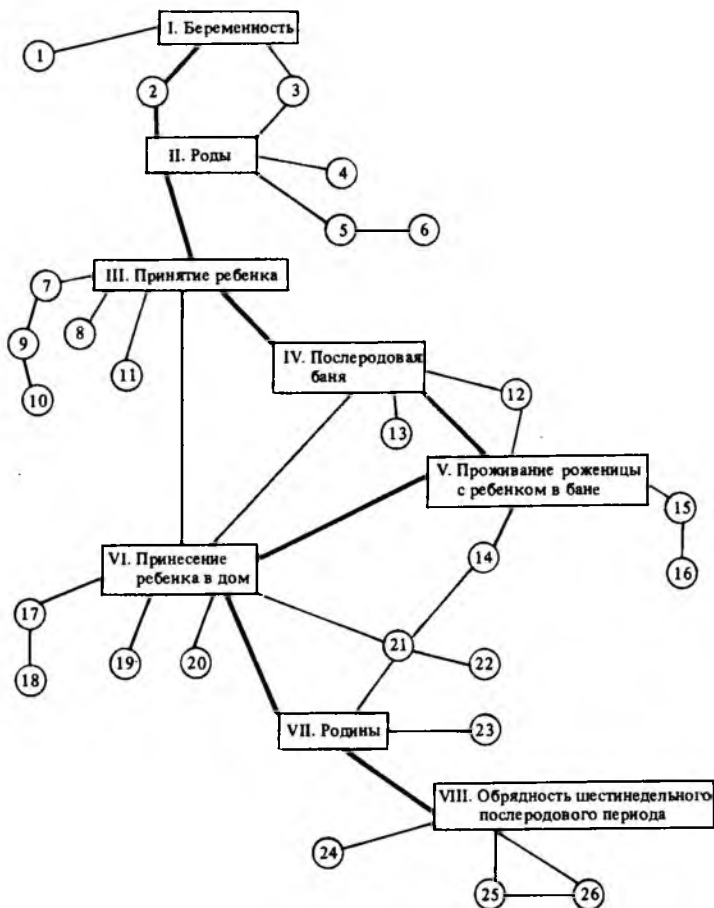


Рис. 1. Схема родильно-крестильной обрядности.

1 — утаивание срока родов, соблюдение запретов в поведении; 2 — приготовления к родам; 3 — без приготовлений; 4 — рациональные приемы облегчения родов; 5 — обычные магические приемы облегчения родов; 6 — дополнительные магические приемы облегчения родов; 7 — обрезание и перевязывание пуповины, пеленание ребенка; 8 — убирание паченты; 9 — рациональный уход за пупом ребенка; 10 — действия с отпавшей пуповиной; 11 — другие религиозно-магические действия; 12 — гигиенические действия; 13 — религиозно-магические действия, связанные с мытьем роженицы и ребенка; 14 — «очищение» роженицы; 15 — посещения роженицы; 16 — дарение «на зубок» ребенку и гостинцев роженице; 17 — изготовление колыбели, зыбки; 18 — религиозно-магические элементы устройства колыбели, зыбки; 19 — приобщение ребенка к домашним (семейным) культам; 20 — вручение ребенка свекрови и другим близким родственникам; 21 — крещение ребенка; 22 — институт крестных; 23 — застолье; 24 — обрядовые особенности поведения роженицы; 25 — рациональный уход за новорожденным; 26 — оберегание ребенка магическими средствами.

нервных расстройств можно объяснить ряд предостережений: не ходить одной в лес, не ссориться ни с кем, не участвовать в похоронах, не смотреть, как забивают скот, и т. д. Небесполезными представляются также запреты стричь овец (брыкаясь, овца может ушибить), залезать в печь для обмазки пода глиной (устье печи довольно узкое) и др. И все-таки даже в самых рациональных запретах, по-видимому, нетрудно найти если не синхронную, то по крайней мере более раннюю религиозно-магическую подоплеку.

По мере приближения родов возрастала опасность порчи, и молодуха по совету свекрови или других старших женщин семьи принимала дополнительные меры безопасности. Например, незадолго до родов она расплетала левую косу, несколько дней ходила с наполовину распущенными, спрятанными под сороку волосами. Считалось, что так никто не сможет причинить вред ни матери, ни ребенку. Применялись различные обереги: опоясывались под рубахой куском старого невода, тайно от мужа носили на голом теле его кушак, обвязывались поверх рубахи, но под сарафаном особым тканым кушаком (hiirittyn'e vyö).<sup>4</sup>

Условия жизни беременной в большой семье существенно отличались от таковых в малой. Женщины большой семьи помогали ей советом, делом и, когда требовалось, позволяли отдыхать, тогда как в малой семье хозяйке, как правило, приходилось самой выполнять все женские работы независимо от самочувствия.

Обычно в карельской крестьянской семье беременные женщины продолжали работать по дому и в хозяйстве до последнего дня беременности. Так поступали отчасти и потому, что из страха порчи считали необходимым сохранять в тайне, особенно от посторонних, время родов.<sup>5</sup> Из-за этого обычая карелки часто рожали на покосах, на поле, на рыбной ловле, в пути и т. д. без какой-либо помощи.<sup>6</sup> Непредвиденные роды не сопровождались обрядовыми действиями, поэтому мы не будем останавливаться на таких вариантах, а возьмем за основу наиболее типичный, т. е. роды в домашних условиях.

Акт рождения ребенка очень часто доставлял много мук роженице и нередко приводил к беде — гибели ребенка или матери. Это и понятно, поскольку никакой квалифицированной медицинской помощи в дореволюционной карельской деревне не существовало, а знахарские методы акушерства основывались больше на суевериях и мистике, чем на рациональном опыте. По народным представлениям, главной причиной, вызывавшей трудные роды, являлась порча, причем она могла исходить даже от близких людей, если те, хотя бы ненароком, узнавали о скором рождении ребенка. Поэтому, как отмечается в большинстве источников, чтобы не накликать беду на роженицу, следовало скрывать от всех приближение родов. Ф. Ладвинский, которому принадлежит самое раннее (1854 г.) упоминание об этом обычае карел, сообщал, что, если становилось известно, что кто-то догадался о предстоящих родах, тому велели взбрызнуть лицо роженицы холодной водой [187, л. 7]. Недаром наиболее умелые и наученные опытными

родственницами беременные женщины загодя начинали предохранять себя магическими способами от возможного «сглаза». Ради сохранения тайны многие карелки даже предпочитали рожать в одиночестве: «Луне известно, солнцу известно, а люди пусть не знают и не ведают» [168, с. 160].

### Повивальные бабки — «боабо»

Общепринято было приглашать к роженице какую-нибудь опытную родственницу или знакомую, которая могла бы в случае необходимости оказать ей помощь. В больших семьях в роли повитухи особенно часто выступала свекровь роженицы.<sup>7</sup> В малых семьях повивальную бабку — «боабо» чаще всего звали со стороны. Предпочтение отдавалось, разумеется, наиболее опытной; лучшим свидетельством опыта и удачливости боабо являлись ее многочисленные здравствующие восприемники и восприемницы. Обычно такие повитухи имелись в каждой деревне. В исключительных случаях, по сведениям Л. Пелконена, принимал роды муж [163, с. 354].

Карельский институт боабо (с. к. роаро, boabo; лив. pabaubi — «пуповая бабка»; люд. buab — термин явно русского происхождения) довольно хорошо описан в литературе, особенно в работах С. Паулахарью и П. Виртаранты. Как показывает большинство сведений, он в общем мало отличался от аналогичного института других народов, и финноязычных, и восточнославянских [см., напр.: 5, с. 292 след.; 30, с. 89; 62, т. 1, с. 468, 868; т. 2, с. 280, 394; 180, с. 291, и др.]. Карельские повитухи выполняли те же функции, что и повивальные бабки, например, у коми и эстонцев, удмуртов и вепсов, русских и белорусов. Они оказывали элементарную акушерскую помощь, совершали соответствующие религиозно-магические действия, стараясь, во-первых, облегчить роды, во-вторых, обеспечить здоровье ребенку и матери. Только религиозно-магическим элементам обрядности карельские боабо придавали, пожалуй, больше значения, чем повитухи соседних народов. Репутация хорошей повитухи основывалась на богатом личном опыте, который приобретался женщиной при оказывании помощи роженицам, на глубоком знании необходимых обрядов и магических средств, усвоенных ею от старших повитух. Заметим, что именно так институт повитух обеспечивал устойчивую преемственность традиционного комплекса родильной обрядности, благодаря чему в последней сохранилось немало архаических элементов; сам институт повитух (боабо) функционировал в карельских деревнях вплоть до 1930-х гг. [184, л. 39].

Судя по многочисленным сведениям, повивальными бабками у карел являлись обычно пожилые или даже старые крестьянки, «не злонравные и не сварливые», так как, согласно поверью, характер боабо передавался ее восприемникам [153, с. 24]. Узкая специализация повитух заметно выделяла их из института знахарей, хотя резкой грани между теми и другими не существовало,



ибо многие боабо занимались также знахарской практикой [152, с. 1088, 1182; 173, с. 82]. Специализация проявлялась не только в комплексе «теоретических» знаний и практических навыков повитухи, но в значительной степени и в ее религиозно-магическом арсенале, хотя в своей основе последний почти не отличался от знахарского.

Одним из важнейших религиозно-магических средств карельские повитухи считали заклинания и заговоры; аналогичное положение известно по крайней мере у коми и эстонцев [5, с. 292; 62, т. 2, с. 280]. У каждой боабо обычно имелся, кроме того, свой набор «магических» предметов. Суоярвские повитухи, например, использовали ртуть (считалось, что ртуть облегчает роды), смолу, первую шерсть ягненка, серебряную монету, личинки, добытые из гнилого дерева («как личинка пролезает сквозь древесину, так и ребенок проложит себе путь»), и т. п. [163, с. 354].

В общественном быту повитухи пользовались большим уважением. Особенно почтительно относились к ним восприемники, с которыми боабо сохраняли на всю жизнь тесную связь.

Если женщину пригласили прийти помочь в родах (roaruitmah, boabuitšomah), не принято было отказывать, поэтому наиболее известным боабо приходилось часто откладывать свои домашние дела. А. Р. Ниemi приводит сообщение о «знаменитой на весь свет боабо Матро» из д. Войницы (умерла в 1888 г. в возрасте 80 лет), которая в течение одной недели принимала трое родов; оставив одну роженицу с ребенком в бане, она бежала помогать другой [152, с. 1088]. В обязанности боабо входило не только принятие родов, но и уход за матерью и новорожденным в три первых дня. В течение всего этого времени ей не разрешалось есть из общих чашек, так как участие в родах якобы оскверняло ее; для «очищения» полагалось исполнить специальный обряд умывания рук: по прошествии трех дней роженица должна была вымыть руки боабо с мылом и солью и насухо вытереть полотенцем. Сами исполнители часто рассматривали этот обряд как знак особого уважения и благодарности, однако известна также его религиозная мотивировка: «Чтобы на том свете руки боабо не были но локоть в крови» [153, с. 41; 168, с. 163 след.].<sup>5</sup> Обычай требовал от роженицы и более существенных проявлений благодарности повитухе — ценных подарков. В качестве последних источники чаще других упоминают варежки, сарафан, рубаху, передник (либо ткань), а также мыло, соль, хлеб, чай и сахар [153, с. 49; 168, с. 163, 164, 166; 185, № 5, с. 33] — в зависимости главным образом от степени зажиточности семьи роженицы.

### Приготовления к родам

В наиболее типичных вариантах родов приглашенная заблаговременно боабо или свекровь затапливала баню, готовила место для родов, распускала роженице волосы, развязывала узлы, расте-

гивала пуговицы и застёжки на одежде.<sup>9</sup> Часто роженица, почувствовав родовые схватки, сама делала необходимые приготовления, стараясь, чтобы никто этого не заметил, хотя в действительности ей редко удавалось ускользнуть от внимания свекрови [22, с. 8]. Если роды проходили быстро и благополучно, особой помощи не требовалось. Если же роды оказывались затяжными, на помощь приходила свекровь или срочно приглашалась повитуха. И тогда принимались дополнительные меры, о которых мы еще будем говорить, рассматривая варианты трудных родов.

Карелы для обозначения понятия «родить ребенка» обычно употребляют выражение *lapsen soada* — букв. «добыть (получить) ребенка», и соответственно одним из названий роженицы было «лапсенсоая» (с. к. *lapsensoaia*, лив. *lapsensuaia* — букв. «добывальщица ребенка»). Наряду с собственным, карельским термином уже в XIX в. широко применялось название русского происхождения — *rosentsa* (*rožentsa* и т. п.). Н. Ф. Лесков приводит в своей транскрипции южно-карельскую (ливвиковскую) форму — «родничу» [52, с. 24].

Наиболее подходящими помещениями для родов считались хлев и баня, в значительно меньшей степени — жилище. Обычай рожать в хлеву когда-то был связан, вероятно, с элементами продуцирующей магии (чтобы способствовать родами размножению скота [ср.: 33, с. 174]), а также уподобительной (чтобы рождение ребенка оказалось столь же легким, как рождение ягнят и телят). Однако по крайней мере в начале XX в. этот обычай объяснялся главным образом тем обстоятельством, что хлев как одно из повседневных рабочих мест крестьянки обеспечивал родам наибольшую скрытность.

Красноречивое свидетельство живучести обычая рожать в хлеву было записано А. П. Новицкой на севере Карелии в 1961 г.: жена информатора в течение трех дней не могла дома разродиться, тогда ее повели в хлев, где она благополучно родила (факт относится, по-видимому, к 1930—1940 гг.) [188, № 6, л. 37]. Во всяком случае еще в 1933 г. А. И. Никитина имела основание писать, что среди карельского и русского населения Карелии «на время родов роженицу прячут чаще всего в хлев, где в антисанитарных условиях обычно и происходят роды» [184, с. 39].<sup>10</sup>

С точки зрения санитарии, гораздо более подходящие условия для родов предоставляла баня, и, видимо, не случайно у многих народов (русских, латышей, эстонцев, удмуртов, коми и др.) общепринято было рожать именно в бане [5, с. 292; 62, т. 1, с. 467; т. 2, с. 157, 267, 280; 70, с. 117; 119, с. 205, 221; 180, с. 291]. Правда, в конце XIX—начале XX в. в карельских деревнях роды происходили чаще в хлеву, чем в бане. Но в более отдаленном прошлом у карел, надо полагать, предпочтение тоже отдавалось бане. Подтверждение тому — исключительно важная ритуальная роль бани (помимо утилитарной, лечебно-гигиенической), которая сохранялась за ней в карельской родильной обрядности вплоть до 1920-х гг. Кроме того, память об этом зафиксирована в тради-

ционных родильных заговорах, прямо указывающих, что роды происходят в бане [162, т. 2, № 920, 925, 925а; т. 7, № 3026, 3056].

Сравнительно мало был распространен среди карел Олонеккой и Архангельской губерний обычай рожать дома. Напротив, во многих источниках подчеркивается, что рожать в избе не полагалось не только из опасений сглаза, но и потому, что это грех, поскольку роженица считалась «нечистой» [188, № 2, л. 24, 40; № 3, л. 12; № 5, л. 67 и др.]. Тем не менее еще в 1893 г. Н. Ф. Лесков отмечал, что роды происходили в избе [52, с. 24]. К началу XX в. относится сообщение С. Паулахарью, что «некоторые рожают уже в избе и в горнице» [153, с. 24]. Еще более поздним временем можно, видимо, датировать обычай, о котором автору рассказала Т. Е. Ларионова (Видлица): «У кого семья большая, те рожали в хлеву, а у кого поменьше — так и в избе» [185, № 5, с. 33]; жительница д. Нильозеро А. А. Лангуева родила в хлеву 11 детей и только двух — в избе, да и то потому, что роды произошли ночью [188, № 6, л. 57].

Сведения подобного рода, а их можно было бы привести и побольше, наводят на мысль, будто предоставление женщинам права рожать в избе стало входить в обычай сравнительно недавно, чуть ли не в конце XIX в. Однако, на наш взгляд, этот обычай имеет более глубокие корни: в пережиточном виде они дошли до начала нашего века в качестве поверья, что при очень трудных родах роженицу следует спустить в подпол (*karžina*) [62, т. 2, с. 359; 188, № 1, л. 40, 55; № 2, л. 24, 40 и др.].

Самое простое ложе для роженицы устраивалось в хлеву, предпочтительно — в овечьем закуте; обычно сама роженица стелила солому — и ложе было готово. Впрочем, ненамного сложнее готовили его в бане или избе: боабо либо заменяющая ее женщина приносила солому и расстилала на полу. В избе место для роженицы отгораживалось занавеской в женском углу, окно в этом углу завешивали [52, с. 24]. В первые дни после родов основной постелью для роженицы тоже служила солома. Использование соломы при родах и после них имело, по-видимому, лишь утилитарную цель, так как упрощалась уборка помещения. По крайней мере никаких упоминаний о религиозно-магическом смысле применения соломы в подобных ситуациях в источниках не имеется.

## Роды

В литературе отмечены две традиционные позы роженицы во время родов. По С. Паулахарью, карелки обычно рожали, стоя на коленях и опираясь грудью о какое-нибудь возвышение [153, с. 24].<sup>11</sup> Р. Ф. Никольская отмечает, что «рожали преимущественно стоя» и поэтому «часто были случаи ушибов ребенка при падении» [13, с. 83]. Н. Ф. Лесков, правда, писал о том, что «родониччу» лежит на соломе и стонет, но вряд ли его слова относились непосредственно к родильному акту [52, с. 24].

Относительно легкие роды обычно не сопровождались сколько-нибудь значительной обрядностью. Но если роды затягивались, обрядовые действия приобретали первостепенное значение. Предполагаемая «эффективность» используемых при этом средств возрастала в прямой зависимости от степени трудности родов.

К сравнительно простым и часто практикуемым приемам облегчения родов (помимо расплетания кос, развязывания узлов, расстегивания застёжек и т. п.) относились и такие, в которых можно видеть определенный положительный опыт народной медицины. В их число входили, например, массаж и разнообразие попытки усилить родовые потуги роженицы, хотя большинство этих рациональных действий тоже было связано с поверьями, с уподобительной и другими видами магии. Например, почти все описанные в литературе способы приготовления воды (ею поили и при трудных родах обливали роженицу) должны были придать ей магическую силу: воду лили через отверстия в трех дверных скобах, в дымовую трубу или пропускали сквозь каменку бани, змеиную кожу, отверстие ручного жернова, ствол ружья и т. д.<sup>12</sup> Уподобительной магией объясняет А. М. Линевский бытовавший среди карел обычный открывать при трудных родах дымоходы, окна и двери, отпирать замки, развязывать узлы, а в особо трудных случаях — раскрывать даже царские врата в церкви [54, с. 98. Ср. то же у русских: 62, т. 1, с. 468]. Если роды происходили в избе, находящимся в доме не следовало, по сведениям С. Паулахарью, прясть, вязать и т. п., ибо подобные действия могли затруднить роды; в то же время верили, что роженице можно помочь, если распускать вязку, рвать старую одежду, ломать куски дерева так, чтобы щенки разлетались [153, с. 30].

В особо трудных случаях для облегчения родов применялись более сложные в обрядовом отношении способы. К самым эффективным из них карелы относили уже отмеченный ранее обычай опускать роженицу в подпол или хотя бы на ступеньку лестницы, ведущей в него. Основу этого обычая составляли, как полагают исследователи, архаичные представления, связанные с культом предков, а именно — с культом прародительницы рода, которую когда-то было принято хоронить в подполе жилища и которая, покровительствуя живущим потомкам, могла помочь роженице разрешиться от бремени [54, с. 101; 62, т. 2, с. 359].

Из магических средств, применявшихся карельскими повитухами, исключительное значение придавалось разнообразным заговорам. Они сопутствовали большинству обрядовых действий. В своих заклинаниях боабо обычно обращалась за помощью к языческим и христианским божествам, просила их прорубить мечом, топором, косой или другими орудиями (в их числе упоминается и каменное [162, т. 2, № 921]) выход «путнику», чтобы вышло «дитя из чрева жены . . . как вода выливается из ушата» [153, с. 26 след.]. Из дохристианских божеств чаще других в родильных заклинаниях упоминается Укко [144, с. 126; 162, т. 2, № 921, 925—927, 929; т. 7, ч. 4, № 3018, 3020 и др.],

из христианских — «матушка дева Мария» (neitsyt Moarie emoni) [162, т. 2, № 920—923, 926; т. 7, ч. 4, № 3007—3010, 3012—3014, 3018 и др.]. В образе последней явственно проглядывают черты, которые скорее можно отнести к покойной крестьянке, прародительнице рода, чем к «пресвятой богородице».

Нам известно сравнительно мало вариантов родильных заговоров и заклинаний. Судя по имеющимся публикациям, они довольно коротки. Наиболее развернутые и содержательные тексты (122 и 89 строк) записаны Д. Э. Д. Европеусом от карел районов Сямозера и Иломантси [162, т. 2, № 924; т. 7, ч. 4, № 3056] и С. Паулахарью от А. Лехтонен из д. Войницы (более 70 строк) [153, с. 26 след.]. Своеобразен заговор, записанный в 1908 г. В. Салминеном у карел волости Суйстамо. В нем нет обращения за помощью к божествам, повитуха действует сама, якобы от лица «старика-лопаря» (ukko lappalainen — подразумевается лопарь-колдун), и, хотя она признает, что ребенок рождается благодаря воле «всевышнего бога» и «силе старого Вьяньямейнена», тут же, однако, подчеркивает, что лишь после того, как «постарались мои руки, ребенок выскользнул наружу, шлепнулся на солому» [162, т. 7, ч. 4, № 3017]. Этими словами заговора, весьма реалистично констатировавшими благополучный исход родов, нам и хотелось бы закончить рассмотрение собственно родильного цикла обрядности.

### Принятие ребенка

Основу следующего обрядового цикла составляли, во-первых, акушерские действия, связанные с отрезанием и перевязыванием пуповины ребенка, а также с дальнейшим уходом за пупом, во-вторых, уход за роженицей и ребенком в первые послеродовые дни, в-третьих, убиение последней и отпавшей пуповины. Эти (сами по себе простые и естественные) действия считались очень ответственными, и, чтобы не причинить вреда здоровью и благополучию новорожденного, выполнять их полагалось с максимальным соблюдением традиционной обрядности.

Целый ряд элементов обрядности, главным образом религиозно-магических, сопутствовал отрезанию и перевязыванию пуповины. В тех случаях, когда роженица была одна, она сама отрезала ножницами (keritšimet) и перевязывала пуповину. Обычно же это делала повитуха. Точных сведений о том, когда перевязывали пуповину — до отрезания или после, мало, да и те противоречивы, что, видимо, отражало существование реальных различий в обычаях. По данным С. Паулахарью, пуповину перевязывали на расстоянии около дюйма (2,5 см) от кожи живота, а отрезали еще на дюйм длиннее, «чтобы живот ребенка был здоровее» [153, с. 35]. Р. Ф. Никольская указывает, что пун перевязывали «поближе к коже, отчего часто около пуповины образовывались язвочки» [13, с. 83]. Гораздо согласованнее сообщается в источниках о том, чем перевязывали пуповину. Общепринято было, например, ис-

вать для этой цели волосы матери, прядь которых тут же отстригалась с ее головы. Т. М. Алимов в 1924 г., выступая с докладом на секции врачей в Петрозаводске, сообщал, что пуповину новорожденному перевязывают обязательно прядью материнских волос, полагая, что иначе младенец изойдет кровью или заболит грыжей [181, л. 4. См. также: 22, с. 9; 136, с. 83; 163, с. 355; 188, № 3, л. 16]. В пряжинских и олонечких деревнях к волосам добавляли пучок льна, который хранился молодой еще со дня свадьбы, когда этот лен был вытетен в косы невесте [52, с. 24 след.]; на севере Карелии и в районе Суоярви завязку делали из волос и конопляных волокон [153, с. 35; 163, с. 355; 168, с. 167]. Обычно завязку старались скрутить потоньше, чтобы скорее засох и отвалился конец пупа.

С пуповиной ребенка было связано много поверий и магических действий, аналогии которым известны также, например, в русской и удмуртской родильной обрядности [70, с. 117; 180, с. 292]. Карелы считали, что отвалившийся конец пупа может оказывать магическое влияние на дальнейшую жизнь человека. поэтому «пупок . . . не бросают „зря“ куда попало. . . но прячут его в особое укромное место и тщательно хранят в продолжение всей жизни», чтобы никто случайно или нарочно не сдвинул его с места, ибо, если «сдвинул пупок ребенка, сдвинул его душу (в пере; воде Н. Ф. Лескова — «ум». — Ю. С.), навек сделал несчастным» [52, с. 25]. С. Паулахарью приводит более простое объяснение: «Если стронуть с места пуповину, стронется и нун, отчего появятся боли в животе» [153, с. 26]. Пуповину мальчика (лишь в публикациях Лескова и Паулахарью пол ребенка не указан) закапывали в таком укромном месте, как подпол избы или хлев. Пуповину девочки, высушив, закладывали в коневое бревно (у Лескова — под потолочную балку) либо за косяк двери, чтобы обеспечить ей в будущем хорошую лемби — «славутность» [62, т. 2, с. 359; 93, с. 95].<sup>13</sup>

Известно также применение пуповины в качестве оберега. Так, суоярвские карелы зашивали отпавший кусочек пуповины в кожаную ладанку, чтобы ребенок носил ее «от сглаза» [176, с. 39 след.]. Хотя сведений о широком бытовании такого обычая среди карел мы не имеем, уникальным его считать не следует, ибо аналогия ему отмечена, например, у западных украинцев [7, с. 252].

Определенное магическое значение карелы приписывали также последу (плаценте), считая, что последний в зависимости от того, насколько «правильно» его зарывали, мог повлиять на здоровье и чадородие матери.<sup>14</sup> Например, северные карелы заворачивали послед (jälelliset) в белую тряпицу, зарывали в овечьем хлеву пуповиной вниз или вверх, смотря по тому, какой ребенок желателен следующим: мальчик или девочка [153, с. 18, 30]. Южные карелы и вепсы зарывали его во дворе или в подвале дома — обычно, в котором В. В. Пименов видит возможный преемник древней, еще от эпохи неолита, погребальной тради-

ции — погребения в жилище [67, с. 39]. Интересно, что у тверских карел плаценту полагалось вымыть, прежде чем зарывать, так же как это делалось у русских и саамов [170, с. 199]. Свообразное применение послема зафиксировала Р. Ф. Никольская в Олонецком районе: при первом купании новорожденного его обтирали последом, «чтобы крепче спал и меньше беспокоился» [13, с. 84]. Мотивировка этого, явно магического действия недостаточно раскрыта, однако представляется вероятным, что в нем можно видеть еще один способ оберегания ребенка с помощью магических сил матери (подобно перевязыванию пуповины материнскими волосами).

Одним из первых приемов ухода за младенцем следует считать его одевание, точнее — заворачивание в какую-нибудь ткань, хотя бы для предохранения от простуды. Но даже с таким, казалось бы, простым действием карелы связывали немало магических представлений и приемов. В тех случаях, когда хотели, чтобы следующим родился сын, особенно если первенцем была девочка, повитуха тут же, на месте родов, заворачивала ребенка в старую отцовскую рубаху, приговаривая: «Дай бог сына на смену отцу, ребенка по стопам родителя» (Anna Jumala poikuo ison sijalla, lasta vanhemman jälillä). Если же хотели дочь, заворачивали новорожденного в материнскую рубаху, приговаривая: «Дай бог дочь на смену матери» (Anna Jumala tyttöä emon sijalla [153, с. 18]).<sup>15</sup> Заворачиванию младенца в отцовскую рубаху нередко придавался и другой магический смысл: через эту рубаху на ребенка должны были якобы перейти, по сведениям Н. Ф. Лескова и В. В. Пименова, «все симпатии отца» («чтобы отец любил») или, по С. Наулахарью, «ребенок унаследует характер отца» [52, с. 28; 67, с. 39; 153, с. 28].

При первом заворачивании ребенка вместе с ним клали в качестве оберега ножницы, а иногда также иконку богородицы (pohrotša) [153, с. 28].

II. Виртаранта приводит сообщение о довольно, по-видимому, архаичном обычае кестеньгских карел: на новорожденного надевали «сорочью рубашку» (harakkaraita), представляющую собой оторванный рукав от рубахи отца или матери. Затем сорочью рубашку боабо зарывала вместе с последом под большим камнем (moakivi) и произносила заговор примерно такого содержания: «Лежи, как матица, растянись, как колода; не замечай приходящих, не замечай уходящих! Отец и мать встретят и проведут. Лежи, как в животе матери!». Считалось, что после такого обряда ребенок будет расти послушным и разумным [168, с. 176]. С такой же воспитательной целью могли совершаться и другие магические действия. Например, чтобы ребенок стал слушаться матери, повитуха троекратно прикладывала его, уже завернутого, губами к левой пятке матери и трижды обносила вокруг ее ноги [153, с. 28].

Во многих источниках подчеркивается, что новорожденному якобы грозят всевозможные опасности: злые духи могут подме-

нить ребенка, навести какую-нибудь болезнь, его могут также сглазить люди. Особенно опасались последнего, ибо верили, что «если на родильном ложе сглазят, то исцелителя уже не найти» [153, с. 29].

Подобные поверья бытовали у многих народов [32, с. 247], однако, насколько нам известно, лишь карелы видели причину повышенной уязвимости новорожденного и роженицы в том, что они в это время не имеют своих личных «халдиа» (*haldia*) — духов-покровителей [120, с. 92] (по народным поверьям, в аналогичном состоянии находились также жених и невеста во время свадьбы). Поэтому, приняв новорожденного, карельская повитуха тут же обычно выполняла специальный обряд оберегания (*varotus*).

Обряд магического оберегания роженицы и новорожденного в сущности состоял из тех же действий, что и «отпуск» свадьбы.<sup>16</sup> Мать и дитя лежали на соломе, а боабо, держа в руке «железо» (топор, косу или т. п.), камень и «огонь» (горящие лучины), трижды обходила вокруг них (два раза по солнцу и один раз — против), произнося соответствующий заговор [120, с. 92; 153, с. 29; 162, т. 1, ч. 4/2, № 2515]. Наиболее часто упоминаются в источниках варианты стихотворного заговора о сооружении железной ограды, увитой ящерицами и змеями, однако встречаются и прозаические, как например вариант, записанный А. Генетцем в 1860-х гг. у салминских карел: «Как крепко это железо, так крепко пусть будет халдиэ у не имеющей халдиэ крещеной души, как крепко этот камень, так крепко пусть будет халдиэ» и т. д. (*Min kovuz on raudu, sen kovuz olgah haldie haldiettomal ristitty hengel, i min kovuz on kivi, sen kovuz olgah haldie. . .*) [120, с. 92].

Языческому обряду оберегания нередко старались придать христианский характер. При обходе повитуха могла держать в руках наряду с традиционными «магическими» предметами иконку богородицы. Иногда боабо окуривала роженицу вместе с ребенком ладаном. Если же ребенок выглядел хилым и опасались, что он скоро умрет, боабо тут же могла наскоро окрестить его. «Словарь карельского языка» приводит даже название такого поспешно исполненного обряда — «крещение в беде» (*hätäkasse*) [137, т. 1, с. 397]. К сожалению, достоверных сведений о характере подобного крещения нам не удалось собрать, как и сведений относительно традиционных обычаев наречения имени.

### Послеродовая баня

Совершив обряд оберегания матери и ребенка, боабо обычно приводила их в баню (если роды происходили в хлеву). В избу «нечистой» роженице не полагалось входить. Лишь сравнительно немногочисленные сведения указывают на то, что после родов роженица возвращалась с ребенком в дом, где ей стелили солому



в женском углу либо на печи, а в баню их могли водить на второй день [22, с. 9; 185, № 5, л. 36; 188, № 5, л. 36]. Поскольку в большинстве источников подчеркивается общий для карел обычай, согласно которому мать с новорожденным должна была первые 3—5 дней после родов находиться в бане, мы и возьмем за основу наиболее типичные варианты (см. табл. 1, рис. 1).

Выше уже отмечалось, что повитуха либо сама роженица, едва почувствовав наступление родов, затапливала баню. По сведениям П. Виртаранты, для такой бани нужны были особые дрова, как например нарубленные из колосников риги или из разбитого молнией дерева [168, с. 160]. Аналогичные дрова, как известно, заготавливались и к обрядовой бане «поднимания лемби» (*lemmennostokyly*) [90, с. 53]. Обычно к тому времени, когда после рождения ребенка первые и, по народным представлениям, самые необходимые акушерские и обрядовые действия оказывались выполненными, баня была уже готова. Впрочем, имеется немало сведений, что баню начинали топить лишь после родов [153, с. 31; 188, № 1, л. 9, 53; № 3, л. 4].

Итак, боабо приводила роженицу вместе с ребенком в баню, где заранее стелила для них солому на полу или лавке. На ночь, если баня остывала, постель устраивали на полке. Солому прикрывали каким-нибудь тряпьем; иногда вниз подкладывали рубаху или подштанники мужа, чтобы впредь рождались сыновья. С. Паулахарью указывал, что, прежде чем приступить к процедуре омошения, боабо обычно еще раз совершала обряд оберегания: обходила вокруг бани с «железом», «огнем» и иконой девы Марии, произнося тот же заговор, что и при предшествующем оберегании матери с ребенком, после чего ставила перед порогом топор лезвием кверху и призывала спаса и богородицу охранять ее подопечных от зла [153, с. 32].

Мыть и парить роженицу и новорожденного тоже было не просто, поскольку даже элементарные гигиенические действия полагалось подкреплять магическими средствами, главным образом заговорами и заклинаниями. Так, троекратно черпая ладонью воду и поливая на голову матери, повитуха приговаривала: «Чистая вода, сотворенная богом, умывай. очисти!» (*Vesi puhas, Jumalan luoma, resömäh, puhastamah*). Троекратно же, каждый раз снова обмакивая веник, обрызгивала бока роженицы и продолжала заговаривать: «Парок, сотворенный богом, пот старого Вяйнямейнена (в варианте — «сила старого Вяйнямейнена, пот юного Еукагайнена». — Ю. С.) . . . пар дерева, жар камня . . . уходи на ветер, пусть студень воздух унесет» и т. д. (*Löylyni, Jumalan luoma, hiki vanhan Väinämöisen. . . Puun löyly, kivosen lämmin. . . mäne tuulen tuuviteltavaks. Vilun ilman vietäväks. . .*) [153, с. 32 след.]. В других вариантах заговора боабо прямо приказывает пару стать «мазью от болей» (*kiphille voitehiksi*) [168, с. 162].

Воде, которой умывали роженицу, приписывалась магическая сила: она якобы способствовала чадородию, и, как сообщила

автору М. К. Кондратьева (Вокнаволок, 1965 г.), эту воду старались сохранить, чтобы затем ею могли помыться девушки.

Для первого омовения ребенка повитуха готовила особую воду, добавляя в нее различные вещества и предметы, обладавшие, по народным представлениям, теми или иными магическими свойствами. В частности, чтобы ребенок лучше рос, в воду прибавляли серу или пепел [13, с. 84]. С. Паулахарью приводит более сложный «рецепт»: в воду следовало положить три серебряные монетки (чтобы новорожденный стал богатым), три шляпки от железных гвоздей (чтобы стал хозяйственным), три ячменных зернышка (чтобы рос здоровым и упитанным), собачий помет, собранный с трех кочек (чтобы уберечь ребенка от сглаза и прочего зла); при этом воду нельзя было подогревать на прямом огне — иначе ребенок мог вырасти злым. Приготовленная указанным способом вода обладала якобы столь сильными магическими свойствами, что ею разрешалось пользоваться до трех раз [153, с. 36 след.].

{Мыли новорожденного обычно в осиновом корытце, но если в семье дети умирали в раннем возрасте, то купать ребенка следовало в ведре из-под смолы (tervagenki).<sup>17</sup> Судя по некоторым (особенно поздним) сведениям, первое купание новорожденного нередко ограничивалось лишь его осторожным ополаскиванием, по-настоящему боабо мыла его лишь на следующий день [163, с. 355].<sup>18</sup> Однако более традиционным представляется обычай, согласно которому мыть и парить ребенка полагалось в первый же день, соблюдая, разумеется, при этом необходимую осторожность. Веник для младенца делали особый, из мягких верхушек, отломанных от веток простого веника. Воду следовало лить горстью так, чтобы она стекала по локтю на спинку ребенку, лежащему на коленях повитухи [153, с. 36]. Вся процедура омовения и парения новорожденного сопровождалась, как правило, соответствующими заговорами. Оставшуюся от трехкратного мытья ребенка воду не выплескивали куда попало, а выливали под пол бани, чтобы никто не мог ее затоптать.

Обмыв и попарив младенца, боабо совершала еще ряд знахарских действий. В частности, для придания головке ребенка правильной («гладкой и круглой») формы слегка обжимала ее со всех сторон руками [153, с. 37; 168, с. 162].<sup>19</sup> При первом купании полагалось также обмерить новорожденного; считалось, что длина «локтя» повитухи соответствует нормальному росту ребенка. Далее, боабо укладывала младенца животом себе на колени и, взявшись за его правую руку и левую ногу, соединяла их так, чтобы указательный палец дотронулся до пятки, затем то же самое проделывала с левой рукой и правой ногой. В случае, если это не удавалось, она принималась массажировать и растягивать руки и ноги ребенка, пока не добивалась достаточной гибкости. В заключение процедуры следовало еще «поднять живот» (vatša kohottaa): перевернув ребенка на спину, боабо, поглаживая, старалась подтянуть кожу живота к середине, «чтобы все жилки сошлись к пуну» [153, с. 38].

Судя по всему, подобные действия имели вполне рациональное, практическое значение, являясь существенной частью ухода за новорожденным, и магический смысл в них почти полностью отсутствовал. В то же время во многих других действиях, также, казалось бы, связанных с уходом, нетрудно увидеть магический смысл — оберегание «безвладычного» младенца от зла и порчи. У сеозерских карел, например, был зафиксирован своеобразный суеверный обычай: чтобы ребенок не умер, боабо прокалывала ему ухо [188, № 3, л. 17]. Карелы северо-восточной части Приладожья при первом омовении младенца привязывали к его руке явно в качестве оберега красную нитку [161, с. 556]. На шею ребенка опытные повитухи вешали ладанку с «магическими» предметами. Обычно в числе таких оберегов называют ртуть — для предохранения ребенка от кожных сыпей, зуб щуки или кусочек кожи с вырезанной на ней пятиконечной звездой — от зла, цвет ржи, чтобы окружающие относились к нему с симпатией, и др. [52, с. 26; 54, с. 98; 161, с. 556, 559]. Первое пеленание новорожденного тоже было обязанностью повивальной бабки. Пеленать (с. к. *karaloija*; с. к. и лив. *kabaloija*; люд. *kabaloida*; у суоярвских карел в значении «пеленать» применялся также глагол *krierrie* — от рус. «крепить») ребенка полагалось в мягкие пеленки, на изготовление которых использовались обычно старые, чисто выстиранные рубахи. Для мальчика пеленку делали из отцовской рубахи, для девочки — из станушки материнской рубахи [22, с. 9; 153, с. 39; 170, с. 199]. Такое различие объясняется в литературе воспитательной целью: например, чтобы мальчик не стал трусливым, на него нельзя было надевать ничего женского [153, с. 39; 163, с. 355]. Использование старой одежды на пеленки, по мнению С. Паулахарью, тоже связано с воспитательными намерениями — желанием привить ребенку бережное отношение к платью [153, с. 38]. В действительности же этот обычай имел, по-видимому, практическую основу, поскольку пеленки из новой, еще не обношенной ткани слишком грубы для новорожденного.

Поверх пеленок младенца туго окручивали свивальником. В качестве свивальника (с. к. *karalovyö*, *kabalovyö*, *kabalarihma*; лив. *kabalarihmu*; люд. *kabalvyö*, *kabalarihm*) для мальчика часто использовали отцовский поясок, чтобы «рос мужественным», для девочки — тесьму, которой привязывали к прялке шерсть или лен (*kuoželrihma*), либо косоплетку (*hivusrihma*) матери, якобы для того, «чтобы дочь пошла в мать» [22, с. 9; 153, с. 39; 186, № 2028/24]. Применялся, однако, и специально приготовленный свивальник. По сообщению Т. Е. Ларионовой (Видлица), его шили из ситца в виде двух-трехслойной ленты длиной 1,5—2 м, шириной до 15 см [185, № 5, с. 33].

Сведения о том, когда начинали одевать ребенка, довольно разноречивы, отражая, по-видимому, отсутствие единого для всех карел обычая. Так, тверские карелы впервые надевали на ребенка рубашку через шесть недель после рождения [170, с. 199, 202].

С. Паулахарью отмечал, что северокарельская боабо надевала на новорожденного рубашку сразу после первого купания [153, с. 38]. Опубликованные П. Виртарантой «Воспоминания беломорских карел» на этот счет менее определены: «Рубашечку (paita) надевали, если была приготовлена», или «делали из какого-нибудь старья рубашку... затем пеленали» [168, с. 165, 171]. Обычай, зафиксированный у тверских карел, представляется нам более традиционным. Можно полагать, что когда-то этот обычай бытовал у карел более широко, обычай же надевать на новорожденного рубашку появился, по-видимому, относительно поздно. Но как бы то ни было, карелы повсеместно придерживались обычной пеленать детей в течение шести недель. Этим объясняется и название ребенка в таком возрасте — *karalolapsi* — «спеленатый ребенок».

Запеленав ребенка, боабо укладывала его спать рядом с матерью. Под изголовье она обычно прятала оберег, например ножницы (*keritčimet*), которыми была отрезана цуповина, или, по некоторым сведениям, «долото Укко» [162, т. 7, ч. 5, № 4946; 170, с. 40].<sup>20</sup>

Однако, несмотря на все принятые повитухой меры оберегания, роженице и новорожденному, по представлениям карел, как и многих других народов, продолжали угрожать всевозможные опасности, и в первую очередь со стороны злых духов [32, с. 247]. Чтобы к ним не пристало никакое зло, их нельзя было оставлять в бане одних. Поэтому первые дни и ночи боабо проводила вместе с роженицей и младенцем: ухаживала за ними, ежедневно топила баню, мыла и парила их веником, пеленала ребенка и т. д. Если же боабо отлучалась, кто-нибудь из родственниц замещал ее.

Условия проживания в бане были далеко не идеальными, особенно в зимнюю пору: топились бани по-черному, во время топки приходилось приоткрывать дверь. Старые женщины вспоминают поныне, как роженица с ребенком лежала «в студеной бане да в дыму!» [168, с. 160; 186, № 726/10]. Однако обычай требовал, чтобы после родов мать и дитя прожили в бане несколько дней. Источники указывают чаще всего три дня, но известны и более длительные сроки — до недели [153, с. 33; 168, с. 160, 167; 188, № 1, л. 9, 51; № 2, л. 5; № 3, л. 11—13, и др.].<sup>21</sup> Основной причиной такого положения принято считать отношение к роженице, как к «нечистой», «поганой» (*soastlaini*, *pakana*), которую следует содержать отдельно от других членов семьи. Даже в тех случаях (более характерных для южных карел, а в 1920-х гг. ставших общекарельской нормой), когда мать с новорожденным приходила в дом сразу после родов, ей отводилось отдельное, закрытое занавесками место. Там же ее кормили и поили — отдельно от всех. Лишь после многократного (не менее трех раз) «очищения» мытьем в бане она получала право сидеть вместе со всей семьей за общим столом [22, с. 10; 153, с. 41; 168, с. 167; 188, № 3, л. 4, 6; № 4, л. 6, 54, и др.].

## Статус роженицы

Представление о том, что женщина «должна после родов подвергнуться очищению», в котором «важнейшим средством... служит вода», определяло в значительной степени послеродовую обрядность многих народов [7, с. 253; 32, с. 250; 180, с. 294]. В карельском обычае «очищения» рожениц обнаруживается тем не менее ряд своеобразных черт, имевших весьма сложную основу, в которой переплетались как утилитарные, главным образом лечебно-гигиенические, так и религиозно-магические функции. Последние были связаны, по крайней мере отчасти, с сохранившимся у карел вплоть до начала нашего века отношением к бане как к семейному святилищу. Пребывание в бане в течение первых дней, считавшихся наиболее опасными для новорожденного и его матери, может быть объяснено, вероятно, не только «очистительной» целью, но и стремлением максимально обезопасить их от всякого зла. С этой точки зрения, обычай, требовавший, чтобы роженица, содержащаяся дома, непременно раз в день (а то и по два раза) ходила в баню, представляется нам относительно поздней модификацией более древней традиции, во многом потерявшей свою религиозно-магическую основу.<sup>22</sup>

Заметим, что «очищение», которое проходила роженица во время банного «карантина», среди части карел (особенно староверов) не признавалось достаточно полным, и женщину продолжали считать «поганой» вплоть до крещения ребенка [188, № 1, л. 55; № 2, л. 5; № 4, л. 6, 54; № 7, л. 8]. Вряд ли требуется доказывать, что подобный обычай мог возникнуть и получить распространение под влиянием христианской обрядности. Наиболее продолжительный, шестинедельный, срок, в течение которого женщина после родов считалась «нечистой», примечателен тем, что именно столько времени сохранялся за ней статус роженицы, даже если ее благодаря всем принятым вскоре после родов мерам (банному «карантину», крещению ребенка и др.) признавали вполне «очистившейся».

Статус роженицы проявлялся главным образом в запретах, основой которых служило суеверное представление, будто женщина в течение всего шестинедельного послеродового периода остается чрезвычайно восприимчивой к порче и другим вредоносным воздействиям со стороны недоброжелателей и злых сил и в то же время может сама причинить вред окружающим. Она не могла ходить на кладбище [185, № 4, с. 18 след.], в церковь (часовню), в гости. Если же ей необходимо было выйти из дома, то полагалось захватить с собой какой-нибудь оберег, например ножницы, нож, сковородник [153, с. 41; 163, с. 355].<sup>23</sup> На дороге, особенно на развилках дорог, роженице не следовало останавливаться, так как могло пристать «зло» (paһa), нельзя было становиться под стрехой крыши, умываться дождевой водой и т. д. По данным С. Паулахарью, не полагалось полоскать в озере и сушить во дворе одежду роженицы (этот запрет касался и пеленок

ребенка); сушили в избе либо, чаще, в бане [153, с. 34]. Известен также обычай, запрещавший женщине после родов в течение шести недель спать на одной постели с мужем [153, с. 41; 163, с. 355]. По сравнению с прочими запретами последний, несмотря на его суеверное обоснование, представляется рациональным, ибо шестинедельный срок в родильной обрядности совпадал скорее всего случайно, с пуэрпериальным периодом, необходимым для того, чтобы все органы женщины, измененные беременностью и родами, пришли в нормальное состояние.

Статус роженицы позволял женщине после родов хотя бы немного отдохнуть, чтобы восстановить здоровье и силы. Однако даже в лучших случаях, как утверждал Л. Пелконен, этот отдых не превышал двух недель [163, с. 355]. Крестьянская жизнь, особенно в страдную пору, требовала рабочих рук. Поэтому роженицам приходилось обычно уже через несколько дней после родов, а то и на следующий день приступать к работе. Тяжелее всего оказывалось положение женщины в малой семье, особенно беднячкой. Преждевременный возврат рожениц к труду, разумеется, подрывал их здоровье. А это в свою очередь способствовало поддержанию в народе суеверного страха порчи.

Кормление роженицы, не говоря уже о кормлении новорожденного, тоже регламентировалось традиционной обрядностью, основу которой составляли религиозно-магические представления.

Специальных обрядовых блюд для роженицы, насколько нам известно, в конце XIX—начале XX в. у карел не было.<sup>24</sup> Тем не менее первое кушанье для нее нередко готовили по-особому с целью повлиять на пол следующего ребенка. Например, если хотели, чтобы родился сын, помешивали варево иглой для вязки сетей (поскольку вязание сетей относилось к мужским занятиям) и затем с кончика этой иглы давали роженице три раза его отведать. Если же хотели, чтобы родилась дочь, вместо иглы пользовались веретеном [153, с. 18].

(Сложнее было с кормлением новорожденного. На первый раз его не полагалось кормить материнским молоком, так как роженица даже после мытья в бане считалась еще «нечистой». Поэтому спеленатому ребенку сначала подавали либо тряпичную соску, смоченную сладкой водичкой [22, с. 9], либо рожок с кипяченым (по другим сведениям — парным) коровьим молоком) [188, № 1, л. 9].<sup>25</sup> Подкармливать ребенка коровьим молоком с рожка начинали довольно рано, особенно в летнее время, когда матери приходилось целыми днями работать (например, на дальних покосах). Впервые давая новорожденному грудь, мать (или боабо) произносила своего рода заговор: «Этим питались твой род, твои предки и достоправная родня, это и ты начинай есть!» (Tätä on syönyt sukus, syntys, ta helie heimokunta, tätä rupie siekin syömäh) [153, с. 39]. После кормления молоком ребенка полагалось поить водой, особенно когда опасались, что он может умереть. Существовало поверье, что если ребенок умрет с материнским молоком во рту (maitosuulla), то у матери пропадет молоко и она не

сможет вскормить будущих детей [153, с. 40].<sup>26</sup> Правда, как показывает С. Паулахарью, молоко можно было магическим способом вернуть из загробного царства (Маналы). Для этого надо было набрать озерной или речной воды, троекратно процедить ее сквозь решето над порогами трех дверей (ведущих во двор, в сени и избу), затем этой водой облиться, приговаривая: «Приди, мое молоко, из Маналы, вернись из Туонелы, по трубе из другого дома, из-под холодного бревна-порога, из-под страшного можжевельника! Молоко не для Маналы, матерью принесенное не для Туонелы, молоко на земле требуется, матерью принесенное в этом мире, из того дома Туонелы, из подполья мертвых» [153, с. 40].

Согласно поверью, несущему на себе явный отпечаток православной обрядности, кормить ребенка грудью следовало не более одного-полтора лет, с тем чтобы на этот период приходилось не более шести постов (больших постов в году было всего четыре); особенно следили, чтобы время кормления не захватило двух великих (преднасхальных) постов, так как считали, что в наказание за такой грех молоко могло превратиться в кровь. Для прекращения лактации применялись разные магические способы. С. Паулахарью, например, приводит следующий. На поросшей можжевельником горке приподнимали из земли корни трех можжевеловых кустиков, окропляли их грудным молоком и ногой снова втаптывали в землю [153, с. 40].

### Введение новорожденного в семью и род

К последнему, завершающему циклу родильной обрядности можно отнести обряды и обычаи, связанные главным образом с введением ребенка в статус члена семьи и рода, с приобщением его к религиозным культам (христианским и дохристианским) и с дальнейшим уходом за ним. В структуре этого цикла наряду с религиозно-магическими элементами, сохранявшими за собой, как и в предшествующих циклах, доминирующее место, довольно многообразно представлены также элементы социальной, юридической и даже экономической подструктур (см. табл. 1). Одним из важнейших обрядов данного цикла является комплекс действий, приуроченных к моменту перехода матери с ребенком в дом. Правда, для конца XIX—начала XX в. была характерна уже отмеченная выше возможность варьирования: роженица, например, могла прийти с ребенком в дом после трехдневного проживания в бане или после первого купания, или даже сразу после родов. Подобное варьирование заметно сказывалось на целостности обряда, зачастую приводя к его упрощению и дроблению. В наиболее полном виде обряд перехода матери с ребенком в дом совершался, насколько можно судить по имеющимся в нашем распоряжении немногочисленным источникам, в тех случаях, когда соблюдался обычай более или менее длительного проживания их в бане.

Прежде чем ввести мать с ребенком в избу, боабо спрашивала

на это разрешение у взрослых членов семьи — свекра, свекрови, деверей, золовок, исключая отца новорожденного. Она же вносила младенца в дом, клала его под порог так, чтобы идущая следом мать перешагнула через порог и через ребенка. Затем повитуха ставила ненадолго короб с ребенком на шесток печи и лишь после этого подавала в руки свекрови. Невестка кланялась в ноги свекрови и просила: «Начинай, матушка, пнячить да присматривать, как за своим собственным ребенком» (Rupie, moamosen, hoitamah ta katšomah niinkuin omoa lastas) [153, с. 34; 168, с. 112].<sup>27</sup> Подобным же образом невестка кланялась свекру и другим членам семьи. Северокарельская невестка обычно после рождения первенца одаривала свекровь тканью на сарафан или рубаху, свекра — рубахой, чтобы они присматривали за внуком [168, с. 164]. У южных карел при рождении первого ребенка подарки свекрови и свекру приносила мать роженицы; вручая подарки, она кланялась им в ноги и просила помочь дочери растить ребенка [31].

В таком действии обряда, как перешагивание матери через ребенка, положенного у порога, нетрудно увидеть очередную попытку магического оберегания новорожденного в ответственный момент его выхода «в люди». Любопытно, что весьма близкая аналогия этого обычая была в свое время зафиксирована Е. А. Крейновичем у нивхов, но поскольку там переступать через порог и ребенка полагалось не матери, а дочери сестры отца, то обычай понят им как символический акт нового рождения от чужеродки, совершаемый для обмана злого духа [45, с. 345]. Предлагаемое Крейновичем объяснение обычая представляется нам все же неубедительным. Карельский материал позволяет в обоих обрядовых действиях выявить общую основу магического оберегания ребенка. Различие же в исполнителе действия объясняется довольно просто: чужеродка-родственница заменяла еще «неочистившуюся» роженицу.

Обычай ставить короб с младенцем к устью печи или прямо на жараток тоже, но-видимому, легко объясним: в нем слишком явно проглядывает древняя основа — пережиток когда-то весьма развитого культа очага. Поэтому само действие может рассматриваться как приобщение новорожденного члена семьи к одной из наиболее архаичных семейных святынь.<sup>28</sup> Кроме того, приобретая таким образом покровительство со стороны духа очага, ребенок как бы еще раз оберегался от порчи и зла. Примечательно, что именно эта, оберегательная функция печи (очага) ясно выражена во многих карельских семейных обрядах, тогда как сам культ духа — покровителя домашнего очага — в конце XIX — начале XX в. уже в сущности выветрился.

Излагая основное содержание обряда, посвященного переходу роженицы с ребенком в дом, мы отметили наряду с религиозно-магическими элементами также характерные для этого цикла действия, которые имели весьма важное социально-правовое значение. Своими поклонами роженица не только продемонстрировала подобающие ей как невестке покорность и почтительность



по отношению к свекрови, свекру и другим родственникам, тем самым она старалась добиться их благосклонного отношения к ее ребенку. Положительная реакция родни мужа означала признания ребенка новым членом семьи.

Уже в первые послеродовые дни, когда роженица и ребенок еще содержались в бане, их навещали без каких-либо приглашений родственницы и соседки. Еще более многочисленными становились такие посещения после перехода матери с ребенком в дом. Обычно проводывали роженицу только женщины. Однако, по некоторым (правда, довольно поздним) сведениям, мужчины тоже могли приходить в дом, чтобы взглянуть на новорожденного [69, с. 245; 153, с. 42].

Непрерывным условием посещений роженицы считалось подношение ей и ребенку гостинцев и подарков «на зубок» (*hampahie*, *hampahiksi*, *hambahiksi* и т. п.). О подобных поздравительных визитах карелы так и говорили: «пойти на зубки» (*mäinää hambahilla*), «носить на зубок» (*kandua hambahie*), «рожилицу озубатить» (*rošentšoa hammastoa*), «ребенка озубатить» (*lasta hammastoa*) и т. д. Матери приносили рыбники, калитки, сканцы, иногда сахар и т. п.; новорожденному — деньги (с. к. *hampasad'enga*, лив. *hammazden'gat* — букв. «зубные деньги»), ситец, старые тряпки на пеленки, например станушки от рубах [22, с. 9, 32, 37; 153, с. 42; 168, с. 163, 167; 184, л. 40]. С. Паулахарью зафиксировал разные названия для гостинцев, зависящие от того, куда их несли: в баню (*kylyhampaita* — букв. «банные зубы») или в избу (*pirttihampaita* — «избяные зубы») [153, с. 42]. Известно также особое название гостинцев, бытовавшее среди людигов, — «блюдо счастья» (люд. *ožabl'uod*) или «счастье» (*oža*) [146, с. 287; 172, с. 304; 186, № 2035/14]. В районе Колатсельги (ливвики), одаривая младенца «зубными деньгами», клали их ему на грудь и вслух желали: «Дай бог человеку счастья, долгий век до вечера, здоровья до смерти» (*Anna Jumala ristikanzal ozoa, igä pitku ildas sai, surmas sai tervehytty*) [137, т. 1, с. 162].

Обычай поздравления женщины и ее ребенка вместе с обычаем дарить «на зубок» кроме карел был распространен у многих народов. Он известен, например, у русских, белорусов, литовцев, латышей, эстонцев, води, ижоры, финнов, вепсов, коми, удмуртов [5, с. 293; 25, с. 104; 62, т. 1, с. 868; т. 2, с. 74, 175, 280, 326, 394; 70, с. 117; 74, с. 217 след.]. Этот обычай не связан с крестинами (о крестинах у карел скажем позднее), корни его кроются, по-видимому, глубже — в традиционном институте женской солидарности и взаимопомощи. Подтверждением тому может служить, например, собранный и обобщенный Е. В. Рихтер материал о бытовавшем среди русских Западного Причудья обычае посещения роженицу — «ходить в навиды». Как показывает Рихтер, на основе этого обычая, являющегося «одной из особенностей социальной жизни деревни», женщины селения составляли небольшие (в несколько человек) группы, связанные «многолетними взаимными навидами» [74, с. 217 след.].

У карел Олонецкой и Архангельской губерний подобной формы социальной организации женщин, по нашим сведениям, не существовало, женское население деревни на отдельные группы не делилось (хотя бы вследствие малочисленности большинства селений). Тем не менее и здесь практически всех женщин деревни объединял аналогичный обычай. Примечательно, однако, что у карел традиция навещать роженицу не носила организованного характера: родственницы и соседки приходили без приглашения, когда им было удобнее. В отличие от карел финны вскоре после рождения ребенка устраивали особый женский праздник (*varpaiset* — букв. «пальчики») с традиционными гостинцами со стороны гостей и угощением со стороны роженицы [176, с. 83].

В заключение небезынтересно отметить особое значение указанного обычая для молодухи. Получаемые ею подарки и поздравления в связи с рождением первого ребенка по существу выражали общественное признание ее возросшего авторитета. Подтверждением можно считать зафиксированный нами обычай, согласно которому женщине, впервые ставшей матерью, полагалось приносить более основательные гостинцы, чем после рождения следующих детей [185, № 5, с. 33].

Рассмотренная выше традиционная форма поздравления касалась преимущественно роженицы (особенно если она родила впервые) и в значительно меньшей мере относилась к самому ребенку.

В то же время в комплексе родильной обрядности многих народов важное место занимал особый, посвященный непосредственно новорожденному обряд, которому лучше всего подходит русское название «родины».<sup>29</sup> Родины являлись обычно кульминационной точкой всего комплекса родильной обрядности и представляли собой довольно сложную форму общественного признания ребенка в качестве нового члена семьи, рода и общины в целом. Если до родин значительная часть родственников и односельчан, главным образом женщин, приходила с гостинцами и подарками, чтобы поздравить родителей новорожденного (в первую очередь мать), то делалось это довольно буднично, попросту. Родины же происходили, наоборот, в достаточно торжественной обстановке, важность которой у большинства карел подчеркивалась приурочением обряда к крещению ребенка. Родины в таких случаях обычно назывались крестинами (с. к. *ristijäiset*; лив. *ristiezed*; люд. *ristijaized*). Они составляли вместе с христианским крещением относительно единый обрядовый комплекс, и рассматривать их целесообразнее во взаимосвязи.

### Крещение ребенка и родины

Сведения об отношении карел к христианскому обряду крещения (с. к. *ristindä*; лив. *ristindy*; люд. *rištind*) довольно противоречивы. Так, Н. Ф. Лесков в конце прошлого века отмечал, что «крещение в кореле не считается за факт особой важности»

[52, с. 25]. Однако в целом, как показывают накопленные с тех пор материалы, утверждение Лескова несколько преувеличивает равнодушие карельского крестьянства к обряду крещения. Принадлежность к православному вероисповеданию имела для карел этническую значимость — как признак, отличавший их, например, от «руочи», т. е. финнов-лютеран. И, видимо, не случайно само понятие «человек» в карельском языке выражено характерными терминами «крещеный человек», «крещеная душа» (*ristikanza, ristitty hengi*) и т. п. Более того, на сельском кладбище не полагалось хоронить тех, кто умер некрещеным: таких хоронили отдельно [188, № 3, л. 50; № 7, л. 8].

Наиболее строго придерживалось обычая крестить детей население Южной и Средней Карелии. Однако и здесь известно немало отклонений от этого правила, которые, возможно, и послужили Н. Ф. Лескову основанием для его заявления. Дело в том, что, считая крещение обязательным, карелы тем не менее обычно не спешили крестить новорожденного, за исключением случаев, когда опасались, что ребенок может умереть [52, с. 25; 163, с. 365]. Поэтому реальные сроки между рождением детей и крещением их сильно варьировали — от нескольких часов до месяцев и даже лет (последнее сравнительно часто происходило у северных карел). Особенно затягивалось крещение ребенка в отдаленных деревнях, где родители предпочитали ждать, когда священник сам посетит деревню, совершая очередной обход своего прихода [28]. Все же большинство обрядов крещения в конце XIX — начале XX в. совершалось в шестинедельный срок, а зачастую даже в первые недели после рождения ребенка.

Крестили детей чаще дома, чем в церкви, так как нести или везти ребенка в село было обременительно, и к тому же считалось рискованным лишней раз подвергать его опасностям порчи. Поэтому священника приглашали на дом во время его периодических посещений деревень. Но нередко пона заменяли повивальные бабки, что было особенно характерно для районов Кеми и Сегозерья [184, л. 40; 188, № 1, л. 56; № 2, л. 42; № 3, л. 47, 48; № 5, л. 36; № 7, л. 8—10].

Разумеется, от того, кто исполнял крещение, священник или боабо, зависел характер обряда. Понятно, что священник старался придерживаться требований церковных канонов, причем не только в церкви, но и в домах крестьян. Например, в кончезерских деревнях поп (*rappi*) пользовался такими профессиональными атрибутами, как купель, миро и пр. Соответствующим образом исполнялся, судя по воспоминаниям С. Хуотаринена, и сам обряд: на краях купели с подогретой водой зажигали три свечи (*tuohus*), поп освящал воду, читал молитвы (*malitvod*) перед иконой, затем, взяв младенца из рук крестного отца, окунал его в воду и передавал в руки крестной матери, после чего все вместе троекратно обходили с молитвой вокруг купели; в заключение поп мазал миром ребенку руки, ноги, пупок и лоб [172, с. 198 след.]. В северокарельских деревнях поп, совершив обряд крещения, надевал на ребенка рубашку, а поверх нее — пояс и вешал на шею крестик. Некрещеного ребенка не опоясывали [153, с. 48].

К сожалению, почти полное отсутствие сведений о том, как происходило крещение в тех довольно многочисленных случаях, когда в роли попа выступала боабо, заставляет нас ограничиться предположением, что обряд тогда носил более или менее формальный характер. Известно лишь, что повитуха обходилась простейшими средствами — теплой водой в ушате, свечками, ладаном (для окуривания), иконой богородицы, упрощенными молитвами [188, № 3, л. 48].

Обычно родители заранее подбирали ребенку имя, которое затем, во время крещения, поп записывал либо заменял другим, выбранным по святым. В семье ребенка могли называть первым именем, но чаще переделывали данное попом имя на карельский лад.<sup>30</sup> Выбор имени считался очень ответственным делом, которое доверялось только наиболее близким и уважаемым людям, предпочтительнее всего — отцу ребенка. Существовало поверье, что «если имя сменится, то и счастье изменится»; заметим, что аналогичное поверье зафиксировано также у русских [153, с. 45. Ср.: 74, с. 218]. Выбранным именем начинали пользоваться сразу, даже если ребенка еще не крестили.

С водой, в которой крестили ребенка, связан ряд религиозно-магических действий. Наиболее значительные из них основывались на представлении о святости «крестильной» воды (лив. *ristindyvedozet* — букв. «крестильные водички») [155, с. 118] и заключались в том, что ею умывали руки, лицо и грудь (в вариантах — только грудь) матери, окончательно «очищая» ее. Таким же образом «очищали» посуду, из которой ела роженица [188, № 1, л. 56; № 2, л. 5, 42; № 3, л. 10, 14, 47; № 4, л. 3]. По некоторым сведениям, этой водой мыли даже рожок (соску) ребенка [188, № 1, л. 56]. Подобный антисанитарный прием «очищения» соски был не просто иррационален, но и вреден, ибо подвергал младенца опасности инфекции. Выливать «крестильную» воду полагалось в такое место, чтобы на нее никто не мог наступить, например в подпол или под большой (красный) угол избы [153, с. 48; 163, с. 365; 188, № 3, л. 10]. В тунгудских деревнях ее сливали в озеро [188, № 2, л. 42]. Выполняли эту процедуру обычно крестная мать или крестный отец ребенка [153, с. 48].

С церковным обрядом крещения связано появление и исключительно широкое бытование в семейном быту карел института крестных родителей. Он имел очень много общего с аналогичным институтом восточно-славянских народов. Так же как у русских, крестным отцом и матерью (с. к. *ristitoatto* и *ristimoamo*; лив. *ristizä*, *ristizŷ* и *rist'emä*, *rist'oi*; люд. *rištšiza* и *rištšema*, *rist'uoï*. Ср.: вепс. *ristiž* и *ristima*; ижор. *ristämä* и *ristemä*) выбирались обычно родственники либо хорошо знакомые и уважаемые люди. На роль крестного отца особенно часто приглашался дядя по матери, причем настолько, по-видимому, часто, что, например, в «Словаре салминского говора» термин *ristizu* прямо так и переведен на финский язык: *mieskummi*, *äidin veli* — «крестный отец, брат матери» [155, с. 277]. Это хорошо согласуется с выводами

М. О. Косвена о том, что институт крестного отца, возникший в связи с христианским обрядом крещения, вытеснил у многих европейских народов архаичный институт материнского дяди, но унаследовал от него целый ряд функций, которыми определялось традиционное отношение к крестнику: став восприемником последнего при его крещении, крестный отец, согласно народным обычаям, оставался «его воспитателем и руководителем в юности и молодости, его постоянным опекуном и советчиком даже в его зрелые годы» [40, с. 93]. Карельский материал вполне подтверждает характеристику, которую дал институту крестного отца Косвен. В то же время надо заметить, что в семейном быту карел конца XIX—начала XX в. наряду с крестным отцом очень большую роль в жизни крестников и особенно крестниц играла крестная мать.

Согласно общепринятому у многих народов обычаю, ни отец ребенка, ни тем более его мать не принимали непосредственного участия в обряде крещения [40, с. 105]. Их замещали крестные родители, причем они могли или оба участвовать в обряде [153, с. 48; 172, с. 199], или же только один из них — в зависимости от пола ребенка: крестный отец крестил мальчика, крестная мать — девочку [153, с. 49; 188, № 1, л. 15; № 3, л. 48, 53; № 7, л. 8 и др.].

Карельскому институту крестных родителей свойственна довольно любопытная особенность: в случае смерти одного или обоих крестных можно было выбрать новых. Для этого требовалось отнести избранному лицу на четвертой неделе великого поста «крестовый хлеб» (*ristileipä*). Принятие хлеба означало согласие стать крестным отцом (или крестной матерью) просителя [168, с. 530, 586]. Этот обычай зафиксирован, правда, только у северных карел, однако допускаемая им возможность замены «духовных родителей» весьма симптоматична, ибо лишний раз показывает, насколько формально воспринимали карелы христианское понятие «родства» на вере.

Сразу после крещения ребенка принято было устраивать крестины. Размах угощения зависел, разумеется, от степени зажиточности. В богатых семьях готовился праздничный обед (*mugin*) с мясными кушаньями, рыбниками, калитками, шаньгами, оладьями, чаем, кофе и пр. [172, с. 199; 188, № 1, л. 52; № 7, л. 8]. В семьях победнее угощение нередко ограничивалось чаем и пирогами. Заслуживает внимания характерная вообще для карельских семейных праздников особенность — сравнительно малое употребление спиртных напитков. Так, в сообщениях о крестинах ругозерских и сегозерских карел прямо указывается, что водки на крестинном обеде вообще не было или было мало [188, № 3, л. 46, 48, 53]. В источнике, относящемся к кондопожским людикам, подчеркивается, что у более богатых крестьян на крестинах и вина было больше, чем у бедняков [172, с. 200].

Согласно карельскому обычаю, родители ребенка вместе с его крестным отцом и матерью принимали в крестинном празднике

самое активное участие. Даже там, где мать ребенка, несмотря на многократные купания в бане, считалась все еще недостаточно «очистившейся», после крещения ребенка благодаря омовению освященной «крестильной» водой признавалась настолько «чистой», что ей разрешалось обедать вместе со всеми [188, № 7, л. 8].<sup>31</sup>

На крестины обычно приглашалась вся родня; по некоторым более поздним сведениям, собирали только близких родственников [172, с. 199]. Гости приходили с дарами, как и при посещениях роженицы в первые дни после родов, только на сей раз это делалось более основательно и организовано. Как писал, например, Ф. Ладвинский о сегозерских карелах, поверх гостинцев — блюда с пирогами и рыбой — полагалось класть или холст на рубаху, или ситец, или платок [187, л. 7]. Кроме того, если при обычных посещениях роженицы приношения в основном предназначались ей, то при родинах (крестинах) дары несли главным образом ребенку. Первые и самые ценные подарки своему крестнику (*ristipoika* и т. п.) или крестнице (*ristityttö* и т. п.) подносили крестные родители. Состав подарков был традиционным: платье либо ткань на него — девочке; рубашка либо ткань на нее — мальчику [153, с. 49; 188, № 1, л. 6, 15; № 3, л. 45, 48]. Позднее, когда ребенок уже начинал ходить, крестный отец дарил серебряный крестик, а крестная мать — весь костюм. По обычаю родители крестника со своей стороны одаривали кума и куму (с. к. *kuoma*, мн. ч. *kuomakset*; лив. *kuomu*, *miezkuomu*; люд. *kuom*) рубахой, полотенцем, варежками, чулками и т. п. [153, с. 49; 172, с. 200; 188, № 3, л. 53, и др.]. Впрочем, из этого обычая, по-видимому, в более позднее время допускались исключения. В одном из источников так категорично и сказано: родители не делали подарков крестным [188, № 1, л. 6].

Подарки других участников родин (крестин) — ткани, предметы одежды, деньги — тоже предназначались в основном ребенку. Дополнялись они гостинцами для его матери. Значительная часть гостинцев, надо полагать, тут же, на крестинном обеде, съедалась. По нашим сведениям, у карел на крестинах не было принято устраивать специальные сборы денег «на зубок», как это практиковалось, например, у ижоры: «...справляли крестины (*rištiäiäsi*), всю свою родню собирали... Потом клали деньги на блюдо или тарелку... кто сколько положил. Меры такой не было» [50, с. 71]. Аналогичный способ сбора средств карелы применяли только во время свадебных пиров.

В целом родины с их многолюдным застольем и церемонией дарения носили радостный, праздничный характер. Тем не менее по сравнению с родинами других народов (например, латыши на крестинах устраивали даже танцы [62, т. 2, с. 175]) карельские крестины отличались сдержанностью. Одна из причин этого кроется, но всей вероятности, в суеверных опасениях сглаза, порчи и прочего зла.

Для предохранения ребенка от порчи предпринимались разнообразные меры. Так, несмотря на то что новорожденного в первые дни жизни навещали многочисленные родственники и односель-

чане, далеко не всем удавалось его увидеть. Ребенка осмеливались показывать только самым близким людям, в ком были уверены, что они не сглазят. Этикет требовал, чтобы те, кто видел младенца, не хвалили его, по крайней мере вслух [176, с. 32].<sup>32</sup>

### Уход за новорожденным ребенком

Выше мы уже касались традиционных норм ухода за новорожденным. Теперь попытаемся рассмотреть их более полно.

Содержание этого цикла обрядности прямо или косвенно определялось задачами, которые, по народным представлениям, могли быть достигнуты с помощью тех или иных средств. Испытанными, традиционными способами старались, во-первых, обеспечить ребенку здоровье, уберечь его от порчи, зла, болезней; во-вторых, воздействовать на него, так сказать, в воспитательном смысле, иначе говоря, способствовать приобретению им таких жизненно необходимых качеств, как трудолюбие, мастеровитость, хозяйственность, здравомыслие, уравновешенность, доброта и т. д.; в-третьих, обеспечить ему, насколько возможно, на будущее счастливую и зажиточную жизнь. Словом, целей было немало, но и средства для их достижения применялись самые разнообразные.

Ко времени перехода роженицы с ребенком в дом отец новорожденного подвешивал на березовом очепе (с. к. *viiru*; лив. *vibu*; люд. *bibiruu*. Ср. вепс. *bibu*) зыбку. Конструкция традиционной зыбки (с. к. *kätkyt*, *kätyt*; лив., люд. *kätkyd*. Ср. вепс. *kätte*) довольно простая. Н. Ф. Лесков отмечал, что «кяткюд» делали из осины и сшивали ивовыми прутьями, ничего металлического в конструкции зыбки не должно было быть [52, с. 26]. Северные, а также, видимо, сегозерские карелы широко пользовались дощатыми зыбками в виде четырехугольного неглубокого ящика [153, с. 43; 188, № 1, л. 9]. Аналогичные лубяные и дощатые зыбки, но с матерчатым дном были распространены и среди русского крестьянства [62, т. 1, с. 468; 180, с. 300—302].

Все же значительная часть карел, особенно северных, предпочитала держать новорожденного в течение первых шести недель не в зыбке, а в специальном коробе (*vakka*). Последний плели из лучин, а к верхней кромке подшивали сосновыми корешками полоску бересты [153, с. 43].<sup>33</sup> Такой короб был весьма практичен. Запеленатому младенцу было в нем удобно и спокойно. Короб легко можно было переставлять с места на место; если в избе было холодно, короб поднимали на печь, не боясь, что ребенок скатится. В тех случаях, когда мать надолго уходила из дома (например, на дальние покосы), она брала короб с ребенком подмышку. И даже позднее, вплоть до полугодовалого возраста, ребенка предпочитали носить в коробе, не опасаясь вывихнуть ему суставы [153, с. 44].

Небезынтересно отметить некоторое принципиальное сходство между северокарельским коробом для новорожденного ребенка и саамской (лопарской) колыбелью, которая сочетала в себе

«и постель, и свивальник» и очень облегчала транспортировку детей [30, с. 92 след.]. Не исключено, что северокарельский обычай использования подобных коробов обязан своим бытованием влиянию саамской традиции (скудость материалов не позволяет пока делать онеопределенных выводов на этот счет).

Изготовление короба и зыбки считалось ответственным делом (карелы верили, что младенец может унаследовать характер того человека, кто изготовил ему зыбку или короб), поэтому поручалось оно обычно кому-либо из родных: отцу ребенка или крестному, деду и т. д. Впрочем, можно было воспользоваться для первенца уже готовым коробом, взяв его, например, у свекрови. С. Паулахарью зафиксировал поверье о существовании магической зависимости пола будущих детей от того, кому принадлежал короб, свекрови или теще. Считалось, что если мать держала своего ребенка в свекровином коробе, то у нее в дальнейшем чаще будут рождаться сыновья, тогда как короб, полученный молодой от своей матери, оказывал якобы противоположное воздействие — рождалось больше дочерей, что было менее желательно [153, с. 43].

Подстилку в зыбке делали из соломенной или сеной «перинь» (perinät), которую покрывали пеленкой [188, № 1, л. 9]. На дно зыбки в качестве обоегов клали различные предметы: итичьи когти, косточки и перья, три белых камешка (очевидно, кварц), якобы «ушавших из грозových туч»; в изголовье часто подкладывали ножницы, а иногда даже иконку спаса или богородицы [153, с. 43; 162, т. 1, с. 4, № 666; 176, с. 41]. Н. Ф. Лесков в числе обоегов упоминает кусочки обожженного камня и лоскуток кожи с вырезанной на нем пятиконечной звездой [52, с. 26].<sup>34</sup> Существовало также поверье, что если троекратно обвести вокруг зыбки горящим трупом, то ребенок будет спокойно спать [162, т. 1, ч. 4, № 666]. Хорошим оберегом для младенца мог, но народным представлениям, служить комель от веника, которым его мать после родов три раза парилась в бане. Для большей эффективности к этому обрубленному голику привязывали часто конопляной ниткой кусочек обожженного камня [52, с. 27]. Более подробные сведения о подобном обереге зафиксировала У. С. Конкка у сегозерских карел: в обрубок голика засовывали отпавшую пуповину ребенка, сам «голик заворачивали в тряпку, и такой узелок всегда держали при ребенке — когда носили в баню, ездили в гости и т. д.» [22, с. 10, 35].

Если ребенок ночами много плакал, считали, что его беспокоит особое сверхъестественное существо «иткеття» (itkettäjä, yönitkettäjä — букв. «заставляющая (ночами) плакать»). Для избавления младенца от этого зловредного духа прибегали к различным магическим приемам. Наиболее часто практиковались следующие: в изголовье мальчику клали начатую вязку сети с выстроганной из лучины маленькой иглой (käby), девочке аналогично — веретенце и прялку с куделью. Верили, что иткеття, явившись ночью и найдя незавершенную вязку сети или недоупряденную



кудель, сама возьмется за работу и оставит ребенка в покое [153, с. 44]. По наблюдениям Н. Ф. Лескова, можно было обойтись и без уменьшенных моделей: прямо к люльке привязывали начатую сеть или настоящую прялку с пучком льна и веретеном — «пусть иткеття работает» [52, с. 29]. В люльку мальчику нередко помещали также уменьшенные модели некоторых других орудий мужского труда, например миниатюрный самострел [153, с. 44], который можно считать скорее всего оберегом для отнугивания злой иткеття. Впрочем, подобным предметам, возможно, придавалось, как полагает Л. Пелконен, совсем другое, воспитательное значение: прялка и веретено могли привить девочке навыки пряжи, вязка сети и самострел должны были помочь мальчику стать рыбаком и охотником [163, с. 356].

В карельских семьях детям грудного возраста старались уделять как можно больше внимания: не позволяли им сильно плакать, опасаясь, что «шуп станет большим»; подолгу укачивали. Для удобства к зыбке привязывалась специальная ляпка для ноги. Качая зыбку ногой, нянька (мать ребенка, бабушка или старшая сестра) могла в то же время заниматься и каким-нибудь другим делом, так как руки у нее оставались свободными. Известны случаи, более характерные, вероятно, для быта большой семьи, когда няньке приходилось управляться сразу с двумя-тремя младенцами, пока матери работали вне дома [168, с. 535].

С убаюкиванием ребенка у карел, как и у некоторых других народов, связано поверье, будто пустую зыбку нельзя качать: ребенок будет плакать [137, т. 2, с. 572; 163, с. 356]. Люльку вообще не следовало оставлять пустой, чтобы зло не заняло ее или не подменило дитя. Поэтому, вынимая младенца из зыбки, на его место клали веник, которым мели пол, или сапог матери [52, с. 27]. Считалось опасным также оставлять ребенка-«люлечника» (с. к. *kätynikka*; лив. *kätkydniekku*) в избе одного, и если возникла такая необходимость (а в малых семьях это случалось, видимо, часто), то под зыбку бросали веник, веря в магическую силу такого оберега [22, с. 10].

Чтобы укрыть ребенка от лишних взглядов, зыбку в течение первых шести недель завешивали со всех сторон пологом. Для полога (с. к. *kätydzaviessa*; лив. *kätkydzoavessi*) использовали ситец или просто заношенную юбку (лив. *ribujurku*) [22, с. 10; 137, т. 2, с. 573]. Опасаясь сглаза, карелы избегали одевать детей нарядно, более того, нарочно старались придать им неряшливый вид: например, выходя с ребенком из дома, ему пачкали сажей лоб [52, с. 27; 176, с. 36]. Страхом причинить вред ребенку объяснялся целый ряд запретов, которые, хотя и затрудняли уход за ним, тем не менее довольно строго соблюдались. В дополнение к тем, о которых мы уже говорили выше, назовем еще несколько, касавшихся непосредственно ухода за младенцем. Например, до тех пор, пока ребенок не начнет ходить и разговаривать, ему не следовало стричь ногти каким-либо стальным инструментом, чтобы не укоротить век, поэтому матери обычно лишь обкусывали их. Известно

также поверье, что ребенок быстрее заговорит, если ему не стричь волосы; из-за этого детей долго не стригли — иногда до трех лет [153, с. 39].

В дореволюционных карельских деревнях уход за детьми в весьма значительной степени зависел от времени их рождения. Если ребенок появлялся на свет осенью, о нем больше заботились, так как работ было сравнительно мало [188, № 3, л. 16]. В ином положении оказывались дети, родившиеся летом. В пору сенокоса и жатвы их оставляли зачастую без ухода, особенно в малых семьях, где не всегда имелись даже малолетние няньки — старшие сестры и братья. Если учесть еще, что летние работы были в крестьянской жизни наиболее тяжелыми и неотложными, станут понятными причины очень высокой детской смертности. По данным официальной статистики, в деревнях Карелии в конце XIX — начале XX в. «примерно третья часть новорожденных не доживала до года» [71, с. 29].

Уже сам по себе факт высокой детской смертности заставлял людей искать в соответствии со своим миропониманием как причины смертности, так и меры борьбы с нею. Исходя из представления о незащищенности «безвладного» ребенка от сглаза и порчи, от происков злых духов, карелы старались, даже совершая вполне рациональные действия по уходу за новорожденным, всемерно использовать сверхъестественные способы и средства, чтобы предохранить его от болезней и гибели. Однако религиозно-магические обряды родильного цикла исполнялись, как известно, не только для того, чтобы обеспечить выживание новорожденного. Очень важными считались и такие средства, с помощью которых стремились должным образом воздействовать на личность ребенка, иначе говоря, привить ему необходимые трудовые и хозяйственные навыки, воспитать положительные черты характера: доброту, послушание, привязанность к родителям, смелость (у мальчиков), — развить умственные способности, обеспечить благополучие и вообще счастливую и долгую жизнь.

Значительное место в структуре родильной обрядности занимали обряды и обычаи, выполнявшие юридическую и в какой-то мере экономическую функции, причем юридические и экономические элементы обрядности большей частью были тесно взаимосвязаны. Так, делая новорожденному подарок, родственники и односельчане тем самым признавали соответственно свое родственное (но отцовской и материнской линиям) или соседское отношение к нему. Правда, по сравнению, например, со свадьбой, где юридическая и экономическая подструктуры представлены чрезвычайно широко и разнообразно, в родильном цикле они выступали гораздо слабее и довольно однообразно, уступая религиозно-магической подструктуре.

Можно полагать, что чрезмерная насыщенность традиционной родильной обрядности религиозно-магическими элементами, основой которых служили всевозможные суеверия и мистические представления, больше всего способствовала тому, что до наших дней она сохранилась у карел лишь в виде отрывочных и поверхностных воспоминаний, а из всего многопланового обрядового цикла продолжает бытовать и даже получил ныне некоторое развитие только обычай навещать роженицу и ребенка, делать им соответствующие подарки (теперь дарят пироги, ткани, игрушки и т. н.). Этот «стародавний обычай, — писал В. В. Пименов, — приобрел новое содержание — в нем нашла выражение признательность общества матери за то, что она произвела на свет будущего гражданина» [69, с. 245].

Судьба традиционной родильной обрядности карел вполне закономерна. Уже в 1930-е гг. ее корни, уходящие в глубь тысячелетий, были подорваны успехами социалистического строительства и культурной революции. Изменились условия труда и быта крестьянства, повысилось общее благосостояние, неуклонно расширилась в Карелии, как и по всей стране, сеть медицинских учреждений. Значительных успехов достигли санитарная работа и культурно-просветительная деятельность, благодаря которым большинство карельского населения стало все негативнее относиться к традиционной родильной обрядности с ее суевериями и магическими обрядами.

<sup>1</sup> Подобная же вера в помощь предков отмечена у мордвы [102, с. 80].

<sup>2</sup> Ср. аналогичное поверье у русских [180, с. 293].

<sup>3</sup> Аналогичные запреты отмечены также у славянских народов [см., напр.: 7, с. 247 след.].

<sup>4</sup> О кушаках-оберегах см. также: [41, с. 11].

<sup>5</sup> Ю. Пептикийнен справедливо указывает на обычай карелок трудиться до самых родов как на основную причину часто случавшихся выкидышей [154, с. 156].

<sup>6</sup> Например, М. В. Локкина (Сельга) в 1965 г. рассказывала автору, что она «ходила за 12 км на покос, косила, потом родила, сама справила и обратно пешком с ребенком пришла» [см. также: 56, с. 54—56; 168, с. 164].

<sup>7</sup> Такое положение было, как считает У. С. Коппка, наиболее характерно для сегозерских карел [22, с. 9].

<sup>8</sup> Аналогичный обряд «размывания» рук бытовал у русских [180, с. 298].

<sup>9</sup> Аналогичные обычаи известны у коми и русских [5, с. 292; 119, с. 205].

<sup>10</sup> Жительница д. Нильмозеро У. Я. Лангуева еще в 1932 г., боясь греха, родила в хлеву, хотя муж и даже свекровь не пускали ее туда [188, № 6, л. 57].

<sup>11</sup> О такой позе роженицы («стоит на коленях, перегнувшись через порог») говорится и в некоторых «родильных» заклинаниях [162, т. 2, № 922, 923].

<sup>12</sup> Есть сведения, что обливали роженицу водой для того, чтобы испугать: «Как испугается, ребенок пойдет» [162, т. 7, ч. 4, № 3027]. В воду для большей эффективности добавляли, например, паутину, которую собирали в подполе [22, с. 33].

<sup>13</sup> Ср. с удмуртским обычаем: пуповину мальчика зарывали в конюшню, «чтобы у него водились кони»; пуповину девочки забивали в прилку, чтобы девочка стала хорошей пряжей [70, с. 117].

<sup>14</sup> Об аналогичных представлениях и обычаях других народов (в частности, русских и саамов) см., напр.: [30, с. 90; 180, с. 293].

<sup>15</sup> Аналогичные обычаи отмечал Д. К. Зеленин среди русского крестьянства, но, по его данным, в отцовскую рубаху полагалось заворачивать мальчика, в материнскую — дочь, тогда как для магического воздействия на пол будущего ребенка заворачивали не новорожденного, а плаценту [180, с. 293].

<sup>16</sup> Подробное описание «отпуска» свадьбы см.: [90, с. 159].

<sup>17</sup> У сегозерских карел ребенка натирали в таких случаях дегтем. По всей вероятности, смоле, широко применявшейся благодаря целебным ее свойствам в народной медицине, приписывались также магические, оберегательные качества [22, с. 9].

<sup>18</sup> На основе материалов, собранных в последние годы среди сегозерских карел, У. С. Конкка полагает, что новорожденного, «по более поздним представлениям», вообще «нельзя сразу носить в баню, его мыли в ванночке» дома [22, с. 9].

<sup>19</sup> Сходный обычай отмечен Д. К. Зелениным у русских [180, с. 293].

<sup>20</sup> «Долотом Укко» или «долотом грома святого Ильи» (*ukon talita*, лив. *puhäil-landurynglavittu*) карелы называли древние каменные орудия, принимаемые (кое-где и поныне) за окаменевшую молнию; они наделяли их особой магической силой — «силой Укко, силой бога, силой старого Вийнямейнена».

<sup>21</sup> Аналогичный обычай был известен, в частности, у русских и коми [5, с. 293; 180, с. 295].

<sup>22</sup> «Раньше еще трое суток лежали в бане, — вспоминала в 1959 г. шестидесятилетняя жительница д. Рыгореки М. К. Абрамова и с гордостью добавляла. — А я уже нет» [188, № 2, л. 5].

<sup>23</sup> Сходный обычай — использование роженицей ухвата в качестве оберега при выходах на улицу — отмечен у русских [180, с. 293].

<sup>24</sup> Отсутствие сведений о каких-либо особых блюдах для роженицы отмечает и У. С. Конкка в очерке о семейных обрядах сегозерских карел [22, с. 9].

<sup>25</sup> Рожок делали из полого коровьего рога, на спиленный конец которого привязывали кусок овчины, очищенной от шерсти [22, с. 10, 37; 186, № 2011/23].

<sup>26</sup> Аналогичным образом полагалось поступать и при кормлении коровьим молоком, чтобы в случае смерти ребенка не пропало молоко у коровы.

<sup>27</sup> В варианте П. Виртаранты боабо говорила от лица новорожденного: «Вот и я, бабушка, теперь нянчи да присматривай!».

<sup>28</sup> В этой связи уместно отметить также обряд «здравствования земли» (*tervehyttää maalla* — букв. «поздороваться с землей»), цель которого заключалась в приобщении ребенка к семейному культу «хозяйки (хозяина) земли» (*maanhaltia*). Новорожденного опускали дважды к земле, произнося при этом несложный заговор, как например: «Здравствуй, земля, здравствуй, здоровающийся» (*Terveh maalla, terveh tervehyttäjällä*) [153, с. 31].

<sup>29</sup> Термин «родины» (в форме *rotinat*) зафиксирован в основном среди финско-карельского населения западной и северной частей Приладожья и среди финнов-ингерманландцев [124, с. 67; 177, с. 184].

<sup>30</sup> Русские имена мужчин на карельский лад выглядели следующим образом: Хуоти, Хуотари — Федор; Онтто, Онттоона — Антон; Нухри, Онухрие — Онуфрий; Ноавила — Павел; Рийко — Григорий; Теппо, Теппана — Степан и т. д. Женские имена: Анни — Анна; Ёуки — Евгения; Оути — Евдокия; Матро — Матрена; Тоарие — Дарья и т. д.

<sup>31</sup> Здесь, очевидно, имеются в виду случаи, когда ребенка крестили до истечения шестинедельного срока.

<sup>32</sup> Обычай укрывания детей от посторонних (из боязни сглаза) широко известен, в частности, также у коми [5, с. 293].

<sup>33</sup> Как сообщает С. Паулахарью, лучины для короба надо было шепать из средней части полена, но только не с края и не из сердцевины, чтобы ребенок не стал завистливым.

<sup>34</sup> Пентаграмму могли изображать с той же магической (охранительной) целью и прямо на дне зыбки [122, с. 42].

### ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Как видно из предыдущей главы, обрядность, связанная с рождением ребенка, претерпела в советский период настолько основательную эволюцию, что в современном народном быту от нее мало что осталось. Аналогичные, хотя и не столь радикальные, изменения произошли в свадебной обрядности карел КАССР (об этом подробно говорилось в предшествующих работах автора [см., напр.: 90, с. 212—219]). Иначе обстояло дело с обрядами погребального цикла, к которым значительная часть карел продолжает поныне относиться сравнительно консервативно. Такой обрядовый консерватизм объясняется больше всего, пожалуй, тем обстоятельством, что объектами похоронного ритуала, а также блюстителями и инициаторами его исполнения обычно являются представители старшего поколения, тогда как свадебные и родильные обряды касаются прежде всего более молодых людей.

Открытость, публичность исполнения похоронного ритуала способствовала тому, что обряды погребения и поминания на протяжении XIX—XX вв. основательно фиксировались наблюдателями и исследователями. В результате не только накоплен обильный эмпирический материал, но и за период с конца XIX в. до наших дней появилось немало научных публикаций и даже специальных исследований. Все это облегчает нашу задачу — анализ традиционной погребальной и поминальной обрядности карел.

#### Основная структура погребально-поминальной обрядности

Состав обрядности и структура погребального ритуала определялись его функциями в общей системе семейной обрядности, которые в основном сводились к следующим: окончание жизненного пути одного из старших<sup>1</sup> членов семьи и рода, оплакивание умершего, его погребение, забота о его загробном существовании и поддержание связей с покойным родичем.

Погребальный ритуал состоял из нескольких последовательно чередующихся обрядовых комплексов. А. М. Линеvский в свое время отмечал три последовательных этапа: (лежание умершего дома, похороны и шестинедельный период «хождения» покойного по земле [183, л. 248 след.]). Аналогичное, но более четкое деление

ритуала на три основных цикла находим у Л. С. Христолюбовой: к первой группе отнесены действия, связанные с фактом смерти и подготовкой покойника к захоронению, ко второй — непосредственно погребение, к третьей — поминальные обряды [106, с. 73]. Предложенное Христолюбовой на удмуртском материале членение ритуала представляется вполне оправданным, оно соответствует также традиционному погребальному ритуалу карел, и мы будем придерживаться такого же деления.

По составу и структуре погребально-поминальная обрядность карел имела очень много общего с таковой большинства народов Русского Севера. Наиболее близки между собой похоронные обряды карельского, вейсского и русского населения края. По мнению А. М. Липевского, карельские обряды, связанные со смертью, уже в XVIII в. «в основном... не отличались от русских» [54, с. 102]. Надо, однако, помнить, что близость семейной обрядности разных народов далеко не всегда объясняется их этнокультурным взаимодействием, хотя относительно карельского и русского населения Карелии результаты взаимовлияний совершенно очевидны. Погребальные обряды могут иметь и типологическое сходство, обусловленное одинаковым поведением людей в аналогичных ситуациях, особенно обряды народов, находящихся приблизительно на одном уровне социального и культурного развития. В частности, сходство схемы ритуала и общность структуры основаны главным образом на специфическом содержании погребальной обрядности.

Традиционная схема погребального ритуала карел в конце XIX—начале XX в. особой сложностью не отличалась (табл. 3; рис. 2). Относительно простой была и структура ритуала, благодаря тому что большинство подструктур не получило существенного развития. Так, несмотря на многочисленность участников похорон и поминок, социальная подструктура представлена в погребальном ритуале довольно неопределенно — даже ближайшие родственники усопшего не имели обрядовых ролей. Основными исполнителями обрядов выступали чаще всего односельчане, поскольку родственникам умершего по обычаю не полагалось заниматься погребальными делами. Одна из ведущих ролей в карельском погребально-поминальном ритуале принадлежала плачевым, функция которых (по сравнению со свадебными причитальщицами) <sup>2</sup> отличалась особым архаизмом: своими причитаниями они должны были общаться главным образом с мертвыми, а не с живыми людьми, в связи с чем почти всю устно-поэтическую подструктуру ритуала составляли причитания как «средство общения с обитателями потустороннего мира» [22, с. 25].

Обычай массового участия родственников и односельчан в похоронах можно отнести не только к социальной, но и к правовой подструктуре, ибо в этом обычае, с одной стороны, проявлялась солидарность с семьей покойного и демонстрировалось единство членов рода и всей сельской общины, а с другой — нельзя не видеть в нем исполнение обязанности перед умершим, отдачу ему последнего долга. Более того, за указанным обычаем вплоть до 1920-х гг.







сохранялась еще одна немаловажная функция — религиозно-магическая, выраженная так называемым погребальным культом, или культом мертвых. Суть данного культа сводилась, как известно, к архаичным представлениям, будто, обеспечив умершему благополучный переход в загробный мир и в дальнейшем оказывая ему должное внимание и почести, живые родственники могли рассчитывать на покровительство и помощь или по крайней мере на благосклонное отношение с его стороны.<sup>3</sup>

(Юридическая подструктура погребально-номинального ритуала была сравнительно слабо развита) причем правовые элементы обрядности оказываются большей частью связаны с экономическими, как например разнообразные формы выделения покойному причитающейся ему доли из общесемейного хозяйства (в частности, выделение скота для забоя на поминки). В состав экономической подструктуры входили кроме подобных расчетов с умершим также элементы иного характера — подарки, плата тем или иным участникам ритуала, угощение и др. Определенное место, хотя тоже в общем-то довольно незначительное, в ритуале занимали элементы демонстративно-символической подструктуры, большей частью подчеркивавшие трагический или по крайней мере траурный смысл происходящего (например, обычай вывешивать за окно в боковой стене избы полотенце в знак того, что в доме лежит покойник).

(Доминирующую подструктуру похоронно-номинального ритуала составляли религиозно-магические элементы, причем здесь их роль была выше, чем в любом другом комплексе семейной обрядности карел.) В самой основе большинства традиционных погребальных и поминальных обрядов лежала вера в загробную жизнь, по народным представлениям, мало отличающуюся от земной. Поэтому ведущее место в религиозно-магической подструктуре ритуала занимали весьма разнообразные элементы обрядности, объединенные общей религиозной основой — культом мертвых. Не вдаваясь здесь в подробное рассмотрение последнего, поскольку ему будет посвящен раздел следующей главы, отметим лишь, что с ним связаны многочисленные обрядовые действия и обычаи, в которых прежде всего находила выражение забота об умершем родиче: традиционное снаряжение покойника для перехода на тот свет и благополучной «жизни» в загробном мире; ночное бдение возле него; «угощение» (в том числе во время поминок); устройство персональных поминок (например, сороковой день и годовщина смерти) и общих поминальных празднеств для всех покойных родственников («предков») в определенные дни года, и т. д. (см. табл. 3, рис. 2).

(В состав религиозно-магической подструктуры наряду с обрядностью культа мертвых входили также элементы прямо противоположного назначения, призванные предохранять участников погребального ритуала от вреда, который мог причинить им покойник.) Впрочем, таких элементов было сравнительно мало и они носили в основном магический характер (например, «очиститель-

ные» прикасания к печи при возвращении с похорон). Довольно существенной частью религиозно-магической подструктуры следует признать, наконец, христианскую обрядность. Тем не менее в погребально-поминальном ритуале, так же как в свадебном и родильно-крестильном, церковные обряды (типа соборования, отпевания, поминания и др.) отнюдь не считались совершенно обязательными: исполнялись они далеко не всегда, а если исполнялись, то чаще всего формально. При этом взаимоотношения родственников покойного со служителями церкви зачастую опирались не столько на духовную основу, сколько на расчеты экономического характера (плата за молебен, пожертвования церкви и т. п.).

Заключив обзор основных подструктур, следует отметить еще раз, что многие элементы ритуала могли выполнять несколько функций (примеры приводились выше). Уже одно это делает затруднительным анализ подструктур обрядности по отдельности. Нецелесообразность подобного, раздельного метода очевидна еще и потому, что такой анализ неизбежно исказит общую картину ритуала, ибо составляющие его элементы находятся во взаимодействии между собой и со множеством разнообразных элементов материальной и духовной культуры, с семейным и общественным бытом. Поэтому правильнее будет рассматривать погребально-поминальный ритуал как единую, целостную структуру, состоящую из более или менее сложных обрядовых комплексов, взаимосвязь и последовательность которых строго определялись традиционной схемой ритуала.

Итак, за основу схемы карельского погребально-поминального ритуала мы приняли деление его на три последовательных цикла. К первому относятся обрядовые комплексы, связанные с фактом смерти члена семьи и подготовкой покойника к погребению. Наиболее важными в составе этих комплексов представляются при жизни — укладывание умирающего на смертное ложе и применение разнообразных религиозно-магических способов облегчения смерти, а после кончины — обмывание и одевание покойника, помещение в большой угол, сидение около него (в том числе почные бдения), укладывание в гроб (см. табл. 3). Основу второго цикла составляют комплексы обрядовых действий и обычаев, непосредственно связанных с похоронами: вынос гроба из дома и доставка на кладбище, погребение, возвращение участников похорон домой и поминки. Последний из названных обрядов можно в равной мере отнести как ко второму, так и к третьему, т. е. поминальному, циклу, в составе которого наиболее важными считались обряды поминок в день похорон, на сороковой день (или «шестинедельные» — *kuuznedälizet*) и в годовщину смерти, а также в общие дни поминовения всех умерших родственников.

Длительность циклов была неодинаковой. Она определялась и поныне определяется традицией. Например, первый цикл длится у карел, как и у многих других народов, обычно около трех суток, собственно похороны принято совершать в течение одного дня, и

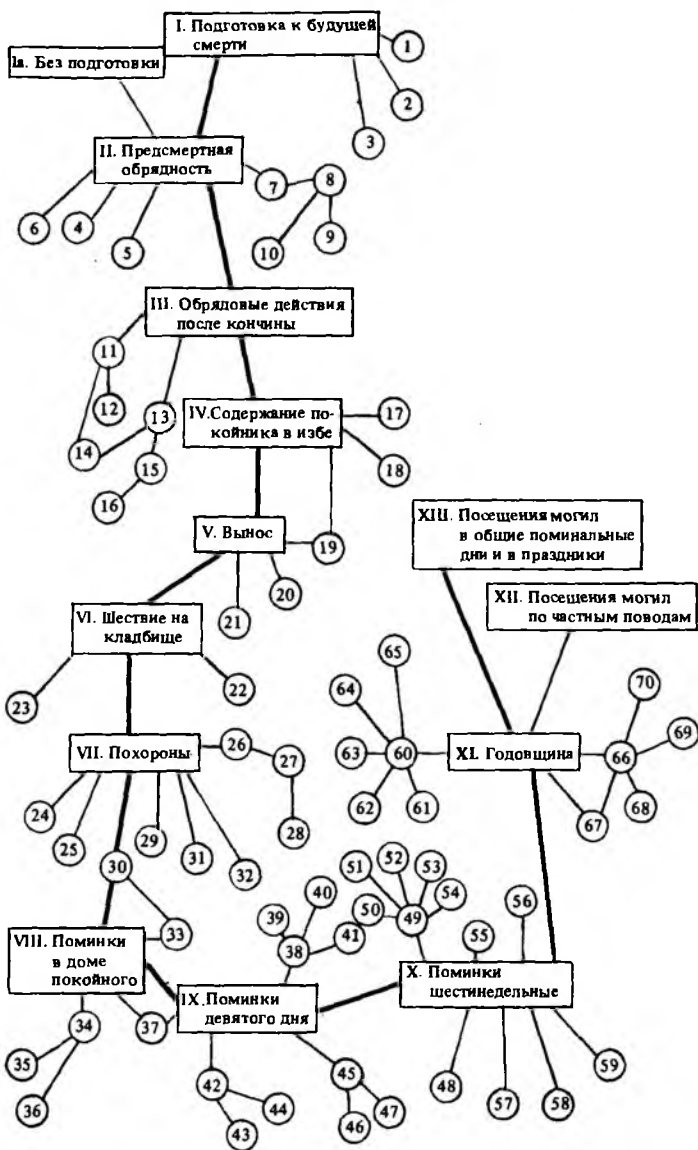


Рис. 2. Схема погребально-номинальной обрядности.

1 — изготовление смертной одежды; 2 — приобретение принадлежностей христианского погребального ритуала; 3 — предварительное изготовление креста (столбца), гроба; 4 — созыв родни; 5 — прощение с умирающим; 6 — христианские обряды; 7 — укладывание умирающего на смертное ложе; 8 — религиозно-магические меры облегчения кончины; 9 — приготовление воды «для души»; 10 — дополнительные магические меры облегчения смерти; 11 — обмывание тела, одевание, укладывание в большой угол; 12 — магическое применение мыла, веника и пр.; 13 — изготовление гроба, калмалауды или

только номинальные обряды не имеют хронологических границ, сливаясь с общим культом мертвых, и в частности с семейно-родовым культом предков.

## Приготовления к смерти

Приступая к рассмотрению обрядов первого из названных циклов, следует напомнить, что для нас интересны такие варианты погребального ритуала, которые исполнялись в связи с кончиной пожилых людей, поскольку в подобных случаях традиционная обрядность соблюдалась наиболее строго. Для сравнения заметим, что похороны ребенка, умершего в самом раннем возрасте, сопровождались минимальной обрядностью.

Обычно люди старшего поколения уже сами начинали готовиться к смерти: изготавливали заранее «смертную» одежду (женщины, например, шили себе из белого полотна или ситца рубаху, «смертный сарафан» — kuolinkosto), многие приобретали также необходимую, с точки зрения православного (церковного) обряда, «молитву» и т. д. И. К. Инха, в 1894 г. наблюдавший этот обычай в северных районах Карелии, пришел к ошибочному выводу об отживании традиции, поскольку «младшее поколение, — по его словам, — больше не придерживается такого обычая» [134, с. 64]. В действительности же традиция в значительной степени жива и поныне: пожилые карелки и в наши дни считают совершенно естественным делом заботиться о своем посмертном костюме, тогда как молодым женщинам такая забота, очевидно, всегда представлялась преждевременной. Небезынтересно отметить, что в вопросе о смертной одежде наиболее консервативными хранителями традиции, по крайней мере уже с конца XIX в., выступают женщины (как, впрочем, и в отношении многих других традиций семейной обрядности). Мужчины, даже пожилые, судя по источникам, оказывались, видимо, довольно безразличными к требованиям обычаев.

Рис. 2 (продолжение).

т. п.; 14 — уничтожение отходов от мытья покойника и от гроба; 15 — приготовление ложки и гробу и укладывание покойника в гроб; 16 — снаряжение умершего для загробной жизни; 17 — почные бдения; 18 — «бужение» и «кормление» умершего; 19 — прощание с умершим; 20 — религиозно-магические действия при выносе; 21 — традиционные способы транспортировки гроба; 22 — религиозные и демонстративно-символические атрибуты процессии; 23 — остановки-прощания; 24 — ирощание у могилы; 25 — окуривание могилы и гроба; 26 — выкуп «земли»; 27 — опускание гроба в могилу; 28 — засыпание и оформление могилы; 29 — намогильная тризна; 30 — возвращение участников похорон в дом умершего; 31 — раздача «поминаний» в память о новоумершем; 32 — раздача «поминаний» в память о других покойных родичах; 33 — поиски покойного; 34, 42, 47, 66 — домашнее застолье; 35, 43, 56, 68 — предоставление умершему места за столом и т. п.; 36, 69 — поминание; 37 — посещение могилы на второй, третий день после похорон; 38, 46, 49, 60 — посещение могилы; 39, 44, 51, 62 — угощение покойного; 40, 52, 63 — раздача «поминаний»; 41, 50, 61 — причитывание; 45 — поминки двадцатого дня; 48 — созыв родных и близких; 53, 64 — приглашение покойного на поминки; 54 — приглашение других покойных родичей; 55 — «встреча» покойного; 57, 67 — участие родни и односельчан в поминках; 58 — номинальный обед; 59, 70 — проводы покойного; 65 — повязывание «ветряного платка».

Смерть старого человека, пользующегося заслуженным уважением окружающих, становилась весьма значительным событием в жизни деревни. Уже само ожидание скорой кончины такого человека вносило в семейный, а в какой-то степени и общественный быт определенную напряженность. Умиравшего не полагалось оставлять одного, за ним присматривали, ухаживали. Даже ночами кто-нибудь около него бодрствовал, чтобы при наступлении смертного часа разбудить всех жителей дома. Не только родня, но и соседи просили оповестить их, чтобы они могли попрощаться с умирающим или хотя бы присутствовать при его кончине. Нередко умирающий сам просил созвать к себе родных и близких. Узнав о том, что кто-то в деревне находится при смерти (*lähtemäisi-läh* — букв. «при уходе»), родственники и односельчане сходились к нему в дом независимо от времени суток. И, по-видимому, слова С. Паулахарью о том, что «в ожидании великой минуты полные изба и сени набивались народу» [153, с. 69, 72. См. также: 136, с. 284; 140, с. 26 след.; 163, с. 367], часто соответствовали истине.

Очень важным считалось получить от умирающего (*kuolie*) прощение за обиды, которые когда-то были, возможно, причинены ему. Поэтому церемония прощания сводилась в сущности к простому диалогу. Например, троекратно просили умирающего: «Прости ради Христа» (*Prosti roadi Hrista*), на что следовал обычный ответ: «Пусть бог простит» (*Jumala prostikkah*). Если совершивший какой-нибудь проступок по отношению к умирающему не успел получить «прощение» (*prosken'n'a*) при его жизни, он, чтобы избавиться от угрызений совести, а еще больше — от страха перед покойным, просил прощения у мертвого.

Умирающий, особенно если это был старый человек, обычно сам чувствовал приближение смерти. Он даже мог отослать ожидающих, например, к столу, чтобы они подкрепились, пообещав дать знак, когда будет умирать [163, с. 367]. Догадавшись по виду умирающего о скорой кончине или по его просьбе (знаку), родственники устраивали для него особую постель на полу в большом углу избы. Н. Ф. Лесков, правда, указывал, что на пол перекладывали умершего сразу после смерти [53, с. 511], но в своем описании погребального ритуала южных карел он опирался, по-видимому, на нетипичные, хотя и частые, случаи, когда человек умирал раньше, чем его успевали переложить с кровати на смертное ложе. Дело в том, что карелы верили, будто на полу легче умирать, чем в кровати [19; 136, с. 283; 153, с. 70]. Сходные поверья и обычаи бытовали не только у карел, но также, например, у мордвы, марийцев, удмуртов [106, с. 73; 189, л. 157]. Впрочем, у тех же поволжских финнов и у великорусов зафиксировано другое поверье: постель, на которой умер человек, делается от этого «нечистой» [140, с. 26; 180, с. 320].

Карельский материал позволяет считать первое толкование обычая весьма архаичным; в нем отражено действительное стремление облегчить кончину, максимально обезопасив умирающего

от посягательств со стороны злых духов. Именно этим объясняется обычай устраивать смертное ложе в священном, большом углу. Вера в святость большого угла имела как христианские, так и языческие корни: здесь держали иконы, здесь же незримо находились, по крайней мере в ответственные моменты семейной жизни, духи предков. Не случайно карелы, молясь на иконы, обращались не только к христианским божествам и святым, но и к своим покойным предкам — «сюндюзет». С. Паулахарью зафиксировал поверье, будто на лавках у изголовья смертного ложа сидят «старика Туонелы» (Tuonen ukot). И если умирающий начинал косить глазами, как бы высматривая кого-то позади себя, присутствовавшие считали, что он видит явившихся за ним предков; некоторые настолько галлюцинировали, что даже якобы узнавали своих покойных родичей и называли их [140, с. 26; 153, с. 70, 172]. Понятно, что присутствие могущественных предков должно было, по народным представлениям, облегчить переход в царство мертвых. Таким образом, можно полагать, что традиция переноса умирающего в священный угол была, особенно первоначально, связана с культом предков — охранителей семьи.

(Смертное ложе у карел вплоть до начала нашего века устраивалось довольно просто: на полу расстилали охапку соломы, в изголовье клали мешок с сеном, солому накрывали холстиной или дерюгой либо вообще ничем не накрывали.) Перины и перовые подушки считались для постели умирающего непригодными, так как душа, выходя из тела, могла якобы запутаться в перьях, и тогда смерть затруднится [153, с. 70]. Сходное объяснение бытовавшего у русских крестьян обычая заменять перину и подушки соломой приведено Д. К. Зелениным: «Господствует верование, что каждое перо причинит ему (умирающему. — Ю. С.) мучения» [180, с. 320. См. также: 111, с. 699]. Л. С. Христолюбова и Т. П. Федянович отмечают подобные же поверья в удмуртской и мордовской погребальной обрядности [106, с. 73; 189, л. 157].

Для облегчения кончины приводили в соответствующий вид одежду: расстегивали пуговицы, развязывали узлы и т. п. Проверяли, чтобы на умирающем не было ничего скрученного, даже шнурок нательного крестика заменяли одинарной ниткой [140, с. 27; 153, с. 72; 163, с. 367]. Женщине распускали косы [136, с. 284; 140, с. 27]. При наступлении агонии с умирающего снимали одеяло (особенно, если оно было шерстяным), «чтобы душа не спряталась под него» [153, с. 71]. Повсеместно было принято также открывать печную выюшку или окно, реже — дверь, чтобы душа могла покинуть избу. Заботой о душе объясняется и широко распространенный среди карел, русских, мордвы и многих других народов обычай ставить поблизости от умирающего (например, на подоконник, стол) чашку либо стакан с водой, чтобы душа, выйдя из тела, могла сразу же обмыться; общеизвестно поверье, что вода в чашке должна колыхнуться, когда отлетевшая душа коснется ее [75, с. 117; 140, с. 26; 168, с. 747; 180, с. 320; 183, л. 249;

189, л. 157]. Нередко еще до наступления смерти перед образами зажигали свечи. В деревнях, где значительную часть населения составляли старoverы, присутствующие начинали поочередно читать молитвы. У северных карел для этого могли специально приглашать к умирающему начетчика-«грамотея» [154, с. 197; 188, № 1, л. 29]. О наличии у карел каких-либо более существенных элементов христианской обрядности (соборования и т. п.) в составе предсмертного цикла сведений практически не имеется. Это лишний раз подчеркивает формальное отношение основной массы карельского крестьянства к требованиям христианского вероучения.

Несмотря на многолюдие, в доме и во дворе соблюдалась тишина. Присутствовавшие если и разговаривали между собой, то вполголоса или даже шепотом; не полагалось стучать, греметь. Особенно напряженная тишина воцарялась в момент кончины, чтобы не вспугнуть душу, — обычай вполне естественный и распространенный не только у карел [153, с. 71; 168, с. 747. Ср.: 75, с. 117]. Возле умирающего не полагалось даже плакать; правда, народное объяснение запрета связано с поверьем, будто слезы, упавшие на умирающего, превратятся на том свете в искры и будут жечь его. Это же поверье запрещало плакать над умершим и над открытой могилой [134, с. 65; 136, с. 283; 153, с. 72].

Если при обычной, более или менее легкой смерти полагалось воздерживаться от лишнего шума и от громких разговоров, то в случаях, когда смерть оказывалась затяжной и мучительной, умирающему старались помочь традиционными способами.

К числу часто применявшихся среди карел магических способов ускорения смерти относился следующий: кто-нибудь взбирался на чердак и троекратно громко хлопал тремя досками кровли над тем местом, где в избе лежал умирающий. Иногда при этом еще стреляли из ружья вверх через образовавшееся в крыше отверстие либо (в северокарельском варианте) колотили по ней длинной жердью [134, с. 64; 153, с. 71; 154, с. 198, и др.]. Синхронное объяснение подобных приемов ускорения кончины — громким шумом старались якобы напугать душу, чтобы она убежала. Однако более древнюю основу обычая составляет, на наш взгляд, стремление отпугнуть злые силы, чтобы те не мучили умирающего. В то же время заслуживает внимания предположение Д. К. Зеленина, что у русских аналогичный обычай — «конек ломать» и поднимать тесины кровли — сложился в результате эволюции крыши жилища, т. е. благодаря появлению потолка [180, с. 321]. Наряду с шумовыми способами ускорения смерти у карел зафиксированы более спокойные, считавшиеся тем не менее тоже достаточно эффективными. И. К. Инха, например, отметил поверье, будто трава, надерганная с трех крайних межей и подложенная под солому умирающему, ускоряет кончину [134, с. 64; 153, с. 71]. Карелы района Иломантси в тех случаях, когда предсмертное состояние затягивалось более чем на девять суток, пользовались приемами угодливой магии — разламывали веретено и три

сетевязальные иглы. Веретено втыкали в щель потолка и рукой отламывали конец; но И. Кемпишнену, веретено ломали, если умирала женщина, а иглу — если умирал мужчина [136, с. 284; 140, с. 27; 153, с. 71 след.]. Иногда под соломой явно в качестве оберегов клали сложенные крест-накрест две старые, сильно источенные косы либо два серпа, затем дважды перекидывали топор через крышу дома — вдоль и поперек, что также должно было, видимо, отпугнуть от умирающего злых духов [153, с. 70 след.]. Причина длительной и мучительной смерти могла заключаться, по мнению карел, в том, что умирающий был грешником (reähkäähine). В частности, известно поверье, что мучительная смерть бывает у колдунов, которые своими действиями нанесли много вреда людям [136, с. 284; 153, с. 71 след.]. Более типичными для карел представляется поверье, будто дополнительные страдания умирающему могут причинить такие его работы и дела, которые остались незавершенными. Поэтому полагалось заранее, еще до наступления смертного часа, сжигать недоконченные поделки и рукоделия, и вообще человеку следовало при жизни помнить об этом и всякое дело доводить до конца [153, с. 71 след.].

Как известно, среди русского крестьянства было принято случаи мучительной смерти объяснять расплатой колдунов за их связь с «нечистой силой» [180, с. 320]. Представления карел о причинах подобных случаев отличались менее христианизированной языческой основой. И хотя влияние христианской религии проступает в них довольно заметно, умение колдовать обычно все же не относилось к числу таких причин, поскольку колдовская практика среди карельского населения имела, можно сказать, массовый характер и сами карелы не видели в ней никакой связи с «нечистым».

### Обрядность после кончины

С наступлением смерти (с. к. kuoloma, kuolenda; лив. kuolendu; лэвд. kuolend) начинался новый комплекс обрядовых действий. Развитие их шло сразу в нескольких направлениях, из которых основным являлось религиозно-магическое (см. табл. 3). Даже цикл действий, посвящавшихся, казалось бы, чисто практическому уходу за телом умершего и подготовке его к погребению, представлял собой одну из важнейших частей традиционного культа мертвых.

(Сразу после кончины перед иконой зажигали, если это не было сделано раньше, одну или две свечки и с молитвами окуривали умершего ладаном (gloadanoa koaitah — «кадят ладаном»); в окуривании могли поочередно участвовать все родственники и знакомые покойного [120, с. 101; 153, с. 73]. Тут же плачя начинала «смертное причитание») (kuolinvirzi); по сведениям М. Варонена, плачя, чтобы причитывать по покойнику, выходила из избы [165, с. 102. См. также: 120, с. 101]. Содержание причитания было



довольно лаконичным и сводилось в сущности к констатации факта смерти. «Уже ли успокоился на нестигаемом, беззвучном ложе? Ведь ты уже был в дряхлом возрасте. . . Успокоился на вековечном ложе Туонелы» [35, № 30] — вот, собственно, почти весь текст первого причета, начинавшего традиционный цикл «законных плачей» (*sakonaitku*), соответствовавших определенным моментам погребального ритуала [120, с. 101 след.; 131, с. 98, 113; 153, с. 74—130].

По традиционным представлениям, полагалось сразу после кончины покрыть рот умершего лоскутом белой ткани (чаще всего — ситца), и делалось это спешно, чтобы злой дух (*toispuolehini* — «потусторонний») не успел проникнуть в тело, — иначе покойник будет якобы выходить из могилы и вредить людям [136, с. 284; 153, с. 72]. Этот «ротовой платочек» (*suupirakkane*, *suupaikkane*) размером примерно 10×10 см убирали только перед погребением [153, с. 72; 156, с. 332; 168, с. 748; 186, № 1725/4].

Пока тело умершего не оченело, совершался один из важнейших погребальных обрядов — обмывание покойника. Сам по себе обряд в том виде, в каком он бытовал у карел в конце XIX — начале XX в., особой сложностью не отличался и в основном был сходен с аналогичным обрядом многих других народов (русских, мордвы, коми и пр.). Широко известен среди карел обычай, согласно которому умершего мужчину должны были мыть мужчины, женщину — женщины [136, с. 284; 140, с. 28; 153, с. 73; 188, № 1, л. 29. Ср.: 75, с. 117]. Однако во многих источниках указывается, что для исполнения обряда было принято приглашать старух или вдов [53, с. 511; 186, № 1725/4; 188, № 1, л. 57, 77]. Часто мойщиками выступали родственники умершего, но, как правило, в каждой деревне имелись люди, привычные к такому опасному, но суеверным представлениям, делу; их услугами односельчане охотно пользовались. Иногда покойный заранее мог попросить кого-нибудь обмыть его. В качестве платы мойщикам давали что-нибудь из одежды покойного либо вообще ничего не давали (особенно если мыли умершего его родственники) [136, с. 284; 154, с. 199].<sup>4</sup> Участие в обряде обмывания считалось полезным делом для самих мойщиков, так как верили, что после их собственной смерти души обмытых ими покойников придут на помощь при переправе через загробную реку Туони [153, с. 74]. Чаще всего мойщиков (или мойщиц) было двое-трое, но, по некоторым сведениям, мыли и в одиночку [53, с. 511; 188, № 1, л. 57. Ср.: 5, с. 327].

Обмывали умершего обычно на смертном ложе, в крайнем случае немного передвигали из большого угла на свежую солому. Если же смерть заставала на кровати, то для мытья стелили на пол солому, на которую перекладывали тело [53, с. 511].

В конце XIX — начале XX в. синхронный смысл обряда обмывания заключался именно в очищении тела: в загробный мир не положено вносить «грязь земной жизни». Эта мысль так или иначе выражена во всех вариантах «законного плача», которым

сопровождался обряд и который так и назывался — «обмывательный плач», или «плач обмывания» (*pezendvirzi, pezenditku*). Наиболее содержательные тексты вариантов такого причитания (плачи дочери по отцу, жены по мужу, матери по дочке и взрослому сыну) записаны и опубликованы С. Паулахарью [153, с. 74—80]. В наше время исследовательнице карельских причитаний А. С. Степановой удалось записать вариант плача матери по дочери [35, № 31]. Во всех вариантах плача просила отмыть тело дорогого человека (отца, матери, мужа, сына, дочери и т. д.) «до белизны белых лебедушек», чтобы мог он попасть «к белым предкам» (*valkeih syntysih*), высказывала свое горе, оттого что осталась без доброго наставника (или наставницы), просила хотя бы в образе птички показываться ей на первых весенних проталинах и т. д. Сама плачая в обмывании не участвовала. Она лишь комментировала происходящее, тогда как одна из мойщиц мыла покойника мылом и мягким, хорошо распаренным березовым веником (реже — тряпкой), другая поливала теплой водой, третья помогала поворачивать и приподнимать тело [140, с. 28; 153, с. 73].

Несмотря на известный страх перед умершим (в источниках этот страх нередко преувеличен), можно полагать, что труп трогали обычно голыми руками; правда, А. М. Линевский в свое время утверждал обратное, что покойника двигали «крюком, но никогда не голыми руками» [183, л. 249]. Подобный обычай действительно практиковался в прошлом, но касался он лишь тех покойников, которые при жизни страдали падучей (эпилепсией) или были душевнобольными, — их даже не обмывали [136, с. 285; 140, с. 28].

После того, как умерший был тщательно вымыт и насухо вытерт, его поднимали на боковую лавку головой к большому углу. На пол, на то место, где лежал покойник, клали кочергу [165, с. 102]. Собранную с пола солому позднее сжигали на берегу либо на плоту, пущенном в озеро, но могли также сжечь, как у ряда других народов [75, с. 127; 179, с. 115, 160, и др.], в поле или прямо во дворе [127, с. 18; 134, с. 65; 137, т. 2, с. 448; 168, с. 757]. Вместе с соломой обычно сжигали щепки и стружки от гроба, а иногда и одежду, снятую с умершего [140, с. 31; 183, л. 251]. Воду от мытья покойника карелы (и финны) часто использовали в качестве магического средства: для избавления коров и телят от насекомых-паразитов, для оберегания коровы от медведей (Иломантси) и т. д. [138, т. 1, с. 459, № 323; 140, с. 31]. С аналогичными магическими целями могли применять остатки мыла, в частности для оберегания коров от медведей [138, т. 3, с. 1789, № 325]. В тунгудских деревнях мылом и веником, которыми был обмыт покойник, выводили клонов [137, т. 2, с. 448]. По сведениям А. М. Линевского, таким мылом старались лечить детей при парше и других кожных заболеваниях [183, л. 251].<sup>5</sup> Подобных примеров можно привести немало, но и перечисленных здесь достаточно, чтобы понять, насколько сильными магическими свойствами

суеверное крестьянство наделяло самые обычные предметы — мыло, веник, воду, солому и пр., полагая, что к тем вследствие сопряжения с покойником могла пристать «калма» (с. к. kalma, лив. kalmu, люд. kalm — «смерть», «могила», по нередко также в значении «опасная, неизлечимая болезнь»). В то же время обычай сжигать принадлежности смертного ложа (кое-где принято было сжигать даже мыло и веник [188, № 4, л. 15]) можно в какой-то мере признать рациональной санитарной мерой, полезность которой в случаях смерти заразных больных, а тем более при эпидемиях не вызывает сомнения.

Одевание умершего тоже представляло собой целый обряд, долго сохранявший традиционную основу. В сущности вплоть до начала нашего века традиция довольно строго определяла и состав смертной одежды, и особенности ее изготовления. Как уже отмечалось, пожилые женщины обычно загодя готовили себе погребальный костюм. Тем не менее имеются сведения, что смертную одежду часто приходилось шить непосредственно в ходе подготовки к похоронам. Последнее было, по-видимому, более характерно для тех случаев, когда умирали нестарые люди.

(Смертную одежду (kuolienvoattiet — букв. «одежда покойника») шили одинарной ниткой редкими, как бы наметочными стежками, не делая узелков, отчего шов получался заведомо непрочным) А. Лехтонен так объясняла причину подобного шитья: на том свете одежда, мол, быстрее порвется и покойник получит новую [153, с. 81]. Иголку при работе обязательно держали «от себя» («вперед иголкой»).<sup>6</sup> Не следовало перекусывать нитку зубами, поскольку существовало поверье, будто от этого к швее может пристать калма [140, с. 28; 153, с. 81]. Смертная одежда изготовлялась из белого холста, позднее — из белого ситца и, по некоторым сведениям, даже из кисеи [168, с. 753, 754, 757]. В похоронной обрядности карел белый цвет костюма символизировал смерть и принадлежность к царству мертвых; аналогичное значение, очевидно, придавалось белому цвету и в погребальных обрядах русского, удмуртского, коми и других народов, хотя, по мнению Д. К. Зеленина [180, с. 321, 330], у восточных славян белая одежда считалась в прошлом признаком траура [5, с. 327; 12, с. 15; 106, с. 74; 189, л. 159]. Обычай одевать умерших в белое сохранялся среди карел еще в начале XX в., однако некоторые исключения допускались, например при похоронах девушек.

Во многих источниках подчеркивается, что смертная одежда должна быть чистой, но не обязательно новой. Особое предпочтение отдавалось такой одежде, которую покойный при жизни надевал (но не более трех раз) при посещениях церкви или монастыря [136, с. 285; 153, с. 81; 163, с. 368]. Неносимое белье следовало хотя бы постирать.<sup>7</sup> Известно также поверье, согласно которому умершего не одевали в дареную одежду (annozvocate), ибо тому придется ее выкупать на том свете. Желательно, чтобы ткань или готовая вещь была изготовлена либо приобретена самим покойным или хотя бы при его участии [136, с. 285].

Состав погребального костюма при всей традиционности имел сравнительно много вариантов, причем количество их явно возрастало по мере приближения к нашему времени. Так, по сведениям И. Кемппинена, карелы иногда хоронили умерших без верхнего платья — в одном исподнем [140, с. 28]. Можно полагать, что в прошлом такой обычай действительно имел у карел, так же как и у восточных славян [180, с. 322], широкое распространение. Однако по крайней мере в конце XIX—начале XX в. среди карел было принято хоронить в более или менее полном костюме. Особоенно полный комплект нижнего и верхнего платья полагалось надевать на мужчину. В этот комплект входили две рубахи — нижняя (белая, сшитая без воротника и обшлагов [168, с. 751]) и верхняя, — подштанники, тоже непременно белые, и верхние порты (или брюки), а также пиджак [188, № 1, л. 28, 57]. Брюки и пиджак стали надевать на покойников повсеместно, по-видимому, довольно поздно — только в XX в. Голову независимо от времени года покрывали шапкой, поверх нее — еще белой холщовой накидкой — «куккелем» (kukkeli, kokkeli, cukkeli; ср. русское наименование аналогичного головного убора — «куколь»; в ругозерских деревнях куккель называли также «чубруна» [149, с. 57]). Сшитый из одного или двух кусков полотна куккель закрывал голову, плечи и спину (или хотя бы ее верх), оставляя открытым лицо. (Обували умершего в специально сшитые из холста прямые чулки без пятки.) Шерстяные чулки надевать на покойника обычно опасались, чтобы не вызвать падеж овец [59, с. 126]. Объяснение прямого покроя чулок кроется, вероятнее всего, в его архаичности: будучи вытесненными из обычного обихода чулками с пяткой, чулки прямого покроя могли применяться в качестве традиционной принадлежности погребального костюма. По крайней мере именно так объясняет В. Н. Белицер причину сохранения до наших дней подобных чулок в погребальном костюме у коми [5, с. 255 след.].

Консерватизм погребальной обрядности достаточно ярко проявлялся в отношении к обуви. Обувь для умершего обычно являлась предметом особой заботы. Однако эта забота вряд ли основывалась на представлении, будто мертвецам на том свете приходится много ходить и поэтому обувь им особенно необходима.<sup>8</sup> Наоборот, она вызывалась скорее всего стремлением обеспечить усопшего если не подлинно архаичным видом обуви, то хотя бы максимально приближенным к нему. Например, в тех случаях, когда покойника обували в сапоги или башмаки, полагалось выдергивать из них железные гвозди (аналогичный обычай отмечен Д. К. Зелениным у русских [180, с. 322]). В таком обычае Г. И. Куликовский усматривал, и не без основания, пережиток «старины, когда олончанин знал только деревянные гвозди» [48, с. 52]. У северных карел было принято отрывать от сапог каблук, и хотя делалось это, как объясняли информаторы П. Виртаранты, для того, чтобы умерший, посещая свой дом, ходил неслышно, «не стучал каблуками» [168, с. 753], более вероятной первоначальной основой обы-

чая представляется имитация древней обуви, не имевшей каблуков. У северных карел зафиксированы и другие обычаи преднамеренной порчи сапог (например, прорезались дыры в подметках, обрезались голенища) [153, с. 81; 168, с. 755], в чем можно видеть стремление помочь умершему быстрее сменить «изношенную» земную обувь на обувь загробного мира. Впрочем, обрезание голенищ иногда могло быть, на наш взгляд, продиктовано и весьма прозаическими хозяйственными соображениями. По некоторым сравнительно поздним сведениям, хоронить могли вообще без обуви (особенно малолетних детей) или в каких-нибудь старых опорках [154, с. 199; 168, с. 755; 188, № 7, л. 32]. Наиболее принято было у карел обувать покойников (независимо от пола) в поршни из сыромятной кожи (или холста). Их нередко шили прямо по ноге умершего во время его одевания [22, с. 25; 163, с. 368].

В более отдаленном прошлом, вероятно, полагалось независимо от времени года надевать на руки покойного рукавицы [140, с. 28]. Однако в источниках, освещающих похоронные обряды начала нашего века, этот обычай упоминается крайне редко, что, видимо, свидетельствует о переходе его из обязательных элементов ритуала в вариативные, необязательные.

Если мужской погребальный костюм уже в 1920-е гг. имел немало отклонений от традиций, то в женском погребальном костюме еще в 1930—1950 гг. сохранялось много архаичного. Особенно это было свойственно костюму пожилых женщин, отчасти хотя бы уже потому, что последние обычно сами заранее готовили его для себя. Основу костюма составляли рубаха с удлиненными станушкой и рукавами, сарафан, сшитые из холста чулки, два головных платка, из которых один завязывался на затылке, второй — под подбородком [188, № 1, л. 57; № 2, л. 7].<sup>9</sup> Кроме того, в прошлом на умерших женщин было принято надевать, как и на мужчин, куккель [22, с. 23; 149, с. 57; 153, с. 80; 188, № 2, л. 83 и др.], однако в начале нашего века, по крайней мере с 1920-х гг., этот обычай стал повсеместно нарушаться и женщин чаще хоронили без куккеля [188, № 2, л. 77]. То же, видимо, сравнительно недавно традиционный костюм стали дополнять кофтой (kouhta). Передник, составляющий неотъемлемую принадлежность обычного костюма карельских крестьянок, не принято было повязывать на покойницу.

Имеются сведения о бытовании в ряде мест обычая надевать замужним женщинам на голову сороку, которую, по определению И. Маннинена, «делали кое-как» [149, с. 57; 154, с. 199]; у сямозерских ливвиков аналогичный головной убор — «ченчу» — шили для покойницы из белого ситца.<sup>10</sup> Такое формальное отношение к изготовлению сороки понятно; настоящую сороку, шитую жемчугом, а иногда и золотом, предпочитали заменять дешевой моделью либо просто платком, тогда как ценный головной убор переходил по наследству. Зато в тех случаях, когда умирала молодая девушка, в гроб к ней нередко клали сороку, чтобы она могла в царстве мертвых выйти замуж [129, с. 489 след.].

Погребальный костюм девушек существенно отличался от костюма замужних женщин. Так, девушек, умерших в брачном возрасте, хоронили в красочных нарядах или даже в свадебной одежде [22, с. 126], подобно тому, как это делали русские, белорусы и, видимо, многие другие народы России [59, с. 126; 111, с. 700; 180, с. 322; 189, л. 159]. На голову девушке в отличие от замужней женщины повязывали не два платка, а только один либо просто косынку. Интересный обычай, касающийся похорон девушек, зафиксировала у карел Калининской области Г. С. Маслова: «Девушку накрывали до рук нарядным полотенцем, подобным „рукобитному“. Оно являлось как бы свадебным даром девушки, не успевшей выйти замуж» [58, с. 34]. Совершенно очевидно, что и приведенный У. Харвой вариант (сороку клали девушке в гроб), и отмеченный Масловой обычай верхневолжских карел имели в прошлом одинаковую религиозно-психологическую основу — стремление обеспечить умершим девушкам лучшие возможности для вступления в брак в загробном мире.

Согласно народным представлениям, человеку не следовало оставаться подолгу без опояски, ибо считалось, что последняя оберегает от злых духов. Это правило касалось не только живых людей, но и мертвых [168, с. 193]. В качестве опояски применялась льняная или конопляная нитка, хотя, по Г. И. Куликовскому, покойника могли опоясывать и шерстяной ниткой (сообщение относится к д. Мошничье, населенной людиками) [48, с. 52 след.]. Нитку затягивали простым (одинарным) узлом [136, с. 285; 153, с. 81].

(Одетого покойника помещали на боковой лавке на «смертную доску» — калмалауду) — или, по Н. Ф. Лескову, на соломенную подстилку [53, с. 511], головой в большой угол. В изголовье клали небольшую подушку, набитую березовым листом. Руки скрещивали на груди, ноги выпрямляли и, чтобы держались вместе, связывали; хоронить, однако, со связанными конечностями не полагалось, поэтому перед погребением их развязывали. Сверху тело накрывали холстяным или даже кисейным саваном (kate, katevuate, katepalttina, soahvana и т. п. — «покрывало», «саван») [22, с. 24; 188, № 1, л. 57; № 2, л. 7].

Процедура обрядования и укладки покойника в большой угол завершалась очередным «законным плачем»; у сегозерских карел, по данным У. С. Конкка, только с этого момента начиналось оплакивание умершего [22, с. 24; 35, № 84].<sup>11</sup> Содержание плача в основном сводилось к вопросам, которые задавались покойнику: доволен ли тот «лучшими прямыми одеждами», в которые его нарядили; почему лежит «с закаменелым сердцем» под образами и не разговаривает с родными; как приняли его высокие предки, и т. п. [22, с. 24 след.; 35, № 84, 87, 135, 136, 175 и др.; 153, с. 82 след.; 169, с. 183].

У карел практически повсеместно было принято держать покойника в избе в течение трех дней, т. е. до самого погребения. Эта часть похоронного ритуала состояла из целого комплекса обрядовых действий. Обрядность данного комплекса относилась к самым разным подструктурам ритуала: социальной, религиозно-магической, юридической, экономической, демонстративно-символической и др. (см. табл. 3). Элементы подструктур и здесь были тесно взаимосвязаны, многие из них выполняли сразу несколько функций; некоторые обряды, характерные для предшествующего цикла, получали дальнейшее развитие. Последнее относится, например, к такому элементу социальной, а в известной мере и юридической подструктуры, как прощание с умершим. На данном этапе ритуала этот обряд в первую очередь захватывал весь круг родственников покойного, а также более или менее широкий круг односельчан (в зависимости от социального положения умершего) и, таким образом, в большинстве случаев выходил за пределы семейно-родового коллектива. Напомним, что близкие родственники старались находиться возле умирающего в его последний час и получить прощание еще при его жизни. Прочая родня начинала сходитьсь в дом умершего, как только получала известие о смерти, причем родственникам, жившим в отдаленных деревнях, приходилось спешить, чтобы успеть хотя бы на похороны. Все это время покойника навещали также односельчане.

(На похороны не полагалось приходить с пустыми руками, поэтому каждый из родственников приносил с собой хлеб, пироги (чаще всего рыбник). Этого обычая население Карелии придерживалось еще в 1920—1930 гг. [184, л. 23], а пережитки его зафиксированы нами еще в 70-х гг. В большинстве случаев приношения, надо полагать, были вполне кстати, поскольку хозяевам приходилось в течение трех дней кормить и поить довольно большое количество участников ритуала. Карелы района Иломантси приносили хлеб, пироги, соль, муку, однако все эти припасы складывались возле покойника, а во время похорон уносились на кладбище и раздавались нуждавшимся [136, с. 286].

(Родственников умершего, прибывающих из других деревень, обычно встречали плачем на крыльце дома или на дворе, а особенно близкую родню, например замужнюю дочь, выходили встречать даже на край деревни и оттуда сопровождали, причитывая, до самого дома. Вновь прибывшие, вступив на двор, если не раньше, тоже начинали причитывать, выражая свое горе в традиционных вопросах: почему родитель (родительница, брат, сестра или т. п.) не вышел, как всегда, на крыльцо встречать, или он «уснул на вечном ложе Туонелы»; почему от дома веет пронизывающим холодом, и т. п. Встречавшие отвечали соответствующими плачами. Такие наполненные трагизмом церемонии могли длиться около часа [22, с. 24; 35, № 35, 36, 85 и др.; 131, с. 110; 153, с. 91—93].

По обычаю, зафиксированному Н. Ф. Лесковым у южных карел, всякий приходящий в дом кланялся несколько раз иконам, затем, подойдя к покойнику, брал «белую холщовую тряпочку», специально положенную ему на грудь, и проводил ею над телом — от головы к ногам и обратно [53, с. 512]. Заметим, что последний элемент сохранился у карел до наших дней. Более подробное описание северокарельского варианта обряда опубликовано С. Паулахарью. Каждый пришедший навестить умершего сначала кадил ладаном над телом, затем, крестясь, кланялся троекратно до пола и просил: «Прости меня, покойник, за все грехи и грешки, что помню и не помню, ведаю и не ведаю» (Prosti milma, pokoi-niekka, kaikista reähistä tai reäkkähistä, muistetut tai muistamat-tomat, tietyt ta tietämättömät) [153, с. 91].

(По традиционным поверьям, известным у многих народов, мертвеца не следовало оставлять одного дома. По некоторым сведениям, это объяснялось страхом, что покойник, оставленный без присмотра, пойдет будто бы бродить по дому и может причинить какой-нибудь вред) [129, с. 489; 153, с. 93]. Однако нам представляется, что для карел более важной основой обычая «караулить умершего» (выражение Н. Ф. Лескова) был не столько страх перед ним самим, сколько опасение, что в него войдет «злой дух», подобно опасениям, например, ижорцев, что «злой человек» (paha mies) похитит душу, или белорусов, что «чертяка» сотворит «якую пакость» над мертвым [111, с. 705; 123, с. 86]. Особенно необходимым считалось сидение возле покойника в ночную пору. Обычно все три (реже — две) ночи, что умерший лежал дома, около него происходили своего рода общественные собрания, которые у карел известны как «ночные сидения» (лив. uõn istujazet), «ночное бдение» (с. к. uõnvalvonta) и т. п.; ср., например с удмуртским названием обычая «уй пукон» — «ночное сидение, бдение» [106, с. 75]. Насколько важное значение придавалось соблюдению обычая «сидений», свидетельствует отмеченное С. Паулахарью поверье, что каждый человек должен на своем веку провести не менее трех ночей возле трех покойников, чтобы в загробном мире он мог попасть в «царство небесное» (tärsava) [153, с. 93 след.]. Состав и количество участников ночного сидения могли, разумеется, сильно варьировать в зависимости от возраста умершего и его социального положения: чем авторитетнее был покойный при жизни, тем больше людей приходило в дом сидеть возле него.

Судя по литературным сведениям, ночные сидения в северокарельских деревнях в прошлом отличались сравнительно строгим поведением участников, а также подчеркнутой христианской направленностью. «Бдящие» (uõn valvojat) сидели при свете горящих свечей, периодически крестились и молились. Нередко для чтения молитв приглашались старухи-молеельщицы (molijat), которых якобы даже нанимали за плату [168, с. 750]. Время от времени покойника окуривали ладаном (koajittih). Никаким ритуалом заниматься не полагалось, не следовало громко разговари-вать, шутить и смеяться.



Среди карельского населения Олонецкой губернии ночные сидения имели более оживленный характер. Это, в частности, отмечал Н. Ф. Лесков: «Собирается множество старух и стариков, которые сказками и занимательными рассказами коротают длинную ночь» [53, с. 511]. Аналогичные, хотя и более поздние, сведения имеются также из района Иломанси, где тоже было принято во время «сидения у мертвого» (kuolien istujazed, kuoliezed) рассказывать сказки [136, с. 286]. В Олонецком районе (Вагвозеро) А. И. Никитиной прямо говорили, что при ночных бдениях полагается вести шуточные разговоры — «веселить покойника» [184, л. 23].<sup>12</sup> Сравнительно недавно, в 1971 г., участвуя в похоронах сказительницы А. Ф. Никифоровой, автор имел возможность убедиться в том, что этот обычай нередко соблюдается и поныне. Содержание разговоров, которые вели между собой пожилые женщины — родственницы и подруги покойницы. — почти не отражало трагизма ситуации. Напротив, участницы «бдения» вспоминали различные житейские истории, эпизоды из обрядовой, в том числе свадебной, практики прошлого, то и дело обращались в разговоре к умершей — так, как будто она слушала их. Впрочем, время от времени женщины прерывали беседу и заводили хором молитву (на русском языке): «Святой боже, святой кренкий, святой бессмертный, помилуй нас», после чего вскоре снова завязывался разговор.

Среди карел и вепсов был отмечен особый вариант похорон, который в отличие от обычных вариантов, с оплакиванием, включал в свой состав элементы своеобразного «веселения» умершего. Так, у людиков-лоянцев (Олонецкий р-н) и у средних вепсов еще в 1957 г. был известен обычай, который, по описанию В. В. Пименова, позволял молодежи «веселить» покойника, пока тот находился в избе, а также во время похоронного шествия, для чего гармонист играл «самые веселые, разухабистые мелодии», а молодежь плясала впереди процессии [67, с. 39]. У. С. Конкка и А. П. Косменко в 1974 и 1976 гг. зафиксировали случаи «веселых» похорон в деревнях Сегозерья [22, с. 29, 84]. Надо заметить, что в погребальной обрядности многих европейских народов, и в том числе славянских, в свое время тоже практиковались разнообразные обрядовые «веселости», приуроченные к ночным бдениям возле покойника [см., напр.: 11, с. 205—211; 12, с. 144—151; 17, с. 54—56; 180, с. 331]. Не исключено, что варианты «веселых» похорон, бытовавшие среди южных карел и вепсов, так же как и обычай развлекательных разговоров при ночных бдениях, являются отголосками влияния славянской традиции, в которой прослеживаются «рудименты языческих погребальных оргий» [12, с. 144 след.].

В большинстве сведений отмечается, что причитать над умершим ночью не полагалось. Только под утро, после того как пропоет петух, плачи заводили «утренний причет» (лив. *hõondezvirzi*). Как указывает А. С. Степанова, мотив «плача-пробуждения» среди карел «исключительно популярен, и ему придается особое значение в цикле похоронных плачей» [35, с. 512]. Особенно

развит этот мотив у южных карел. Обычно какая-нибудь из самых близких родственниц умершего (или специальная плачущая) обращалась к покойнику с просьбой проснуться к завтраку. В южно-карельских вариантах утреннего плача основное внимание уделяется «расспросам» умершего о том, как встретили его душу прародители и архангелы, куда отвели: на правую или на левую сторону — «к великим престолом прародителей» (правая сторона) или к «сатанинским собраниям» (левая); угостили ли его с дороги медовой рюмочкой, и т. д. [35, № 177—179; 120, с. 102]. «Будильный» плач, считавшийся одним из обязательных («законных») похоронных причитаний, могли дополнять некоторые другие плачи. В частности, заслуживает упоминания причет, которым какая-нибудь из родственниц умершего благодарила всех, кто пришел посидеть ночь «в единой артели», «при свете восковых свечек» [35, № 159; 140, с. 29].

Всякий раз, когда в доме садились завтракать, обедать или ужинать, полагалось «будить» покойника; особенно необходимым считалось приглашать его последний раз позавтракать в кругу семьи в день похорон [22, с. 25; 153, с. 95—97; 168, с. 748, 751]. Наливали свежий чай и ставили около покойника вместе с какой-нибудь стряпней.

Многие родственники и односельчане, пришедшие проститься с умершим, обращались к последнему с просьбами передать весточку их покойным родичам. По сведениям С. Паулахарью, пока покойник находился дома, его личные вещи раздавали родственникам, чтобы тот видел, кому что досталось. Если умерший кому-нибудь обещал при жизни что-либо подарить, следовало это выполнить, чтобы не разгневать его; по этой же причине нельзя было ссориться при дележе имущества [153, с. 94 след.]. Большинство сведений все же указывает на то, что раздел личных вещей умершего, как и принадлежавшей ему доли семейного имущества, происходил обычно позднее.

### Погребальные приготовления

Важным и ответственным делом считалось изготовление гроба и некоторых других погребальных атрибутов (намогильной доски, креста и т. п.). Гроб (*ruuhi, korpri, grobu*) начинали делать обычно в день смерти или даже сразу после кончины. По сведениям С. Паулахарью, близким родственникам усопшего не следовало заниматься изготовлением гроба, равно как и другими погребальными делами, чтобы усопшему не показалось, будто родня охотно хоронит его [153, с. 83 след.]. Такое объяснение представляется несколько надуманным и, вероятно, поздним. В целом для карел вряд ли был характерен строгий запрет на непосредственное участие родственников в приготовлениях к похоронам родича. Во всяком случае на эту мысль наводят аналогии в погребальной обрядности других финноязычных народов: например, у коми гроб

могли делать родственники или посторонние, а у води вообще считалось более желательным, чтобы гробовщиком был кто-нибудь из родни [94, с. 82; 121, с. 440]. У карел, судя по литературным и фольклорным источникам, гроб делали обычно два-три человека. Например, гроб для Михкали Перттунена, известного рунопевца, изготовили трое мужчин, тогда как информаторы П. Виртаранты прямо указывали, что обычно мастерят гроб двое [167, с. 12; 168, с. 750]. Лишь о карелах Иломантси имеется сообщение, что там гроб «делали всей деревней» [136, с. 285]. Последнее действительно могло иметь место, если изготовляли гроб-колоду. Дело в том, что в прошлом у карел, как и у многих других народов России (например, великорусов, коми, мордвы, сету [75, с. 128; 94, с. 82; 119, с. 215; 180, с. 323; 189, л. 512]), было принято хоронить в долбленых колодах; эта традиция дожила у карел до конца XIX в. в виде обычая погребать младенцев в выдолбленных чурбанах-гробах [53, с. 512; 136, с. 285], хотя взрослых уже, как правило, хоронили в дощатых гробах.

В качестве материала для гроба карелы предпочитали (по крайней мере северные) использовать готовые тесаные доски с потолка сеней или клетки либо с кровли сарая или избы [134, с. 65; 153, с. 84]. Если подходящих досок не было, отправляли гробовщиков в лес. Там они выбирали большую сосну (явный отголосок погребения в колоде, для изготовления которой нужна была именно толстая сосна!) и, свалив ее, вытесывали доски. Эти доски затем во дворе дома остругивались скобелем (kapli). Там же, во дворе, начинали делать гроб, но доделывали его, особенно в холодное время, в избе [153, с. 85; 165, с. 102].

Столь ответственное дело, как изготовление гроба, сопровождалось очередным «законным плачем». Причитальщица спрашивала гробовщиков, сумели ли они выбрать для «вечного домика» хорошее дерево, сухое и несукватое, просила прорубить «в вечном домике окошечки величиной хотя бы с петушинный глазок» [35, № 32, 153; 153, с. 86].

Обычай делать в стенках гроба отверстия наподобие окошек был широко известен у многих народов России. Например, у северных великорусов, как отмечали Д. К. Зеленин и К. В. Чистов, еще в XIX в. было принято прорезать в погребальных колодах небольшие окошки [119, с. 215; 180, с. 323]. Такая же традиция бытовала у мордвы, причем окошки в гробу нередко делались даже со стеклами, но известны также варианты, когда ограничивались изображениями окошек, начертанными чем-нибудь острым [189, л. 142 след.]. Сходный пережиток традиции зафиксировала В. Н. Белицер у коми, которые «на стенке гроба еще несколько лет назад (приблизительно в начале 1950-х гг. — Ю. С.) чертили окно мелом и карандашом [5, с. 328]. О существовании у целого ряда финноязычных народов, в том числе марийцев и удмуртов, обычая прорезать в боковой стенке гроба окошко писали в свое время У. Харва и И. Кемпинен [125, с. 22 след.; 126, с. 13; 140, с. 33]. Цель устройства окошек совершенно определенно выра-

жеи́а в карельских причитаниях и в объяснениях информаторов: пусть, мол, умерший видит, как живет его сородичам [35, № 32, 153; 129, с. 490]. Эта идея связи между мертвыми и живыми являлась несомненно основой обычая, хотя со временем под влиянием христианского вероучения она могла дополниться, как доказывал Кюппинен, идеей ожидания всеобщего воскресения [140, с. 32].

(У карел было принято прорезать отверстие в правой стенке гроба на уровне глаз покойника, в это отверстие уже по крайней мере в конце XIX в. обычно вставлялся кусочек стекла) [53, с. 511; 136, с. 285; 145, с. 892]. Величина окошка, а соответственно и стекла не была строго ограничена. Л. Пелконен указал размер 6×6 см (у суоярвских карел), но, видимо, окошки могли быть и меньше — чуть ли не впрямь «с петушиный глазок». В то же время иногда вообще обходились без окошка, ограничиваясь тем, что, как писал Г. И. Куликовский, «просто кладут в гроб куски стекла» [48, с. 51]. Примечательно, однако, что обычай сооружать окошки в гробу эпизодически практикуется у карел КАССР еще и в наше время [22, с. 25, 71].

Традиционные способы изготовления гроба отличались большим архаизмом. Не только среди карел, но и среди русского населения Карелии широко бытовало представление, будто сколачивать гроб железными гвоздями — грех. Поэтому в соответствии с традицией доски гроба сшивались берестой либо прутьями [48, с. 52; 153, с. 84; 154, с. 199; 168, с. 752]. Для сравнения отметим, что аналогичным способом вплоть до начала нашего века делали гроб коми, только они сшивали доски не берестой, а лыком, куделью и т. п.; так же, но кедровым корнем связывали доски гроба ханты и манси [5, с. 327; 82, с. 131; 94, с. 82]. Крышку гроба (прежде для этого вытесывалась ровная доска, позднее стали делать крышку с коньком-шеломом) тоже не прибивали железными гвоздями — ее ставили на потайные деревянные шипы. Красить или украшать чем-либо гроб не полагалось.

Одновременно с гробом из того же материала выстругивали калмалауду. Впрочем, судя по сведениям конца XIX — начала XX в., у северных карел «смертная» (точнее — «покойницкая») доска (*kuolienlauta*) существенно выделялась из общекарельского типа как по форме, так и по применению: на нее клали покойника после омовения и обряжения, затем эту же доску использовали в качестве дна гроба [134, с. 64 след.]. Большинство же карел называли «смертной доской» (с. к. *kalmalauta*, *kalmalauta*; лив. *kalmulaudu*; люд. *kalmalaud*) особую доску, которую после погребения умершего было принято класть (и поныне кладут) на могильный холмик. На этой доске нередко вырезали или писали краской крест, имя погребенного, даты рождения и смерти [156, с. 74; 177, с. 55]. Однако, по нашим наблюдениям, этот обычай даже в Южной Карелии далеко не везде соблюдался: так, в Олонецком и Пряжинском районах (в основном среди лаввиков) до сих пор на могилы кладутся доски с надписями (имя, даты жизни, нередко — изображение креста), тогда как севернее, вплоть до

Сегозерья, — простые доски (рис. 12), а сведения о погребенном пишутся на кресте или тумбочке. Кое-где, например на севере Олонецкого района, калмалауда имеет форму короткого, но сравнительно толстого бруса с трапециевидным сечением.

Вместе с гробом обычно делали также деревянный крест. В южной части Карелии (вплоть до Сегозерья) форма надгробных крестов у карел, как и у соседнего русского населения, более или менее соответствовала требованиям православной церкви. Чаще всего изготовляли шестиконечный крест, однако сверху его обычно накрывали наклонными дощечками (наподобие двускатной крыши), нередко даже с резными охлупнем и причелинами. В то же время карельское население, особенно в северных районах Карелии, начиная с тунгудских деревень (возможно, под воздействием негативного отношения старообрядцев к ортодоксальной символике православной церкви) предпочитало ставить на могилы вместо крестов деревянные столбцы весьма разнообразной формы, в большинстве случаев украшенные резьбой (рис. 9, 10). К вопросу о надгробных крестах, столбцах и т. п. сооружениях нам предстоит еще вернуться.

Щенки, обрезки и стружки, что оставались от гроба и калмалауды, было принято сжигать вместе с прочими отходами (соломой от смертного ложа, мытья покойника и т. п.), поскольку в них могла таиться калма. Лишь, по данным Н. Ф. Лескова, солому из-под покойника и щепки от гроба вообще не сжигали, а бросали в воду, и те якобы, «по мнению кореляков, тотчас тонут» [53, с. 512]. Часть мелких стружек обычно все же не уничтожали, оставляя для подстилки в гроб.

Сведения о подстилочном материале для гроба довольно различны. Так, карелы Северо-Восточного Приладожья для подстилки и набивания подушки использовали льняную кудель и пеньку (*kuolienpelvahaad* — букв. «льны мертвого») [136, с. 285; 137, т. 2, с. 448; 165, с. 102]. Однако большинство данных, относящихся к XIX—началу XX в. (один источник относится, вероятно, даже к позднему средневековью [25, с. 11; 182, л. 22]), свидетельствует, что в качестве основного материала для подстилки и наполнения подушки карелы с древних времен применяли березовый лист. Сухие листья от веников и отрубленные от них верхушки веток расстилались по дну гроба, главным образом в изголовье и в ногах [22, с. 25; 53, с. 512; 188, № 2, л. 7, 26, 77, 83].

Как известно, у русского и ряда финноязычных народов России (коми, удмуртов, сету, води и др.) листья и ветки от березовых веников тоже служили традиционным материалом при устройстве гробовой постели [5, с. 327; 75, с. 118; 106, с. 75; 121, с. 340; 178, с. 215; 180, с. 323, и др.]. Вполне возможно, что такое широкое бытование традиции обусловлено преимущественно доступностью материала в любое время года, поскольку веники, по крайней мере банные, заготавливались впрок, но, с другой стороны, не следует, разумеется, исключать и вероятность взаимовлияния этнических традиций. Лиственную подстилку накрывали

сверху белой тканью — холстом или коленкором [22, с. 25; 153, с. 37; 168, с. 753; 188, № 2, л. 77, 83]. Прежде чем положить покойника в гроб, последний окуривали изнутри ладаном. Тело умершего перекладывали в гроб обычно только в день погребения. До этого момента покойник еще представлялся участником происходящих в доме событий — его «кормили» и «поили» одновременно со всеми, оберегали от зла, с ним «разговаривали» и т. д. Тем не менее уже первые посмертные обряды обряжения и укладывания тела в большой угол носили характер приготовлений умершего к переходу от земной жизни в царство мертвых. Более решительным шагом к такому переходу являлся обряд уложения в гроб. Выражалось это не только в количестве и характере причитаний, поскольку многие обряды погребального ритуала, особенно в день похорон, сопровождались интенсивным причитыванием. Окончателность, бесповоротность ухода в загробный мир подчеркивалась тщательностью снаряжения покойника всем необходимым для жизни в Манале — царстве мертвых, которая представлялась довольно точным продолжением земной жизни, поэтому умершего старались соответственно обеспечить.

Судя по археологическим данным, древние карелы имели обычай класть вместе с умершим в могилу помимо вещей, относившихся к костюму, также различные орудия труда: мужчине — топор, косу, кресало (кузнецу — кузнечные орудия), сбрую и даже копы; женщине — ножицы для стрижки овец, веретено, серп, мотыгу и пр. [158—159, с. 187]. В конце XIX—начале XX в. хоронили уже с гораздо меньшим набором орудий труда. Женщине могли положить в гроб, например, прялку с куделью, пить с иглой [54, с. 402]. Обычно клали также некоторые личные вещи умершего, особенно те, которыми он часто пользовался. Детей нередко снабжали игрушками [153, с. 88].

У карел еще недавно был зафиксирован обычай класть в гроб, к ногам покойника, небольшой тряпичный узелок либо берестяной коробок (в поздних вариантах — спичечный коробок) с землей, взятой из подпола. Современное объяснение, по данным У. С. Конкка, сводится к тому, что покойник должен иметь при себе землю из родного дома [22, с. 25, 81]. Однако первоначальная основа обычая, но-видимому, заключалась не столько в этом, сколько в архаичных представлениях, приписывавших земле из подпола магическую силу оберега. Подтверждением сказанного можно считать аналогичное применение земли и золы в составе других семейных обрядов [90, с. 173].

Примечательно, что в своей погребальной обрядности, отличавшейся, казалось бы, особой приверженностью к архаичным, дохристианским по существу представлениям и обрядам, карелы конца XIX—начала XX в. довольно строго соблюдали многие из предписываемых православной церковью обычаев. Более того, как показывают археологические материалы, и в частности результаты раскопок средневековых кладбищ в Олонце и Костомукше, карелы уже но крайней мере в XVI—XVII вв. хоронили своих умерших

с натальными крестами, иногда даже с иконками [25, с. 22, рис. 52; 65, с. 95].<sup>13</sup> Крест, очевидно, должен был прежде всего свидетельствовать, что покойный относится к «крещеным людям». В то же время крест несомненно воспринимался и как могущественный, освященный церковью оберег от «нечистой силы». Обычай хоронить с натальным крестом широко соблюдается еще в наше время при похоронах верующих, преимущественно старых людей. На покойника полагалось надевать только медный крестик. Если натальный крест умершего был серебряным, его заменяли на медный [153, с. 88]. Аналогичный обычай отмечен также у саамов [30, с. 94].

По сведениям, относящимся к концу XIX—началу XX в., с иконкой не хоронили. Если на груди умершего, пока он находился дома, держали иконку (что было довольно обычным явлением), перед погребением ее снимали, затем прибывали к могильному кресту [153, с. 88]. Можно думать, что так поступали при похоронах старообрядцев, у которых каждому полагалось иметь свою личную иконку (к сожалению, более достоверными объяснениями обычая мы не располагаем).

Среди карел, как и среди русского населения, было принято снабжать умерших дополнительными свидетельствами их принадлежности к православному вероисповеданию, в частности «паспортом», или «молитвой». Иногда это делал священник, приглашенный на похороны, но чаще кто-нибудь из своих покрывал лоб умершего бумажной лентой — «венчиком» (*otsabumaga* — букв. «лобная бумага») и, прочитав с «паспорта» текст разрешительной молитвы, вкладывал его в правую руку покойника [136, с. 285; 188, № 2, л. 77].

Верующие карелы, а это в основном пожилые женщины, ныне считают такой элемент церковной обрядности, как вручение умершему «паспорта», необходимой частью погребального ритуала и заранее приобретают для себя в церкви листок с разрешительной молитвой и «венчик», хотя мало кто из них умеет читать по-старославянски и, вероятно, немногие знают текст молитвы наизусть.<sup>14</sup> Поэтому неудивительно, что зачастую «паспорт» остается непрочитанным.

Вообще, как свидетельствуют многие источники, карелы, хотя и стремились соблюдать при похоронах формальности православной церкви, в действительности сравнительно редко пользовались услугами священнослужителей [48, с. 53; 184, л. 29; 188, № 1, л. 4]. Для этого было несколько причин, и объективных, и субъективных. К первым относилась, в частности, удаленность большинства деревень от погостов, где находились церкви, затруднявшая своевременную доставку священника на похороны. Поэтому жители отдаленных деревень обычно сами совершали основные, на их взгляд, христианские обряды над мертвым: читали, как умели, заупокойные и другие соответствующие случаю молитвы, окуривали ладаном тело умершего, гроб и все, что относилось к погребению, вручали покойнику «венчик», «паспорт» и т. д.

У значительной части карельского населения, особенно в северных районах Карелии, имелась также весьма веская субъективная причина отказа от услуг служителей церкви при похоронах. Речь идет о старообрядцах различного толка, которые в случае смерти своих единоверцев приглашали на похороны грамотя-начетчика (kirjaniekka). Последний должен был молиться возле умирающего и затем бодрствовать около покойника, за что ему в богатых домах давали корову или овцу «на помин» умершего [154, с. 197 след.]. Впрочем, на старообрядческих похоронах тоже нередко обходились своими силами, без особых начетчиков [188, № 1, л. 11, 29, 57].

Основная масса карельского народа относилась к фактам похорон без попов как к вполне обычному явлению. В то же время определенная, наиболее зажиточная часть крестьянства придавала участии священника в похоронах умерших родственников несомненно не только религиозное, но и престижное значение.

Существенным элементом традиционного погребального ритуала карел являлись проводы копальщиков (kalmankaivajat). Обычно могилу копали утром в день похорон, так как, согласно поверью, ее нельзя оставлять открытой на ночь. Даже днем в ожидании прибытия похоронной процессии кто-нибудь находился около готовой могилы — охранял ее.

Провожая копальщиков на кладбище, причитывали очередной «законный плач», в котором просили выкопать могилу не на студеном северном склоне, а на теплом южном, чтобы не пришлось «моей ласковой, хорошей» (vieslövä hyväseni — букв. «моя (мой) вежливая, хорошая») в «краю предков» (syntysissä) весь век страдать от холода [153, с. 103 след.]. В сегозерском варианте причета, приуроченного к проводам копальщиков, умершему сообщают, что весь род идет исполнять последнюю его просьбу — копать для него яму, подобную ямкам, какие роют себе в песке куры и петухи, и просят его благословить копальщиков [35, № 89].

Близкие родственники умершего не должны были копать могилу. По сведениям, записанным в 1970-х г. среди сегозерских карел, для этого нанимали посторонних, причем расплачивались с ними одеждой (рубашками и шортами) [22, с. 27, 81, 83]. В Иломанси и Суоярви могилу копали родственники, и участие в рытье могилы там считалось большой услугой умершему [136, с. 289 след.; 140, с. 35]. Обычай, зафиксированный в Иломанси и Суоярви в 1920-х гг., отражает, на наш взгляд, более древнюю основу погребального обряда. Видимо, не случайно в приведенном выше сегозерском варианте причета сообщают покойнику, что весь род идет копать для него могилу. Что же касается платы за рытье, то она была в сущности условной. Ее скорее можно отнести к жертвованиям, которые в разных видах делались по ходу погребально-поминального ритуала.

В составе погребального ритуала наибольшей сложностью отличался комплекс обрядов, связанных с выносом умершего, доставкой на кладбище и погребением. Этот комплекс во всех



отношениях представлял собой кульминацию ритуала, его решающий этап. Правда, резкой грани, которая отделяла бы обрядность предшествующего этапа от обрядов собственно погребального комплекса, не существовало, так как уже на первом этапе многие обрядовые действия (обряжение покойника, прощание с ним и др.) предвосхищали обряды основного цикла. А такие действия, как изготовление гроба и рытье могилы, укладывание в гроб и снаряжение умершего всем необходимым для перехода в царство мертвых, по существу входят в обрядность погребального комплекса. Тем не менее день погребения выделялся обрядовой насыщенностью, особой эмоциональностью и массовостью.

Эмоциональный накал обрядов, непосредственно связанных с погребением мертвого, вполне понятен: истекали последние часы и минуты пребывания умершего в мире живых, родственникам и близким предстояло навсегда расстаться с дорогим родичем, который, по традиционным представлениям, тоже должен проститься со всем, что окружало его при жизни, — с домом, двором, деревней и т. д. Трагизм вечной разлуки ярче всего выражался в причитаниях, так как считалось, что с мертвыми лучше всего общаться языком причитаний.<sup>15</sup> Поэтому неудивительно, что на день похорон приходилось наибольшее количество причитаний, среди которых только «законных плачей» насчитывалось, по подсчетам Л. Хонко, около 30, начиная от плача-бужения и напутственного плача копальщикам и кончая плачами при возвращении с кладбища домой [131, с. 110].

Большинство плачей в день похорон исполнялось специальными плачами, хорошо знавшими ритуал и традиционную основу причитаний. Иногда причитальщиц даже нанимали. Известно, например, что на похороны Михкали Перттунена были приглашены пять причитальщиц, которым невестка умершего сказителя уплатила по 15 к. [173, с. 247]. В определенные моменты ритуала другие участницы тоже могли причитывать, причем нередко одновременно. Они высказывали свое отношение к покойному, просили у него прощения, пересылали с ним весть ранее умершим родственникам и близким, чтобы те узнали о новостях в жизни родичей. Кстати, многие пожилые карелки до сих пор верят в возможность передачи вестей покойным родичам через новоумершего [22, с. 25].

В прошлом причитывание на похоронах считалось обязательным условием благополучного прибытия умершего в загробное царство: «Без причитаний не открывались ворота Туонелы» [38, с. 242]. Пережитки подобного поверья сохранились в сознании старшего поколения до наших дней, хотя число умеющих причитывать становится все меньше. Поэтому старые карелки нередко договариваются между собой, что, если одна из них умрет, другая non причитает на похоронах, чтобы предки пришли встретить ее. Сходное поверье автор зафиксировал в 1977 г. среди прионежских вепсов: «Если покойника не оплачут, его на тот свет не примут».<sup>16</sup>

Перед выносом покойника перекладывали в гроб. И кто-нибудь из близких родственников совершал еще раз обряд оберегания. На стенках гроба устанавливали три горящие свечки (tuohukset): одну — в изголовье, две — по бокам. Затем гроб с покойником окуривали со всех сторон ладаном, обходя с камильницей. В Иломанси и Суоярви для этого пользовались веником, обводя им вокруг гроба и трижды прикладывая его к телу умершего: сперва — к ногам, потом — к животу и, наконец, — к груди, каждый раз кланяясь и прося прощения. Этот веник полагалось уносить вместе с гробом на кладбище, чтобы там положить у могильного креста [136, с. 287; 163, с. 369]. По завершении обряда оберегания приступали к обряду прощания с умершим. Плачя пригласила всех: «Подходите в последний раз всей общиной поближе, не заговорит ли еще с нами. . . и, уйдя в другой мир, будет ли чем-нибудь нам помогать. . . последний раз возьмем у него прощение» [22, с. 75 след.; 35, № 90, 221 и др.]. Присутствующие поочередно подходили, сначала родственники, затем прочие, к гробу и, крестясь, кланялись земным поклоном трижды: в ногах, у середины гроба и в головах. Затем вставали на колени и, положив руки на край гроба (или даже обхватив гроб) на уровне груди умершего, говорили: «Прости меня грешного, никакого зда не было между нами» (Prosti miuda riähkähistä, ei meilä pahutta ni mida ollun) — либо: «Прости нас» (Prosti meidä) [22, с. 72, 76; 188, № 1, л. 29, 57]. Примечательно, что среди карел, как отмечал еще в середине прошлого века Ф. Ладвинский, не принято было целовать покойника «ни в уста, ни в лоб, даже не прилагаются к образу, лежащему на груди» [187, л. 10; 188, № 1, л. 29]. Прощание включало также обязательный обход вокруг гроба [22, с. 26; 188, № 1, л. 29, и др.].

По некоторым сведениям, отпевали умершего дома перед выносом [188, № 1, л. 29]. Чаще всего этот христианский обряд в упрощенном виде совершал кто-нибудь из односельчан, наиболее сведущих в церковной (или старообрядческой) погребальной обрядности. Часть карельского населения (преимущественно пожилые женщины) и поныне старается соблюдать хотя бы некоторые обычаи церковного (православного) ритуала погребения. Над умершим, особенно если это старый человек, исполняются молитвы, его наделяют соответствующими христианскими атрибутами, например «паспортом». Нередко подобные «паспорта» и «венчики» набержные женщины стараются положить в гроб даже тогда, когда хоронят заведомо неверующих людей.

## Похороны

По представлениям карел, хоронить следовало непременно в первой половине дня, так как захороненный после полудня не увидит в Туонеле дневного света, а будет вечно пребывать во тьме [22, с. 26 след.; 153, с. 104].

Вынос гроба с покойником из дома представлял собой очень ответственный и сложный обряд. Большая часть его элементов носила религиозно-магический характер и должна была обезопасить дом и всех живущих в нем от вредоносного воздействия калмы. Для этого принимались меры как коллективного, так и индивидуального оберегания (см. табл. 3, рис. 2).

(Как только носильщики поднимали гроб, чтобы вынести из избы, на его место клали какой-нибудь железный предмет) (кочергу, ухват, крюк с шестка или т. п.), на пол плескали воду. Сегозерские карелы туда же бросали хлеб, разбивали какую-нибудь посуду. Широко было принято, как и среди соседнего русского населения [180, с. 324], при выносе ставить на стол квашню [22, с. 73, 81; 183, л. 249; 187, л. 11]. В других вариантах — под стол либо на то место, где только что лежал покойник, клали один или несколько камней,<sup>17</sup> в порог (либо в пол, а у северных карел — в скамью или лавку, на которой стоял гроб) забивали гвоздь (kuoliennaglaine — букв. «гвоздик мертвеца») [22, с. 81; 134, с. 65; 136, с. 287; 168, с. 756, и др.].<sup>18</sup>

Довольно распространенное объяснение подобных оберегательных мер сводится к стремлению нейтрализовать мертвеца, который может якобы причинить большой вред здоровью живых родственников и даже взять кого-нибудь из них с собой в царство мертвых. Поэтому различные обереги — гвоздь, вколоченный в порог или в пол, кочерга и пр. — будто бы преграждали мертвецу путь в дом, если тот вздумает вернуться. Однако такое объяснение представляется слишком поверхностным и, вероятно, сравнительно поздним. Первоначальная мотивировка обычая — страх перед калмой, а не перед покойником — уже стала забываться.<sup>19</sup>

Отчетливее выступает мотив изгнания калмы после выноса умершего в обрядовом очищении помещения, где находился покойник, с помощью воды и веника (тряпки). Впрочем, мытье избы у карел, как и у соседних народов (русских, саамов и др.), носило ритуальный, довольно символический характер даже по сведениям середины прошлого века: «Пол и стены в доме вымывают вехоткой», — писал, например, Ф. Ладвинский [187, л. 11. См. также: 19; 30, с. 94; 136, с. 287; 153, с. 100; 180, с. 324, и др.]. Мытьем обычно предшествовало подметание пола, причем мусор вместе с веником тут же сжигали в печи либо, как указывает А. И. Линеvский, выбрасывали [183, л. 248. См. также: 136, с. 287]. Для более полного изгнания калмы избу окуривали можжевеловым дымом. На шестке зажигали ветки можжевельника и, размахивая ими, обходили избу; особенно усердно окуривали огнем и дымом место, где лежал мертвец [48, с. 53; 136, с. 287; 153, с. 101. Ср.: 75, с. 118].

Кроме общих мер оберегания практиковались, как уже отмечалось, также приемы индивидуального, личного оберегания от калмы. В качестве индивидуальных оберегов применялись, например, мелкие камешки, найденные в печи. Близкие родственники покойного завязывали их в концы головного или шейного платка

и носили с собой на кладбище; вернувшись домой, надо было развязать платок и бросить камешки под печку [93, с. 103]. У карел Суоярви и Иломантси хорошими оберегами для носильщиков гроба считались железные предметы (например, складной нож), которые следовало носить в кармане во время похорон [136, с. 288; 163, с. 369].

Вернемся, однако, к одному из самых ответственных моментов погребального ритуала — моменту выноса. Близким родственникам умершего нести гроб не полагалось, хотя, по сведениям Ю. Пентикяйнена, в районе Кестеньги придерживались противоположного обычая — гроб несли именно родственники, якобы «для счастья» [154, с. 200. Ср.: 106, с. 77]. Обычно носильщиками были мужчины. Но, как сообщает С. Паулахарью о северных карелах, там мужчину носили мужчины, а женщину — женщины, причем умершего парня несли парни, девушку — девушки [153, с. 104].

В различных этнографических группах карел существовало несколько традиционных способов ношения гроба с покойником. В зависимости от способа носильщиков могло быть четыре или шесть. В деревнях Калевальского района, особенно если умирал старый хозяин (хозяйка) дома, было принято носить гроб на одной длинной жерди (*orsi*), которую для этого снимали из-под потолка избы; жердь пропускали через веревочные петли, завязанные на обоих концах гроба, и шесть человек — трое впереди и трое позади гроба — могли нести ее на плечах [134, с. 65; 153, с. 105; 168, с. 756].<sup>20</sup> Более распространен среди карел (в частности, олонечких, тверских и тихвинских) обычай носить на двух жердях — носилках (*nosilkat*). Изготавливались такие носилки просто: к жердям привязывали веревки, на них ставили гроб, и четыре (нередко и больше) человека несли жерди на плечах [170, с. 260].

Последний способ отмечен также в описаниях похоронного ритуала некоторых других народов. П. П. Чубинский, например, упоминает, что белорусы покойника несут на носилках — «марах», если кладбище близко [111, с. 708]. Имеются краткие сообщения о носилках в похоронном ритуале финноязычных народов: води, ижоры, мордвы и др. [75, с. 117—119; 189, л. 165]. Тем ценнее сведения, приведенные Е. В. Рихтер в статье о погребальных обрядах сету: для каждого умершего изготавливались новые носилки (*lautsi*) из двух жердей, сколоченных несколькими поперечными планками либо связанных веревками; на таких носилках покойника держали в избе, затем, переложив в гроб, уносили из дома за околицу деревни, откуда дальше везли на лошади [75, с. 117—119]. Наличие собственного названия — «лаутси» — и сохранение за носилками существенной обрядовой роли в погребальном ритуале сету свидетельствуют о достаточно традиционном характере обычая. Что же касается карельских способов ношения гроба на одной жерди (северные карелы) или на двух носилках, из-за крайней малочисленности сведений трудно судить о том, насколько древними они являются. Не исключено, что оба заимствованы из обрядности соседних народов. По крайней

мере бытование второго варианта (ношение на двух носилках) представляется нам вполне возможным результатом воздействия если не северорусской, то восточно-славянской погребальной обрядности. Карелы в конце XIX—начале XX в. пользовались носилками обычно в тех случаях, когда до кладбища было близко. Если путь был сравнительно далеким, гроб с покойником везли на санях. Если кладбище находилось «за водой», например на острове, перевозили в лодке.

Вынос сопровождался очередным «законным плачем» — так называемым «причитанием выноса» (*viendyvırzi*). Но еще до выноса, как только носильщики брались за гроб, плачя обращалась к ним с вопросом: «Куда вы готовите моего светлого, хорошего, на какую работу, на какой промысел; никогда еще не готовили его на такое дело, однако в последние разочки снаряжаете из дому на безвозвратные дороженьки Туонелы» [153, с. 105]. Умершему плачя предлагала попрощаться навечно «с красными окошечками», «с теплой печкой» и т. д. [35, № 221].

У карел было принято выносить покойника вперед ногами. В дверях избы носильщики останавливались, гроб тоекратно опускали на порог (либо несколько секунд держали неподвижно над порогом) [27, с. 120].<sup>21</sup> В это время плачя причитывала, обращаясь к «хоженом месте» (*assuntasijaset*), чтобы те простили «моего светлого, хорошего», если тот при жизни прошел по ним с бранными словами; обращаясь к носильщикам, плачя просила их не спешить, помедленнее уносить «дорогого, хорошего» по «дорожкам Туонелы» (*Tuonelan tiehysillä*) [153, с. 106]. Гроб опускали также на порог сеней, крыльца, и причитальщица упрасивала их простить «светлого, хорошего» в последний раз [22, с. 26, 73, 76; 153, с. 106 след.]. Во дворе гроб опускали на землю, чтобы умерший мог попрощаться и здесь. И на дальнейшем пути к кладбищу процессия двигалась медленно, останавливаясь во всех воротах, перед каждым домом, в которых покойному доводилось особенно часто бывать (у родственников, друзей и т. д.), на развилках дорог. Если приходилось выходить на берег, то остановки делали у бани, у лодочного причала. Плачя прощалась от лица умершего с улицей, домами соседей, полями, баней, со всеми жителями и с деревней в целом.

Порядок похоронной процессии у карел в конце XIX—начале XX в. был строго определенным, хотя отклонения тоже допускались. Так, в селениях-пгостах, где имелась церковь, во многих похоронах участвовал священник, особенно если семья умершего была богатой. В таких случаях похоронное шествие возглавлял священник, за ним несли крышку гроба, затем — гроб. За гробом рядами шли провожатые (*kuolienkaimoajat*, *kuolienkaimoveh* — букв. «провожатые мертвого») соответственно степени родства: близкие родственники покойного находились в первых рядах. При похоронах без участия служителей церкви, что, как мы знаем, бывало гораздо чаще, впереди процессии полагалось нести намогильный крест [153, с. 109]. И крест, и крышку гроба носили, как правило, мужчины из числа близких родственников умер-



Рис. 3. Траурная процессия на похоронах карельской сказительницы А. Ф. Никифоровой в д. Вохтозеро Кондопожского района. Фото автора, 1970 г.

шего. Если гроб везли на лошади, то крышка лежала рядом с ним. Подобный случай кое-где соблюдается у карел и поныне: например, в 1970 г. при похоронах сказительницы А. Ф. Никифоровой один из ее родственников шел впереди с крестом, а гроб с покойницей и крышку везли в машине (рис. 3). В начале века исключение составляли карелы Иломантси: у них вместо креста впереди и позади гроба полагалось идти с горящей свечой [136, с. 289].

По сведениям С. Паулахарью, относящимся к северным карелам, в первых рядах процессии шли якобы только мужчины и мальчики, тогда как женщинам и девочкам отводились задние ряды [153, с. 109]. Однако в других источниках такой обычай не отмечен. Можно полагать, что общее для всех карел положение уже в конце XIX—начале XX в. было иным: место провожатых в процессии определялось в основном не по их полу, а по степени родства с умершим, как это принято в наше время.

По традиционным представлениям карел, провожать покойного должны были практически все жители деревни, исключая лишь тех, кому, согласно поверьям, не следовало участвовать в похоронах, например беременным женщинам (см. с. 21—22). Считалось, что чем больше умерших проводит человек в Туонелу, тем больше окажется у него там встречающих, когда настанет время ему самому явиться в загробное царство [153, с. 109]. Надо полагать, что последнее дополнялось также стремлением продемонстрировать духу умершего родича или соседа свое уважение и внимание, чтобы заручиться его благосклонностью на дальнейшую земную жизнь. Это желание отчетливо обнаруживается в обычае, согласно

которому у покойника просили прощения не только участники похорон, но и все случайные встречные, даже незнакомые с умершим, поскольку опасались, что покойник может навести на них калму. Вообще суеверный страх перед калмой, олицетворением или носителем которой представлялся покойник (недаром Ф. Ладвинский в свое время подчеркивал, что «народ сильно боится покойников» [187]), заставлял людей принимать и другие меры безопасности. Например, в домах, мимо которых должен был проследовать гроб, клали на подоконники какие-нибудь железные предметы, чтобы в дом не проникла калма; остававшиеся в домах не должны были смотреть из окон на проходившую мимо процессию и т. п. [153, с. 111].

Как уже сказано, гроб могли не только нести на кладбище, но и везти — на лошади или лодке (в наше время чаще всего везут на автомашине) в зависимости от расстояния до кладбища и его местоположения. Если дорога предстояла сухопутная, карелы везли умершего обычно на санях (дровнях) в любое время года [22, с. 26; 48, с. 52; 54, с. 96; 93, с. 73]. Аналогичная традиция, как известно, соблюдалась еще в недавнем прошлом многими народами России, в частности русскими, коми, вепсами и др. [1; 5, с. 328; 7, с. 264 след.; 180, с. 325, и др.]. В литературе неоднократно высказывалось вполне обоснованное, на наш взгляд, мнение, что указанная традиция опирается на большую архаичность саней как средства передвижения по сравнению с колесным транспортом (Д. К. Зеленин, А. М. Линевский и др.).

Среди карел широко бытовало представление, будто лошадь с трудом везет гроб, а если покойник еще чем-нибудь или кем-нибудь из участников похорон недоволен, то он в таких случаях становится якобы очень тяжелым (*d'yugenöy*) [140, с. 41; 153, с. 108; 163, с. 369]. Поэтому, для того «чтобы лошади было легче везти», с полозьев саней нередко заранее снимали железные шины [186, № 2252/14]. После похорон сани для очищения от калмы мыли водой (аналогичный обычай мыть телегу для очищения ее от могильной земли известен в мордовском погребальном ритуале [48, с. 52; 189, л. 165]).

Гроб на кладбище доставляли в открытом виде, подобно тому как это делалось у русских) [119, с. 215]. Имеются, однако, сведения, что гроб могли везти закрытым, причем на его крышке, в ногах (напомним, что покойника везли или несли на кладбище ногами вперед), сидел кто-нибудь из близких умершего. Например, на гробе жены мог сидеть муж, на гробе мужа — жена (в Иломантси и Суоярви жене полагалось сидеть рядом с гробом мужа, но не наверху), на гробе отца или матери — кто-нибудь из детей, и наоборот, на гробе сына или дочери — отец или мать. Кроме того, на гробе могла сидеть также плачущая, причитывая всю дорогу [136, с. 289; 153, с. 107 след.; 168, с. 757, 760]. Аналогичный обычай был известен и у русских: «Дочери сидели на гробе умершего отца и причитывали» [180, с. 325]. В санях вместе с гробом везли также горшок с тлеющими углями и ладаном, которым при каждой оста-

новке окуривали покойника, гроб и всю повозку [48, с. 53]. Тут же находились и припасы для надгробной тризны [136, с. 289].

Более своеобразны обычаи карел, связанные с демонстративно-символическим оформлением похоронного шествия. Траурному содержанию обряда должна была соответствовать и скромная конская сбруя. Но, с другой стороны, значительность события требовала подчеркивания самого факта похорон. Для достижения такой цели карелы пользовались традиционными средствами, в частности различными демонстративно-символическими атрибутами. Одним из них служило, но крайней мере у северных карел, полотенце (или платок), которое полагалось привязывать к дуге с правой стороны (*veimelpaikka* — букв. «дуговой платок»). По такому знаку все, кто ехал навстречу, узнавали похоронную процессию и сворачивали в сторону, поскольку для покойника дорога должна быть свободной [153, с. 107; 168, с. 757, 758]. Если умершего везли на лодке, полотенце (платок) держали в руке или клали поверх гроба [173, с. 33]. На кладбище полотенце снимали с дуги и после погребения привязывали к намогильному кресту в качестве «ветряного платка» (*tuulipaikka*) [168, с. 757].<sup>22</sup> Очень широко в качестве демонстративно-символического атрибута погребального шествия карелы применяли колокол — из тех, что летом вешали на шею корове или лошади, чтобы в лесу ее было легче найти. Такой «коровий колокол» (*lehmänkello*), известный еще и как «летний колокол» (*kesäkello*), подвешивали к оглобле или дуге. Размеренный, в такт шагам лошади, гулкий звон колокола соответствовал траурной, скорбной обстановке похорон и, видимо, поэтому считался подходящим средством оповещения о характере обряда. Эта мысль подчеркнута в пословице: «С бубенцами везут замуж, с колоколом — в Туонелу» (*Tšillissä mieholah, kellossa Tuonelah*) [153, с. 107]. В то же время большой интерес представляет содержащееся в полевых записях А. П. Новицкой (1961 г.) сообщение, что карелы придавали религиозный смысл применению «коровьего колокола» на похоронах: звон этого колокола должен был сообщить мертвым предкам, «что везут нового» [188, № 6, л. 24]. Насколько архаичен подобный обычай оповещения мертвых о прибытии к ним новоумершего родича, трудно сказать, так как мы не располагаем сведениями о погребальных обрядах карел в более ранний период. Однако представляется вероятным, что данный обычай возник у карел под влиянием христианской церковной традиции звонить по умершим в колокол.<sup>23</sup>

Древнейшим, поистине традиционным способом оповещения мертвых о новоумершем представляется причитывание. Как только похоронная процессия приближалась к кладбищу, плачя адресовала свой причет непосредственно ранее умершим родичам с просьбой подойти к воротам Туонелы и встретить нового покойника. Карелы верили, что подобные плачи «поднимают народ калмы» (*kalman kansa nossetah*). В наше время, когда традиционные похоронные причитания исполняются далеко не всегда и во всяком случае не в полном объеме цикла, многие пожилые карелки



продолжают считать этот плач необходимым для того, чтобы перед умершим открылись ворота Туонелы [22, с. 25; 35, № 38; 39, с. 326].

В литературе имеются указания, что перед погребением покойника заносили в церковь, где совершалась панихида. Так, С. Паулахарью писал, что священник возлагал умершему на лоб «венчик» и вкладывал молитву в руку, после чего все, начиная с попа, снова прощались с покойником, целуя иконку на его груди. Из церкви родственники шли за гробом с горящими свечками в руках. Если погода была безветренной, свечи горели до конца погребения. При выходе из церкви плачущая особым причетом просила кого-нибудь из родственников умершего позвонить в церковный колокол, чтобы все услышали, как «уносят к славным предкам моего хорошего» [153, с. 113 след.]. Несколько иначе показано завершение церковного обряда отпевания у Н. Ф. Лескова. При выносе гроба из церкви родственники умершего со сбитыми платками и растрепанными волосами начинали громко причитывать и так, с плачами, шли на кладбище [53, с. 512].

Примечательно, что ни Н. Ф. Лесков, ни С. Паулахарью не приводят сколько-нибудь полных описаний обряда отпевания в церкви. Отсутствуют такие описания и в других источниках, как поздних, так и ранних. Зато часто встречаются упоминания о том, что на ходу похоронного ритуала, и особенно во время погребальной процессии, исполнялись христианские молитвы и псалмы. Так, в частности, при перевозке умершего от дома до кладбища было принято петь по-русски молитву: «Святой боже, святой крепкий, святой бессмертный, помилуй нас».<sup>24</sup> Заметим, что эту же молитву непрерывно пели две пожилые женщины возле гроба А. Ф. Никифоровой, пока грузовая автомашинa везла их через всю деревню к кладбищу (1971 г.).

Молитвы на русском языке как один из существеннейших элементов погребальной обрядности настолько были распространены среди карел, что Ю. Пентикяйнен даже высказал мнение, будто «русские религиозные песни» вообще «вытеснили прежнее причитывание» на похоронах. В действительности же вплоть до первых десятилетий нашего века традиция причитывания на похоронах не была вытеснена православными молитвами, напротив, карельские причитания вполне уживались с последними. Это, по сути дела, подтвердил в какой-то мере и сам Пентикяйнен, приведя тексты плачей, исполненных М. Такало на могиле мужа [154, с. 200, 203—208]. Но еще убедительнее опровергают мысль о сколько-нибудь значительном вытеснении похоронных причитаний из реальной практики карел исследования и публикации, в которых обобщен и представлен обширный материал, относящийся не только к дореволюционной карельской деревне (например, Н. Ф. Лесков, С. Паулахарью), но в известной мере и к современной (У. С. Конкка, А. С. Степанова и др.).

Костюмы участников похорон (так же, впрочем, как и участников предшествующих обрядов погребального ритуала: обмывания

и обряды покойника, ночных бдений и др.) обычно соответствовали своим цветом траурному, печальному характеру событий. (Особенно женские, которые отличались темными красками, тогда как в мужских костюмах, по крайней мере в начале нашего века, вполне допускались наряду с темными и светлые тона, например рубахи могли быть белые и т. п.)

Еще Э. Леннрот отметил такую странную, на его взгляд, особенность карел, как «похвальный обычай» погребения умерших на кладбищах, имевшихся при каждой деревне, в отличие от финской традиции хоронить только на сельских кладбищах в центрах церковных приходов [148, с. 151]. Этот карельский обычай, аналогия которому в виде родовых кладбищ, кстати, была известна в прошлом и у других народов России [62, т. 2, с. 282], объясняется, надо полагать, довольно просто. Мертвые родичи нужны были живым, чтобы пользоваться их покровительством и помощью. А для этого необходимо поддерживать с ними неразрывную связь, прочность которой, разумеется, зависела от того, насколько близко они захоронены.

Вместе с тем на территории Карелии известно немало групп деревень (обычно это гнезда деревень патронимального типа), население которых пользовалось одним общим кладбищем. Так что в конце XIX—начале XX в. традиционное положение (каждой деревне свое кладбище) имело довольно много исключений. В наше время таких исключений становится все больше.

Место для кладбища предпочитали выбирать на песчаном пригорке у берега реки или озера, часто на полуострове или даже на острове. По традиции лес на кладбище запрещалось рубить, и этот запрет в карельских деревнях соблюдается поныне [54, с. 102; 184, л. 24 и др.].<sup>25</sup> Поэтому на фоне окружающих деревню полей и прореженного длительной порубкой леса роца с вековыми елями или соснами (реже — березами, рябинами) издаലെка бросается в глаза, подчеркивая местонахождение кладбища. Не случайно, видимо, тихвинские и отчасти олонечкие карелы, говоря о кладбище, пользуются словом «рошша» (с. к. *rošša*, лив. *roššu* < рус. «роща») [77, с. 23, 25].

Наиболее распространенным среди различных этнографических групп карел обозначением понятия «кладбище» был традиционный термин, имевший общую для ряда финских языков основу, — *kalm*-. Так, у собственно карел КАССР общеприняты такие формы, как *kalmismoa*, *kalmiz* (*ž*) *moa* — букв. «могильная земля», ливвики и людвики пользовались соответственно терминами *kalmuzimmoa*, *kalmizmoa*, *kalmužin*, *kalmižom*, калининские карелы — *kalmizo* («могильник») и т. п.; кроме того, среди карел Северного Приладожья и ливвиков известна также форма *kalmisto*. В наше время, как отмечает У. С. Конкка, карельские термины стали все чаще вытесняться русским — «кладбище» [22, с. 26].

Древнюю основу имеют в карельском языке также обозначения могилы: с. к. *kalma*, лив. *kalmi*, люд. *kal'm* (ср. венс. *koim*, *kaum*; вод. *kalma* и т. д.). Наряду с древним, возможно еще прафин-

ским, термином большинство этнографических групп карел и финнов знало другое название — *hauta*, *hauda* и т. п., хотя значение последнего в карельском не только «могила», но и просто «яма» [137, т. 1, с. 190 след.].

В конце XIX — начале XX в. могилы представляли собой яму глубиной 1.5—2 м [136, с. 289; 140, с. 35; 153, с. 116]. В более отдаленном прошлом, XII—XV вв., по археологическим данным, глубина погребений у карел была около 1 м [36, с. 18]. Интересно, что до нашего столетия обычной столь неглубокого (100—120 см, а в каменистом грунте еще меньше) погребения сохранился лишь у саамов [30, с. 95], которые, как отмечал И. Г. Георги, практиковали «в прежние времена» даже наземные захоронения [14, с. 11]. Относительно наземных погребений карел прямых сведений нет. Но в причитаниях, исполнявшихся на похоронах, нередко высказываются просьбы не зарывать умершего глубоко, а только укрыть его ивовыми листьями и т. п. [35, № 92, 160 и др.].

Надо признать, что ранние, включая средневековые, погребальные памятники народов, относящихся к восточной группе прибалтийских финнов (карел, ижоры, води и вепсов), очень слабо изучены [75, с. 127]. Древневепские (вепские) погребения X—XIII вв. еще более или менее освещены в современной археологической и этнографической литературе (работы В. И. Равдоникаса, А. М. Линевского, Л. А. Голубевой, С. И. Кочкуркиной, В. В. Пименова и др.).<sup>26</sup> Карельские же могильники I тысячелетия оставались почти вне поля зрения исследователей. Основные археологические материалы по карелам относятся к первой половине II тысячелетия. Так, в результате раскопок, выполненных Т. Швиндтом в конце XIX в. на Карельском перешейке, был «прослежен четкий и определенный погребальный обряд: грунтовые могилы без насыпей, без внешних признаков, погребение в срубе из одного венца» [114, с. 42]. Характерный для карел XIX—XX вв. способ захоронения в грунтовых могилах был присущ им уже в XII—XIV вв. На территории современного проживания ливвиков, в низовьях рек Олонки, Тулоксы и Видлицы, известны также курганные могильники приблизительно того же периода, относящиеся к видлицкому типу приладожских курганов. Исследовавший их В. И. Равдоникас полагал, что они оставлены предками карел [72, с. 64; 73].

Ценный, хотя и не очень богатый материал по средневековым, вплоть до XVII в., погребениям карел в г. Олонце добыт и опубликован С. И. Кочкуркиной (в соавторстве с О. В. Овсянниковым) [65, с. 93—95]. Эти захоронения по своим основным признакам: труположения в могильных ямах, колоды и прямоугольные гробовица из рубленых досок, положение погребенных (лежат на спине, руки сложены на поясе), детали погребального инвентаря (в частности, нательные кресты), угольки и, наконец, ярусность могил — в значительной степени соответствуют карельским погребениям XIX—начала XX в. О преемственном характере последних

свидетельствуют также результаты раскопок, выполненных А. П. Журавлевым на Костомукшском могильнике [25, с. 11; 182, л. 18—22].

Итак, карелы издавна хоронили своих умерших в грунтовых могилах. При этом, как известно из литературы и по сообщениям наших информаторов, во время рытья могил копальщики (*kal-mankaivajat*) нередко наталкивались на более ранние погребения. В таких случаях, как отмечал А. М. Линевский, костям потревоженного покойника полагалось давать деньги и пищу, чтобы тот принял нового товарища [183, л. 250. См. также: 136, с. 290; 163, с. 370]. По нашим сведениям, подобные случаи чаще всего происходили на церковных кладбищах, располагавших ограниченной площадью. Так, по сообщению К. А. и Ф. П. Митруковых, жителей с. Михайловского (Кирья) Олонецкого района, у них на протяжении трех веков хоронили внутри церковной ограды, поэтому одно и то же место использовалось периодически — через несколько лет. Впрочем, аналогичная ситуация могла складываться с течением времени и на обычных деревенских кладбищах, тем более что близких родственников принято было хоронить недалеко один от другого. Надо полагать, опасением нарушить более раннее погребение объясняется практически повсеместно бытовавший и бытующий поныне среди карел обычай выкупать место в земле при погребении. Хотя, с другой стороны, этот выкуп может рассматриваться и как пожертвование «хозяйке земли», подобно аналогичному выкупу «места» молодухой при входе во двор или в дом мужа.<sup>27</sup>

В прошлом карелы довольно строго придерживались традиционного ориентирования захоронений в меридиональном или близком к нему направлении. Северная или северо-восточная ориентировка, отмеченная еще в карельских погребениях начала нашего тысячелетия [158, с. 186], признана многими исследователями как специфичная для финноязычных народов традиция [16, с. 16—19; 70, с. 125; 76, с. 94; 80, с. 109; 85, с. 137, и др.]. Корни такой традиции принято видеть в представлениях, которые бытовали у большинства финно-угорских народов и согласно которым загробный мир находится на севере. И. Кемппинен на материале карельских эпических песен убедительно показал, что, по религиозно-мифологическим представлениям, загробный мир находится на севере и что даже сами названия «Манала», «Туонела» в фольклоре часто выступают как синонимы понятий «Похъела», «Лаппи» (соответственно Северный край, Лопарский край) [140, с. 50—56]. Одной из причин северной (или северо-восточной) ориентировки служило, но всей вероятности, то обстоятельство, что в середине лета в Карелии солнце всходит на северо-востоке (*koilline*). Следовательно, северо-восточная ориентировка могил могла привязываться к летнему восходу. Однако в прошлом, не говоря уже о конце XIX—начале XX в., карелы далеко не везде придерживались северной или северо-восточной ориентации. Очевидно, не без влияния русской погребальной традиции,<sup>28</sup> подкреп-

ленной к тому же православной церковью, среди карел все шире стал распространяться обычай ориентирования могил на запад — восток.<sup>29</sup>

В рассматриваемый период в могильной яме было не принято устраивать какие-либо дополнительные сооружения, аналогичные простейшим бревенчатым, в один венец, срубам, что обнаружены в карельских погребениях XI—XIV вв. [42 с. 16; 114, с. 42]. Прежде чем опускать гроб в могилу, ее полагалось окурить ладаном [168, с. 760; 183, л. 250]. Этот обычай и в наше время продолжает соблюдаться среди пожилых карел, особенно в отдаленных деревнях. Так, во время похорон 75-летней карелки А. П. Еремевой на ведлозерском кладбище в марте 1981 г., по сообщению Г. И. Мезенцева, в яму опустили одного из родственников покойницы, который тщательно окурив ладаном все стенки и уголки могилы.

Доставленный на кладбище гроб с покойником устанавливали на перекинутые через могильную яму колья или лопаты. В тех случаях, когда гроб везли или несли закрытым (как это было принято в районах Иломанси и Суоярви), его открывали, «чтобы дать покойнику воздуха» и чтобы он мог последний раз посмотреть на мир [136, с. 289; 163, с. 370]. Однако более реальной представляется другая причина приостановки похорон — использование последней возможности непосредственного контакта с умершим, что подчеркивается также текстами соответствующего плача [22, с. 190, № 50; 35, № 182]. Таковую же мотивировку аналогичного обычая в удмуртском ритуале приводит и Л. С. Христолюбова [106, с. 78].

Прощание с покойником и на этот раз происходило главным образом в форме причитаний. Плачи могли исполняться как от лица участниц похорон (многие женщины причитывали сами), так и от лица усопшего. Весьма выразителен, например, записанный А. С. Степановой в Калевальском районе текст плача, исполненного от лица покойницы-матери: «Расступись-ка, мой печальный род-племечко, ведь я приближаюсь к высшим обителям. Отворитесь-ка, ворота Туонелы, чтобы могла я сойти к милым предкам». Далее сообщается, что покойнице пришлось «в молодом возрасте отправиться к милым предкам, хотя остается большая артель малых детей». «Много обид будет моим чадушкам, — сетует за покойницу плачя. — Приголубьте, милый род-племечко, моих чадушек. . . когда будут они бродить сиротами по славному белому свету. . .» [35, № 39]. От лица умершего плачя обычно благодарила родственников за то, что устроили ему хорошие проводы. В силу особого драматизма ситуации, трагизм которой талантливые причитальщицы умели еще больше подчеркнуть своими плачами, эмоциональное состояние большинства участников погребения достигало высшего накала именно на этом, собственно погребальном этапе ритуала. Да и сами причитальщицы часто доводили себя до изнеможения, так что их приходилось даже поддерживать с обеих сторон [153, с. 157].

У северных карел тут же, возле открытого гроба, полагалось раздавать «поминания» (*muistelijaiset*). Специально для этого на кладбище приносили различные припасы: пироги (рыбники, калитки и др.), баранки, хлеб, муку, соль и т. д.; все раздавали, как подчеркивается в источниках, наиболее бедным участникам похорон, чтобы те поминали умершего. Количество раздаваемых припасов зависело от степени зажиточности семьи покойного: семья побогаче могла выделить на «поминания» даже полбочонка ржи или ячменя. По обычаю любая, даже самая бедная, семья в память о своем усопшем должна была наделить хоть чем-нибудь не менее трех человек. После раздачи поминальных припасов горшки и берестяные коробки, в которых «поминания» были доставлены на кладбище, умышленно портили (ломали края горшков, протыкали дно коробов) и оставляли в опрокинутом виде на могиле. Как отмечает С. Паулахарью, раздавать «поминания» могли не только близкие родственники умершего. Другие участники похорон тоже приносили с собой пироги-«поминания» и раздавали их тут же, но только с наказами помянуть своих покойных родичей. Таким образом, день погребения одного покойника оказывался в сущности днем поминовения целого ряда мертвых родственников и односельчан. Карелы верили, что, раздавая «поминания», живые тем самым как бы посылают гостинцы своим мертвым родичам, а те в свою очередь, видя, что родня помнит о них, будут помогать ей. У калевальских карел поминальные пироги не принято было есть на кладбище, их относили домой, где и съедали в кругу семьи [153, с. 116 след.; 168, с. 760 след.].<sup>30</sup> В отличие от северокарельского варианта поминаний большинство карел придерживались обычая устраивать поминальную трезну прямо на могиле, но уже после погребения.

Выше уже отмечалось, что, прежде чем опустить гроб в могилу, полагалось выкупить место для покойника (*ostoa moa* — букв. «купить землю»). Этот обычай был распространен среди карел повсеместно (лишь в Оланге, на крайнем северо-западе Карелии, по данным Ю. Пентикяйнена, «землю не выкупали» [154, с. 200 след.]). Указанный обычай был известен также в погребальном ритуале венсов, соседнего русского населения (за исключением поморов), коми, удмуртов и других народов [5, с. 328; 29, с. 124; 106, с. 78; 119, с. 215]. Карелы бросали в могилу только медные деньги (*vaskiraha*) — грошик, копейку, три копейки или пятак. Своеобразную деталь сообщила автору жительница с. Мегрега Олонецкого района К. И. Михайлова: в могильную яму помимо денег бросали еловые веточки, ибо верили, что с их помощью покойному будет легче прийти домой (*Tulee kodih kuuzen varvaji* — лив.).

(По некоторым сведениям, гроб закрывали лишь в могиле, для чего в нее специально кто-нибудь спускался) [153, с. 119; 188, № 2, л. 26]. Однако обычно гроб закрывали наверху, после того как, попрощавшись с умершим, накрывали ему саваном лицо. В прошлом у карел крышку гроба не прибавали железными гвоздями, а закрепляли с помощью деревянных шипов.

Трагизм окончательного расставания с умершим находил выра-

жение в громких плачах и голошениях, которые особенно усиливались, когда начинали опускать гроб в яму, и продолжались до полной засыпки могилы землей [168, с. 759]. В это время ведущая плачей исполняла соответствующий моменту «законный» погребальный причет, в котором просила не класть больших тяжестей на «самого лучшего, любимого», не заваливать его ни камнями, ни толстым слоем дерна, оставить в могиле «золотые проулочки» (*kuldazet kujazet*), чтобы усопший мог выходить на землю «в пору, когда не слышно петухов» (*kukkojen kuulumattomil aigazil*), и чтобы он мог подняться, когда родные придут его навестить [35, № 3; 169, с. 184]. Тут же причитывали близким родственникам умершего, подчеркивая горечь понесенной ими утраты и утешая верой в то, что покойный (или покойная) будет помогать им из загробного мира и молить за них «милых спасов» [22, с. 190 след., № 51].

Среди карел до сих пор широко бытует обычай опускать гроб в могилу с помощью полотенец (*heitäntä kãspaikat*) либо кусков ткани. Старые женщины нередко заранее припасают для своих похорон браные полотенца [22, с. 27; 59, с. 236, № 3а]. Подобное применение полотенец и холста представляется весьма древней традицией [53, с. 512; 136, с. 290; 168, с. 758].<sup>31</sup> Довольно устойчивое соблюдение ее у карел в какой-то мере объясняется поверьем: если покойника опустят в могилу не на полотенцах, то при переправе через реку мертвых он может упасть; поэтому хотя бы один конец гроба полагалось опускать на полотенце.<sup>32</sup> В 1980 г. в Мегреге К. И. Михайлова рассказывала автору, что при погребении женщины нижний конец гроба опускают на полотенце (*vuaquraikku*), а головной — на куске холста, ситца, штапеля или т. п. Применение в этих целях тканей фабричного производства относится, надо полагать, все же к сравнительно недавнему периоду. По сведениям П. Виртанты, гроб опускали на трех кусках ткани, каждый длиной около 3 м [168, с. 758]. В литературе приводятся, кроме того, еще и такие варианты обряда, как опускание гроба на кушаках [53, с. 512. Ср.: 103, с. 147] и на веревках (у северных карел С. Паулахарью отмечал только веревки) [153, с. 118. См. также: 22, с. 27].

Полотенца и куски ткани, при помощи которых гроб был помещен в могильную яму, обычно дарились тем, кто опускал, или, как например в Иломанси, «отдавались беднякам» [22, с. 81, № 59; 136, с. 290; 168, с. 758]. Но известна и довольно поздняя модификация обычая, которая требовала, чтобы куски холста после похорон отдавались «в пользу церковного причта» [53, с. 512].<sup>33</sup>

Давней традицией карел являлся сохранившийся до начала нашего века обычай накрывать гроб в могиле берестой. Так, по археологическим данным, уже древняя корела пользовалась берестой в качестве покрыва над захоронением [25, с. 11; 159, с. 187]. Обычай оборачивать гроб (колоду) берестой был зафиксирован также у вятичей и мордвы [61, с. 189, примеч. 28]. В литературе есть указания на бытование обычая и в более позднее время среди карел, вепсов, коми и смежного русского населения [5, с. 328; 67, с. 39; 94, с. 82]. Покрывание гроба листьями бересты имело

как в древности, так и в позднее время совершенно очевидную цель — предохранить покойника от воды, проникающей с поверхности земли в грунт, хотя эффективность подобного приема представляется довольно сомнительной, поскольку при достаточно высоком уровне грунтовой воды (например, после сильных дождей) влага могла просачиваться в гроб не только сверху.

Каждый из присутствовавших на похоронах должен был участвовать в засыпании могилы. Правда, для большинства это участие носило скорее символический, чем действительный, характер, так как ограничивалось бросанием всего лишь горстки или щепотки земли. По некоторым сведениям, не следовало брать землю голыми руками, для этого пользовались щепкой, палочкой или другими предметами, чтобы от кладбищенской земли не пристала калма [22, с. 87; 136, с. 290; 140, с. 46; 153, с. 119; 188, № 1, л. 29]. Основную массу земли сбрасывали в могилу лопатами мужчины, однако в случае надобности (если мужчин на похоронах было мало) засыпать яму могли также женщины [153, с. 120]. Следует добавить, что именно во время зарывания могилы, по наблюдениям У. С. Конкка, близкие умершего «очень громко плачут, несколько женщин причитывают одновременно». В этих «плачах расставания» (выражение У. С. Конкка) снова повторялись «мотивы прощания и сиротства, обращения к ранее умершим с просьбой встретить покойника. . . выражается надежда увидеть дорогого покойника в стае ласточек в летнюю пору, кукушкой, кукующей на ели, уткой-морянкой на волнах» и т. д. Чем больше засыпалась землей яма, тем громче и пронзительнее становились причитания и рыдания. Прекращались они обычно лишь после того, как могила заполнялась доверху и начинались установка креста и отделка холмика [22, с. 27 след.; 153, с. 120].

Как указывает большинство источников, крест на могиле устанавливался сразу при погребении. Если же крест не был изготовлен, вместо него временно ставили шест, например одну из носилок. У карел известно несколько вариантов могильных сооружений (в частности, крестов), на которых мы остановимся особо. Здесь же отметим, что сложенный на могиле земляной холмик в день похорон, как правило, лишь обравнивали со всех сторон. Только по широко распространенному среди карел (особенно южных и сегозерских) обычаю сверху на холмик клали калмалауду. В заключение всю могилу окуривали ладаном, после чего к подножию креста опрокидывали горшок с углями [48, с. 54; 183, л. 250 и др.] либо просто высыпали угли из кадилъницы на могилу [188, № 1, л. 27].

У подавляющего большинства карел, как и у некоторых других финноязычных народов (удмуртов, сету и пр. [106, с. 78; 178, с. 219]), было принято, завершив погребение, устраивать около могилы поминальную трапезу. В 1971 г. автору довелось участвовать в подобной тризне при похоронах А. Ф. Никифоровой: на свежем могильном холмике родственницы покойной расстелили скатерть, положили рыбка, срезав с него верхнюю корку; внук покойной распечатал бутылку с вином и начал потчевать окружающих.<sup>34</sup> В прошлом угощение обычно ставили на калмалауду,



основная функция которой и заключалась в том, чтобы служить столом. По сведениям И. Кемппинена, при поминании умершего следовало каплю вина вылить на могилу [140, с. 46]. Вообще же еще в конце прошлого—начале нынешнего столетия употребление спиртных напитков на карельских поминках было весьма ограниченным.

Обычай устраивать поминальное угощение прямо на свежей могиле имеет, судя по археологическим данным, весьма древнюю традицию, ведущую свое начало от погребальных жертвоприношений.<sup>35</sup> Небезынтересно отметить, что среди сегозерских карел еще в начале XX в. бытовали два варианта поминания умершего: первый — угощение участников похорон прямо на могиле и второй, при котором во время похорон «на кладбище не ели и не пили», а только «раздавали зерно и специально испеченные колобы (шõуккузет) убогим и нищим» [22, с. 28]. По существу второй вариант идентичен рассмотренному ранее северокарельскому обряду раздачи поминальных принасов беднякам. У. С. Конкка, опираясь на мнения «многих знатоков старинных обрядов», считает, что в прошлом такой обычай вообще был типичен для Сегозерья [22, с. 28]. Недостаток материала заставляет нас с осторожностью отнестись к ее утверждению, ибо мы не знаем, насколько давно и широко указанный обычай вошел в карельский погребальный ритуал. В отличие от него обычай надмогильных тризн, дошедших до наших дней в пережиточном, почти символическом виде, представляется гораздо более традиционным для большинства карел. Однако сам факт существования в погребальной обрядности сегозерских и северных карел единого и столь своеобразного обычая заслуживает внимания как свидетельство определенной близости между названными этнографическими группами карельского народа.

### Внешнее оформление могил

Внешнее оформление могил у карел довольно сильно варьировало. Наиболее различались типы надмогильных сооружений южных и северных карел, хотя в них имелось и немало общих черт. В историческом плане большой интерес представляют встречающиеся практически во всех районах проживания карел надмогильные каменные кладки; даже там, где начиная с первых десятилетий нашего века не было принято класть на могилу камни, старые захоронения зачастую имеют каменную обкладку вокруг могильного холмика (рис. 4). Лишь в деревнях большей части Олонецкого района (вместе с примыкающей к ним группой карельских деревень Лодейнопольского района Ленинградской области) и в ряде деревень Пряжинского района, как единодушно утверждали наши информаторы, камни на могилы не кладут и раньше тоже не клали. «Ведь покойнику еще вставать надо, ходить надо», — так объяснила автору эту местную особенность погребений М. Т. Гормина (Коткозеро, 1976 г.). Вряд ли надо доказывать, что подобное объяснение не отражает действительной причины,

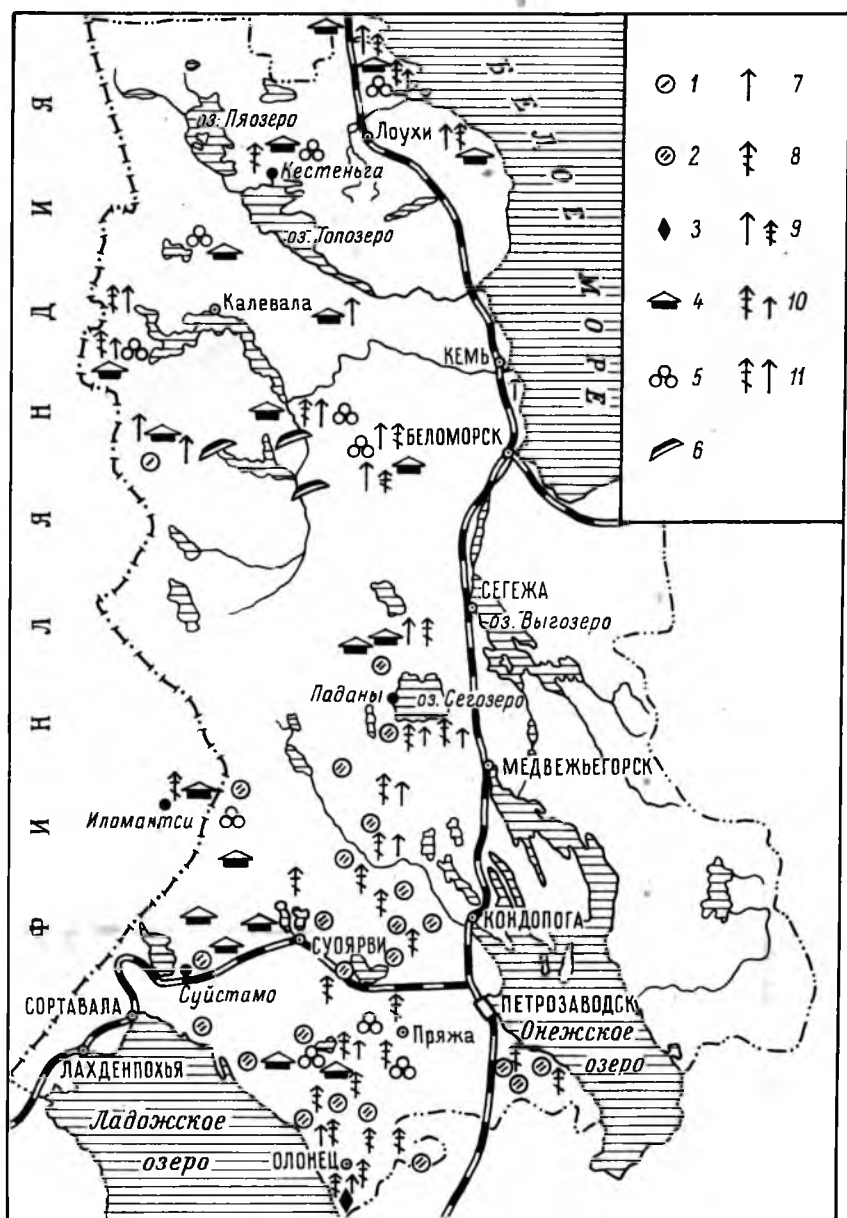


Рис. 4. Основные типы надгильных сооружений на карельских кладбищах КАССР.

1 — относительно редкое применение калмалауды; 2 — массовое применение ее; 3 — бытование простых надгильных срубов; 4 — бытование надгильных гробниц; 5 — традиция каменной обкладки могильного холмика; 6 — применение лодок на могилах; 7 — бытование столбцов; 8 — бытование крестов; 9 — бытование крестов и столбцов с преобладанием последних; 10 — то же с преобладанием крестов; 11 — равное бытование крестов и столбцов.

ибо веру в возможность выходов покойника из могилы разделяли в прошлом практически все карелы.

Обкладывать могилу камнями было принято и у некоторых других прибалтийско-финских народов [62, т. 2, с. 326; 81, с. 75; 100, с. 146]. Особенно устойчиво сохранился этот обычай у саамов, которые раньше вообще ограничивались наземным захоронением, закладывая труп камнями, а позднее, перейдя к неглубоким (около 1 м) грунтовыми погребениям, заваливали могилу камнями [14, с. 11; 62, т. 2, с. 395]. Подобные формы погребений известны также в районах с карельским населением. Высказанное в археологической литературе (в частности, в работах В. В. Седова и П. Н. Третьякова) мнение о том, что надмогильные каменные кладки относятся к погребальной традиции финноязычных народов, имеет, видимо, достаточное основание [81, с. 75; 99, с. 107; 100, с. 146 след.]. В свое время Л. Нидерле доказывал, что «обычай обкладывать могилу большими камнями» представляет собой наследие традиции курганных погребений [63, с. 218]. В Приладожье действительно встречаются «курганы, обложенные валунами» [42, с. 14], т. е. представляющие собой весьма близкую аналогию поздним захоронениям карел. С другой стороны, круговая обкладка могильного холма, напоминающая каменную выкладку очажного круга в древних погребениях (в том числе курганных), тоже позволяет предполагать наличие определенной преемственности между обычаями рассматриваемого периода и древней традицией. К сожалению, современные сведения, полученные от наших информаторов, не содержат уже никаких указаний относительно традиционной основы обычая, а дают лишь самые естественные и простые объяснения. Например, И. М. Андреев, Н. В. Иванов, Д. В. Ларионов и А. Е. Лангуев сообщили, что каменная обкладка делается для того, чтобы стенки могильного холмика не оползали [185, № 1—5].

У карел в конце XIX — начале XX в. было принято закладывать могильный холмик дерном. Однако делалось это лишь спустя некоторое время после погребения — обычно через 40 дней, но могло происходить, как например у тихвинских карел, и раньше — спустя месяц, а то и неделю.

Вплоть до нашего века у большей части карельского населения, как, впрочем, и у многих других народов Русского Севера [5, с. 329 след., рис. 131, ж, з; 12, с. 32; 30, с. 96; 151, с. 50; 180, с. 326 след.], сохранялся, а кое-где бытует и поныне обычай сооружать на могилах «гробницы» (с. к. *grobnića, grobnica, grobu*), или «голбцы», — невысокие бревенчатые срубы (срубцы) с двускатной крышей. По мнению А. М. Линевского, подобные «наземные гробовища» представляют собой пережиток «некогда бытовавшего наземного погребения» [54, с. 102].<sup>36</sup> Эта мысль представляется вполне обоснованной. Возможно, надмогильные гробницы карел действительно продолжают традицию древних (XI — XIV вв.) карельских погребений в срубках (в литературе подобные постройки известны как «домики мертвых»), которые сооружались



Рис. 5. Намогильные срубы в два-три венца на кладбище д. Обжи Олонецкого района. Фото автора, 1969 г.

либо на поверхности земли, либо внутри могильной ямы. Так, в раскопанных В. И. Равдоникасом могильниках Олонецкого района «сруб с погребением не опускался в могильную яму, а помещался на поверхности земли и над ним насыпался невысокий курган» [73, с. 5—19; 113, с. 217]. В погребениях древней корелы, раскопанных Т. Швицтом, сруб из одного или нескольких венцов вместе с дощатым или берестяным навесом (крышей) располагался полностью в могильной яме [158—159, с. 187. См. также: 145, с. 892]. Судя по археологическим данным, форма «домиков мертвых» могла довольно сильно варьировать: простейшие из них ограничивались символическим срубом из одного венца; наиболее развитые помимо сруба в несколько венцов имели еще крышу, а иные — даже пол из досок, слоя глины или звериной шкуры [113, с. 217; 145, с. 892]. Весьма примечательно, что до наших дней дошли оба традиционных вида срубных сооружений, с той лишь разницей, что устраиваются они теперь только на поверхности земли, а не в могильной яме. Так, на кладбище приладожской деревни Обжи автор еще в 1969 г. обнаружил целый ряд намогильных срубов в один-два венца, сделанных из относительно тонких бревен (рис. 5); сходные срубы встречались и на кладбищах коми [5, с. 330, рис. 131, з].

Гораздо шире (см. рис. 4) был распространен обычай строить вскоре после похорон гробницу, чтобы она предохраняла могилу от проникновения в нее дождевой воды и вытаптывания скотом. Однако наряду с утилитарными функциями гробница выполняла и культовую роль: должна была служить жилищем погребенному под нею покойнику [153, с. 121 след.].<sup>37</sup> Последнее требование обуславливало внешний вид гробницы — ей стремились придать хотя бы в общем и символическое, но тем не менее довольно

близкое конструктивное сходство с обычным жилищем карельского крестьянина (рис. 6—8).<sup>38</sup> Поверх бревенчатого или брусяного (реже — тесового) сруба, сооружаемого прямо над могилой, устраивали на самцах двускатную тесовую<sup>39</sup> крышу; лишь в Калевальском районе встречаются крыши более сложной конфигурации. Гробницу украшали обычно резными причелинами и полотенцем, конек крыши накрывали охлуннем. В торцевой стенке сруба прорезалось окошко, чтобы умерший мог наблюдать за делами живых родичей [136, с. 290; 153, с. 121 след.; 183, л. 250].<sup>40</sup> В крыше гробницы оставляли прорезь для креста или столбика, заменяющего крест; нередко гробницу просто пристраивали к кресту.

На некоторых кладбищах Калевальского района еще сравнительно недавно можно было видеть на могилах перевёрнутые лодки или, чаще, их половинки [93, с. 68; 117, с. 19—21; 140, с. 17]. П. Виртаранта приводит записанное им у калевальских карелок мнение, что опрокинутая на могилу старая лодка заменяла гробницу [168, с. 104]. Однако можно найти еще более близкую аналогию в саамском обычае оставлять на могиле опрокинутую кережу [62, т. 2, с. 395].<sup>41</sup> И поскольку сведения о применении лодок в качестве надмогильного памятника локализируются лишь в пределах Северной Карелии, представляется вполне вероятным, что указанный обычай развился у части северных карел на основе саамской погребальной традиции. Это тем более вероятно, что в культуре карельского, а в какой-то мере и русского населения региона обнаруживается немало характерных этнографических явлений, свидетельствующих об определенном саамском влиянии.

Высказанное нами предположение противоречит встречающемуся в литературе толкованию карельского обычая накрывать могилу лодкой (или ее половинкой) как пережиточной формы древнего культа ладьи в погребальной обрядности многих народов [113, с. 220; 140, с. 17]. Такое объяснение основывается на представлении о том, что загробный мир отделен от настоящего водным пространством (в карельской и финской мифологии — рекой Туони) и лодка нужна мертвецу для переправы [1, с. 99].<sup>42</sup> Судя по археологическим данным, в захоронениях древней корелы действительно можно увидеть некоторые следы культа ладьи [113, с. 218—221]. Однако дошедший до нашего времени северокарельский обычай ставить лодку в качестве навеса над могилой вряд ли следует связывать с этим культом, скорее подобный навес можно считать локальным вариантом надмогильной гробницы.

Еще более упрощенным вариантом гробницы представляются символические надмогильные навесы. К таковым можно, на наш взгляд, отнести уже неоднократно упоминавшуюся калмалауду. Последняя, по-видимому, зачастую заменяла гробницу, поскольку на одних и тех же кладбищах можно встретить и гробницы, и «смертные доски». Гробницы сооружались обычно на могилах наиболее зажиточных крестьян,<sup>43</sup> тогда как беднота удовлетворялась доской. Иногда на могилу клали даже две доски, как бы имитируя двускатную крышу (например, могила рунопевца Михкала



Рис. 6. Гробница на кладбище д. Пиртигубы Калевальского района. Нижняя перекладина креста вырезана в форме птицы.  
Фото автора, 1970 г.

Перттунена была покрыта двумя досками [167, с. 11]). По нашим наблюдениям, калмалауду помещали чаще всего прямо на могильный холмик, однако нередко встречаются также доски, положенные на камешки, очевидно, для предохранения от сырости. Согласно большинству сведений, основная функция калмалауды — служить своего рода столом для поминального угощения [137, т. 2, с. 36; 185, № 3—5].

Мы не располагаем сведениями о том, насколько широко был известен у других народов обычай класть на могилу подобную поминальную доску. Аналогичные калмалауде доски автор видел лишь на кладбищах некоторых русских деревень Прионежья (в частности, Ладвы и Таржеполя) и вепсской деревни Шокши.<sup>44</sup>

В ряде местностей (например, в Салми) еще в конце XIX—начале XX в. намогильной доске с вырезанными на ней крестом, именем погребенного и датами его рождения и смерти придавалось очень важное значение; во многих случаях она даже заменяла намогильный крест [156, с. 74]. В Иломантси и Суоярви сведения об умершем нередко вырезались на ближайшем от могилы дереве [136, с. 285; 163, с. 370]. Для сравнения заметим, что сходный, только более развитой обычной широко бытовал среди финского и карельского населения восточных районов Финляндии: по пути на кладбище похоронная процессия останавливалась, чтобы на придорожном дереве вырезать крест, а подчас и имя покойника. Делалось это якобы для преграждения умершему обратного пути. Деревья, на которых во время похорон вырезалось вместе с крестом имя умершего (или хотя бы крест), назывались «крестовка», «крестовая сосна» и т. п. (*ristikko, ristipetäjä*) [127, с. 18, 22, 25, 27—29; 143, с. 201]. Вполне вероятно, что обычай карел Иломантси и Суоярви сложился под влиянием традиции финнов-саво (последние известны у нас как «саволаксы»).

В конце XIX—начале XX в. карелы Олонецкой и Архангельской губерний часто ставили на могиле (если сооружалась гробница, то — на ней) деревянные столбики вместо православных крестов, подобно тому, как это практиковалось в прошлом у многих народов Русского Севера [5, с. 329 след., рис. 131, *д*; 12, с. 183, 185; 24; 66, с. 82—86; 107, с. 33, рис. 146]. При всем разнообразии форм карельские и русские намогильные столбики (у Л. А. Динцес — «надмогильнички», у А. В. Ополовникова — «столбцы»; по-карельски их называют *risti* — «крест») очень сходны и в основном однотипны. Они сравнительно невысокие — обычно около 1 м, круглые или прямоугольные в сечении, покрыты двумя дощечками, образующими как бы двускатную крышу с охлупнем (рис. 8, 9). Для лучшей имитации крыши к доскам зачастую прилаживались еще подзоры-причелины и нередко — полотенце. В большинстве случаев сам столбик, подзоры, полотенце и свесы «кровли» украшались резьбой.

Подобные намогильные знаки с полным правом можно отнести к наиболее ярким жанрам народного прикладного искусства.<sup>45</sup> Особой декоративностью отличаются карельские поминальные столбцы. Понятно, что такое своеобразное явление народ-



Рис. 7. Общий вид кладбища с гробницами в д. Пиртигубе Калевальского района. На переднем плане — захоронение без гробницы (по-видимому, довольно позднее, о чем свидетельствуют и «ветряные платки» на кресте). Фото автора, 1970 г.



Рис. 8. Гробница на кладбище д. Нильмозеро Лоухского района. На гробнице — банки с углями от окуливания могилы ладаном. Крест, изготовленный без соблюдения православной традиции, снабжен медной иконкой и обвязан «ветряным платком». Фото автора, 1974 г.





Рис. 9. Образцы намогильных столбцов беломорских (тунгудских) карел.  
 Фото автора, 1975 г.

*a* — Кевязозера; *б* — Ушково (материковое кладбище); *в* — Тунгуда.

ной культуры издавна привлекало к себе внимание искусствоведов и этнографов. Их усилиями был накоплен и введен в научный оборот значительный материал [117; 118; 139, с. 83—88, 90—112]. Исследователи высказывали различные мнения о происхождении традиции надмогильных столбцов. Наиболее интересна концепция И. П. Шаскольского, обрисовавшего эволюционный путь, который прошла погребальная традиция карел от древних захоронений в срубках к гробницам («домикам мертвых»), на крыши которых прикреплялось столько деревянных столбиков, сколько умерших было погребено в могиле под «домиком». С течением времени, пишет Шаскольский, обряд, видимо, несколько упростился. Вместо сруба со столбиком над могилой стали воздвигать только один столбик, сделавшийся символом «домика мертвых». И далее: «Во многих местах под давлением православного духовенства столбы были заменены новой формой надгробных памятников — крестами с двускатными крышами» [113, с. 217]. Аналогичное предположение высказал в свое время В. И. Равдоникас: «Типичные карельские кладбищенские кресты с двускатными крышами. . . являются, по всей вероятности, лишь выродившимися схематизированными надмогильными домиками, вероятно, прошедшими через этап надмогильных столбов» [73, с. 6, рис. 24].<sup>46</sup> Продолжая разговор о столбиках, следует отметить, что наши полевые материалы подтверждают мнение Шаскольского о соответствии количества столбиков на гробнице числу погребенных под нею. Так, на кладбище д. Кевязозеро автор обнаружил гробницу, сооруженную над парным захоронением мужа и жены. Крышу этой семейной гробницы украшают два фигурных столбика, в торцевой стене прорезаны два окошка — тоже, очевидно, по числу погребений (рис. 10).

Форма некоторых традиционных столбиков наводит на мысль, что первоначально им могла отводиться простая, но довольно важная роль символического дымника на «домике мертвого». Благодаря такому столбику-«дымнику» гробница еще более уподоблялась типичному для карельской деревни прошлых веков жилищу — курной избе. Что же касается фигурных столбиков, а также украшенных орнаментами на растительные и христианские мотивы, то можно полагать, что подобные стили развились у карел под влиянием старообрядческих столбцов, характерных для соседнего русского населения; во всяком случае сходство между карельскими «крестами», например, на кладбищах тунгудских деревень и старообрядческими надгробиями-«часовенками» Русского Поморья [12, с. 185; 21, с. 78; 66, с. 83—85; 107, рис. 146] совершенно очевидно. Это сходство обусловлено не столько одинаковым материалом и более или менее одинаковыми приемами художественной обработки дерева, сколько, надо полагать, религиозной общностью. В то же время представляется маловероятным, что карелы могли полностью заимствовать от русского старообрядчества и религиозные взгляды (хотя бы формально), и погребальные обычаи (пусть даже единственную традицию «надмогильничков»). По-видимому, здесь, в Беломорье, произошла своего рода интерференция двух этнических традиций: на карельскую



Рис. 10. Гробница с двойным захоронением (с двумя крестами-столбцами и двумя окошками на фасадной стенке). Кладбище д. Кевязозеро Беломорского района. Фото автора, 1975 г.

*a* — вид спереди; *b* — сзади.

основу намогильных столбиков наложились некоторые формы аналогичных памятников, характерные для русского декоративно-прикладного искусства. Дело в том, что поминальные столбики традиционных форм еще сравнительно недавно можно было встретить на карельских кладбищах по существу во всех районах Карелии (см. рис. 4).<sup>47</sup> И все же, как справедливо подметил И. П. Шаскольский, «под давлением православного духовенства» карелы все больше переходили от традиционных столбиков к ортодоксальным намогильным крестам [113, с. 217, примеч. 22]. Однако даже на канонические православные кресты они старались переносить основные конструктивные и декоративные особенности, присущие столбикам. Кресты, как и столбики, в большинстве случаев покрывались двускатной крышей с причелинами и охлупнем. Кое-где еще в XX в. охлупням придавали вид сидящей птицы; иногда деревянную фигурку птицы ставили на шипы над охлупнем. Например, С. Паулахарью зарисовал в свое время на воинском кладбище несколько крестов и столбиков с охлупнями, в форме птицы [192, рис. 87, 90, 91, 93]. Я. Кекконен опубликовал рисунок креста с фигуркой птицы, обнаруженного им в районе Суоярви [139, табл. 24, № 4]. Х. Сихво в своей статье, посвященной образу кукушки в карельско-финском фольклоре и в верованиях, показал вслед за М. Хаавио и В. Мансиккой, что кукушка считалась у карел и финнов воплощением духа умершего [160, с. 174 след.].

Широкое распространение имел среди карел в прошлом и в какой-то степени продолжает бытовать еще и в наше время обычай прикреплять к намогильным столбикам и крестам медные или вырезанные из дерева иконки.<sup>48</sup> Перенятый от русских старобрядцев обычай первоначально относился, вероятно, лишь к столбцам: личная иконка покойного придавала им христианский вид. По мере вытеснения столбцов крестами последние тоже оказались подвержены аналогичной «христианизации», хотя для крестов как самых, казалось бы, истинных символов православного вероисповедания она представляется излишней. Иконку прибавляли к кресту (столбику) сразу при погребении либо спустя шесть недель; на протяжении этого времени ее могли хранить в церкви. Впрочем, нередко и сам крест (с гробницей или без нее) ставился не сразу, а только через шесть недель после смерти [136, с. 290; 163, с. 370]. Нередко при погребении, как например у ливвиков Олонецкого района, водружали только шест, нижний конец которого упирал в крышку гроба. При дальнейших посещениях могилы этим шестом стучали по гробу, чтобы «разбудить» покойника. В олонецких деревнях данный обычай продолжает все еще довольно широко практиковаться, причем на некоторых могилах подобные шесты оставляют даже после установки крестов (рис. 11).

Использование шестов в качестве временной замены намогильных крестов отмечено и среди других этнографических групп карел. По наблюдениям И. К. Инхи, ухтинские (ныне калевальские) карелы оставляли торчать над могилой жердь, на которой гроб принесли на кладбище, и к ней даже прикрепляли образок



Рис. 11. Постукивание шестом по крышке гроба при посещении могилы. Кладбище с. Коткозера Олонецкого района. Фото автора, 1981 г.



Рис. 12. Свежее захоронение с калмалаудой (на доске — посуда с остатками угощения), крестом и венками, а также с «ветряным платком», привязанным к близстоящему дереву. Кладбище д. Щекилы Пряжинского района. Фото автора, 1969 г.

(obresa) [134, с. 65].<sup>49</sup> Очень близкая аналогия северокарельскому обычаю зафиксирована нами у тихвинских карел: при похоронах к ногам покойника опускали концы жердей-носилков, на которых его принесли; после того как устанавливали крест, носилки снимали и приставляли к дереву. Отголосок подобного обычая в виде приставленных к деревьям носилков встречается кое-где и на кладбищах Олонецкого района.<sup>50</sup>

Традиционным, завершающим погребение действием, исполнением которого карелы практически повсеместно считали в прошлом обязательным, было обвязывание креста (либо заменявшего его

шеста) полотенцем или хотя бы доскутом белой ткани — «ветряным платком» (tuulipaikka). Иногда полотенце привязывали не к кресту, а к стволу ближайшего дерева (рис. 12). О том, насколько большое значение карелы придавали и продолжают придавать поныне обычаю вешать на кресты «ветряные платки», свидетельствует факт широкого бытования этого обычая еще в наши дни. Первоначальная мотивировка обычая уже, по-видимому, основательно забыта. Население рассматривает такие платки как «утиральники покойников» [153, с. 124] и как один из видов приношений умершему родичу: не случайно, посещая могилы родственников, женщины всякий раз привязывают к крестам новые «ветряные платки». Словом, так или иначе, но в данном обычае нельзя не видеть одно из разнообразных проявлений культа мертвых.<sup>51</sup>

### Поминки в доме покойного

Перед уходом с кладбища участники похорон, по А. М. Линевскому, окуривались дымом можжевельника [183, л. 250]; С. Паулахарью и Л. Пелконен указывали, что можжевелевым дымом окуривались уже по возвращении в дом покойного [153, с. 123; 163, с. 374]. При выходе с кладбища тщательно счищали с обуви землю [183, л. 250]. По дороге не следовало оглядываться назад из опасения, что может пристать калма. Известно, впрочем, и другое объяснение обычая: «Назад нельзя оглядываться, не то покойник придет следом», «покойник может вернуться из Туонелы» [136, с. 291; 153, с. 122; 183, л. 250]. В Иломантси и Суоярви, а также в Сегозерье при возвращении с кладбища ехали (или шли) как можно быстрее [136, с. 291; 183, л. 250. Ср.: 178, с. 220]. Однако большинство источников, в том числе и по сегозерским карелам, не содержит никаких упоминаний о поспешности возвращения. Напротив, имеются сведения, что если кто-нибудь из участников похорон «боялся покойника, то по дороге садился на камень» [22, с. 29].

Повсеместно среди карел, как и среди многих других народов (восточных славян, удмуртов, сету и т. д. [75, с. 119; 106, с. 77 след.; 180, с. 327]), практиковался весьма архаичный, на наш взгляд, прием очищения от калмы с помощью магической оберегательной силы, приписывавшейся очагу: каждый участник похорон, возвратившись с кладбища в дом умершего, прикасался ладонями к печи. По сообщению А. В. Чесноковой (Святозеро, 1969 г.), к печке прикладывались троекратно (и ладонями, и тыльной стороной кистей). Современные объяснения обычая довольно расплывчаты (например, «чтобы покойнику теплее было» [22, с. 82, № 63]). Однако древняя, оберегательная цель подобного приема тоже зафиксирована в литературе [48, с. 54; 106, с. 77]. В Сегозерье, прикладывая руки к печи, заглядывали в подпол или подпечье, приговаривая: «Как эта темень исчезает, так и ты исчезни из моего сердца, из моей головы»; другими словами,

стремились избавиться от мыслей об умершем родственнике, чтобы меньше тосковать по нему [22, с. 29, 81, 82; 136, с. 291. Ср.: 180, с. 327].

К очистительно-оберегательным элементам карельского погребального ритуала относилось и хождение в баню. «По принятому обычаю, — пишет У. С. Конкка о сегозерских карелах, — после похорон топили баню и парились» [22, с. 29, 83].<sup>52</sup> Все же, судя по многим источникам, в конце XIX—начале XX в. большинство карел явно не считали этот обычай обязательным. Например, С. Паулахарью, говоря о северных карелах, подчеркивал, что после похорон «только некоторые топят баню и ходят мыться» [153, с. 123].

Напомним, что сразу после того, как похоронная процессия отправлялась на кладбище, изба подвергалась «очищению»: мылись пол и стены, помещения окуривались можжевельным дымом, ладаном. И к возвращению участников похорон дом покойного можно было считать очищенным от калмы. Но к тому времени следовало также приготовить столы для поминальной трапезы. Непременным дополнением к обычным блюдам являлись кисели, ржаной или овсяный [93, с. 133. Ср.: 180, с. 332], и рыбники, желательны из лучших сортов рыбы [153, с. 128; 187, л. 7].<sup>53</sup> Н. Ф. Лесков называл в качестве поминальных блюд (у южных карел) кутью «из рослой ржи» и вареный горох [53, с. 512].<sup>54</sup> На поминки также стряпались, как правило, калитки (kalitta), преимущественно крупяные; картофельные же калитки и поныне далеко не везде считаются пригодными для поминальных трапез, очевидно, потому, что картофель сравнительно недавно, лишь со второй половины XIX в., вошел в рацион карел и еще не стал достаточно традиционным продуктом.

Если похороны происходили не во время поста, готовили также мясные кушанья. С. Паулахарью отмечал, что скотину для поминок не резали [153, с. 129], однако в литературе имеются прямые указания на широкое бытование у карел обычая забивать какое-нибудь домашнее животное в честь умершего [136, с. 291], подобно тому как это было принято у ряда других прибалтийско-финских народов [103, с. 147; 121, с. 443; 178, с. 213]. Об этом же свидетельствует поверье, согласно которому случаи надежда скота вскоре после похорон принято было относить на счет покойного, который будто бы «приходил за своей долей» [136, с. 291].<sup>55</sup>

Следует заметить, что по крайней мере в конце XIX—начале XX в. традиция поминальных жертвоприношений получила (не без воздействия со стороны служителей церкви) весьма примечательную модификацию: жертвенное животное (овцу, теленка или корову), вместо того чтобы забить для трапезы, стали дарить после похорон священнику [153, с. 129].<sup>56</sup> Характерно, что в Финляндии аналогичное превращение погребального жертвоприношения, языческого в своей основе, в одну из разновидностей церковного налога произошло уже в средние века [164, с. 191].



Возвращение участников похорон в дом покойного (покойной) сопровождалось новым циклом причитаний. В них говорится, в частности, о залитых слезами полях и дворе, о тоскующих по хозяину (хозяйке) ступеньках крыльца, о холодном, опустевшем доме. Вступая в избу, плачя утверждала, что покойный, по всем приметам, должен находиться дома, и начинала, причитывая, искать его всюду («уж не спрятался ли на своей каменной печи», «нет ли его за печным столбом» и т. п.), но везде обнаруживала только «разлившиеся» горькие слезы [22, с. 29, 77; 35, № 42, 94; 153, с. 123—126. Ср.: 119, с. 216].

Сведения о поминальной тризне (moahanpaniaiset, kuoliezet, vero) довольно различны и в какой-то мере даже противоречивы. Так, по некоторым источникам, в доме умершего вообще могли не устраивать поминального обеда [154, с. 202; 183, л. 251]. В Сегозерье зафиксирован обычай сажать за поминальный стол «только старых вдов» (по А. М. Липевскому — только нищих) [22, с. 29, 30, 85; 183, л. 251]. Однако самой общепринятой среди карел формой поминок все же была поминальная тризна с участием достаточно широкого круга родственников и односельчан. В зажиточных семьях, особенно у южных карел, в поминках могли участвовать также служители церкви [184, л. 25]. Предполагалось, кроме того, что душа только что погребенного тоже присутствует на поминках, поэтому в «верхнем» конце стола, ближе к большому углу, для нее отводили место и клали ложку [153, с. 129]. Участие в поминках широкого круга родственников и соседей имело, надо полагать, не только религиозное значение как проявление культа мертвых, но в известной мере являлось и социально-правовым актом, демонстрирующим и закрепляющим единство членов семейно-родового коллектива и сельской общины.

Прежде чем приступить к еде, поминали умершего. С. Паулахарью опубликовал два варианта поминальной молитвы, в которых христианская вера в бога переплелась с языческими представлениями о загробной жизни. Особенно ярко это видно в первом тексте: «Помяни, господь, покойника! Дай, боже, царства небесного, рая-спасения, теплого места на том свете, медовых яств того света!» (Pomini, Hospel', pokoiniekkoo! Antoah, Jumala, tsarsvoa nepesnõitã, roajuo spassenjoa, tuon ilmaista lämmitã sijoja, tuon ilmasie metisie ruokasie!) [153, с. 129 след.]. Завершающим блюдом на поминках обычно был кисель. В южно-карельских деревнях с миской киселя в руках провожали душу умершего из дома во двор, где и прощались с покойным [184, л. 25]. Впрочем, в XX в. обряд «проводов души», насколько нам известно, чаще приурочивался не к поминкам после похорон, а к некоторым другим поминальным дням. Однако ижорская аналогия (по окончании тризны родственники выходили на улицу провожать покойного [50, с. 71 след.]) позволяет предполагать, что в прошлом карелы тоже шире практиковали данный обычай.

Имеются сведения, что во время поминок родственники покойного раздавали его одежду нуждающимся: считалось, что так

они обеспечивают перешедшего в загробный мир родича соответствующей одеждой [188, № 1, л. 29]. По окончании тризны участники похорон и поминок расходились по домам. На этом заканчивались обряды основного, погребального цикла.

### Обряды поминального цикла

Поминки, которыми завершались похороны, но существу начинали следующий, последний цикл обрядов погребально-поминального ритуала. Основу этого цикла составляли поминальные трапезы (*muistaizet, mustaized* и т. п.), устраиваемые через определенные промежутки времени в доме покойного. У карел в конце XIX — начале XX в. они обычно приурочивались к девятому и сороковому дням, считая со дня смерти, а также к первой годовщине. Кроме того, многие источники называют двадцатый день, полугодие [170, с. 268; 183, л. 251; 188, № 1, л. 53], вторую и третью годовщины [22, с. 30; 153, с. 137; 170, с. 268]. Более того, С. Паулахарью писал о том, что в течение первой недели умершего полагалось поминать каждое утро, для чего выпекали три ячневых колобка (*piöykkyni*) и отдавали вдовам с наказом: «Помяни покойника!» (*Muistele pokoiniekkoa!*); аналогичным образом нужно было поступать и в следующие недели, через каждые семь дней раздавая «поминания дня смерти» (*kuolientapäivän muisteliaisia*), в эти же дни устраивались «обеды» (*murkina*), на которые приглашали хотя бы несколько родственников и знакомых [153, с. 132].

Надо, однако, заметить, что С. Паулахарью приводит некоторые противоречивые сведения, а в ряде моментов он отклоняется от типичного северокарельского ритуала, как например в описании еженедельных «обедов». В то же время отмеченные им поверья относительно переходного положения, в каком пребывает умерший на протяжении первых шести недель после смерти, весьма ценны для понимания народных представлений о загробной жизни. В данный период умерший еще якобы находится там, где жил, он может навещать свой дом, обходить все места, где ходил при жизни, о своем будущем положении ему пока еще ничего неизвестно — об этом его «просветят» (*valkeutetah*) только тогда, когда истечет срок; все это время его даже не кормят в загробном мире, поэтому и считалось необходимым раздавать «поминания», чтобы он не голодал. По истечении шести недель покойник уходит на тот свет и больше якобы не возвращается [153, с. 132—136].<sup>57</sup> Аналогичную мысль, только более соответствующую традиционному взгляду карел на загробную жизнь, высказал П. Виртараанта: «Лишь после того, как по истечении шести недель справят поминки по усопшему, его душа уходит на покой» [168, с. 761].

Мнение о том, что душа умершего после сорочин безвозвратно уходит от живых сородичей, некритически воспринятое, кстати сказать, и некоторыми другими исследователями [48, с. 58; 154,

с. 203, и др.], представляется все же относительно поздним поверьем, сложившимся под влиянием церковной пропаганды. Во всяком случае в своей реальной обрядовой практике карелы продолжали опираться на архаичный культ мертвых с его идеей неразрывной связи между живыми и мертвыми родственниками. Именно эти, социально-коммуникативная и религиозно-магическая функции со всей отчетливостью обнаруживаются в карельских поминальных обрядах.

Из всех поминок, справляемых по умершему родственнику, особой торжественностью и сложностью выделялись, как и у русских, поминки сорокового дня и первой годовщины со дня смерти. Выше уже говорилось, что сорокадневный (точнее — шестинедельный) период был необходим умершему для того, чтобы, согласно общепринятым среди карел представлениям, перейти в загробный мир. Поминки, устраиваемые по истечении этого срока, как бы завершали данный переход. В отличие от большинства поминальных обрядов, которые было принято совершать (но можно было и не совершать) в первые дни и недели после смерти члена семьи и в которых обычно участвовал лишь довольно узкий круг близких родственников, поминки сорокового дня считались обязательными. И для участия в них приглашали не только всю родню, но зачастую и односельчан.

(У большинства карел поминки сорокового дня известны под названием «шестинедельные»)(kuuzn'edälized — в различных фонетических вариантах), но зафиксированы и другие названия, как например «праздник (пир) мертвого» (kuolien pid), «шестинедельное чествование» (kuuznedälized kunnivozed) и даже заимствованное от соседнего русского населения — «сорочины» (sorotšina).<sup>58</sup>

В обрядовом отношении шестинедельные поминки у всех этнографических групп карел имели много общего, что было обусловлено смысловым содержанием действия, главным образом его социально-коммуникативной и религиозно-магической функциями. Тем не менее между поминальными обрядами северных и южных карел в рассматриваемое время легко заметить довольно существенные различия. Для первых, по описаниям С. Паулахарью и П. Виртаранты, были характерны относительная простота и строгость, основной обрядовый акцент делался на «шестинедельной трапезе» (kuuep pedälin murkina), которая происходила в ночь на сороковой день после смерти. Готовились к ней как к празднику. Накануне вечером топили баню и мылись, надевали праздничные наряды. Созывали всю родню и лучших знакомых, особенно необходимым считалось приглашать вдов. Если семья покойного была настолько бедна, что не могла устроить большого угощения (а шестинедельной трапезе полагалось быть не хуже похоронной тризны), то приглашали хотя бы трех вдов, чтобы было кому помолиться. По обычаю родственники и знакомые приносили на поминки соответствующие съестные припасы. После полуночи накрывали стол, оставляя в «верхнем» его конце

место для покойного; сюда клали ложку, полотенце и ставили лучшее угощение. Перед иконами, а, если было темно, то и на столе зажигали свечи. Присутствовавшие всю ночь сидели тихо, негромко переговаривались, молились. Плачя (чаще всего близкая родственница усопшего), причитывая, обращалась к родне (omakunta), собравшейся «на последнюю совместную трапезу со светлым, хорошим», и приглашала всех приступить к угощению, однако сама она, дескать, надеется увидеть, как придет за стол ее «светлый, хороший» [153, с. 134]. Считалось, что покойный невидимой птицей прилетал перед самым рассветом, сопровождаемый тремя ангелами (anheli), и уже на рассвете должен был покинуть дом. Поэтому участникам трапезы тоже следовало поторопиться. Перекрестившись (крестили также взятый в руки кусок хлеба), поминали умершего: «Помяни, господи, покойника!» и т. д. Лишь после этого все начинали есть. Утром ходили в церковь, откуда вместе со священником шли на кладбище, но чаще, поскольку церкви имелись лишь в крупных селениях, отправлялись прямо на кладбище. Причетом «поднимали» мертвого, поминали его, раздавая самым бедным родственникам и односельчанам еду, одежду и деньги с наказом помянуть покойного, чтобы тот в загробном мире не испытывал нужды ни в пище, ни в одежде, ни в деньгах. Могилу кадили ладаном, затем опрокидывали на нее остатки углий вместе с битым горшком. Уходя, все крестились и просили: «Прости меня, покойник!» (Prosti milma, rokoipiekkä!) [153, с. 132—136; 168, с. 762 след.].

Среди сегозерских и северных карел зафиксирована еще более простая форма поминания в сороковой день, которая, по Ф. Ладвинскому, в середине XIX в. сводилась лишь к раздаче нищим и родственникам хлеба, пирогов, денег, платья и даже скота. Более поздние сведения отмечают только раздачу (букв. «разносят по домам») пирогов и другого угощения, а также посещение кладбища [187, л. 11; 188, № 5, л. 67].

Южно-карельские варианты шестинедельных поминок представляли собой более сложный комплекс обрядов, которые отличались к тому же большой торжественностью и театрализованностью. Простейший из южно-карельских вариантов поминок тоже состоял, как и у северных карел, из двух основных обрядов: посещения кладбища и поминальной трапезы в доме покойного, — только совершались они в противоположной последовательности: сначала ходили на кладбище, приглашали покойного, а с ним зачастую и других ранее умерших родичей на «праздник», затем все вместе участвовали в поминальном обеде, по окончании которого провозжали душу усопшего со двора. Подобная схема лежала в основе большинства южно-карельских вариантов поминок сорокового дня, с той лишь разницей, что ее могли дополнять разнообразные элементы обрядности, а порой и целые обряды.

Шестинедельные поминки у южных карел обычно оказывались демонстрацией единства и сплоченности членов семейно-родового коллектива, которых связывало не только кровное родство, но и

свѣйство. В то же время на поминки кроме родственников и свѣйственников могли приходиться зваными и незваными односельчане, по крайней мере хорошие знакомые покойного (покойной), так что народа собиралось довольно много — несколько десятков человек. Там, где было возможно, приглашали священника. Гости принесли с собой свой вклад в трапезу — главным образом рыбки и хлеб; среди пожилых карел этот обычай частично соблюдается и в наши дни. Собравшись, завтракали, после чего шли на кладбище. Священник читал там молитву, женщины причитали. У могилы съедали часть принесенного с собой угощения, остатки клали на калмалауду. Могилу окуривали ладаном, обметали ветками можжевельника и т. д. Причитывая, приглашали покойных родичей на их праздник [120, с. 102; 136, с. 291]. В Суоярви, отправляясь на кладбище, специально брали с собой лишнюю подводку для покойных; по окончании поминального обеда полагаются также отвозить их обратно на кладбище [163, с. 373].

Весьма архаичным представляется обычай, бытовавший, по нашим данным, среди ливвиков и части людиков Пряжинского района: прежде чем идти на кладбище, в доме развешивали белые полотенца — на гвоздях (*vuagna*) или даже на воткнутых в стены деревянных спицах (*ruikkoni*), на столбах крыльца, а нередко и на столбах ворот, ведущих в сторону кладбища. Широко было принято также вывешивать полотенце в открытое окно, причем зимой, чтобы выпустить наружу конец полотенца, окно открывали и снова закрывали [53, с. 512; 185, № 5]. По Н. Ф. Лескову, другой конец вывешенного за окно полотенца клали на стол, как бы протягивая покойному дорожку к столу [53, с. 512; 163, с. 372]. Представление о том, что полотенце выпускалось за окно для того, чтобы душе умершего легче было проникнуть в дом, еще и в наши дни продолжает жить в сознании пожилых карелок [35, с. 254, примеч. 1; 184, л. 26; 185, № 5, с. 50].<sup>59</sup> Близкое по смыслу значение придается также обычаю развешивать полотенца на крыльце и воротах: это, мол, «дорогу указывают мертвому» (*dorogu ozutetah kuolichel* — лив.) [185, № 5, с. 39, 42]. В то же время карельский, а тем более сравнительный материал по другим народам, в частности восточно-славянским и коми, свидетельствует о том, что функции полотенца в поминальных обрядах были значительно сложнее, а основа этих функций заключалась в архаичном представлении, будто духи усопших пребывают именно на полотенцах. И. И. Шангина убедительно показала, что в русской погребально-поминальной обрядности «полотенце выступало какместилище души предков», и даже высказала предположение, что «в верованиях русских крестьян орнаментированная ткань была тем предметом, в который якобы воплощались души умерших» [112, с. 118—120].<sup>60</sup>

Обычай южных карел развешивать в избе на время поминок большое количество полотенца для того, чтобы духи покойных родственников могли разместиться на них, достаточно красноречиво подтверждает мысль о том, что в обрядовой практике наро-

дов Русского Севера полотенец служили своего рода посредниками между живыми и мертвыми членами семейно-родового коллектива. Возможно, когда-то количество развешиваемых полотенец соответствовало числу покойных родичей. Однако для рассматриваемого периода мы имеем лишь сообщения о том, что многие участники поминок приходили со своим полотенцем, которое вешали на стену, а затем, уходя, уносили с собой [185, № 5, с. 40, 44, 45]. По сведениям А. И. Никитиной, каждая из невесток вывешивала свое лучшее полотенце [184, л. 26]. Кстати, этот приуроченный к поминкам обычай позволяет полагать, что характерная для сегозерских вариантов свадебного ритуала традиция аналогичного развешивания молодухой своих полотенец в доме мужа тоже была связана в какой-то мере с культом мертвых [90, с. 192].

Значительный интерес вызывает довольно странная, на первый взгляд, деталь вышеупомянутого южно-карельского поминального обряда: полотенца развешивались по стенам избы не только на готовые вешалки и гвозди, но также на многочисленные спицы-лучинки. При этом количество лучинок, специально воткнутых на время поминок в стены, обычно намного превышало число полотенец; более того, на спицы могли вообще не вешать полотенца, поскольку считалось, что духи покойных родичей располагались именно на спицах [184, л. 26; 191, бЕ-3854]. Подобное поверье представляется вполне закономерным, если предположить, что воткнутые в стены лучинки когда-то первоначально изображали покойных предков.<sup>61</sup>

Началом поминок можно считать обряд встречи души покойного и принятия ее в дом. У южных карел в конце XIX в. обряд встречи совершался особенно торжественно в тех случаях, когда в поминках принимали участие служители церкви. Так, по описаниям М. Д. Георгиевского и Н. Ф. Лескова, родня покойного, увидев идущих на «обед» священнослужителей, выходила на улицу встречать их с подушкой, которую кто-нибудь из наиболее близких родственников держал на голове. Эта подушка вместе с перекинутым через нее полотенцем предназначалась для души усопшего, которая, согласно поверью, приходила «с понами» [15; 53, с. 512]. Подушку торжественно вносили в избу и укладывали на печь. Туда же ставили прибор и тарелку пирогов (но данным Георгиевского — чашку с ржаным киселем и чашку с молоком или репным квасом). Аналогичный обычай бытовал еще в начале нашего века также среди карельского населения Иломанси и Суоярви, где было принято приглашать всех покойных родичей погреться на печи: «Там для вас приготовлено шестинедельное чествование» [136, с. 291; 163, с. 372]. М. Д. Георгиевский в 1890 г., А. И. Никитина в 1933 г. отмечали, что на печи готовили «постель для поминаемого» [15; 184, л. 26].<sup>62</sup>

В южных районах Карелии известны и другие варианты угощения мертвых. Имеются, например, сведения, что подушку на время трапезы не поднимали на печь, а клали за стол,

прибор и кушанья для покойного ставили на стол.<sup>63</sup> По сообщению Е. В. Никифоровой, в тех случаях, когда в избе было достаточно просторно, «для покойников» накрывали даже отдельный стол [185, № 5, с. 55]. Существовало поверье, будто можно увидеть, пришли ли души покойных к столу, если взглянуть на них с печи [48, с. 57; 183, л. 251]. У южных карел поминальную трапезу начинали с «иду» — блюда из проросшей ржи, подслащенного патокой или сахаром, соответствующего кутье на русских поминках. Перед началом трапезы плачем причетом «приглашала всех, особенно покойников, приступить к еде» [163, с. 372]. От каждого очередного блюда — рыбы, гороховой каши, пирогов и т. п. — небольшую часть подносили воображаемым душам мертвых родичей (или по крайней мере — душе поминаемого). К. Крон, описывая «шестинедельные» у финляндских карел, отметил, что от каждого кушанья понемногу клали в щель божницы, «чтобы умершие поели» [144, с. 50]. В качестве завершающего блюда на поминках, особенно у южных карел, принято было подавать кисель. По традиции он должен быть ржаным, но позднее вместо ржаного стали часто пользоваться овсяным, а в наше время нередко подают даже ягодный. К киселю полагалось ставить на стол также молоко либо репный квас, либо просто подслащенную воду. С киселем и молоком обходили всех сидевших за поминальным столом, потчевали каждого и благодарили от имени покойного [184, л. 26]. Все вставали, поминали умершего, крестились; каждый своей ложкой брал кисель, макал в молоко и ел. Если в поминках участвовал священник, то он, как вспоминала Никифорова, поминал всех покойных и объявлял: «Ваш праздник кончился» [185, № 5, с. 55].

Обряд «проводов души» бытовал у карел в нескольких вариантах, из которых наиболее интересны южно-карельские. Даже присутствие попа, придававшее поминкам, казалось бы, совершенно христианизированный вид, не могло лишить их древней, дохристианской основы. Так, близкие родственники покойного с причитаниями и плачем брали подушку, кисель с молоком (чашку с киселем принято было ставить на подушку) и выходили из дома во двор. Положив подушку на землю, кланялись в сторону кладбища, причитали, прощаясь с покойным, и съедали каждый по ложке киселя с молоком.<sup>64</sup> Прочие участники поминок тоже выходили из избы, но провожали покойного лишь до крыльца. В заключение проводов чашку с оставшимся киселем вносили в избы. По возвращении в дом снимали полотенец с ворот и крыльца, а также развешанные по стенам избы [184, л. 27]. Затем все вместе доедали кисель. На этом трапеза заканчивалась, и гости расходились по домам. В 1981 г. автор наблюдал обряд «проводов души» во время шестинедельных поминок, посвященных памяти А. А. Киселевой, старейшей жительницы с. Коткозера (родилась в 1890 г.). Родственницы и подруги покойной исполнили обряд с соблюдением основных требований традиции: тарелку с киселем на подушке вынесли во двор; кланяясь и отведывая



Рис. 13. «Проводы души» с номинального обеда сорокового дня. На подушке — тарелочка с киселем; таз использован в качестве подставки для подушки, чтобы не замочить ее на мокрой от дождя граве. Коткозеро Олонецкого района. Фото автора, 1981 г.

киселя, женщины поочередно попрощались с покойницей, после чего вернулись с киселем в избу (рис. 13).

Аналогичным образом справлялась первая годовщина смерти (*vuodehine, vuoziaiga, vuozäig* и т. п.). Также ходили на кладбище: поминали на могиле, причетом приглашали умершего вместе с другими покойными родственниками домой на «праздник», устраивали поминальную трапезу с соответствующими ритуальными блюдами («иду» и кисель), со встречей и проводами души покойного, нередко и с участием священника. В то же время по сравнению с «шестинедельными» поминки, посвященные первой годовщине смерти, считались менее значительными и справлялись значительно скромнее [153, с. 137]. Во всяком случае сведения о годовых поминках весьма скупы. Скудной информацией располагаем мы и относительно таких дат, как полугодие со дня смерти, а также вторая, третья и следующие годовщины. Известно, однако, что устраивать по поводу этих дат торжественные поминки с привлечением широкого круга родных и знакомых считалось необязательным. Во многом это зависело от степени зажиточности семьи покойного [184, л. 29]. Например, А. Я. Иванова так и заявила автору, что «трехгодовые» (*kolmevuodehine*) поминки справляли те, кто был богат [185, № 5, с. 42].

Рассматривая поминки по одному покойному, мы видели, что они нередко дополнялись культовыми действиями, посвященными



памяти других умерших. Подобные действия придавали персональным поминальным обрядам некоторые черты общих поминок. Но особенно ярко характер коллективного культа мертвых проявлялся в общие поминальные дни, которые выделялись в годовом календаре карел и многих других народов. В литературе часто встречается утверждение, что карелы соблюдали в году три таких поминальных дня [62, т. 2, с. 359; 168, с. 764]. Первый из них приурочивался к христианскому весеннему празднику — пасхе и назывался «руадинца» (ruadintsa, ruadenča, roatintsa. Ср. рус. «радуница»), или «пасха покойников» (pokoiniekanpaska) [188, № 2, л. 7, 83]. Вторым днем была троица, или троицкая суббота (sroitša, sroitšan suovatta). Третий день — «поминальная суббота», или «номинальная неделя» (muissinsuovatta, muissinitäl', muissinedäl') — приходился на первые дни ноября. С. Паулахарью, правда, привел описание целого ряда поминальных дней, которые якобы посвящались памяти всех умерших и справлялись сообща, однако наряду с действительно общими днями поминовения мертвых в его перечень попали и некоторые местные праздники.<sup>65</sup> В какой-то степени он имел для этого основания, поскольку в дни храмовых праздников деревни в числе обрядов праздничного ритуала обычно совершалось также общее для данного селения поминовение усопших. Странно только, что Паулахарью ограничился всего лишь четырьмя праздниками, умолчав, например, об ильнном дне.

Рассмотрим сначала обрядность общих поминальных дней. Основным обрядом радуницы считалось посещение кладбища. Во вторник после пасхальной недели карелы, как и русские,<sup>66</sup> ходили с гостинцами (пироги, калитки, яйца) на кладбище. Гостинцы раскладывали на могилы покойных родственников; большую их часть раздавали нищим [184, л. 28].

Более подробные сведения имеются в литературе о втором номинальном дне — троицкой субботе. По данным Н. Ф. Лескова, в этот день сначала ходили в церковь, приносили туда с собой на больших блюдах пироги, блины, рыбники. Отстояв обедню и выслушав панихиду, шли на кладбище; там блюдо с пирогами ставили на могильный холмик, и хозяйка начинала причитывать, после чего раздавала пироги нищим с просьбой «помолиться об упокоении души такого-то» [53, с. 513]. Несколько иначе, хотя в общем аналогично, справлялась троицкая суббота у северных карел. Здесь тоже пекли пироги, блины и прочую «стряню» (sreärnõjã), варили крупяную кашу на молоке. Позавтракав, шли на кладбище с коробом стряни и чашкой каши. Гостинцы клали на гробницу и приступали к еде; угощали также посторонних, наказывая им помянуть того или иного покойного. Тут же обычно привязывали к кресту новый «ветряной платок», а могилу и крест окуривали ладаном [168, с. 764]. И. К. Инха отмечал из всех гостинцев только крупяную кашу на молоке, в которой делали глазок маслом; этой кашей потчевали бедняков [134, с. 65].

В приведенных выше сообщениях почему-то говорится о поми-

нании только на одной могиле, что представляется довольно странным, поскольку троица считалась днем поминовения всех покойных родичей. Подобная недостаточность сведений объясняется, вероятно, тем, что даже в обряде общих поминок особое внимание уделялось самым свежим могилам [22, с. 30].

Осенний день поминовения отмечался в первую субботу ноября; отсюда и название — *muissinsuovatta* — «поминальная суббота» (у русских — «дмитриевская суббота»).<sup>67</sup> У карел, как и у многих других народов, он посвящался всем умершим родственникам. Основным обрядом тоже считалось посещение кладбища, где причитывали, поминали мертвых, онахивая могильный холмик платком, кадили над могилой, привязывали к кресту «ветряной платок». По некоторым данным, относящимся к Сегозерью и северным районам Карелии, пищу с собой на кладбище якобы не брали, а разносили гостинцы (пирог, молоко, масло или деньги) по соседним домам; если же еду брали на кладбище, то сами не ели, а раздавали старухам, чтобы те помолились за умерших [22, с. 30; 154, с. 203; 184, л. 28; 188, № 1, л. 53; № 5, л. 67]. Однако, по другим сведениям, относящимся, в частности, и к Сегозерью, гостинцы приносили на кладбище, ставили миски с едой на калмалауды или на могильные холмики, часть съедали сами, часть оставляли на могилах, причитали и молились [93, с. 140; 188, № 4, л. 8, 15, 55].<sup>68</sup>

В этот же день принято было устраивать дома «обед» (*muikina*). С. Паулахарью подробно описал северокарельский вариант такой поминальной трапезы. К данному времени приурочивался осенний забой скота, причем необходимым считалось забивать именно тех животных, которые были обещаны покойным родичам. Накануне поминальной субботы, в «день предков» (*syynipäivä*), не следовало мыться в бане, молотить зерно, пилить дрова и вообще нельзя было заниматься никакими шумными или грязными делами. В субботу вставали чуть ли не с полночи и начинали готовить столы. На середину стола клали один на другой два пресных хлебца (*rehennysrieska*), густо посыпали их солью и накрывали скатертью. Перед рассветом поминали покойных, начиная с того, кто первым умер в семье, за ним по порядку всех остальных умерших родичей: «Помяни, господь, покойников, что землю добыли, дом собрали, поля завели — от девятого колена до девятого колена! Всех, кого помним и не помним, знаем и не знаем, хворью убитых, водой унесенных, на войне павших, оспой взятых, весь великий род-племя, достославную родню!» [153, с. 139]. Обряд поминания длился около часа, ибо каждый должен был помянуть или хотя бы перекреститься и помолиться. Все это время за столы не садились, так как считалось, что первыми трапезничают мертвые. Лишь по окончании поминания приступали к еде. На рассвете со стола уносили остатки пищи. Крошки сыпали в берестяной коробок и убирали на печной столб, чтобы летом скормить коровам. С наступлением дня ходили на кладбище и поминали на могилах.

Как видим, обрядность осенней номинальной субботы северных карел по существу идентична рассмотренным ранее северокарельским же поминкам сорокового дня. Более того, как отметил сам С. Наулахарью, подобным же образом поступали и в другие дни поминовения мертвых: вставали с полночи, трапезничали до наступления дня, поминали перед иконами, а днем ходили на могилы [153, с. 138—140].

В литературе описаны интересные и тоже повторяющиеся особенности номинальной обрядности финляндских карел. В Северо-Восточном Приладожье, например, было принято символически привозить с кладбища на санях или телеге покойных хозяев дома вместе с другими умершими родичами на «пиры» (piirit). Для них стелили особую постель под иконами, им причитывали. Сама трапеза происходила, как и у северных карел, ночью, а утром покойников отвозили, причитая, обратно на кладбище [131, с. 112].

Осенний день общего поминовения покойных родственников у карел совпадал по времени с общепринятым у многих народов календарным праздником — «днем умерших», которому католическая церковь сумела в ряде европейских стран придать даже вид «дня всех святых» [34, с. 66; см. также с. 35, 55, 106, 138]. Однако первоначальная, языческая основа этого посвященного мертвым предкам праздника продолжала сохраняться в номинальной обрядности некоторых народов России вплоть до начала нашего века.<sup>69</sup>

Среди карельско-финского населения Восточной Финляндии еще в конце XIX в. широко отмечался праздник Кекри (Kekri), в котором центральное место отводилось обрядам культа мертвых: для покойных предков и сородичей накануне топили баню, готовили воду и веник, чтобы они попарились и помылись. В избе тем временем накрывали праздничный стол. Спустя некоторое время в баню шли хозяйка, а покойные, согласно поверью, приходили в дом и приступали к пиру. Затем наступал черед пировать живым, а мертвым предоставлялись заранее подготовленные постели для ночлега [144, с. 53—56; 145, с. 893 след.; 166, с. 296—298]. У других этнографических групп карел известны лишь отдельные пережитки праздника Кекри (о чем уже приходилось писать [90, с. 47]), однако связь этого праздника с культом мертвых, и в том числе с культом предков, представляется, как полагает Г. С. Маслова, несомненной [57, с. 152].

Видное место занимали номинальные обряды также в ритуале храмовых праздников. Как известно, в такие праздники проявлялись и поддерживались кровно-родственные и брачно-родственные связи между жителями не только того селения, где в данный момент справлялся праздник, но и всей округи, ибо по традиции туда сходились родственники и свойственники из разных, даже отдаленных деревень [22, с. 89, 97; 90, с. 47]. Столь многолюдные собрания родни (heimokunta) предоставляли идеальные возможности для исполнения семейно-родового культа предков и

других покойных сородичей. Поэтому в престольные (храмовые) праздники практически повсеместно было принято носить гостинцы на могилы родственников, помянуть умерших и т. д. Особенно массовыми были посещения кладбища во время летних и осенних праздников, когда могилы не покрыты снегом. Еще сравнительно недавно автору довелось наблюдать, как в ильин день почти все население д. Саригоры вместе с гостями ходило на кладбище, собиралось группами вокруг могил и, помянув своих мертвых, возвращалось в деревню, чтобы с чувством исполненного долга приступить к праздничному застолью. Примечательно, однако, что на таких праздничных трапезах по крайней мере уже на протяжении последних десятилетий (по более раннему периоду сведений нет) покойным не отводят мест ни за столом, ни на печи и во время пиршества их не поминают.

Наконец, следует отметить еще одну группу поминальных обрядов, которые были широко распространены среди карельского крестьянства еще в начале нашего века. Мы имеем в виду обряды посещения могил, которые частично уже рассматривались в составе ритуала поминок. Дело в том, что эти обряды могли выступать и относительно самостоятельно, так сказать, вне поминального графика. Но по сравнению с приуроченным к поминкам коллективным паломничеством на кладбище обряды посещения могил по разным другим поводам носили менее театрализованный, скорее даже интимный, характер.

Поводы для посещения могил во внеурочное время могли быть довольно разнообразными. Потребность в общении с покойными сородичами, и прежде всего с близкими родственниками (например, умершими родителями), зачастую вызывалась какими-нибудь событиями в жизни семьи или отдельного ее члена. Так, девушка после просватания, особенно если она была сиротой, как правило, ходила на кладбище, чтобы получить благословение на вступление в брак, замужняя женщина обращалась к своим покойным родственникам за помощью, чтобы не остаться бездетной, и т. д. Нередко посещения кладбища были связаны с представлением о том, что мертвые очень строго следят за правильностью исполнения живыми сородичами своих обязанностей перед ними и за малейшие упущения могут якобы рассердиться и покарать виновных. В соответствии с таким представлением причину недомогания, например, часто объясняли какой-то провинностью перед умершим (личность покойного, наславшего болезнь, устанавливали по сновидениям) и считали, что для исцеления следует навестить могилу и попросить прощения [129, с. 505; 153, с. 130].<sup>70</sup> Более того, у людей, веривших в возможность общения с умершими, и без каких-либо особых причин могло возникнуть желание побеседовать с покойными родственниками, посоветоваться о семейных делах, попросить их помощи и покровительства.<sup>71</sup> Навещать покойных родичей принято было также в связи с более или менее значительными событиями в хозяйственной деятельности. Одно из таких важных событий — уборка урожая.

Обмолотив первую партию снопов («первую ригу»), ставили на лавку в большой угол мешок с новым зерном, затем из него варили кашу и пекли пироги (калитки, шаньги), блины или лепешки. Часть этой стряпни несли в часовню, а часть — на кладбище, где большинство «поминаний» раздавали бедным [153, с. 151 след.].

Обряд посещения могил сам по себе сложностью не отличался, независимо от того, входил ли он в качестве составной части в поминальный ритуал (в состав шестинедельных поминок, первой годовщины и т. п.) или же исполнялся в частном порядке и по какому-то конкретному поводу. Основная схема обряда была в большинстве случаев одинаковой, могли варьировать лишь отдельные его элементы. Например, в обряде приношения даров нового урожая акцент делался на угощении усопших, тогда как невеста, приехавшая вместе с причитальщицей просить благословения у покойных родителей, могла обходиться без угощения.

Наиболее общую для всех этнографических групп карел основу обряда посещения могилы составляли следующие элементы (рис. 14): «поднимание» усопшего, угощение, новязывание «ветряного платка», окуривание ладаном, прощание.

«Поднимание» покойного включало в себя опахивание могильного холмика платком или веткой и обращение к мертвому с призывом «подняться на беседу». В качестве обращения могла применяться произвольная прозаическая формула; к примеру, такая: «Вставай, имярек, на беседу» (Nouzo. . . paginale). Однако женщины чаще всего причитывали, уговаривая покойника «сдвинуть с себя лишние тяжести, сбросить насыпанную землюшку», «приподняться хоть на локоточки. . . встать хоть на две пяточки», поговорить «хоть остывшим языком» и т. д. [35, № 183]. Обращает на себя внимание противоречие между подчеркиваемым в ряде причетов представлением, что умерший слышит якобы только в течение первых шести недель [22, с. 192, 195], и самой практикой навещания мертвых родичей на протяжении многих лет.

Угощение покойного при посещении могилы практиковалось в разных формах. Это могла быть легкая поминальная трапеза на могиле, при которой кушанья (различные пироги) раскладывались на полотенце или скатерти, разостланной поверх холмика (калмалауды, гробницы), и в которой вместе с живыми членами семьи, согласно поверью, принимал участие также умерший; после трапезы долю покойного оставляли на калмалауде или через окошко бросали внутрь гробницы [54, с. 102]. У северных и частично сегозерских карел практиковался обычай снабжать мертвого нищей путем раздачи «поминаний» односельчанам и родственникам победнее, причем это могло делаться даже не на кладбище. Наконец, широко распространен, особенно среди карел КАССР, обычай символического угощения мертвых: принесенную с собой на кладбище еду крошили и рассыпали на могильный холмик в качестве корма для птиц (как мы уже говорили, птицы нередко представ-

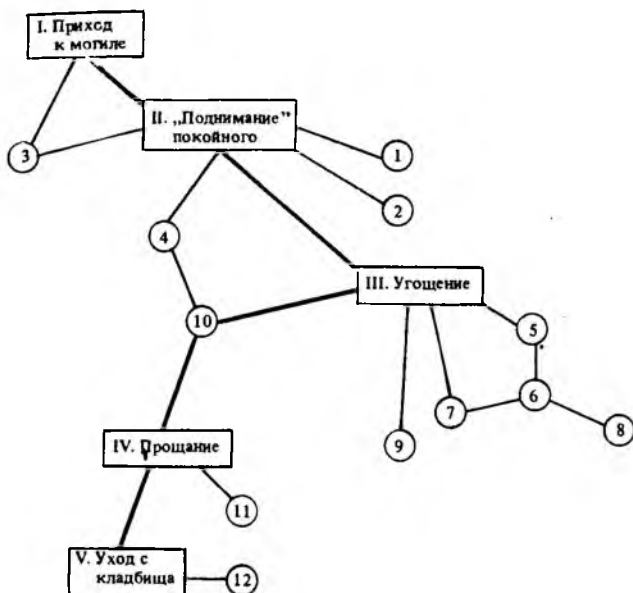


Рис. 14. Схема обрядового посещения могилы.

1 — опахивание могилы платком или веткой; 2 — постукивание шестом по гробу; 3 — окуривание ладаном и высыпание углей на могилу; 4 — «беседа» с умершим; 5 — раскладка угощения на калмалауде или т. п.; 6 — совместная трапеза (в поминальные дни); 7 — поминание; 8 — высыпание остатков угощения на могилу; 9 — раздача «поминаний»; 10 — повязывание «ветряного платка»; 11 — опахивание могилы или постукивание шестом; 12 — очищение от калмы.

лялись олицетворениями душ усопших). В 1973 г. в Сегозерье была сделана интересная запись современного объяснения указанного обычая; раньше, мол, не крошили еду на могилу, а раздавали, теперь же никто не берет [186, № 1886/2]. Вероятно, доля истины в этом сообщении имеется.

Принято было, навещая умерших родичей, привязывать к кресту (столбцу, шесту), а если на могиле почему-то не было ни креста, ни шеста, то — к ближайшему дереву (кусту) полотенец или хотя бы лоскуток ткани — «ветряной платок» (см. рис. 7, 8, 12). Повязывая новый «ветряной платок», произносили по-русски: «Помяни, господи, душу раба своего имярек», хотя русские слова молитвы зачастую при этом искажались.<sup>72</sup> По виду и количеству таких платков на карельских кладбищах и поныне можно судить о том, насколько прилежно навещают мертвых их живые сородичи.

Понятно, что могилы наиболее почитаемых покойников навещались чаще других, тем более что таких предков считали могущественными покровителями рода. В некоторых случаях культ особо почитаемых родоначальников мог перерасти в круг родственных связей. В ругозерском крае, например, широкой популярностью как объект культового поклонения на протяжении нескольких сто-

летий пользовалась могила легендарного Роккачу (Rogatšun) вблизи д. Тикши (ныне Муезерский р-н) [79, № 130; 183, л. 253; 184, л. 24 след.]. Эту могилу практически постоянно украшали многочисленные «ветряные платки», так что среди населения даже бытовала поговорка: «Товару, как на столбе Роккачу» (On tavaroa ku Rogatšun patšahašša) [175, с. 93, № 1256].

Многие источники подчеркивают как неотъемлемый элемент посещения могилы ее окуривание ладаном. При этом отмечается, что погасшие угольки высыпались на могилу (по нашим наблюдениям, на северокарельских кладбищах угли оставлялись в горшках или чугунах, стоявших на гробницах) либо забрасывались внутрь гробницы. Однако, судя по некоторым данным, окуривать могильный холмик не считалось обязательным, во всяком случае далеко не во всех источниках этот элемент обряда упоминается (см., например, рассказ А. Ф. Никифоровой о ее посещении могилы отца перед свадьбой [56, с. 243, 270]).

Заключительным элементом в обряде посещения могилы родича было расставание с покойным. Если приход на кладбище диктовался ритуалом персональных или общеродовых поминок, то перед уходом приглашали усопших родственников явиться домой на подготовленный для них пир; если же посещение могилы было связано с каким-нибудь частным случаем, старались, напротив, остерегаться, чтобы мертвые не пошли следом, поэтому, перекрестившись, прощались: «Прости меня, покойник!» (Prosti milma, rokoineekka!) [153, с. 136]. Л. Пелконен в своем описании приводит более развернутую формулу прощания, которую полагалось произносить при запирании ворот кладбища: «Оставайтесь здоровы, великая родня, славная семейка! Вы стойте правильно, спиной повернитесь. Уходите туда, куда отравились или где пребываете. Мы уходим домой» [163, с. 372].

К сожалению, фрагментарность и поверхностность имеющегося в нашем распоряжении материала по традиционным обрядам поминального цикла не позволяют делать исчерпывающие обобщения, поэтому ограничимся лишь предварительными, требующими дальнейшей доработки выводами. Прежде всего бросается в глаза пестрота вариантов. Она проявлялась даже в количестве и сроках номинальных дней, в число которых помимо основных могли входить еще такие, как поминки двадцатого дня, полугодия, вторая, третья и следующие годовщины. В сообщениях о подобных дополнительных поминках часто подчеркивается, что исполнение их зависело от степени зажиточности семьи умершего. Исходя хотя бы из этого можно полагать, что здесь мы имеем дело с относительно недавней эволюцией традиционного поминального цикла, происшедшей скорее всего за счет заимствований из поминальной традиции соседних народов, и что соблюдение подобных нововведений карелами подчас объяснялось престижными соображениями. В то же время основные поминки, особенно шестинедельные и первая годовщина, считались настолько обязательными, что даже самые бедняцкие семьи справляли их.

Сложнее оказывается вопрос о днях общего поминовения мертвых сородичей. Под воздействием православной церкви языческая обрядность в значительной степени выветрилась, а отчасти христианизировалась, вплоть до привязки к церковному календарю. Тем не менее в общих поминальных ритуалах тоже сохранились (правда, в изменившемся виде) некоторые элементы традиционной, языческой обрядности. Особенно интересен в этом плане ритуал «дня Кегри», где древний, явно нехристианский культ мертвых занимал когда-то, видимо, центральное место; и хотя сведения о нем локализованы сравнительно узко, да и сами они довольно отрывочны, представляется вполне вероятным, что в прошлом «день Кегри» как день памяти покойных сородичей («родителей») отмечался у карел достаточно широко.

Большой вариативностью отличался и состав элементов поминальной обрядности. Причем в ней встречались и самые архаичные, такие как коллективное поедание обрядовой пищи при погребальной трапезе, и относительно поздние элементы. Некоторые из них могли выступать в различных формах. Например, для обеспечения мертвых пищей практиковались разные способы: оставление еды на могиле или в гробнице, раздача «поминаний» окружающим, поедание гостинцев самими участниками поминок и т. д. — в зависимости главным образом от местной традиции.

Одна из главных особенностей карельской поминальной обрядности вплоть до начала нашего века (а среди представителей старших поколений еще в какой-то степени и теперь) — ее органическая связь с культом мертвых сородичей, что, впрочем, было характерно и для многих других народов дореволюционной России. При этом культ мертвых, особенно предков, выполнял не только религиозную, но и социально-правовую функцию, являясь одним из важнейших для того времени средств объединения членов семейно-родового коллектива; более того, культ мертвых членов соседской (сельской) общины объединял в известной мере население всей деревни, а в некоторых случаях — даже целой округи. Примечательно, что современная погребально-поминальная обрядность карел, главным образом в селах, продолжает в значительной степени сохранять именно эту традиционную основу, корни которой уходят в глубь языческих, дохристианских представлений о смерти как переходе человека из реальной земной жизни в воображаемый загробный мир и о существовании неразрывной связи между живыми и мертвыми сородичами. И хотя большинство карел теперь уже не верят в загробную жизнь и не придают значения религиозным элементам погребального и поминального ритуалов, многие обряды, имевшие в еще недавнем прошлом религиозный, в том числе христианский, смысл, исполняются и поныне. Основная причина живучести подобных обрядов заключается, на наш взгляд, в их социально-правовой функции. Поскольку похороны людей, пользовавшихся при жизни всеобщим уважением, обычно оказываются событием, выходящим далеко за рамки коллектива родственников, последние, даже не разделяя рели-



гиозных взглядов старшего поколения, зачастую вынуждены считаться с общественным мнением и выполнять полагавшиеся по традиции погребальные и поминальные обряды, чтобы все было «как положено», «не хуже, чем у других», «ведь так еще и старики делали» [62, т. 2, с. 359].

Можно полагать, что если даже в наше время такие пережитки родовой общины, как интенсивно поддерживаемые среди карел родственные связи, способствуют сохранению традиционных обрядов, то в дореволюционной карельской деревне взаимоотношения людей внутри семейно-родовых коллективов, а в значительной мере и внутри сельских общин еще больше стимулировали соблюдение обрядовой традиции, которая в свою очередь способствовала укреплению родственных и соседских взаимосвязей. По-видимому, не случайно среди населения Финляндии обычай справлять «поминки в семьях», по выражению И. Талве, соблюдался только среди «православного населения» Приладожья, т. е. среди карел [164, с. 191]. И дело здесь не только в приверженности последних к православному вероисповеданию, как можно понять из слов Талве (хотя православная церковь действительно в какой-то мере причастна к сохранению среди карел дохристианских обрядов, поскольку меньше боролась с ними, чем католическая и лютеранская). Гораздо существеннее нам представляется другое — более замедленное, чем у финского населения Финляндии, развитие капиталистических взаимоотношений среди карельского крестьянства, а следовательно, и большая живучесть пережитков родовой общины. В семейных, в частности номинальных, обрядах эти пережитки находили естественное проявление.

\* \* \*

Как видно из вышесказанного, традиционная карельская погребально-поминальная обрядность делилась на три основных цикла. Наиболее сложными во всех отношениях были первые два, посвященные организации благополучного перехода одного из членов семейно-родового коллектива (а также сельской общины) в загробный мир, мир предков. Структура первого цикла состояла из нескольких обрядовых комплексов, тесно связанных между собой пронизывающей их главной идеей ритуала — верой в загробную жизнь. Эта вера определяла содержание большинства обрядов, их последовательность и взаимозависимость, а соответственно — и состав элементов обрядности. В то же время необратимость смерти близкого человека и предстоявшая вечная разлука с ним вызывали в живых его сородичах потребность выразить свои душевные переживания, горе. Традиционная обрядность предоставляла для этого необходимые возможности и средства, выработанные и испытанные многими поколениями (сошлемся хотя бы на институт причитальщиц). Большинство обрядов погребального цикла считались обязательными для исполнения, причем, по народным поверьям, сами мертвые якобы ревниво следили за испол-

нением всех необходимых церемоний и в случаях упущений могли покарать провинившихся.

По сравнению с обрядами погребального цикла поминальные были значительно проще. В то же время в них обнаруживается большая вариативность элементов, связанная главным образом с целью исполняемого ритуала (или отдельного действия) и с местными особенностями. При наличии многочисленных локальных особенностей в погребальной (типы надгробных сооружений и пр.) и поминальной частях ритуала можно тем не менее констатировать, что практически у всех этнографических групп карел в конце XIX—начале XX в. этот ритуал имел единую традиционную основу. В то же время его местные особенности в значительной степени могут, видимо, объясняться этнокультурным взаимодействием карел с соседними народами, и прежде всего с северорусским населением Олонецкой и Архангельской губерний.

<sup>1</sup> Мы берем за основу варианты, связанные со смертью людей старшего возраста, поскольку в таких вариантах ритуал соблюдался наиболее полно.

<sup>2</sup> О свадебных причитальницах см.: [38; 90, с. 86 след.].

<sup>3</sup> Всесторонний анализ погребального культа см.: [97, с. 155—212].

<sup>4</sup> Дарить мойщику платье умершего было принято также, например, у коми и удмуртов [5, с. 327; 106, с. 74].

<sup>5</sup> Коми тоже приписывали целебные свойства мылу, оставшемуся от мытья покойника, и применяли его как средство от ревматизма [5, с. 327].

<sup>6</sup> Аналогичный способ шитья смертной одежды был известен также, например, у восточных славян, коми, удмуртов [5, с. 327; 106, с. 74; 180, с. 321].

<sup>7</sup> Сообщение А. П. Косменко.

<sup>8</sup> Такое полувопросительное предположение в свое время высказал У. Харва [129, с. 489].

<sup>9</sup> В некоторых сведениях говорится только об одном платке, завязываемом под подбородком [185, № 5, с. 10; 188, № 1, л. 28, 53].

<sup>10</sup> Сообщение А. П. Косменко.

<sup>11</sup> Мнение У. С. Конкка основано, видимо, на сравнительно поздних сведениях, тогда как в более отдаленном прошлом обычай сегозерских карел вряд ли столь сильно отличался от общекарельской традиции причитывания над покойником.

<sup>12</sup> Шутливые разговоры при ночных бдениях допускались также, например, у сету [178, с. 213].

<sup>13</sup> Наличие нателных крестов в еще более древних захоронениях Карельского перешейка (XII—XIV вв.) отмечал Т. Швиндт [158—159, с. 190].

<sup>14</sup> Нам приходилось неоднократно убеждать в этом. А на похоронах А. Ф. Никифоровой автор по просьбе родственниц и подруг умершей сказительницы прочитал текст молитвы, полагая, что они интересуются ее содержанием. Этого оказалось достаточно: формальность была исполнена, и «паспорт» можно было вложить в руку покойницы.

<sup>15</sup> Функция причитаний как средства общения с мертвыми убедительно раскрыта в ряде работ У. С. Конкка [см., напр.: 38, 39 и др. Ср.: 180, с. 331].

<sup>16</sup> Сообщение М. Р. Гусевой (Шелтозеро) [185, № 7].

<sup>17</sup> В районе Кестеньги на место гроба клали три камня, «чтобы мертвый не брал с собой живых», так, например, объяснили автору этот обычай в Запешке в 1975 г. [185, № 6, с. 10—12].

<sup>18</sup> По данным С. Паулахарью, в пол забивали три гвоздя [153, с. 101].

<sup>19</sup> Для сравнения можно отметить, что аналогичные оберегательные приемы входили в состав погребальной обрядности ряда народов дореволюционной России и были направлены против смерти, а не против мертвеца [см., напр.: 75, с. 118; 111, с. 708].

<sup>20</sup> Сходный обычай носить гроб при помощи шестов, продетых в петли на концах гроба, отмечен А. И. Терюковым у печорских коми, но сам исследователь считает такой прием «новым способом» [94, с. 83]. Сегозерские карелы, по У. С. Конкка, прежде носили гроб на жерди от изгороди, позднее стали носить на полотенках, как принято у ряда народов, или просто на руках [22, с. 26].

<sup>21</sup> Среди восточно-славянских народов обычай стучать гробом о порог был широко известен [7, с. 263, примеч. 1; 180, с. 324].

<sup>22</sup> Правда, на следующей странице [168, с. 758] говорится, что «дуговой платок» снимали с дуги лишь по возвращении с похорон и дарили возчику, чтобы тот поминал покойного.

<sup>23</sup> Н. Н. Велецкая полагает, что применение колокольного звона как средства оповещения о смерти человека «восходит к языческой погребальной обрядности» [12, с. 146]. Указанный обычай карел вряд ли столь архаичен.

<sup>24</sup> П. Виртаранта отмечает, что молитву «святой боже» пели по-русски также финляндские карелы еще в 1936 г., пока гроб с покойником везли на лодке от д. Куйваярви к о-ву Калмосаари (букв. «Кладбищенский остров») [173, с. 33].

<sup>25</sup> Поверье, будто использование в хозяйственных или производственных целях дров или хотя бы веток от кладбищенских деревьев очень опасно для жизни нарушителя запрета, бывало в Карелии не только среди карел, но и среди русских, например в Заонежье.

<sup>26</sup> Историю вопроса см.: [68, с. 54—105; 114, с. 47 след.].

<sup>27</sup> В. В. Пименов высказал даже предположение, что отмеченный у древних вепсов обычай откупания места в могиле (кургане) «заимствован из свадебного обычая выкупания места жениху и невесте» [68, с. 70]. Более вероятно, на наш взгляд, другое: оба обычая, по крайней мере в карельских вариантах, основываются на представлении о необходимости умиротворить «хозяйку земли».

<sup>28</sup> Ориентировка захоронений на запад—восток считается в археологии одним из традиционных признаков принадлежности их славянам [см., напр.: 43, с. 70].

<sup>29</sup> Автор в 1977 г. убедился, что аналогичная эволюция погребального ритуала — переход на широтную ориентировку могил — произошла также среди прионежских вепсов (сообщения Н. Н. Стригиной, К. М. Кирилина и др.). О подобных же изменениях у обских угров и удмуртов см.: [70, с. 125; 85, с. 137].

<sup>30</sup> У северных карел помимо раздачи съестных припасов там же, у открытого гроба, могли раздавать и некоторые вещи покойного, даже деньги.

<sup>31</sup> Обычай опускать гроб на кусках ткани был известен и у других народов, например у белорусов [111, с. 709], коми [94, с. 83], эстонцев [103, с. 147].

<sup>32</sup> Сообщение А. П. Косменко.

<sup>33</sup> Отмеченный Н. Ф. Лесковым факт свидетельствует о том, что в ряде местностей Карелии церковь добилась определенных успехов в укреплении своего авторитета и присваивала все большую долю тех пожертвований, которые делались для поминания умершего и которые раньше распределялись среди населения. Кстати, обычай дарить церкви холст, на котором опускали гроб, широко практиковался среди восточно-славянского населения уже по крайней мере в 1870-х гг. [111, с. 709].

<sup>34</sup> Сходное описание поминания на могиле приводит У. С. Конкка [22, с. 29].

<sup>35</sup> Например, Т. Швиндт обнаружил в захоронениях корелы (XI—XIII вв.) явные следы совершавшегося на могилах заклания и поедания различных домашних животных (овец, коров, свиней и др.) [158—159, с. 188. См. также: 113, с. 215 след.].

<sup>36</sup> Преемственность традиции древних курганных погребений в срубках с вероятными наземными постройками «в виде домиков» видел в позднейших (XIX в.) карельских гробницах также В. И. Равдоникас [73, с. 5 след.].

<sup>37</sup> О сооружении гробниц в целях предохранения могил от вытаптывания скотом см.: [188, № 1, л. 27, 77].

<sup>38</sup> О сходстве «домиков мертвых» с реальными жилищами см., напр.: [21, с. 79 след.].

<sup>39</sup> П. Виртаранта приводит сообщение, что у северных карел «прежде крышу гробницы делали из бересты» [168, с. 757].

<sup>40</sup> По данным С. Паулахарью и А. М. Линевского, окошко прорезалось в боковой стенке гробницы на уровне головы погребенного и в него якобы встан-

лялось стекло. Но последнее, по-видимому, практиковалось редко: автору не удалось видеть на кладбищах Карелии гробниц с застекленными окошками.

<sup>41</sup> Керезжа (саам. k'ër'ëš) — «однолозные бескопильные сани... наноминующие по форме лодку со срезанной кормой и острым, высоко поднятым носом» [55, с. 70—72, 79].

<sup>42</sup> Д. Луучин считал «вариететами ладьи» также колоды-гробовища [1, с. 94].  
И. П. Шаскольский тоже высказал предположение, что колоды в погребениях корелы, «по-видимому, символизировали оубой лодку... древнейшего типа — одноподеревку» [113, с. 220].

<sup>43</sup> Например, на кладбище д. Варлов Лес Пряжинского района (где в наше время не найти даже следов от гробниц), как сообщил автору М. К. Иванов, еще сравнительно недавно стояли два сруба из тесаного бруса, сооруженных над погребениями богатых крестьян.

<sup>44</sup> Сообщения Н. А. Филькиной, А. М. Фешкиной и собственные наблюдения автора [185, № 7]. Упоминание о «могилах, прикрытых сверху досками», на кладбище русской деревни Вороново (Кондопожский р-н) см.: [47, с. 130].

<sup>45</sup> Краткую, но выразительную оценку «чарующей прелести» столбцов как «своеобразных произведений деревянной скульптурной пластики» северорусского крестьянства см.: [66, с. 82, 86].

<sup>46</sup> Интерес представляет также гипотеза, которую предложили П. Фрейман [104, с. 91 след.] и Л. А. Динцес [21, с. 77], относительно происхождения традиции столбцов-«надмогильничков» от древнеславянского языческого обычая погребений на столбах.

<sup>47</sup> Например, в д. Варлов Лес Пряжинского района (во всем этом районе нам не удалось обнаружить ни одного столбца), по сообщению М. К. Иванова, «раньше, до революции, больше ставили столбики на могилы, чем кресты». На бытование в прошлом обычая надмогильных столбиков с крышами даже в районе Вермланда (Швеция), населенном выходцами из восточной части Финляндии, указывал, ссылаясь на А. Стринберга, Ю. Бломшtedт [118, с. 157].

<sup>48</sup> В последнее время подобные иконки стали, к сожалению, чересчур популярными среди любителей старины и народного искусства, что привело к почти полному исчезновению их с кладбищ Карелии.

<sup>49</sup> Если крест устанавливался сразу при погребении, то жердь клали возле могилы [153, с. 121].

<sup>50</sup> Сведения об особой роли носилок в погребальной обрядности финноязычных народов (сету, ижоры, води и др.) см.: [75]. Обычай оставлять носилки на могиле отмечен Т. П. Федянович у мордвы [189, л. 165].

<sup>51</sup> Возможно, первоначально «ветряной платок», привязанный к кресту (шесту, дереву), рассматривался как предмет, на котором дух умершего мог отдыхать. Подобное представление о полотенцах — пристанищах для духов покойных родичей — более отчетливо проявлялось в поминальных обрядах.

<sup>52</sup> Обычай мыться в бане после похорон был распространен и среди удмуртов [106, с. 78, 81].

<sup>53</sup> Рыбник считался непрременным обрядовым блюдом также на свадьбах и поминках у коми [5, с. 231; 190, л. 165—167].

<sup>54</sup> Н. Ф. Лесков, по-видимому, назвал «кутьей» кисель из ржаной солодовой муки, известный у карел под названиями «имель» и «иду» [93, с. 133].

<sup>55</sup> Аналогичное поверье (если не пожертвовать каким-либо животным, оно все равно погибнет, так как покойник возьмет его с собой) зафиксировано, в частности, у сету и эстонцев [75, с. 119; 103, с. 147].

<sup>56</sup> Как рассказывала автору Е. В. Никифорова, ее мать после похорон свекра отдала попу не корову, а только барана, и многие односельчане осуждали ее за скуность.

<sup>57</sup> Подобное поверье: «Сорок дней покойник живет среди своих», — отмечал у карел и русских Обонежья Г. И. Куликовский [48, с. 55]. Среди карел Северного Приладожья зафиксировано мнение, что «в течение шести недель после смерти умерший продолжает видеть и слышать» [136, с. 292; 140, с. 48].

<sup>58</sup> П. Виртаранта приводит и такое название, как «поминальный день» — *shuissimpäivä* [168, с. 761], однако этот термин, очевидно, может быть отнесен и к другим поминкам.

<sup>69</sup> Аналогичное поверье в отношении полотенец, вывешиваемых за окно в дни поминания усопших, чтобы предки могли «подниматься в избу и спускаться обратно после угощения», еще в начале века бывало также среди северорусского крестьянства [112, с. 119].

<sup>60</sup> Коми тоже верили, что «душа умершего в течение 40 дней находится в доме, и именно в полотенце», специально повешенном в переднем углу [5, с. 328].

<sup>61</sup> Сходное с карельским пережиточное проявление культа мертвых было известно у соседнего русского населения в виде так называемых панков [см., напр.: 4, с. 112 след.].

<sup>62</sup> Надо заметить, что сведения о приготовлении особой постели для покойного по случаю поминок сорокового дня довольно малочисленны. Возможно, подобный обычай не получил среди карел широкого распространения по той причине, что в течение шести недель полагалось сохранять за умершим его бывшую постель (ср.: у шелтозерских венсов и русских Прионежья обычай приготовления постели к сороковому дню соблюдается нередко еще и в наши дни [185, № 7, с. 21, 23, 25, 27]).

<sup>63</sup> Н. Ф. Лесков указывал, что покойному предоставлялись на время поминок сразу два места: на печи и за столом [53, с. 512].

<sup>64</sup> Аналогичные обряды «проводов (отпуска) покойника» бывали также у соседнего русского населения [48, с. 58; 185, № 7, с. 25, 28].

<sup>65</sup> С. Наулахарью назвал кроме трех общекарельских поминальных дней — *muissinsuovatta*, *goatintsa*, *troitša* (транскрипция Наулахарью) — еще четыре: *vieristä* — «крещение», *ryhänlasku* — «масленица», *petrunpäivä* — «петров день», *pohrotšanpäivä* — «день богородицы» [153, с. 137—143].

<sup>66</sup> См., например, у В. Даля пояснение слова «радуница»: «... день поминовения усопших на кладбище... тут пьют, едят, угощают и покойников» [18, т. 4, с. 8].

<sup>67</sup> А. Белов так описывает дмитриевскую субботу у русских: «В канун дмитриева дня в православных храмах совершались панихиды по умершим. А после панихид верующие отправлялись на кладбища, где прямо на могилах устраивали трапезы, поминая таким образом ушедших из жизни» [6, с. 251].

<sup>68</sup> Самое раннее упоминание о подобных поминаниях на могилах принадлежит епископу М. Агриколе (XVI в.), который писал о языческих обрядах финнов и карел, что они «на могилы мертвых пицу носили, где причитали, плакали и голосили» [116, с. 213].

<sup>69</sup> Особенно торжественно исполнялся семейный культ предков, например, в осенних поминках белорусов — «дзядях» [180, с. 332 след. См. также: 96, с. 86].

<sup>70</sup> И. К. Инха упомянул обычай подобного лечения при болезни зуба: чтобы покойник сменил гнев на милость, ему обещают, например, привязать на крест новый «ветряной платок» [134, с. 66, 67].

<sup>71</sup> Варианты соответствующих поминальных плачей см., напр.: [35, № 5, 97, 98, 183; 174, с. 473 след.].

<sup>72</sup> Характерный образец подобной молитвы приводит П. Виртаранта в произношении финляндской карелки: *Pominii, hospoti, tuuššii sapsoi gapasvoi moamuoñi Oksenieta* — «Помяни, господи, душу усопшей рабы своей, мамы моей Оксении» [173, с. 33].

## РЕЛИГИОЗНО-МАГИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ ТРАДИЦИОННОЙ СЕМЕЙНОЙ ОБЯДНОСТИ

Выполненный в предыдущих главах анализ родильной и погребально-номинальной обрядности, так же как осуществленное автором ранее исследование свадебного ритуала [90, с. 205—208, табл. 1], показывает, что доминирующими субструктурами карельской семейной обрядности в целом являлись социально-правовая и религиозно-магическая. Первая из них, на наш взгляд, достаточно подробно рассматривалась в составе вышеназванных обрядовых комплексов. Вторая же оказалась настолько сложной и многослойной, что для ее анализа целесообразно выделить специальную главу. Это представляется необходимым еще и потому, что до недавнего времени в литературе встречались попытки преуменьшить роль религии в традиционных семейных обрядах народов СССР [см., напр.: 97, с. 134 след.].<sup>1</sup>

В каждом комплексе семейной обрядности — свадебном, родильном, погребально-номинальном — религиозно-магическая субструктура имела, как видно из табл. 3, 4, более или менее четко выраженную направленность, которая определяла соответствующий состав ее элементов. Так, в карельском свадебном ритуале эту субструктуру составляли в основном оберегательные и продуцирующие элементы, рассчитанные на обеспечение благополучия и чадородия новой семьи; ту же цель в сущности преследовали умиловнительные элементы культа духов-покровителей и христианская обрядность; значительное место занимала в подструктуре также половая магия, главным образом элементы передачи славы (лемби) невесты ее незамужним сестрам и подругам [подробнее см.: 88]. В комплексе обрядности, связанной с рождением ребенка, основные функции религиозно-магической субструктуры сводились к обеспечению благополучных родов, здоровья и счастья новорожденному, т. е. практически — к тому же, что и в свадебном ритуале по отношению к вступающим в брак. Более того, в погребальном и номинальном ритуалах большую часть религиозно-магических действий тоже можно рассматривать как средство, которое прямым или косвенным образом должно было обеспечивать благополучие не только исполнителям ритуала, но и умершему в его загробной жизни. Однако в отличие от родильных и свадебных обрядов, где очень широко применялись

Таблица 4

## Основной состав религиозно-магической субструктуры семейной обрядности

| Ритуал                                 | Исполнители                     | Апотропические действия   | Продуцирующая магия   | Половая магия   | Культе мертвых                            | Культе предков                  | Культе духов-покровителей  | Христианская обрядность   |
|--|---------------------------------|---|---|---|---|---------------------------------|--|---|
| Свадьба                                | Патвашка, шуяиннаи, плача и др. | «Отпуск» свадьбы, изменение обретов, «огни», стрельба по пути поезда и пр.  | Стимуляция зачатодия, зажиточности (магическое применение зерна, хлеба и пр.) | Привораживание жерениха, перенос дача лемби от невесты девушкам | Посещение невестой могил покойных родичей | Зажигание свечей при сватовстве | Приношения молодой дучам — покровителям семьи мужа (бросание монеты за печь, дары «хозяевам» бани, хлеба и другим духам) | Зажигание свечей перед иконами, благословение иконой, дарение иконы в приданое невесте, «крещение глаз» (богомолье), венчание в церкви, иногда участие в обряде служителей церкви |
| Обряды родильно-крестильного комплекса | Роженница, боабо                | Соблюдение запретов в предродовой период, утаивание срока родов, оберегание («отпуск») роженницы и роженки, «очищение» в бане | Роды в хлеву  | Использование луповины дочери для вышения ее лемби              | —   | —                               | Приобщение новорожденного к семейным духам-покровителям («хозяйке» др.)  | Крещение ребенка, ночное нателение крестного  |

Таблица 4 (продолжение)

| Ритуал                        | Исполнители  | Антропические действия   | Продуцирующая магия   | Половая магия | Культ мертвых  | Культ предков  | Культ духов-покровителей   | Христианская обрядность   |
|-------------------------------|--|--|---|---------------|--|--|--|---|
| Похоронно-поминальные ритуалы | Плачущие, родственники, односельчане, нередко служители церкви | и прожывание там в первые дни, при менение обрядов для новорожденного<br>Обереги от калмы, «очищение» от калмы (уборка помещения водой, огнем, дымом), прикосновения к печи, бдения возле покойника (окрашивание его от зла) | Посещение бездетной женщины могил «родителей» для избавления от бездетности |               | Снаряжение умершего в заgrabный мир, «просиание» (просьбы простить), поминальные обряды (посещение могил, «утошение», «общение» и т. п.), приглашение умерших на поминки, «утошение», приготовление бани, постели, проводы с киселем и пр. | Зажигание свечей, «утошение», обращение с просьбами о помощи | Прошение покойника с домом, двором и т. п., откуп «места» при погребении | Христианские атрибуты (молитва, «венчик», крест и иконка), нередко отпевание (очное, чаще — заочное), иногда участие в обрядах служителей церкви, заупокойные молитвы, окропление ладаном |



разнообразные приемы оберегания от порчи и зла (не случайно свадьбой полагалось руководить колдуну), на похоронах и особенно на поминках подобное магическое оберегание практиковалось совсем мало, и оно было направлено в основном против калмы. Зато здесь на первые места в религиозно-магической структуре выступали культ покойного, культ ранее умерших сородичей (в частности, предков) и элементы христианского (православного) погребального культа. Причем эти культовые действия представлялись необходимыми и для объектов культа — как проявление заботы об ушедших в загробный мир, и для самих исполнителей — как залог ответного доброжелательного отношения покойных сородичей к живым.

Даже беглый обзор показывает, что в составе религиозно-магической субструктуры основное место занимали элементы дохристианских, языческих верований, тогда как элементы, опирающиеся на христианские (православные) культы, были сравнительно малочисленными и значение их в ритуалах относительно невелико. Каково реальное соотношение столь различных и, казалось бы, несовместимых религиозных систем в структуре карельской семейной обрядности конца XIX—начала XX в., как они были представлены в обрядах и как шло их развитие в обозримый период — на эти вопросы мы попытаемся ответить ниже.

Несмотря на то что религиозные верования карел, составлявшие одну из наиболее ярких и самобытных сторон народной культуры, издавна привлекали к себе внимание исследователей, степень их изученности остается до сих пор весьма недостаточной. В последнее время, правда, заметно активизировалась работа советских исследователей в этой области, о чем свидетельствует появление ряда публикаций, посвященных вопросам религии и атеизма в Карелии [см., напр.: 2, 3, 44 и др.]. Наиболее значительная из них — монография А. Я. Степанова, в которой весьма основательно проанализировано состояние религиозности народных масс Карелии в прошлом и настоящем. Основное внимание исследователь уделил вопросу об отношении населения, в том числе карел, к различным формам христианского вероучения, истории развития атеистического мировоззрения и совершившегося в советский период массового отхода трудящихся от церкви и религии в целом. В то же время из поля зрения Степанова по существу выпали дохристианские верования, хотя последние проявлялись в семейном быту карельского крестьянства вплоть до недавнего времени [86].

В наши задачи не входит рассмотрение всей многогранной системы религиозных воззрений и обрядов дореволюционного карельского крестьянства. Тем не менее, хотя бы в самых общих чертах, обрисовать ее нам придется, чтобы затем углубиться в конкретный материал семейной обрядности.

Система религиозных верований карел может служить весьма наглядным примером, подтверждающим универсальность марксистского положения о первичности бытия и вторичности сознания.

Именно материалистическое учение позволяет с позиций историзма понять действительные корни системы религиозных и атеистических представлений конкретного народа в конкретный исторический период, причины эволюции этой системы. Ф. Энгельс подчеркнул, что, «раз возникнув, религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен. . . Но изменения, происходящие в этом запасе представлений, определяются классовыми, следовательно, экономическими отношениями людей, делающих эти изменения».<sup>2</sup>

Применительно к религиозным представлениям карел можно с полным основанием сказать, что характер и темпы их эволюции, как и ход эволюции народного мировоззрения в целом, определялись историческими особенностями экономического и социального развития. К таким особенностям относились более замедленные, чем у большинства соседних народов, темпы роста производительных сил и как следствие — замедленное проникновение капиталистических отношений в среду карельского крестьянства. Исторически обусловленный консерватизм общественного и семейного уклада способствовал в свою очередь консервации пережитков родовой общины в быту и сознании.

### Христианские верования

Крещение карел произошло, как свидетельствуют русские летописи, еще в XIII в. Приобщение к православному вероисповеданию, к русской церкви имело для карельского народа прежде всего огромное политическое значение — оно привело к установлению духовного братства с русским народом. На протяжении многих столетий такое братство гарантировало помощь и поддержку со стороны Новгородской, затем Московской Руси в борьбе карел против шведских и других иноземных захватчиков. Кроме того, распространение православия объективно оказало также положительное влияние на развитие культуры карельского народа, как и многих других народов Русского Севера.<sup>3</sup>

Своей принадлежности к православному вероисповеданию карелы придавали настолько важное значение, что когда в XVII в. западная часть Приладожья и Карельский перешеек отошли к Швеции, то религиозные притеснения (наряду с экономическими и политическими) со стороны шведов заставили основную массу карел переселиться оттуда на русские земли [24, с. 35—37].

Известен и более поздний пример верности карел православию: после предоставления в 1917 г. независимости Финляндии карелы Северного Приладожья оказались отторгнутыми от своего народа; в течение минувших с тех пор десятилетий они фактически были ассимилированы финнами, однако сохранили как один из этнических признаков свою традиционную конфессиональную принадлежность, отличающую их от финнов-лютеран.

Тем не менее реальное отношение подавляющей массы карельского крестьянства к христианскому (православному) вероучению было довольно формальным. Несмотря на многовековые старания служителей церкви, еще в XIX и начале XX в., как свидетельствовали многие наблюдатели и исследователи, для большинства карельского (а отчасти и русского) населения Карелии были характерны крайне поверхностное усвоение христианской догматики, слабое знание молитв и в значительной степени даже пренебрежение такими церковными обрядами, как крещение детей, венчание вступающих в брак, отпевание умерших [см., напр.: 37; 47, с. 40; 52, с. 125; 105, с. 339].<sup>4</sup> Весьма примечательно, что столь же формальный характер носило отношение карел и к старообрядческому канонам, хотя среди населения Олонецкой и Архангельской губерний противостоявшая официально церковному православию «старая вера» (viero) пользовалась значительной популярностью, особенно в северных районах. Одна из причин популярности заключалась, на наш взгляд, в том, что старообрядчество позволяло отойти от церкви с ее требованиями и поборами.

Население в своей массе плохо разбиралось в различиях между раскольническими толками и даже между официальным православием и старой верой. «О сущности же учения секты, к которой они принадлежат, они не имеют ни малейшего понятия», — писал, например, П. П. Чубинский о «кореляках»-раскольниках [110, с. 110]. Неудивительно поэтому, что на практике вполне обычными и допустимыми считались переходы из секты в секту, из раскольников в «мирские» (mierolaiset), и наоборот. Имеются сведения о существовании даже некоторых промежуточных категорий между мирскими и староверами. Например, в кестеньгском крае, где часть карел причисляла себя к «островным» (suarelainen), исповедовавшим «веру островного монастыря» (suaren monasterin viero), дети от брака suarelainen с mierolainen считались puolisuarelainen — букв. «полуостровными», «наполовину островными».<sup>5</sup> Часто девушки-староверки, выходя замуж за мирских, под воздействием семейного быта вынуждены были «оскверниться» (хотя бы из-за того, что приходилось пользоваться общей посудой) и таким образом отходили от старой веры; зафиксировано даже особое название для подобных отступников и отступниц — «новоженцы» [188, № 1, л. 33, 36].

В то же время определенные слои карельского крестьянства, не говоря уже о фанатически веровавших в христианское учение (таких было сравнительно мало как среди мирских, так и среди староверов), относились к церковной обрядности (именно обрядности, а не духовной сущности христианства!) вполне положительно. Особенно широко пользовались услугами служителей церкви крестьяне побогаче: демонстрируя свою набожность, они приглашали священника на свадебные пиры, похороны, поминки, заказывали молебен дополнительно к венчанию и т. д. От богатых старались не отставать (хотя бы из престижных соображений!) также зажиточные крестьяне. Основной же массе крестьянства,

особенно бедноте, приходилось воздерживаться от излишнего подчеркивания своей набожности, ибо оплата даже самых необходимых для православного верующего обрядов крещения, венчания и отпевания (чаще заочного) была уже достаточно обременительной для маломочных хозяйств.

В жизни подавляющего большинства карел принадлежность к православному вероисповеданию, соблюдение предписываемых церковью норм поведения, а также исполнение церковных обрядов, особенно крещения и венчания, в конце XIX—начале XX в. имели, разумеется, весьма существенное и отнюдь не только престижное значение. В их семейном и общественном быту важную роль играли такие элементы православной обрядности, как обычай креститься (*ristiä silmäd* — букв. «крестить глаза»), культы икон и креста, посещения церкви или часовни в дни храмовых праздников и др. И все-таки христианская религия, проповедующая идею пассивного смирения и фатальной покорности, веру в абстрактное загробное воздаяние, в целом мало отвечала насущным жизненным потребностям трудового народа. В условиях суровой борьбы за существование основная масса карельского крестьянства, совершенно искренне причислявшая себя к православным христианам, в действительности продолжала руководствоваться традиционной системой представлений, которая придавала людям веру в возможность активного воздействия на окружающий мир и в какой-то мере даже помогала им в этом, ибо основу такой мировоззренческой системы, сложившейся в результате тысячелетнего практического опыта, составляли, с одной стороны, рациональные стихийно-материалистические знания и навыки, накопленные предшествующими поколениями, а с другой — идеалистические, большей частью иррациональные религиозно-магические представления и культы. Поэтому еще в конце XIX—начале XX в. карелы, усвоив внешнюю, обрядовую сторону православия, в большинстве своем оставались верны традиционному миропониманию, в котором были тесно переплетены между собой здравые, по сути атеистические взгляды на природу и самые разнообразные, преимущественно дохристианские, религиозно-магические представления.

Подобное положение, называемое обычно двоеверием, было в еще недавнем прошлом характерно и для многих других народов России, в частности для широких масс русского крестьянства, тоже «так и не ставших „истинными“ христианами» [101, с. 33]. Аналогичное соотношение православия и языческих верований в религии народов коми хорошо раскрыто в работах В. Н. Белицер [5, с. 332; 62, т. 2, с. 402 след.]. Причины сохранения в сознании народных масс двоеверия с доминирующей ролью дохристианских религиозно-магических представлений и обрядов при более или менее формальном отношении к официальной христианской религии в общем-то известны: многие народы дореволюционной России по уровню своего социально-экономического развития оказались недостаточно подготовленными к принятию религии клас-

сового общества. Таким образом, на примере христианизации этих народов, в том числе и карел, можно убедиться, что «не только становление той или иной системы религиозных представлений, но и перенесение религий на новые территории также лимитируется в первую очередь экономическими причинами» [92, с. 68].

На наш взгляд, устоявшееся в литературе, особенно финляндской, мнение о том, что к концу XIX — началу XX в. карелы практически полностью перешли от своих древних родоплеменных культов к новой, более соответствующей классовому обществу идеологии — христианству и что якобы лишь «пережитки . . . первобытных верований сохранились в глухих лесах Северной Карелии на протяжении многих столетий и дожили почти до наших дней» [113, с. 214], сильно преувеличено. Об этом достаточно красноречиво свидетельствует, в частности, состав религиозно-магической субструктуры карельской семейной обрядности указанного периода.

Как видно из табл. 4, состав элементов православной обрядности в структуре свадебного, родильного и погребально-номинального ритуалов был у карел сравнительно простым. Например, в состав свадебного ритуала входили такие элементы христианства, как богомолье («крещение глаз» с произнесением простейших молитв и зажиганием свечей перед иконой), благословение молодых божьим именем и иконой, а также венчание в церкви (впрочем, венчание далеко не всегда приурочивалось к свадьбе); кроме того, иногда (в богатых семьях) на свадьбу приглашались служители церкви. В обрядности, связанной с рождением ребенка, христианские элементы были еще малочисленнее и сводились главным образом к обряду крещения новорожденного. Причем окрестить ребенка, как известно, могла в некоторых случаях (если имелась угроза, что младенец умрет) сама повитуха (боабо). С крещением ребенка был связан обычай вешать ему на шею в качестве оберега от «нечистой силы» (раһа) нательный крест. Более разнообразным являлся состав христианских элементов в похоронной и номинальной обрядности. К их числу относились атрибуты погребального ритуала (молитва, «венчик» и т. п.), произнесение соответствующих молитв, окуривание ладаном, отпевание умершего, а в ряде случаев — даже непосредственное участие священника в похоронах; было принято также устанавливать на могилах православный крест или столбец, дополняемые иконкой. И наконец, более или менее значительный отпечаток христианских представлений о загробном мире можно обнаружить в содержании похоронных и номинальных причитаний.

Допуская некоторое упрощение, можно сказать, что в традиционной семейной обрядности карельского крестьянства христианские элементы выполняли не только чисто религиозную, но и демонстративно-символическую функцию (поэтому основное внимание и уделялось внешним, символическим атрибутам!). В то же время некоторым элементам христианской обрядности (например,

применению икоп, крестов, ладана и т. п., чтению молитв и сотворению христианского крестного знамени — «крещению глаз») придавалось преимущественно оберегательное значение.

### Дохристианские верования

Гораздо более широкий диапазон религиозно-магических функций был характерен для тех многочисленных элементов семейной обрядности, которые основывались на разнообразных дохристианских (языческих) верованиях и культах.

**Оберегательная магия.** Одной из главных функций религиозно-магических элементов карельской семейной обрядности оставалась предохранительно-оберегательная (или апотропеическая — по Е. Г. Кагарову). Причина такого положения крылась в тяжелых условиях жизни карельского крестьянства, споспоспешавших возникновению разнообразных заболеваний и высокой смертности, особенно детской. Это в свою очередь служило питательной почвой для сохранения в народном сознании суеверных представлений, будто человеку постоянно грозит опасность вредоносного воздействия как со стороны всевозможных злых духов, так и со стороны недоброжелателей. Причем наиболее восприимчивым к воздействию зла и «дурного глаза» человек оказывался якобы в такие ответственные моменты жизни, как рождение, вступление в брак и даже, хотя и в меньшей степени, смерть.

В обрядности, связанной с рождением ребенка, оберегательные религиозно-магические приемы и представления составляли, как видно из табл. 5, три основные группы. В первую, самую большую группу входили многочисленные запреты и суеверия, регламентировавшие поведение беременной женщины. Соблюдение этих запретов должно было, с одной стороны, облегчить предстоявшие роды, а с другой — уберечь будущего ребенка от порчи и т. п. Вторая группа состояла преимущественно из очистительно-оберегательных действий и приемов, с помощью которых роженице и новорожденному обеспечивалась якобы большая безопасность от «дурного глаза» и злых духов. Например, роды, происходившие в хлеву или тем более — в бане, под защитой соответствующих семейных духов-покровителей и втайне от окружающих, несомненно представлялись более безопасными, чем роды в избе, на людях. Обрядовое мытье роженицы и ребенка в бане имело наряду с гигиеническим также очистительно-оберегательное значение. Разнообразные средства магической «защиты» ребенка, составляющие третью группу, использовались в течение первых дней, недель, а нередко и месяцев его жизни. При этом языческие обереги обычно дополнялись христианскими. Например, в случае особой болезненности новорожденного повитуха могла совершить обряд его экстренного крещения и надеть на младенца нательный крест. По сведениям, собранным в Олонецком районе Л. И. Капусто, крест зачастую надевали вместе с языческим амулетом — кусочком кожи с изображением пятиконечной звезды.<sup>6</sup>

Таблица 5

## Религиозно-магическая подструктура родильно-крестильной обрядности

| Основные действия                        | Место |      |      |        |        | Участники |         |          |          |              |                   |               |              |           |                 | Функции |                 |                           |                               |            |                               |                     |                          |         |              |       |                    |   |
|--|-------|------|------|--------|--------|-----------|---------|----------|----------|--------------|-------------------|---------------|--------------|-----------|-----------------|---------|-----------------|---------------------------|-------------------------------|------------|-------------------------------|---------------------|--------------------------|---------|--------------|-------|--------------------|---|
|  | неба  | баня | хлев | полнол | прочее | роженица  | ребенок | повитуха | свекровь | муж роженицы | крестные родители | родственников | односельчане | свахенник | санитария и тн. | лечение | обрезание родов | обрезание от стна и т. п. | умилостивление духов—"хозяев" | "очушение" | приобщение к семейным культам | подпирывающая магия | обеспечение безопасности | гопучья | "воспитание" | т. п. | крестильские куплы |   |
| Приготовление места                      | +     | X    |      |        |        |           |         |          |          |              |                   |               |              |           |                 |         |                 |                           |                               |            |                               |                     |                          |         |              |       |                    |   |
| Приготовление роженицы к родам           | +     | X    |      |        |        |           |         |          |          |              |                   |               |              |           |                 |         |                 |                           |                               |            |                               |                     |                          |         |              |       |                    |   |
| Действия при трудных родах               | -     | X    |      | *      | *      | ○         | ○       | ○        | ○        | ○            |                   |               |              |           |                 |         |                 |                           |                               |            |                               |                     |                          |         |              |       |                    |   |
| Роды                                     | +     | X    |      | *      | *      | ○         | ○       | ○        | ○        |              |                   |               |              |           |                 |         |                 |                           |                               |            |                               |                     |                          |         |              |       |                    |   |
| Действия после родов: обрезание пуповины | +     | X    |      | *      | *      | ○         | ○       | ○        | ○        |              |                   |               |              |           |                 |         |                 |                           |                               |            |                               |                     |                          |         |              |       |                    |   |
| перевязывание пупа                       | +     | X    |      | *      | *      | ○         | ○       | ○        | ○        |              |                   |               |              |           |                 |         |                 |                           |                               |            |                               |                     |                          |         |              |       |                    |   |
| убирание пуповины и последа              | -     | X    |      | *      | *      | ○         | ○       | ○        | ○        |              |                   |               |              |           |                 |         |                 |                           |                               |            |                               |                     |                          |         |              |       |                    |   |
| заворачивание ребенка в рубашку отца     | +     | X    |      |        |        | ○         | ○       | ○        | ○        |              |                   |               |              |           |                 |         |                 |                           |                               |            |                               |                     |                          |         |              |       |                    |   |
| убирание отпавшего конца пупа            | X     |      | *    |        |        | ○         | ○       | ○        | ○        |              |                   |               |              |           |                 |         |                 |                           |                               |            |                               |                     |                          |         |              |       |                    |   |
| Послеродовая баня                        | -     |      |      |        |        | ○         | ○       | ○        | ○        |              |                   |               |              |           |                 |         |                 |                           |                               |            |                               |                     |                          |         |              |       |                    |   |
| Проживание в бане или хождение в баню    | -     |      |      |        |        | ○         | ○       | ○        | ○        |              |                   |               |              |           |                 |         |                 |                           |                               |            |                               |                     |                          |         |              |       |                    |   |
| Посещение роженицы                       | +     |      |      |        |        | ○         | ○       | ○        | ○        |              |                   |               |              |           |                 |         |                 |                           |                               |            |                               |                     |                          |         |              |       |                    |   |
| Внесение ребенка в дом                   | +     |      |      |        |        | ○         | ○       | ○        | ○        |              |                   |               |              |           |                 |         |                 |                           |                               |            |                               |                     |                          |         |              |       |                    |   |
| Устройство колыбели, языки               | +     |      |      |        |        | ○         | ○       | ○        | ○        |              |                   |               |              |           |                 |         |                 |                           |                               |            |                               |                     |                          |         |              |       |                    |   |
| Крещение ребенка                         | X     | *    |      |        |        | ○         | ○       | ○        | ○        | ○            | ○                 | ○             | ○            | ○         | ○               | ○       | ○               | ○                         | ○                             | ○          | ○                             | ○                   | ○                        | ○       | ○            | ○     | ○                  | ○ |
| Крестины, родины                         | +     | X    |      |        |        | ○         | ○       | ○        | ○        | ○            | ○                 | ○             | ○            | ○         | ○               | ○       | ○               | ○                         | ○                             | ○          | ○                             | ○                   | ○                        | ○       | ○            | ○     | ○                  | ○ |

Еще более развитым и многообразным был комплекс апотропейческих (оберегательных) элементов обрядности в составе свадебного ритуала. Для того чтобы обезопасить жениха и невесту, а также других участников свадьбы от порчи и злых духов совершались целые обряды «оберегания» (*varotus*), аналогичные обереганию роженицы с новорожденным (см. с. 31), применялись традиционные обереги (*varat*), из которых самые сложные предназначались жениху и невесте. Более того, общее руководство ритуалом (начиная со сватовства) у большей части карельского населения поручалось особым колдунам (патьяшкам и т. п.) и даже там, где, как например в крупных южно-карельских селах, зажиточные крестьяне приглашали на свадьбу служителей церкви, роль оберегателя отводилась колдуну. Кроме того, с предохранительной (в конечном счете) целью совершались на свадьбах многие действия умиловительного характера (например, приношения со стороны молодухи духам — покровителям семьи мужа). Оберегательный смысл имели первоначально также стрельба и зажигание огней на пути свадебного поезда, хотя позднее в этих действиях стали видеть всего лишь чествование новобрачных.<sup>7</sup>

В значительно меньшей степени представлены апотропейческие элементы в похоронном и номинальном ритуалах. Исполнители обрядов в основном стремились предохранить себя от вредоносного воздействия калмы, для чего применяли соответствующие обереги. Чтобы избавиться от калмы, мыли и окуривали избу, где содержался покойник, тщательно очищали обувь от кладбищенской земли, руками касались печи и т. д. В то же время окуривание покойника ладаном, периодически повторяющееся до похорон, как и окуривание могилы (ямы — перед погребением, могильного холмика — после похорон и во время поминальных посещений), было продиктовано заботой об умершем, стремлением уберечь его от зла (по христианским понятиям — от «нечистой силы»). В самом обычае окуривать ладаном можно видеть христианизированный, но по своему происхождению явно дохристианский, языческий обряд магического очищения и оберегания с помощью огня, причем, как правило, «живого огня», т. е. добытого трением или высеканием либо взятого из жаратка. Впрочем, проявления заботы об умерших сородичах имели также определенный предохранительно-умиловительный смысл.

**Продуцирующая магия.** Существенную роль в карельской семейной обрядности (главным образом образом свадебной) играли элементы продуцирующей, или протрентической, магии. В родильных обрядах их удельный вес менее значителен, а в погребальном и поминальном ритуалах они практически отсутствовали. И это вполне понятно. В традиционной карельской свадьбе элементы продуцирующей магии должны были способствовать благополучию и счастью новообразуемой семьи. Считалось необходимым не только предохранить вступающих в брак от порчи и зла (для этого использовались всевозможные приемы оберегательной магии), но и обеспечить соответствующими средствами (тоже в основном рели-



гиозно-магическими) им чадородие и более или менее высокое благосостояние.

В дореволюционной карельской деревне с характерной для нее высокой детской смертностью способность замужней женщины к деторождению имела жизненно важное значение для всей семейно-родовой общины, а не только для самих супругов. Поэтому участники свадьбы проявляли обычно повышенный интерес к вопросу о том, насколько удачно начали новобрачные свою супружескую жизнь. По ходу свадьбы применялись разнообразные способы, с помощью которых якобы стимулировалось чадородие. Поскольку основные элементы продуцирующей магии, входившие в состав свадебного ритуала (обряд соединения невесты с ребенком, сажание новобрачных на печь, стремление приурочивать свадьбу, а соответственно и брачную ночь, к периоду новолуния и ряд др.), рассмотрены выше (см. с. 14—15), нет необходимости подробно останавливаться на них. Добавим только, что для избавления замужней женщины от бесплодия было принято пользоваться в качестве магического «лекарства» кусочками пушовины новорожденного ребенка, для этой же цели иногда сохраняли и применяли воду от мытья роженицы (см. с. 32—33). Наконец, исцелиться от бесплодия можно было, по мнению карел, также в тех случаях, если женщина обратится за помощью к своим покойным предкам и если последние будут к ней благосклонны (см. с. 15, 20). Таким образом, религиозно-магические элементы, которые, согласно поверьям, могли так или иначе способствовать деторождению, в большом многообразии были представлены в свадебном ритуале, весьма скупо и к тому же косвенно — в родильной обрядности и отсутствии в погребально-поминальных ритуалах, если не считать относящегося к номинальным обрядам обращения бездетной женщины за помощью к своим покойным родичам.

К элементам продуцирующей магии относились также обрядовые действия и средства, которые якобы должны были обеспечить материальное благополучие новообразованной семье (в свадебном ритуале) или новорожденному (в обрядах родильного цикла). Во время свадьбы было принято, например, осыпать молодых зерном (чаще всего — ячменем), на выводном и приводном столах держали специальные свадебные хлебы, хлебной горбушкой расчесывали волосы невесте при окручивании ее в молодуху, хлебом благословляли новобрачных — подобными магическими способами старались повысить благосостояние молодой семьи, чтобы она не знала в дальнейшем ни нужды, ни голода. В родильной обрядности аналогичные элементы применялись для того, чтобы обеспечить новорожденному богатство, а также обладание необходимыми для крестьянина качествами — трудолюбием, мастеровитостью, хозяйственностью, мужеством, рассудительностью и т. п. (см. с. 34).

**Половая магия.** Видное место в карельской семейной обрядности, тоже преимущественно свадебной, занимала половая, или любовная, магия. У карел вплоть до нашего века сохранялся обрядовый комплекс, связанный с половой магией и, по-видимому, ведущий свое происхождение от языческого культа лемби. До нас

понятие «лемби» дошло лишь как обозначение женского обаяния, привлекательности, славы, девичьей чести, выражающих народные представления о нравственности, женской красоте, природе взаимоотношений между полами; под лемби нередко вообще понималась всего лишь способность возбуждать в представителях противоположного пола влечение, что особенно ярко выражено в карельских любовных заговорах и заклинаниях [162, т. 2, № 1037 и др.; 186, № 580—582 и др.]. Имеются, однако, основания полагать, что карельское слово «лемби» ведет свое происхождение от культа древнего одноименного божества любви и плодородия и что именно от такого культа карелы унаследовали значительную часть обрядов и представлений в области половой магии, и прежде всего обрядность, связанную с понятием «девичья лемби».

В свадебном ритуале конца XIX — начала XX в. обильно представлены обрядовые действия, направленные на то, чтобы магическими, а во многих случаях и рациональными<sup>8</sup> способами усилить взаимную любовь между молодыми супругами. К парциальной магии относились приемы привораживания жениха к невесте при помощи, например, особого угощения (чаще всего — пирога), приготовленного на воде (в вариантах — молоке), которой умывали невесту во время обряда «невестиной бани», послесвадебной бани для молодоженов, их совместного кормления и т. п.

Многообразно представлена в составе свадебного ритуала также обрядность, посвященная девичьей лемби. При этом объектом действий оказывались обычно не сами брачующиеся, а девушки, которые старались поднять свою славу главным образом за счет лемби невесты. Широко практиковался, например, обычай совместного хождения девушек в «невестину баню», где они парились тем же веником и умывались той же самой водой, что и невеста, наперегонки садились на ее место и т. д. Аналогичные коллективные приемы повышения лемби входили в обряд заплетания и расплетания невестиной косы, в которую вплетались ленты ее подруг и сестер, чтобы при расплетании каждая получила свою ленту обратно вместе с частицей лемби невесты. Практически от самого сватовства и до вручения невесты жениху незамужние свертницы находились в контакте с нею, прямым или косвенным способом перенимая от нее лемби.

Вообще забота об укреплении и повышении лемби занимала в жизни карельских девушек немаловажное место, ибо, согласно поверью, утрата или порча лемби грозила девушке большим несчастьем — она могла остаться старой девой. Эта забота начиналась в сущности с первых дней жизни девочки, когда с помощью отсохшей пуповины, которую прятали над входом в избу, стремились оказывать магическое воздействие на всех приходивших в дом (см. с. 29), а кончалась во время свадьбы, когда невесте полагалось не заботиться о сохранении своей лемби, а, наоборот, делиться ею с незамужними сестрами и подругами, чтобы они тоже поскорее вышли замуж.

**Культ «домашних» духов-покровителей.** В традиционную семейную обрядность карел органично входили также разнообраз-

ные элементы, в которых прямо или в пережиточном виде проявлялись культы семейно-родовых духов-покровителей, а также культы духов — «хозяев» земли, воды и прочих природных объектов. Как правило, все обрядовые действия, связанные с указанными культами, даже если их первоначальная, дохристианская религиозная основа во многих случаях выветрилась, носили умиловительный характер. В составе свадебного ритуала наиболее насыщенной такими элементами была обрядовая роль невесты. Достаточно наглядно это обнаруживается в ее поведении во время обрядов девичьей бани, «отпуска воли» и прощального обхода дома и двора, когда невеста, сопровождаемая плачем и подругами, прощалась с миром, в котором выросла и разлуку с которыми демонстративно оплакивала. Но еще ярче выступало стремление задобрить духов в обрядах, сопровождавших приход молодухи в дом мужа. Так, едва войдя в избу, она бросала на печь или в запечье заранее приготовленную монету, что, по народным представлениям начала нашего века, осознавалось как покупка невестой «места»; первоначальный же смысл подобного действия заключался, очевидно, в умиловительном пожертвовании духу — покровителю очага в доме мужа [ср.: 33, с. 191]. Аналогичные жертвования делала молодуха и другим духам — покровителям семьи, в которую она вступила в качестве невестки. В частности, «хозяину» («хозяйке») бани она дарила полотенце или рубаху, когда первый раз ходила мыться, то же — «хозяину» хлева, когда приводила свою «приданую» корову, и т. д. Правда, первоначальная основа этих обычаев — задабривание духов-«хозяев», чтобы те благосклонно относились к молодухе-чужеродке, — в значительной мере забылась, и приношения «хозяевам» стали восприниматься как подарки для свекрови. Известен еще один, хотя, видимо, не очень часто практиковавшийся в начале нашего века обряд, связанный с приводом невестки в дом, — обряд выкупа «земли». Нередко он сливался с выкупом «места», т. е. с задабриванием духа — покровителя очага, однако произносившиеся при совершении обряда заклинания адресовывались духу — «владыке земли» (*maan haldia*). Как особый обряд «здравствования земли» его обычно исполняли при появлении в семье нового члена — невестки или новорожденного.

Особого внимания заслуживают пережитки культа очага в таких элементах карельской семейной обрядности, как обычаи сажать новобрачных на печь, ставить короб с новорожденным к устью печи, давать невесте золу из очага родительского дома с тем, чтобы, придя в дом мужа, она высыпала ее в жараток.

В последнем элементе (как и в обычае давать ладанки с золой новобранцам и другим покидавшим отчий дом членам семьи) первоначальную основу, очевидно, составляло желание обеспечить женщину, покинувшую родную семью и вступившую в чужую, защитой и поддержкой со стороны духа — покровителя родительского очага, тогда как первые два элемента можно рассматривать

как приемы приобщения молодухи и новорожденного младенца к одной из главных семейных святынь — очагу. Приобщение к домашнему очагу новых членов семьи когда-то, видимо, воспринималось как принятие их под охрану духа — покровителя очага, что представлялось особенно важным для ребенка, не имевшего на первых порах жизни своего покровителя — халдиа (см. с. 39).

Вполне вероятно, что одной из начальных целей проживания роженицы с ребенком в бане в первые послеродовые дни было приобщение нового члена семьи к семейному культу «хозяина» («хозяйки») бани; то же самое можно видеть в обряде послесвадебной бани для новобрачных, тем более что молодуха была обязана делать соответствующие подарки «хозяину» бани.<sup>9</sup>

В погребально-поминальной обрядности анимистические культы семейно-родовых духов-покровителей были представлены значительно меньше, чем в свадебной и родильной. Так, пережиток культа очага можно видеть в обычае, согласно которому возвратившиеся с кладбища участники похорон должны были прикасаться ладонями к печи якобы для того, чтобы очиститься от калмы: очаг выступал здесь в качестве могущественного оберега. Несомненная связь с культом очага придавала особо важное значение также печному столбу в обрядах семейно-родового культа мертвых,<sup>10</sup> о чем будет сказано ниже.

Основные функции свадебной и родильной обрядности: вступление парня и девушки в статус супругов и половозрастную категорию замужних женщин и женатых мужчин (в свадебном ритуале) и принятие новорожденного в число членов семейно-родовой общины (в родильной обрядности), — казалось бы, решительнейшим образом отличались от функций похоронного ритуала, где важное значение придавалось мотивам расставания умершего с живыми сородичами и соседями, со всем микромиром, окружавшим его при жизни. В то же время мотивы расставания, столь характерные для похорон, имели весьма близкие аналогии во многих обрядах свадьбы, посвященных прежде всего прощанию невесты с родней, отчим домом, двором, деревней, баней и т. д. Причем как в похоронном, так и в свадебном ритуалах обряды прощания сопровождалась соответствующими причитаниями, в которых плачем от имени умершего либо от лица невесты просили прощения у избы, сеней, двора, улицы и т. д. Уже сам факт причитывания (именно языком причитаний полагалось, как известно, общаться с духами) позволяет говорить о религиозных корнях подобной традиции, и прежде всего о ее связях с культурами различных духов-покровителей и «хозяев» (халдиа).

**Культ мертвых.** Особенно развитой и живучей была система обрядов и представлений, связанных с культом мертвых. В литературе этот культ нередко называется погребальным. Например, С. А. Токарев прямо определил «погребальный культ» как «культ умерших», видя в нем «совокупность религиозно-магических обрядов и представлений, связанных с погребением умерших или с са-

ими умершими», и отделяя его от «самых погребальных обычаев» [97, с. 158]. Нам, однако, представляется более приемлемым определение «культ мертвых», поскольку последнее включает в себя и непосредственно погребальную обрядность, и номинальный ритуал, и целый комплекс других обрядовых действий.

Рассматривая вопрос о происхождении погребального культа у разных народов, С. А. Токарев решительно критиковал «господствующее среди большинства ученых стремление вывести все погребальные обычаи из чисто суеверных, т. е. религиозных, мотивов» и в свою очередь утверждал, что погребальные обряды «в основе своей порождены отнюдь не суеверными представлениями, а, как и сами приемы погребения, более глубокими, инстинктивно-эмоциональными импульсами, унаследованными, очевидно, от эпохи становления человека» [97, с. 173]. Такая точка зрения, возможно, вполне справедлива, когда речь идет о погребальных обрядах народов, находившихся на ранних стадиях социально-экономического развития (выводы Токарева опираются в основном на подобные данные). Но карельский материал конца XIX — начала XX в., как и материалы по многим другим народам нашей страны (особенно по народам Русского Севера, Сибири и Дальнего Востока), показывает, что основу большинства обрядов и обычаев погребального и номинального ритуалов составляла именно вера в загробную жизнь, вера в реальность взаимосвязей между живыми людьми и мертвыми их сородичами. Даже в обрядах и обычаях, непосредственно входивших в погребальный цикл, доминирующим оставался культ конкретного покойника, дополненный и усиленный элементами культа ранее умерших родственников, и в частности элементами культа предков-«родителей» (*syndyzet*).

Не вдаваясь в теоретические аспекты происхождения культа мертвых (состояние вопроса о корнях и природе этой, одной из древнейших форм религии достаточно освещено в монографии С. А. Токарева [97]), мы попытаемся воспроизвести обобщенную картину его реального бытования в семейной обрядности карел.

Согласно традиционным верованиям карел, смерть человека не являлась его физической кончиной, а означала всего лишь переход в другой мир (Туонелу или Маналу, т. е. в «Ту» или «Подземную страну»), переход от земной жизни к жизни загробной, которая мало отличалась от земной: умершие занимаются той же деятельностью, что и при жизни на земле, потребности их не меняются, прежними остаются и взаимоотношения с живыми и мертвыми сородичами, даже черты характера сохраняются; только те, кто умер в детстве или юности, взрослеют со временем и могут якобы даже вступать в брак.<sup>11</sup> Но, с другой стороны, вступление умершего в мир мертвых придавало ему особые сверхъестественные качества и способности. Причем последние представлялись тем могущественнее, чем большим авторитетом пользовался покойный при жизни. В первую очередь такая мистическая сила приписывалась, разумеется, основателям семьи и рода, первоначальникам, словом — предкам. Более того, приобщение к «высоким предкам» (с. к. Tuonelan orheit *syndyzet* — букв. «славные

прародители Туонелы» [35, с. 43]) с их мудростью и могуществом делало новоумершего, хотя бы отчасти, обладателем подобных же качеств или по крайней мере ходатаем перед сюндюзет за своих живых родственников.<sup>12</sup> Видимо, не случайно в карельских похоронных и номинальных причитаниях последовательно проходит идея приобщения умершего к предкам, которых просят, причем на самом доходчивом для мертвых языке — языке причитаний, встретить повоявленного покойника, а того в свою очередь расспрашивают о том, как приняли его ранее умершие родичи, и т. д.

У карел, насколько можно судить по сведениям конца XIX — начала XX в., в культе мертвых не было столь четкого противопоставления новоумерших ранее умершим, которое, как считает Ю. И. Семенов, характерно для всех народов мира и которое проявлялось в различном отношении тех и других к живым: первые якобы опасны для живых (отсюда, мол, и страх перед покойниками), вторые — не опасны [83, с. 392—402]. В предыдущей главе мы отмечали, что карелы боялись не столько покойника, сколько калмы. Всячески оберегаясь от калмы, они отнюдь не стремились порвать контакты с умершим родственником и как можно быстрее отделаться от него. Наоборот, двое-трое суток покойника держали в избе, о нем заботились, сидели возле него дни и ночи, наконец, хоронили на своем, нередко родовом (при маленьких патронимальных селениях) кладбище, где живые легко могли навещать его и отсюда ему, покойнику, тоже нетрудно было, когда надо, приходиться в прежний дом. Таким образом, умершие и живые сородичи объединялись в более или менее единый семейно-родовой коллектив.

Родственные узы не просто объединяли живых и мертвых, эти связи находили систематическую поддержку в различных формах взаимодействия между теми и другими. Причем мертвые, как более могущественные и мудрые (особенно представлялись таковыми «родители»), должны были, согласно верованиям, всемерно оберегать своих живых потомков от бед и помогать им во всех важнейших делах. Об этом свидетельствуют, в частности, варианты заклинаний, считавшихся особо эффективными, поскольку в них в качестве мистических защитников выступал «старый народ, целый век сидевший, в дерне уснувший, под сугробом созревший», другими словами — «население Маналы» (Manalan gahvas). Целое войско мертвых явно имеется в виду также в заклинательной руне о мифическом орле, летящем с северо-востока и несущем под крыльями сотни и тысячи воинов, «весь век сидевших» [162, т. 2, № 1049; т. 7, ч. 5, № 4853, 4861, 4872, 4874 и др.). К покойным сородичам обращался колдун и в варианте, приведенном К. Кроном в его исследовании религиозных воззрений «финнов» на материалах карело-финских рун: «Подниму мой большой род... в помощь одному герою» [144, с. 42].

О том, насколько важное место занимал культ мертвых в общественном и семейном быту и в верованиях прибалтийско-фин-

ских народов, в частности карел и финнов, хорошо сказал У. Харва: «Святой обязанностью потомков являлось продолжение трудов, начатых уважаемыми покойными членами семьи и рода, выполнение их чаяний и желаний. Это наследие служило основанием всей социальной жизни древнего народа. На всех этапах жизни индивидуума и рода принято было обращаться к покойным. Они считались стражами морали, судьями обычаев, блюстителями общественного порядка. В этом отношении даже всевышний бог не мог соперничать с жителями Маналы» [129, с. 510 след.].

Однако, согласно традиционным представлениям, рассчитывать на покровительство и помощь покойных родичей мог только тот, кто сам проявлял должную заботу о мертвых, задабривал их приношениями и обрядами. И наоборот, недостаточно внимательное исполнение своего родственного долга перед мертвыми предками и сородичами могло вызвать немилость с их стороны. Поэтому случаи заболеваний и неудач нередко воспринимались как мера наказания, определенная тем или иным покойным за какие-то упущения.

В предыдущей главе, рассматривая обряды погребального и поминального ритуалов, мы отмечали разнообразные проявления традиционной заботы об умершем родственнике. В их число входили, например, обряды прижизненного и посмертного прощания, в ходе которых родные и близкие просили умирающего (или умершего) простить их, даже если ни в чем перед ним не провинились. Более того, при подозрении, что болезнь наслана каким-то конкретным покойным (причем необязательно сородичем), полагалось посетить его могилу и снова попросить прощения, сопровождая просьбу соответствующими приношениями. Живые должны были заботиться и о том, чтобы их мертвые родственники не страдали от голода, нехватки одежды и обуви. Для этого на протяжении трех дней, пока покойник находился в избе, ему периодически подавали угощение; в номинальные дни приносили на могилу гостинцы, раздавали «поминания» окружающим, на поминальных обедах ставили для него специальный прибор с кушаньями и т. д. Обычай требовал даже выделения покойнику жертвенной коровы (правда, этот пережиток язычества церковь переадресовала в свою пользу, и корову стали отдавать священнику — «на помин души»). Бытовало поверье, будто скотина, которую следовало принести в жертву покойнику, но которую по каким-то причинам не пожертвовали, все равно падет; примечательно, что такое же поверье поддерживало аналогичный обычай выделения коровы или нетели в приданое невесте.

Чтобы мертвому было удобнее отдыхать во время наземных странствий, на могильный крест (столбец и т. н.) повязывали полотенце или лоскут ткани, в поминальные дни развешивали полотенца при входе в дом и по стенам избы; для покойника готовили постель, чаще всего — подушку. Даже баню топили для покойных родичей, готовили воду и веник, чтобы они могли попариться и помыться.

Все распоряжения и наказания, которые покойный давал своим родственникам еще при жизни либо посмертно — в их сновидениях, как правило, выполнялись, чтобы не вызывать его гнев. Так, умерший мог присниться кому-нибудь из родственников и распорядиться, чтобы ту или иную его вещь подарили тому-то, «и такие посмертные распоряжения, — подчеркивал Н. Ф. Лесков, — исполняются в точности»; если покойный жаловался, что ему голодно или холодно, поступали соответственно: раздавали бедным пищу или одежду [53, с. 512; 136, с. 288]. Если умерший, согласно поверью, мог отомстить обидчикам за неприятности, причиненные ему при жизни (поэтому так важно было получить от него своевременное прощение за действительные и мнимые обиды), то еще более опасным считалось огорчить мертвого.

Карельский культ мертвых еще в конце XIX—начале XX в. имел довольно примечательную особенность. Как уже отмечалось, карелы гораздо меньше чурались умерших сородичей, чем это было принято у многих других народов. Наоборот, в карельской погребальной и особенно поминальной обрядности, а еще более в сопутствующих обрядам причитаниях четко проводится мысль о возможности встреч с мертвыми родственниками: плачем заботятся о том, чтобы при погребении сставались «муравьиные тропинки» для выхода из могилы, умершего приглашают почаще навещаться домой; при посещении могилы просят покойного встать из нее для беседы; в поминальные дни торжественно «встречают» мертвых родственников, принимают их как самых почетных гостей (с баней, угощением и пр.) и столь же торжественно провожают со двора.

В литературе, касающейся карельской погребально-поминальной обрядности, обычно подчеркивается широко бытующее представление, что после смерти человека его душа лишь в течение шести недель находится поблизости от тела, навещает дом и прочие места прежнего обитания, а по истечении этого срока якобы окончательно уходит в царство мертвых [48, с. 55; 53, с. 512]. Автору тоже приходилось записывать подобные сведения. «Покойник шесть недель ходит домой, — заявила в 1969 г., например, жительница д. Самбатуксы (Олонецкий р-н) Ф. А. Макарова, — птичкой (лив. *liipoiindu*) прилетает к окну». Однако реальная обрядовая практика свидетельствует о сохранении в народном сознании другого, более архаичного слоя верований. Согласно им, мертвые, переселившись на кладбище, продолжают «жить» там не только в течение шести недель после смерти, но и в сущности вечно. Именно на кладбище приходили живые в радости и горе, в праздники, а если был повод, то и в будни, чтобы пообщаться с мертвыми сородичами, как близкими, так и более далекими предками — «до девятого колена».

Роль кладбища в качестве основного места, где исполнялся культ мертвых, особенно хорошо видна в традиционном ритуале деревенских храмовых праздников. Как известно, церковь на протяжении столетий старалась всячески христианизировать календарные праздники народов России, однако достигла в этом срав-



нительно небольших успехов, сумев лишь придать им вид культа христианских божеств и святых [см., напр.: 95, с. 16, 111; 98, с. 187]. Так обстояло дело и с карельскими праздниками конца XIX—начала XX в., в которых, несмотря на их строгую привязку к определенным церковным датам и конкретным культам святых, традиционная основа былых родонемных праздников выступала весьма отчетливо. В частности, наряду с полагавшимся по церковным правилам богослужением, к которому значительная часть населения относилась формально, до начала праздничных застолий и гуляний считалось обязательным исполнить еще один обряд — навестить покойных сородичей. Жители деревни вместе с родней, собравшейся со всей округи, торжественно ходили на кладбище и поминали своих умерших родственников. Совместные посещения кладбища в дни храмовых праздников (эта традиция, кстати сказать, в ряде мест Карелии бытует и поныне [44, с. 15]) представлялись в прошлом особенно важными хотя бы потому, что помимо религиозного имели также определенное социальное-правовое и воспитательное значение, поскольку культ единых «родителей» укреплял в сознании участников обряда идею родства и коллективизма.

Вторым по значимости местом исполнения культа умерших родственников являлось жилище. Но в отличие от кладбища, где мертвые находились постоянно, в дом к родичам они приходили лишь на время, главным образом в поминальные дни. Кроме того, известно поверье, что снюдзет являются к умирающему и окружают изголовье смертного ложа (см. с. 60—61).

Судя по сведениям, относящимся к концу XIX—началу XX в., основным местом пребывания «родителей» в избе считался большой угол (с. к. suuri ćurri). Этим отчасти объясняется и обычай укладывать умершего головой в большой угол — ближе к снюдзет. И хотя православная религия сумела внедриться иконами (по крайней мере среди большинства карел) в священный угол, полностью вытеснить языческое представление о предках образами христианских божеств и святых ей так и не удалось: в молитвах, произносимых перед иконами, карелы часто обращались к своим снюдзет, а не к спасу и другим персонажам христианского вероучения (см. с. 61). И нельзя не согласиться с утверждением Л. Хонко, что в большом углу «могли исполнять культ умерших членов рода еще долгое время после их смерти» [131, с. 113].

Как уже отмечалось, значительная роль в культе мертвых отводилась печному столбу и самой печи, хотя прямых сведений об этом нам известно крайне мало. Так, С. Паулахарью зафиксировал бытовавшее среди северных карел поверье, будто душа умершего в течение первых трех суток после смерти сидит на верхушке печного столба; он же сообщает, что оставшиеся от поминального обеда, устраиваемого в честь «родительской субботы», крошки полагалось собрать со стола и в берестяном коробке положить на столб [153, с. 140, 170]. В Колатсельге (Пряжинский р-н) еще в 1940-х гг. верили, что собравшихся в избу на поминальный обед покойных родичей можно увидеть, если,

взобравшись на печной столб, посмотреть оттуда сквозь сеть, связанную из отходов тканья [191, л. 3855]. Характерен также обычай свадебного ритуала сегозерских карел: молодуха, выставленная на всеобщее обозрение в доме мужа свои полотенца, одно из лучших вешала на «конечек» печного столба.

Традиционная семейная обрядность карел содержала также немало элементов, отражавших существование в народном сознании определенной связи между культом очага и культом мертвых. В поминальном ритуале это обычай класть подушку с воображаемым духом покойного на печь; в свадебном — задабривание невестой духа — покровителя очага — и сажание новобрачных на печь; в родильной обрядности — обычай ставить короб с новорожденным, впервые внесенным в избу, перед устьем печи. Все эти и другие подобные им элементы карельской семейной обрядности, прямо или косвенно (через печной столб) связанные с печью, вряд ли считались бы столь обязательными, если бы основывались только на пережитках древнего культа очага, ибо по существу никаких четких представлений о духе — покровителе очага — у карел XIX—начала XX в. не зафиксировано, а в обрядовой практике сохранились лишь некоторые пережитки этого культа. В то же время культ мертвых, особенно предков, оставался у карел одной из ведущих форм народной религии и несомненно оказал определяющее влияние на развитие всей системы верований и религиозной обрядности. Это влияние было так велико, что, как замечает С. А. Токарев, многие исследователи «считали погребальный культ (культ мертвых. — Ю. С.) не только самостоятельной, но и древнейшей формой религии, рассматривая все, в том числе и самые сложные, религиозные представления и обряды как дальнейшее развитие верований, связанных с умершими» [97, с. 155].<sup>13</sup>

Из финляндских ученых подобную точку зрения отчетливо выразил К. Крон, который полагал, что многие персонажи народной демонологии «финнов» ведут свое происхождение из культа мертвых: дух — «хозяин» земли (maan haltia) — персонифицирован в образе покойника, погребенного на усадьбе; «хозяевами» леса и воды соответственно стали те, кто умер в лесу, утонул в воде, и т. д. Крон, однако, высказал интересную мысль, что духом — «хозяином жилища или огня» (asunnon eli tulen haltia) — мог якобы стать после смерти тот, кто первым развел огонь в очаге [145, с. 896 след.]. И хотя мнение Крона чересчур прямолинейно и упрощенно, так как он игнорирует факт широкого бытования у финноязычных народов анимистических представлений, тем не менее он, вероятно, в какой-то мере прав.

Судя по обрядовому материалу конца XIX—начала XX в., некоторые образы народной демонологии карел представляли собой результат взаимодействия разных форм религии. Поэтому в культурах таких «домашних» (т. е. семейных) духов-покровителей, как «хозяева» очага и дома, бани и хлева, наряду с анимистическими элементами присутствовали также элементы культа предков. Аналогичное явление было характерно и для соответствующих рели-

гиозных представлений многих других народов. Особенно заметно слияние культа предков с пережитками анимистических представлений, связанных с очагом и жилищем, в распространенном у восточно-славянских и финноязычных народов культе домового (у прибалтийско-финских народов домовому соответствовали «хозяин» или «хозяйка» дома — кар. kodinhaldia, венг. pertin izänd и pertinemag, эст. majahaldjas и majavaim и др.) [95, с. 97; 135, с. 227 след.].

Согласно карельским народным верованиям, постоянное место пребывания мертвых — кладбище. Здесь они живут в своих доминицах, сюда приходят живые общаться с покойными родичами, отсюда их приглашают на поминальные пиры и юда провожают обратно. Этот загробный мир виделся простым и близким. Однако в устной поэзии карел и финнов предстает несколько иная картина царства мертвых, известного под названиями Манала, Туонела, Похьола («Северная страна»), Маналан Саари («Остров Маналы») и др. Мифологический загробный мир, куда «много (людей. — Ю. С.) приходит, но мало возвращается», изображается обычно большим мрачным островом, где никогда не светит солнце, ничто не растет и где умершие, в их числе «дети калмы» (kalmanlapset), обитают в огромных жилищах [140, с. 55—57, 92—100].

В целом надо признать, что реальные представления карел конца XIX—начала XX в. о царстве мертвых страдали все же значительной расплывчатостью и даже противоречивостью. Это особенно обнаруживается в похоронных и номинальных причитаниях, исполнительницы которых чаще всего подразумевали под Маналой (или Туонелой) конкретное кладбище. Но нередко они дополнили эпическую картину Маналы отдельными деталями, заимствованными из христианского учения о загробном мире. При этом образы христианских божеств и святых обычно смешивались с образами сюндюзет; в причитаниях и молитвах встречается даже такое невероятное словосочетание, как «спасы-предки» или «спасы-прародители» (spoassozet syndyzet) [150, с. 162].

Согласно христианизированным представлениям, в царстве мертвых каждому, кто при жизни был хорошим человеком, предоставляются места на правой стороне, где находятся «великих прародителей большие престолушки», тогда как плохих людей отводят на левую сторону — в «сатанинские собраньица» [35, № 177, с. 324—326, 513; 140, с. 122]. Если же в причитании речь идет о собственно рае, то его картина обычно оказывается весьма упрощенной и близкой традиционному представлению о Манале. Умершему приходится переправляться через огненную реку Туони. Великие предки, встречающие новичка с восковыми свечами (в вариантах иногда упоминаются и христианские святые с послушниками), проводят его в райские ворота на девяти петлях к огромным, «от края до края света, престоликам», на которых наставлены «шестьдесят шесть кушаньиц и сорок четыре закусьочки», и здесь прибывшего окружает «большая родня и славные соплеменники», чтобы поговорить с ним [35, № 136, 177].

Как видим, подобный рай недалеко ушел от традиционных полуязыческих представлений о загробном мире. И нам кажется

странным заявлении Л. Хонко, одного из крупнейших современных знатоков карельских причитаний, будто «обилие вариантов изображений Туонелы (от мифологической картины царства мертвых за огненной рекой до рая с кущами и святыми Петром и Павлом в воротах. — Ю. С.) могло порой приводить плакальщиц в состояние растерянности и недоумения» [131, с. 113]. Карельские причитальщицы, пожалуй, действительно могли теряться и путаться, если от них требовали четкого ответа на вопрос, как устроен и где, по их мнению, находится «истинный», т. е. соответствующий христианскому вероучению, загробный мир, общее представление о котором они, надо полагать, имели. Однако в своей обрядовой практике и в своих причитаниях они без особых колебаний придерживались обычаев и взглядов, унаследованных от предков.<sup>14</sup>

**Магические средства.** Одним из основных компонентов религиозно-магической субструктуры семейной обрядности считались средства, которым приписывались те или иные сверхъестественные качества и при помощи которых исполнители обрядов надеялись достичь своих целей. Арсенал таких средств еще в начале нашего столетия был у карел очень разнообразным. В него входили, например, различные предметы неживой природы: камешки, земля (из поднола или с кладбища), зола и угли, ртуть, вода и даже огонь (последние два чаще применялись в качестве очистительного средства); предметы растительного и животного происхождения: веник, лен, хлеб, зерна, мех, зубы, когти и т. п.; орудия труда и предметы быта: коса, топор (в том числе каменные топоры, тесла и т. п.), нож, ножницы, кочерга и пр.; тканые (например, полотенца), плетеные (пояса) и другие изделия из дмотканого или фабричного материала. Сюда же относятся, разумеется, и атрибуты православного культа: иконы, нательные кресты, ладан и пр. Кроме того, магическими свойствами наделялись и некоторые принадлежности человеческого тела, как например отсохшая и отвалившаяся часть пуповины новорожденного, волосы, ногти и т. п. Наконец, очень широко применялись при религиозно-магических обрядах вербальные средства: заклинания, заговоры, молитвы и устные формулы-пожелания. Особенно высокоразвитой была у карел конца XIX — начала XX в. традиционная заклинательная поэзия: заклинания и заговоры преимущественно рунического размера.<sup>15</sup> Христианские молитвы, наоборот, отличались формальностью и примитивизмом, к тому же христианские божества и святые в молитвах карел зачастую подменялись «великими предками» или даже древними племенными божествами (вроде Укко) явно по аналогии с традиционными языческими заклинаниями.

Руническая (калевальская) метрика стиха заклинаний и заговоров сближала их с эпическими песнями, но немало общего было между названными жанрами также в образной системе, уходящей корнями в древнейшие слои карельской мифологии, и в самом их содержании. Близость эта настолько велика, что многие фрагменты рун, а в отдельных случаях (например, кое-где на свадьбах южных

карел) даже целые руны [52, с. 22 след.] исполнялись в качестве самостоятельных заговоров.

Содержание карельских заговоров и заклинаний отражает длительную эволюцию религиозных представлений народа. В сравнительно простых заговорах, таких как рассказ о железной изгороди вокруг оберегаемых участников обряда, убежденность в их эффективности основывалась на представлении, что слово само по себе обладает магической силой, и поэтому сооружаемая на словах изгородь воспринималась как невидимая, но вполне реальная ограда. И мы совершенно согласны с мнением О. В. Куусинена относительно веры карел в силу слова: «У певцов древних рун, как и у их слушателей. . . представление о предмете зачастую уже принималось за предмет» [49, с. 34].<sup>16</sup> Если в простых заговорах исполнитель обряда выступал обычно сам в качестве воображаемого действующего лица, то в большинстве более сложных заклинаний он обращался за помощью к различным сверхъестественным существам и силам. Таковыми могли быть языческие, а нередко и христианские божества, различные духи (особенно духи предков), некоторые животные и даже природные стихии.

Кроме стихотворных заговоров и заклинаний у карел имелись прозаические формулы, относившиеся, в частности, к обрядам «отпуска». Довольно широкое бытование прозаических заговоров в основном у южных карел объясняется более ускоренным угасанием у них самобытной поэтической традиции [ср.: 69, с. 247].

Значительную религиозно-магическую функцию в погребально-поминальной и свадебной обрядности выполняли также причитания. Архаичный, насыщенный метафорическими иносказаниями язык причитаний считался, как известно, средством общения с мертвыми, по крайней мере в тех случаях, когда они исполнялись в составе похоронно-поминальных ритуалов. Однако причитания служили не только для воображаемой коммуникации живых людей с умершими, но и для ритуализированных взаимоотношений между живыми участниками обряда. Поэтому, несмотря на всю архаичность формы и канонизированную обрядом консервативность в отношении «ритуально-обязательных моментов», причитания требовали от исполнителей импровизации [35, с. 23, 441; 108, с. 25]. Создавая традиционными поэтическими средствами и приемами тот или иной плач, причитальщица вкладывала в его содержание конкретную информацию о лице, которому был адресован причет, о событии, по поводу которого совершался обряд, а также выражала отношение участников обряда к происходящему. Все это в совокупности с мелодикой причитания вызывало у слушателей определенный лирический и эмоциональный настрой, сила которого прямо соответствовала силе таланта причитальщицы.

**Ведущие исполнители.** Высокая роль религиозно-магических элементов в семейной обрядности карел конца XIX—начала XX в. определяла в значительной степени состав чинов. Характерной особенностью карельской семейной обрядности являлось то, что в свадебном и похоронно-поминальном ритуалах и в основ-

ных обрядах родильно-крестильного цикла ведущими чинами выступали обычно такие люди, которые хорошо знали соответствующие религиозно-магические действия. И хотя в карельской деревне рассматриваемого периода знанием обрядов, тем более семейных, обладало почти поголовно все взрослое население (так же как элементарными религиозно-магическими приемами умел пользоваться практически каждый), наиболее ответственные роли принято было предоставлять лучшим знатокам и хранителям народных традиций. На свадьбах такими ведущими чинами были патъвашка, совмещавший функции церемониймейстера и колдуна-охранителя, шуаяннайни, выполняющая функции свахи, а после вручения невесты жениху — также ее охранительницы, иткеття — плакальщица («заставляющая плакать»), которая сопровождала невесту до вручения жениху и одновременно оберегала ее. Основным чином в родильных обрядах являлась боабо — повитуха, от которой помимо элементарных акушерских познаний и рационального знахарского опыта требовались еще определенные знания и навыки в области религиозно-магической обрядности (см. с. 23, 24). В похоронном и поминальном ритуалах карел исключительно важную роль играли причитальщицы (iänel itkiä — букв. «плачущая голосом»), которых на похоронах могло быть сколько угодно из числа участниц ритуала, хотя основной причитальщицей — блюстительницей традиции и посредницей между живыми и мертвыми — чаще всего выступала какая-нибудь одна.

Наконец, нельзя не отметить и служителей христианского культа, выполнявших в семейной обрядности карел в конце XIX — начале XX в. довольно заметную религиозно-магическую функцию. Это в большинстве случаев священники православной церкви, к услугам которых население прибегало (нередко под нажимом административных органов) для совершения обрядов крещения детей, венчания вступающих в брак, отпевания и поминовения мертвых. В старообрядческой среде указанные христианские обряды часто совершали руководители сект или простые начетчики. Однако в отдельных случаях эти же или соответствующие им обряды (например, условное крещение новорожденного при опасениях за его жизнь) могли совершать и сами верующие.

\* \* \*

В реальной действительности состояние религиозно-магической субструктуры в системе карельской семейной обрядности конца XIX — начала XX в. было, разумеется, гораздо сложнее и динамичнее, чем оно выглядит в нашем схематичном изложении. Однако существенным дополнением к представленному в данной главе беглому обзору религиозных элементов семейной обрядности могут служить материалы предшествующих глав, посвященных обрядам родильного и погребально-поминальных ритуалов, а также наши публикации по свадьбе [87, 88, 90, 91].

Как показал анализ всех этих данных, одной из характерных черт традиционной семейной обрядности карел вплоть до 1920-х гг. оставался исключительно высокий удельный вес культовых и магических элементов, главным образом дохристианского, языческого происхождения и лишь отчасти — христианского, православного. Такое положение, наблюдавшееся, кстати сказать, у многих народов дореволюционной России, и в частности даже у северорусского населения, объясняется в значительной степени «земным» содержанием большинства дохристианских верований и обрядов. Тогда как христианская обрядность, с одной стороны, ориентировала людей на спасение души, а с другой — наносила своими церковными поборами довольно существенный урон материальному благосостоянию трудящихся. И надо полагать, не случайно в тех семейных обрядах, которые совершались для обеспечения здоровья и благополучия живых членов семьи и рода, таких как родильные и свадебные, религиозно-магическая обрядность была представлена в основном языческими элементами (охранительной, продуцирующей и т. п. магией), христианские же элементы (крещение, венчание и пр.) носили второстепенный и в основном формальный характер. Зато значительно возрастала роль последних в составе погребального ритуала, направленного прежде всего на обеспечение умершему сородичу благополучия в загробном мире, хотя и здесь, в погребальных, а тем более в поминальных обрядах, элементы дохристианских культов (главным образом культа мертвых) занимали ведущее место.

Высокий удельный вес элементов дохристианской религиозно-магической обрядности в семейных обрядах карел обуславливал соответствующее распределение традиционных обрядовых чинов. Главные роли исполняли, как правило, такие люди, которые не только хорошо знали содержание обрядов и последовательность действий, но и славились определенными сверхъестественными способностями. В отличие от традиционных обрядовых чинов служителям православной церкви в семейных обрядах карел отводились обычно лишь самые минимальные роли, да и эти роли им нередко приходилось исполнять вне ритуала: крестили детей зачастую с большим опозданием, венчать новобрачных могли, например, до свадьбы или после нее (иногда даже спустя несколько лет), отпевать покойника тоже могли не во время похорон, а более или менее долгое время спустя. Надо, однако, заметить, что в ходе эволюции карельской семейной обрядности во второй половине XIX — начале XX в. происходило заметное усиление позиций христианской религии в свадебном и отчасти похоронных и поминальных ритуалах. В какой-то степени это объясняется, по-видимому, все возрастающим влиянием русской семейной обрядности.

Характерная для карельской обрядности высокая насыщенность религиозно-магическими элементами дохристианского и в меньшей мере христианского происхождения оказалась одной из причин того, что в Советской Карелии уже в 1930-е гг. традици-

онные рождильные и свадебные обряды фактически прекратили свое бытование среди населения. Лишь позднее, начиная с середины 50-х гг., когда стал возрождаться уже на новой, безрелигиозной основе свадебный ритуал, в него вошли некоторые традиционные религиозно-магические элементы, но, как правило, уже в переосмысленном виде (применение сватального посоха, осыпание молодых зерном, чествование новобрачных стрельбой и факелами, использование полотенец и полотна в качестве декоративно-символического атрибута и др.). В 1930—1970 гг. заметно упростился и погребально-поминальный ритуал, в частности за счет выпавших из него многих религиозно-магических действий. Церковное отпевание, обычно заочное, практикуется редко, да и то лишь при похоронах верующих людей; несколько чаще, но тоже только для верующих, приобретаются и используются при похоронах православные атрибуты (молитва, «венчик» и т. п.). Однако пережитки культа мертвых — с традицией причитывания как средства общения с мертвыми, с многочисленными проявлениями заботы об умерших родичах (посещения могил, угощение мертвых, повязывание «ветряных платков», поминальные обеды сорокового дня, годовщины и т. п.) — еще и в наши дни бытуют довольно широко.

Из традиционной рождильной обрядности, которая вместе со своими религиозно-магическими представлениями благодаря развитию на селе сети медицинских учреждений и санитарно-просветительной работе среди населения исчезла уже в 1930-х гг., сохраняются поныне лишь обычаи приносить «на зубок» новорожденному гостинцы, подарки и устраивать родины [13, с. 127 след.].

Таким образом, в наше время основная масса карел в своих семейных обрядах, как правило, не пользуется религиозно-магическими элементами обрядности либо применяет их в переосмысленном, безрелигиозном качестве. Только незначительная часть населения (преимущественно старшее поколение) продолжает придерживаться традиционных религиозно-магических, в том числе христианских, представлений и обычаев главным образом при похоронах и в номинальных обрядах. Правда, и теперь еще нередки случаи, когда карелы среднего возраста и даже молодежь непосредственно участвуют в отдельных религиозных действиях, исполняемых во время похорон или поминок, но обычно они совершают эти традиционные действия только из уважения к старшим родственникам [62, т. 2, с. 359].

<sup>1</sup> Впрочем, некоторые исследователи, наоборот, подчеркивают важное место религиозных элементов в семейных обрядах многих народов страны [29; 84, с. 75, и др.].

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — Соч. 2-е изд., т. 21, с. 315—316.

<sup>3</sup> Роль православной церкви в истории Карелии основательно проанализирована Х. Киркинемом, хотя в целом его оценка деятельности церкви и монастырей в крае, на наш взгляд, сильно завышена [141, 142].



<sup>4</sup> Об отношении карел к церковному венчанию подробнее см.: [90, с. 39, 164—166].

<sup>5</sup> Сообщение М. А. Кондратьевой [185, № 6, с. 15—17]. Сама Кондратьева была сначала «островной», но затем стала «мирской». «Старые люди отлучали, а мы в этом не разбирались нисколько», — рассказывала она автору. См. также: [134, с. 166].

<sup>6</sup> Устное сообщение Л. И. Канусто, научного сотрудника Карельского государственного музея.

Подробнее о средствах и приемах оберегания на карельских свадьбах конца XIX—начала XX в. см.: [88, с. 142—150].

<sup>8</sup> К рациональным приемам, хотя и окрашенным зачастую магическим суеверием, можно отнести, например, разнообразные способы демонстративно-символического соединения жениха и невесты.

<sup>9</sup> О бане как одном из семейных святилищ см. также: [91, с. 211—213].

<sup>10</sup> Важная роль печного столба в домашних культах, и в частности в культуре мертвых, отмечена не только у карел. Ср., например, со «стоуном» белорусов [64, с. 79].

<sup>11</sup> Сходные верования известны у многих народов, и в том числе у русских [см., напр.: 109, с. 114—127].

<sup>12</sup> Аналогичное представление о покойниках как посредниках, «связных между людьми и божествами», зафиксировано и у русских [9, с. 91].

<sup>13</sup> С. А. Токарев далее критикует исследователей, придерживавшихся «взгляда на исключительное значение погребального культа в истории религии», — Г. Спенсера, Ю. Линперта, П. Харузина и др. [97, с. 155 след.].

<sup>14</sup> Отсутствие «более или менее развитых представлений о „загробном мире“» было характерно и для русского обрядового причета [108, с. 26].

<sup>15</sup> По сравнению с карельской заклинательная поэзия финского населения Финляндии уже в XIX в. в значительной степени утратила свои поэтические качества [133, с. 145].

<sup>16</sup> Мнение о возможности отнесения некоторых заговоров к «безрелигиозной магии» высказывали и другие советские исследователи [см., напр.: 115, с. 76].

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ родильной и погребально-номинальной обрядности, выполненный в данной работе, как и предшествующий ему анализ свадебной обрядности, показывает, что доминирующими субструктурами в них были социально-правовая и религиозно-магическая. Высокий удельный вес этих субструктур объясняется историческими условиями жизни карельского народа в дореволюционный период.

Коллективный характер семейной обрядности, особенно свадебного и погребального ритуалов, обусловлен устойчивым сохранением в семейном и общественном быту карельского крестьянства сильных пережитков родовой общины. Ярче всего эти пережитки проявлялись в социальных взаимоотношениях, которые, несмотря на возрастающее проникновение в народную жизнь капиталистических товарно-денежных отношений, продолжали в весьма значительной степени определяться родственными связями. Поскольку наиболее ответственные события в жизни одного человека касались не только его самого и его ближайших родственников -- членов одной семьи, но также всей его родни, каждый, даже самый дальний, родственник считал себя обязанным в той или иной форме принять участие в обрядах, которые в связи с этими событиями исполнялись.

С пережитками традиций родовой общины была отчасти связана и религиозно-магическая субструктура семейной обрядности, включавшая в себя, как известно, весьма существенный слой семейно-родовых культов: культ духов -- покровителей семьи (дома, очага и т. п.), культ мертвых, в том числе предков, некоторые приемы оберегательной магии и т. д. В свою очередь родовые культы, и прежде всего культ умерших, поддерживали в членах семьи и рода чувство солидарности, коллективизма с его правами и обязанностями перед другими сородичами. Но основная причина сохранения за религиозно-магической субструктурой весьма важного положения в общей структуре семейной обрядности была, по-видимому, другой. Крестьянство в своей массе придерживалось традиционного, складывавшегося в течение многих тысячелетий мировоззрения, в котором рациональные познания и практический опыт теснейшим образом переплетались с ложными, фантастическими представлениями и иррациональной практикой. Поэтому

в религиозно-магической субструктуре семейной обрядности оказался сконцентрированным по существу весь комплекс религиозно-магических представлений карел — от оберегательной и продуцирующей магии до христианских верований. Именно высокая насыщенность карельских семейных обрядов религиозно-магическими элементами явилась главной причиной решительного отказа большей части населения от традиционной обрядности уже в 1920—1930 гг.

Однако естественная потребность людей сопровождать важные события своей жизни ритуализированными коллективными действиями, которые подчеркивали бы не только личный, но и общественный характер этих событий, заставляла их искать в старой и, казалось бы, совершенно дискредитировавшей себя обрядности материал для новых ритуалов. При этом отбирались такие элементы и даже целые обряды, которые позволяли активизировать поведение всех участников события — от близких родственников до односельчан, полнее выразить их отношение к происходившему, доставить эстетическое удовольствие и радость (во время свадьбы и родин) или облегчить душевные страдания, вызванные смертью близкого человека, и т. д. Традиционная обрядность имела богатый арсенал подобных средств, апробированных на протяжении многих столетий, — правовые и экономические, эстетические и дидактические, демонстративно-символические и развлекательно-игровые (например, на свадьбах), эмоционально-психологические и другие элементы. Значительная часть элементов традиционной обрядности широко используется карельским сельским населением в современных семейных обрядах. Так, на свадьбах в ряде районов Карелии принято соблюдать традиционную схему ритуала, в которой видное место занимают по-прежнему сватовство (хотя обряд сватовства теперь часто носит формальный характер), свадебный пир или даже два пира (в доме невесты и в доме жениха), свадебный поезд (обычно на автомашинах), приданое, утренние обряды и др. Кроме того, население отобрало для современных свадеб некоторые обряды и элементы, входившие в прошлом в религиозно-магическую субструктуру ритуала, и в переосмысленном виде пользуется ими в качестве демонстративно-символических или игровых элементов.

Карельский народ сохранил небольшую, однако весьма существенную часть и от старой родильной обрядности. Поныне соблюдаются обычаи справлять родины, приносить гостинцы и подарки «на зубок» новорожденному. Оба этих обычая подчеркивают общественную значимость такого, на первый взгляд, узкосемейного события, как рождение ребенка.

Больше всего традиционного сохранил народ в обрядности, связанной со смертью человека, особенно старого и уважаемого. Даже в наши дни многие пожилые карелки еще причитывают во время похорон (на свадьбах причитывать перестали давно — в 1920—1930 гг.). Широко практикуются ночные бдения возле умершего, применяются традиционные способы погребения и

оформления могил, соблюдаются разнообразные обычаи поминальных приношений умершим, на кресты (столбцы) по-прежнему повязываются «ветряные платки» и т. д. В то же время семейная обрядность карел в условиях характерного для нашего многонационального государства интенсивного культурного обмена между народами обогащается за счет многочисленных заимствований из соответствующей обрядовой практики других народов, и прежде всего русского. Чтобы этот процесс современного развития карельской семейной обрядности по линии все большей ее интернационализации стал действительно продуктивным, необходимо не только как можно полнее освоить самое ценное из обрядности других народов, но и тщательно изучить в первую очередь культурное наследие карельского народа и разумно использовать все лучшее из его традиционных обрядов.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Анучин Д.* Сани, лады и кони как принадлежность похоронного обряда: Археол.-этногр. этюд. М., 1899. 146 с.
2. *Атеистические очерки*: Сб. ст. Петрозаводск, 1966. 116 с.
3. *Атеистические очерки*: В помощь пропагандисту. Петрозаводск, 1983. 126 с.
4. *Бабаянц Г. Н.* Поморские куклы «панки». — В кн.: Этнография народов Восточной Европы. Л., 1977, с. 105—117.
5. *Белицер В. Н.* Очерки по этнографии народов коми. М., 1958. 396 с. (ТИЭ. II. С.; Т. 45).
6. *Белов А.* Когда звонят колокола. М., 1977. 336 с.
7. *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. 544 с.
8. *Богданов Г. Х.* Свадьба Ухтинской Карелии. — В кн.: Западнофинский сборник. Л., 1930, с. 36—64. (Тр. КИПС; Т. 16).
9. *Болонев Ф. Ф.* Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX—начало XX в.). Новосибирск, 1978. 160 с.
10. *Бромлей Ю. В.* Новая обрядность - важный компонент советского образа жизни. — В кн.: Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. М., 1981, с. 5—28.
11. *Велецкая Н. Н.* О некоторых ритуальных явлениях языческой обрядности: (К анализу сообщ. Ибн-Фадлана о похоронах «русса»). — В кн.: История, культура, фольклор и этнография славянских народов. М., 1968, с. 205—211.
12. *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. 240 с.
13. *Верный Олонец* — поселок лесорубов: Опыт этногр. описания. М.; Л., 1964. 196 с.
14. *Георги Н. Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799, ч. 1. 76 с.
15. *Георгиевский М. Д.* О сороковом дне в корельском краю. — ОГВ, 1890, № 23, с. 5.
16. *Голубева Л. А.* Весь и славяне на Белом озере, X—XIII вв. М., 1973. 212 с.
17. *Гусев В. Е.* От обряда к народному театру: (Эволюция святочных игр в покойника). — В кн.: Фольклор и этнография. Л., 1974, с. 49—59.
18. *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955, т. 1. 700 с.; т. 2. 780 с.; т. 3. 556 с.; т. 4. 684 с.
19. *Дашков В.* Похоронные обряды олончан. — ОГВ, 1844, № 5, с. 6.
20. *Державин Г. Р.* Поденная записка, учиненная во время обозрения губернии правителем Олоонецкого наместничества Державиным. — В кн.: Пименов В. В., Эпштейн Е. М. Русские исследователи Карелии, XVIII в.: Очерки. Петрозаводск, 1958, с. 157—191.
21. *Динцес Л. А.* Дохристианские храмы Руси в свете памятников народного искусства. — СЭ, 1947. № 2, с. 67—94.

22. *Духовная* культура сегозерских карел конца XIX—начала XX в. Л., 1980. 216 с.
23. *Евсеев В. Я.* Карельский фольклор в историческом освещении. Л., 1968. 203 с.
24. *Жербин А. С.* Переселение карел в Россию в XVII в. Петрозаводск, 1956. 79 с.
25. *Журавлев А. П.* Раскопки в Костомукше и на Онежском озере. — АО 1980 г., М., 1981, с. 11 след.
26. *Зайцева М. И., Муллонен М. И.* Словарь венского языка. Л., 1972. 746 с.
27. *Зеленин Д. К.* О старом быте карел Медвежьегорского района Карело-Финской ССР. — СЭ, 1941, т. 5, с. 110—125.
28. *Иванов А. И.* Повенческие карелы, их домашний и общественный быт, поверья и предания. — ОГВ, 1863, № 10, с. 5.
29. *Иванов В. П.* Религиозная обрядность верующих чувашей сельской местности и ее мотивация. — В кн.: Вопросы социологии и демографии Чувашской АССР. Чебоксары, 1978, с. 115—148.
30. *Иванов-Дятлов Ф. Г.* Наблюдения врача на Кольском полуострове. Л., 1928. 128 с.
31. *Из быта и верований карел Олонецкой губернии.* — ОГВ, 1892, № 100, с. 4.
32. *Кагаров Е. Г.* К вопросу о классификации народных обрядов. — ДАН. Сер. В, 1928, № 11, с. 247—254.
33. *Кагаров Е. Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности. — СМАЭ, 1929, т. 8, с. 152—195.
34. *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, конец XIX—начало XX в.: Летне-осенние праздники.* М., 1978. 296 с.
35. *Карельские причитания / Изд. подг. А. С. Степанова, Т. А. Коски.* Петрозаводск, 1976. 534 с.
36. *Карелы* Карельской АССР. Петрозаводск, 1983. 288 с.
37. *Коласников А. Я.* Народные юридические обычаи у карелов, живущих в Олонецком уезде. — ОГВ, 1877, № 6, с. 8.
38. *Конкка У. С.* Карельская свадебная причитальница — itkettäjä «возбудительница плача». — В кн.: Фольклор и этнография. Л., 1974, с. 236—243.
39. *Конкка У., Гомон А.* Карельские причитания. — В кн.: Музыкальное наследие финно-угорских народов. Таллин, 1977, с. 323—352.
40. *Косвен М. О.* Кто такой крестный отец. — СЭ, 1963, № 3, с. 95—107.
41. *Косменко А. П.* Карельское народное искусство. Петрозаводск, 1977. 159 с.
42. *Кочкуркина С. И.* Приладожье в X—XIII вв.: Автореф. дис. . . канд. ист. наук. М., 1969. 16 с.
43. *Кочкуркина С. И.* Юго-Восточное Приладожье в X—XIII вв. Л., 1973. 150 с.
44. *Краюшкин Г. А.* К разуму и сердцу человека: Записки атеиста. Петрозаводск, 1968. 68 с.
45. *Крейнович Е. А.* Нивхгу: Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973. 495 с.
46. *Кремлева Н. А.* Похоронно-поминальная обрядность русского населения Пермской области. — ПИИЭ, 1980, с. 21—30.
47. *Круковский М. А.* Олонецкий край: Путевые очерки. СПб., 1904. 206 с.
48. *Куликовский Г. И.* Похоронные обряды Обонежского края. — ЭО, 1890, т. 4, № 1, с. 44—60.
49. *Куусинен О. В.* «Калевала» — эпос карело-финского народа. — В кн.: Тр. юбил. науч. сес., посвящ. 100-летию полного изд. Калевалы. Петрозаводск, 1950, с. 6—39.
50. *Лаанест А.* Ижорские диалектные тексты. Таллин, 1966, с. 71 след.
51. *Лесков Н.* О влиянии карельского языка на русский в пределах Олонецкой губернии. — ЖС, 1892, вып. 2, с. 97—103.
52. *Лесков Н.* Отчет о поездке к Олонецким карелам летом 1893 г. — ЖС, 1894, вып. 1, с. 19—31.
53. *Лесков Н.* Погребальные обряды карелыков. — ЖС, 1894, вып. 3—4, с. 511—517.
54. *Линевский А. М.* Карелы. — СЭ, 1941, № 5, с. 89—109.

55. Лукьянченко Т. В. Материальная культура саамов (лопарей) Кольского полуострова конца XIX - XX в. М., 1971. 166 с.
56. Макаров Г. Н., Рягов В. Д. Образцы карельской речи : Говоры ливвик, диалекта кар. яз. Л., 1969. 283 с.
57. Маслова Г. С. «Kegri räivä» у карел Калининской области. — СЭ, 1937, с. 150—152.
58. Маслова Г. С. Народный орнамент верхневолжских карел. М., 1951. 139 с. (ТИЭ. Н. С.; Т. 11).
59. Материальная культура и декоративно-прикладное искусство сеозерских карел XIX—начала XX в. Л., 1981. 263 с.
60. Материалы по истории Карелии XII—XVI вв. Петрозаводск, 1941. 185 с.
61. Монгайт А. Л. Старая Рязань. — В кн.: Материалы и исследования по археологии древнерусских городов. М., 1955, т. 4. 228 с. (МИА; № 49).
62. Народы европейской части СССР. М., 1964, т. 1. 984 с.; т. 2. 918 с. (Сер. «Народы мира»).
63. Нидерле Л. Славянские древности. М., 1956. 450 с.
64. Никольский Н. М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956. 273 с.
65. Овсянников Л. В., Кочкуркина С. И. О древнем Олонце. — В кн.: Средневековые поселения Карелии и Приладожья. Петрозаводск, 1978, с. 71—112.
66. Ополовников А. В. Русский Север. М., 1977. 255 с.
67. Пименов В. В. К вопросу о карельско-венских культурных связях. — СЭ, 1960, № 5, с. 30—41.
68. Пименов В. В. Венсы : Очерк этн. истории и генезиса культуры. М.; Л., 1965. 264 с.
69. Пименов В. В. Закон преемственности. — Дружба народов, 1968, № 4, с. 243—248.
70. Пименов В. В. Удмурты: Опыт компонент. анализа этноса. Л., 1977. 262 с.
71. Покровская И. П. Население Карелии. Петрозаводск, 1978. 192 с.
72. Равдоникас В. И. Проблемы изучения культур эпохи металла в Карелии. — Карелия: Ежегодник КГМ за 1928 г., Петрозаводск, 1930, с. 53—69.
73. Равдоникас В. И. Памятники эпохи возникновения феодализма в Карелии и Юго-Восточном Приладожье. М.; Л., 1934. 54 с., ил. (ИГАИМК; Вып. 94).
74. Рихтер Е. В. Русское население Западного Причудья. Таллин, 1976. 292 с.
75. Рихтер Е. В. Некоторые особенности погребального обряда у сету. — СЭ, 1979, № 2, с. 116—128.
76. Рябинин Е. Чудские племена Древней Руси по археологическим данным. — В кн.: Финно-угры и славяне. Л., 1979, с. 93—102.
77. Рягов В. Д. Образцы карельской речи : (Тихв. говор собственно кар. диалекта). Л., 1980. 382 с.
78. Сабурова Л. М. Отражение этнических процессов в развитии обрядности. — В кн.: Этнографические аспекты изучения современности. Л., 1980, с. 29—47.
79. Северные предания / Изд. подг. Н. А. Криничная. Л., 1978. 254 с.
80. Седов В. В. Еще раз о происхождении белорусов. — СЭ, 1969, № 1, с. 105—120.
81. Седов В. В. Этнический состав населения Новгородской земли. — В кн.: Финно-угры и славяне. Л., 1979, с. 74—80.
82. Семейная обрядность народов Сибири : Опыт сравн. изучения. М., 1980. 240 с.
83. Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М., 1966. 576 с.
84. Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. 336 с.
85. Соколова З. П. Ханты и манси. — В кн.: Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980, с. 125—143.
86. Степанов А. Я. На путях духовного восхождения. Петрозаводск, 1982. 152 с.
87. Сурхаско Ю. Ю. Козичендашаува — жезл колдуна на карельской свадьбе. — СМАЭ, 1972, т. 28, с. 199—207.

88. *Сурхаско Ю. Ю.* Религиозно-магические элементы карельской свадьбы. — В кн.: Этнография Карелии. Петрозаводск, 1976, с. 137—179.
89. *Сурхаско Ю. Ю.* Этнография карел в финской литературе последнего десятилетия (1965—1974). — В кн.: Скандинавский сборник. Таллин, 1976, т. 21, с. 260—278.
90. *Сурхаско Ю. Ю.* Карельская свадебная обрядность. Л., 1977. 238 с., вкл.
91. *Сурхаско Ю. Ю.* Функции бани в традиционной семейной обрядности карел и финнов. — В кн.: VIII Всесоюз. конф. по изуч. ист., яз. и лит. Сканд. стран и Финляндии: Тез. докл. Петрозаводск, 1979, ч. 1, с. 211—213.
92. *Сухов А. Д.* Религия как общественный феномен: (Филос. пробл. исслед.). М., 1973. 144 с.
93. *Тароева Р. Ф.* Материальная культура карел (КАССР): Этногр. очерк. М.; Л., 1965. 246 с.
94. *Терюков А. И.* Погребальный обряд печорских коми. — ПНИЭ, 1979, с. 80—86.
95. *Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX в. М.; Л., 1957. 164 с.
96. *Токарев С. А.* Этнография народов СССР: Ист. основы быта и культуры. М., 1958. 615 с.
97. *Токарев С. А.* Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. 399 с.
98. *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. М., 1964. 559 с.
99. *Третьяков П. Н.* Финно-угры, балты и славяне на Днестре и Волге. М.; Л., 1966. 308 с.
100. *Третьяков П. Н.* У истоков древнерусской народности. Л., 1970. 156 с.
101. *Тульцева Л. А.* Религиозные верования и обряды русских крестьян на рубеже XIX и XX вв. (по материалам среднерусской полосы). — СЭ, 1978, № 3, с. 31—46.
102. *Федянович Т. П.* Мордовские народные обряды, связанные с рождением ребенка. — СЭ, № 2, с. 79—89.
103. *Феоктистова Л. Х.* Семейные обряды крестьян Раплаского района. — В кн.: Семья и семейный быт колхозников Прибалтики. М., 1962, с. 133—158. (ТИЭ. Н. С.; Т. 77).
104. *Фрейман Н.* Придорожная часовня — пережиток древнего «погребения на столбах на путях». — СЭ, 1936, № 3, с. 86—92.
105. *Харузин Н. Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда. — В кн.: Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1894, вып. 3, с. 302—346.
106. *Христолюбова Л. С.* Погребальный ритуал удмуртов. — В кн.: Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1978, с. 71—86.
107. *Чекалов А. К.* Народная деревянная скульптура Русского Севера. М., 1974. 191 с.
108. *Чистов К. В.* Народная поэтесса И. А. Федосова: Очерк жизни и творчества. Петрозаводск, 1955. 376 с.
109. *Чистяков В. А.* Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX—XX вв. — В кн.: Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982, с. 114—127.
110. *Чубинский П. П.* Статистическо-этнографический очерк корелы. — В кн.: Тр. Арханг. стат. ком. за 1865 г. Архангельск, 1866, кн. 2, с. 65—134.
111. *Чубинский П. П.* Материалы и исследования. Т. 4. Обряды: Родины, крестины, свадьба, похороны. — В кн.: Тр. этногр.-стат. эксп. в Зап.-рус. край, снаряж. имп. Рус. Геогр. о-вом. Юго-зап. отдел. СПб., 1877. 790 с.
112. *Шангина И. И.* К вопросу о пережитках древних верований в быту русских крестьян XIX в. — В кн.: Этнография народов Восточной Европы. Л., 1977, с. 118—123.
113. *Шаскольский И. П.* К изучению первобытных верований карел: (Погреб. культ). — Ежегодник Музея истории религии и атеизма, Л., 1957, т. 1, с. 214—221.
114. *Шаскольский И. П.* Проблемы этногенеза прибалтийско-финских племен Юго-Восточной Прибалтики в свете данных современной науки. — В кн.: Финно-угры и славяне. Л., 1979, с. 41—48.
115. *Ямпольский З. И.* О безрелигиозности первобытной магии. — СЭ, 1971, № 1, с. 72—77.



116. *Agricola M.* Mikael Agricolan teokset. Porvoo, 1931, t. 3. 794 s.
117. *Blomstedt Y.* Venäjän Karjalan kalmistoista ja hautapylväistä. — SM, 1895, N 3—4, s. 19—24.
118. *Blomstedt Y., Sucksdorff V.* Karjalaisia rakeunuksia ja koristemuotoja. Helsinki. 1900—1901, o. 1, 2, 206 s.
119. *Cistov K. V.* Venäläinen periinekulttuuri: Neuvostoliiton Pohjois-Venäjän venäläisväestön etnologiaa 1800-luvulta 1900-luvun alkuun. Hämeenlinna, 1975. 268 s.
120. *Geneiz A.* Kuvaelmia kansan elämästä Salmin kihlakunnassa. Helsinki.
121. *Haavamäe A.* Valtjalaisia kuolemaan ja hautaamiseen liittyviä tapoja ja uskomuksia. — Virittäjä, 1934, N 4, s. 435—446.
122. *Haltsonen S.* Suomalaisista taikamerkeistä. — KA, 1937, N 2, s. 2—44.
123. *Haltsonen S.* Entistä Inkeriä. Helsinki, 1965. 118 s.
124. *Haltsonen S.* Vanha Tuutari: Tunteuttoman tekijän käsikirjoitus 19. vuos. alusta. Helsinki, 1967. 77 s.
125. *Harva-Holmberg U.* Permalaiusten uskonto. Porvoo, 1914. 208 s.
126. *Harva-Holmberg U.* Tsheremissien uskonto. Porvoo, 1915. 128 s.
127. *Harva-Holmberg U.* Suomalaiusten karsikoista. — KV, 1924, N 4, s. 7—82.
128. *Harva U.* Mordvalaisten muinaisusko. Porvoo; Helsinki, 1942. 292 s.
129. *Harva U.* Suomalaiusten muinaisusko. Porvoo; Helsinki, 1948. 510 s.
130. *Heikel A. O.* Kansatieteellisiä tutkimuksia Karjalassa. — Uusi Suometar, 1880, N 125, 127, 151, 152, 155.
131. *Honko L.* Itkuvirsirunous. — In: Suomen kirjallisuus. Helsinki; Keuruu, 1963, t. 1, s. 81—128.
132. *Hämäläinen A.* Mordvalaisten, tseremissien ja votjakkien kosinta- ja häätavoista: Vertaileva tutkimus. Helsinki, 1913. 309 s.
133. *Hästeskö F. A.* Länsisuomalaisten loitsurunous. Helsinki; Jyväskylä, 1918. 190 s.
134. *Inha I. K.* Kalevalan laulumailta: Elias Lönnrotin poluilla Vienan Karjalassa. Helsinki, 1921. 404 s.
135. *Joalaid M.* Elamuga seotud kombestikust Lõuna-Vepsas. — Etnograafiamuseumi aastaraamat, Tallinn, 1977, N 30, lk. 225—241.
136. *Juvas M., Reponen A.* Kuolemaan liittyviä tapoja ja uskomuksia. — KA, 1939, N 3, s. 283—293.
137. *Karjalan Kielen Sanakirja.* Helsinki, 1968—1983, o. 1. 576 s.; o. 2. 591 s.; o. 3. 584 s.
138. *Karjataikoja / Julk. A. V. Rantasalo.* Helsinki, 1933, o. 1. 670 s.; 1934, o. 2. 974 s. (SKST; T. 76).
139. *Kekkonen J.* Kausanomaisia rakennustapoja ja koristemuotoja Karjalasta kahden puolen rajaa. Helsinki, 1929. 288 s.
140. *Kemppinen I.* Haudantakaainen elämä karjalaisen muinaisuskon ja vertailevan uskontotieteen valossa. Helsinki, 1967. 224 s.
141. *Kirkinen H.* Karjala Idän kulttuuripiirissä. Helsinki, 1963. 263 s.
142. *Kirkinen H.* Karjala Idän ja Lännän välissä: Venäjän Karjala renessanssiajalla (1478—1617). Helsinki, 1970. 344 s.
143. *Koponen O. E.* Pielisen museon kertomaa. — Pielisen museon julkaisuja, Joensuu, 1974, N 4, s. 200—201.
144. *Krohn K.* Suomalaiusten runojen uskonto. Helsinki, 1915, o. 1. 360 s.
145. *Krohn K.* Suomalaiusten pakanalliset jumalat. — Oma maa, 1920, N 1, s. 891—902.
146. *Kujola J.* Lyydiläismurteiden sanakirja. Helsinki, 1944. 543 s.
147. *Lönnrot E.* Häätavoista Pääjärven seuduilla Wen. Karjalassa. — Mehiläinen, 1837, jouluk.
148. *Lönnrot E.* Elias Lönnrotin matkat. O. 1. Vuosina 1828—1839. Helsinki, 1902. 415 s.
149. *Manninen I.* Kansatieteellisiä kertomuksia Pohjois-Aunuksesta. Porvoo, 1919. 86 s.
150. *Mansikka V. J.* Itkujen Tuonela. — SUST, 1924, o. 52, s. 160—180.
151. *Nickul K.* Saamelaiset kansana ja kansalaisina. Helsinki, 1970. 324 s.
152. *Niemi A. R.* Vienan läänin runonlaulajat ja tietäjät. Helsinki, 1921. 114 s.

153. *Paulaharju S.* Syntymä, lapsuus ja kuolema : Vienan Karjalan tapoja ja uskonnoksia. Porvoossa, 1924. 188 s.
154. *Pentikäinen J.* Marina Takalon uskonto : Uskonto-antropologinen tutkimus. Helsinki, 1971. 388 s. (SKST; T. 299).
155. *Pohjanvalo P.* Salmin murteen sanakirja. Helsinki, 1947. 172 s.
156. *Pohjanvalo P.* Salmin murteen sanakirja : Täydennysosa. Helsinki, 1950. 428 s.
157. *Rahkonen A.* Muistelmia matkalta Itä-Karjalassa. — Suomen Kuvalehti, 1875. N 68, 69, 71.
- 158—159. *Schwindt T.* Tietoja Karjalan rantakaudesta Käkisalmen kihlakunnan alalta saatujen löytöjen mukaan. — SMYA, 1893, N 13, s. 1—206.
160. *Sihvo H.* Karjalan maill kultakäkösset kukkuu. — Kotiseutu, 1876, N 6, s. 172—181.
161. *Sirelius U. T.* Suomen kansanomaista kulttuuria. Helsinki, 1921, o. 2. 576 s.
162. *Suomen Kansan Vanhat Runot.* Helsinki, 1908—1948, t. 1—33.
163. *Suojärvi/Toim. L. Pelkonen.* Pieksamäki, 1965, o. 1, s. 353—373.
164. *Talve I.* Suomen kansankulttuuri. Helsinki; Mikkeli, 1979. 403 s. (SKST; T. 355).
165. *Waronen M.* Vainajain palvelus muinaisilla suomalaisilla. — In: Karjalan Kirja. Porvoo. 1910, s. 104—107.
166. *Vilkuna K.* Vuotuinen ajantieto. Helsinki, 1950. 364 s.
167. *Virtaranta H.* Vienan runonlaulajia ja tietäjiä. Helsinki, 1975. 72 s.
168. *Virtaranta P.* Vienan kansa muistelee. Porvoo; Helsinki, 1958. 804 s.
169. *Virtaranta P.* Juho Kujola, Karjalan ja lyydin tutkija. Helsinki, 1960. 189 s.
170. *Virtaranta P.* Tverin karjalaisten entistä elämää. Porvoo; Helsinki, 1961. 272 s.
171. *Virtaranta P.* Lyydiläisiä tekstejä. Helsinki, 1963, o. 1. 453 s.
172. *Virtaranta P.* Lyydiläisiä tekstejä. Helsinki, 1964, o. 3. 402 s.
173. *Virtaranta P.* Polku sammui. Helsinki, 1972. 264 s.
174. *Virtaranta P.* Paatonen itkuvirsistä. — SUST, 1973, N 150, s. 467—488.
175. *Virtaranta P.* Karjalaisia sananlaskuja ja arvoituksia. Helsinki, 1976. 130 s.
176. *Vuorela T.* Paha silmä suomalaisen perinteen valossa. Helsinki, 1960. 112 s.
177. *Vuorela T.* Kansatieteen sanasto. Helsinki, 1964. 248 s.
178. *Väisänen A. O.* Syntymä, lapsuus ja kuolema : Setukaisten tapoja ja uskonnoksia. — KV, 1924, N 4, s. 193—223.
179. *Opik E.* Vadjalarest ja isuritest XVIII saj. lõpul. Tallinn, 1970. 207 lk.
180. *Zelenin D.* Russische (ostslavische) Volkskunde. Berlin; Leipzig, 1927, s. 291—335.

## Архивные источники

181. *Алимов Т. М.* Знахарство в карельской деревне, 1924 г. — НА, ф. 1, оп. 32, № 1.
182. *Журавлев А. П.* Отчет о работе Кондопожского отряда Карельской археологической экспедиции за 1980 г. — НА, ф. 1, он. 50, № 408.
183. *Линевский А. М.* Материалы по этнографии и обычному праву карел Сегозерского района КАССР. — Археолого-этнографический сборник, 1936—1937 гг. — НА, ф. 1, он. 32, № 194, л. 169—287.
184. *Никитина А. И.* Развитие религиозных верований в карельской деревне, 1933 г. — НА, ф. 1, оп. 32, № 15.
185. *Сурзаско Ю. Ю.* Полевые материалы за 1964—1977 гг. — НА, ф. 1, он. 50, № 1—7.
186. *Фольклорно-этнографические материалы фонотеки ИЯЛИ Карельского филиала АН СССР (в ссылках — № записи).*
187. *Ладвинский Ф.* Этнографическое описание, составленное по программе ИРГО по приходам Паданскому, Селецкому, Масельско-Паданскому и Ругозерскому, находящимся Олонецкой губернии Повенецкого уезда во 2-м стане. — Арх. ВГО, ф. 25, он. 1, № 5.

188. *Новицкая А. П., Тер-Саркисянц А. Е.* Материалы КОКЭ. — Науч. арх. ИЭ, 1959—1961 гг.: № 1 — д. 2326; № 2 — д. 2326а; № 3 — д. 2328; № 4 — д. 2329а; № 5 — д. 2331; № 6 — д. 2331а; № 7 — д. 4411.

189. *Федянович Т. П.* Традиционные семейные обряды мордвы : Дис. . . . канд. ист. наук. М., 1974. — Машинопись.

190. *Конаков Н. Д.* Охотничий и рыболовный промыслы и их место в традиционном хозяйстве народа коми (зырян) : Дис. . . . канд. ист. наук. Сыктывкар. 1978. — Машинопись.

191. *Хелминен Х.* Материалы 1942—1944 гг. — Арх. ОФЛ.

192. *Паулахарью П.* Копии рисунков С. Паулахарью (Hautaristejä ym. 106 piirrosta / Samuli Paulaharjun mukaan piirtänyt Paula Paulaharju. Oulu, 1932). — Арх. ОФЛ.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЯ

- АО — Археологические открытия. М.
- ВГО — Всесоюзное Географическое общество. Л.
- ДАН — Доклады Академии наук СССР. М.
- ЖС — Живая старина. СПб.
- ИГАИМК — Известия Государственной Академии истории материальной культуры. М.
- ИЭ — Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР.
- ИЯЛИ — Институт языка, литературы и истории Карельского филиала Академии наук СССР. Петрозаводск.
- КГМ — Карельский государственный музей. Петрозаводск.
- КИПС — Комиссия по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран.
- КОКЭ — Карельский отряд Комплексной экспедиции Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР.
- МИА — Материалы и исследования по археологии СССР. М.
- НА — Научный архив Карельского филиала Академии наук СССР. Петрозаводск.
- ОГВ — Олонецкие губернские ведомости. Петрозаводск.
- ОФЛ — Общество финской литературы. Хельсинки.
- ПИИЭ — Полевые исследования Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР.
- СЭ — Советская этнография. М.
- СМАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Л.
- ТИЭ — Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР. М.
- ЭО — Этнографическое обозрение. СПб.
- КА — Kansatieteellinen Arkisto. Helsinki.
- KV — Kalevalaseuran Vuosikirja. Helsinki.
- SM — Suomen Museo. Helsinki.
- SKST — Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia. Helsinki.
- SMYA — Suomen Muinaismuisto-Yhdistyksen aikakauskirja. Helsinki.
- SUST — Suomalais-Ugrilaisen Seuran toimituksia. Helsinki.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

|  |     |
|--|-----|
| Введение . . . . .   | 3   |
| Глава первая. Родильная обрядность . . . . .   | 14  |
| Обрядовые предисылки рождения ребенка (14). — Профилактические меры в период беременности (20). — Новивальные бабки — «боабо» (23). — Приготовления к родам (24). — Роды (26). — Принятие ребенка (28). — Послеродовая баня (31). — Статус роженицы (36). — Введение новорожденного в семью и род (38). — Крещение ребенка и родины (41). — Уход за новорожденным ребенком (46). |     |
| Глава вторая. Погребально-поминальная обрядность . . . . .   | 52  |
| Основная структура погребально-поминальной обрядности (52). — Приготовления к смерти (59). — Обрядность после кончины (63). — Содержание покойника в избе (70). — Погребальные приготовления (73). — Похороны (81). — Внешнее оформление могил (96). — Поминки в доме покойного (110). — Обряды поминального цикла (113).  |     |
| Глава третья. Религиозно-магические элементы традиционной семейной обрядности . . . . .  | 133 |
| Христианские верования (137). — Дохристианские верования (141).  |     |
| Заключение . . . . .   | 161 |
| Литература . . . . .   | 164 |
| Архивные источники . . . . .   | 169 |
| Список сокращений . . . . .  | 171 |