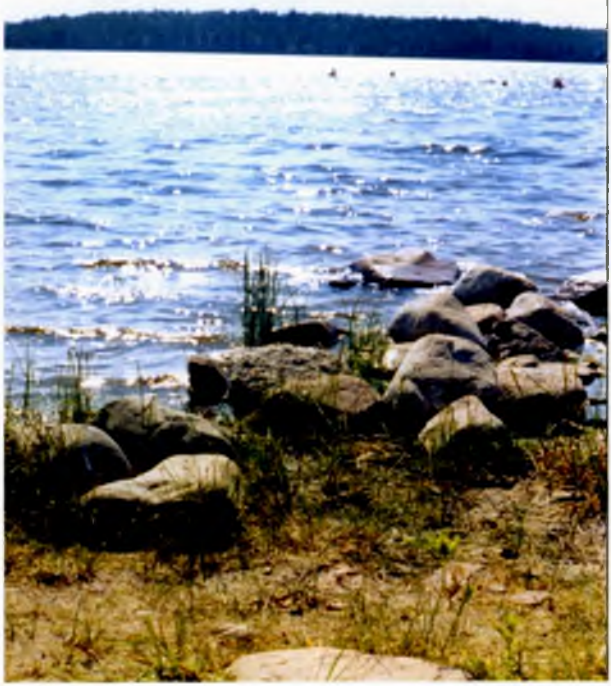
К1381193

ВЕПСЫ: ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, СОВРЕМЕННОСТЬ

Материалы научно-практической конференции 29 марта 2006 г.



ОБЛАСТНОЙ НАУЧНО-МЕТОДИЧЕСКИЙ ЦЕНТР
КУЛЬТУРЫ И ПОВЫШЕНИЯ КВАЛИФИКАЦИИ

ВЕПСЫ: ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, СОВРЕМЕННОСТЬ

Материалы научно-практической конференции
29 марта 2006 г.

Вологда
2006

Строгальщикова З. И.
г. Петрозаводск

ПРОБЛЕМЫ МАЛЫХ НАРОДОВ РОССИИ

Основы для формирования особого статуса коренных малочисленных народов России заложены в Конституции Российской Федерации. Это три важнейших положения: гарантии соблюдения их прав на уровне международных стандартов (статья 69) и два пункта в статье 72 - о защите традиционного образа жизни и исконной среды обитания коренных малочисленных народов.

Специалисты, профессионально занимавшиеся в самом начале перестройки вопросами малочисленных народов, торжествовали, когда в текст проекта Конституции, предложенный для голосования на референдуме в декабре 1993 года, была внесена статья 69. Она гласила, что «Российская Федерация гарантирует права коренных малочисленных народов в соответствии с общепризнанными принципами и нормами международного права и международными договорами». Разработчики понимали, что немного стран в мире имеют аналогичные нормы в своих Конституциях. Что следует из данной статьи?

1. В России появляются народы, которые обладают особым юридическим статусом.

2. Их должны определить как «коренные малочисленные народы Российской Федерации», т.е. круг их не был органичен только народами Севера.

3. Выделенным коренным малочисленным народам России гарантированы права на уровне международных стандартов (следовательно, они уже выработаны и действуют по отношению к подобным сообществам) и в соответствии с международными договорами, к которым Россия присоединилась. А Россия, как известно, являясь правопреемницей СССР, автоматически стала участницей многих международных соглашений, в том числе имеющих отношение и к защите меньшинств.

Но вначале вставал вопрос, каковы критерии выделения народов в состав коренных малочисленных.

К этому времени уже этот вопрос был довольно ясен. В августе 1993 года в Верховном Совете Российской Федерации был подготовлен проект Закона «О правовом статусе малочисленных народов РСФСР», основным разработчиком которого был Анатолий Васильевич Петухов. Основными

критериями выделения для малочисленных народов были определены следующие признаки: это народы, проживающие на своей исторической территории, сохраняющие этническое своеобразие — т.е. сами отличающие себя от окружающего населения и ими воспринимаемое как отличающееся от них группы - по языку, образу жизни и, что особо важно, насчитывающие не более 50 тысяч человек. Поскольку закон готовился очень тщательно и Анатолием Васильевичем Петуховым были привлечены специалисты разных наук, этнографами был составлен список из 65 народов, с указанием регионов проживания и данными численности по переписи 1989 года. Список составлялся по алфавиту, вепсы в нем были указаны третьими - после абазин и алеутов. При принятии закона список являлся его приложением и необходимости представления дополнительных обращений не требовалось. И если бы закон в то время был принят, то такой ситуации, когда вепсы разных регионов имели разный правовой статус, не было бы.

Какие же права Россия предлагала установить для данной категории народов? Какие стандарты существуют в мире для таких народов?

В то время и сейчас стандартом прав коренных народов считается Конвенция Международной организации труда 169 «О коренных народах и народах ведущих племенной образ жизни в независимых странах», которая была принята в 1989 году. Её сильной стороной является предоставление народам или этническим группам права собственности на земли, которые они занимают или которые традиционно используют, что естественно дает возможность организации самоуправления в пределах своих территорий. Они получают право влиять на политику в области культуры, образования, включая уровень профессиональной подготовки. Государство все вопросы, касающиеся жизни данных народов, должно решать при их участии. Главный принцип взаимодействия государства и коренного народа - это партнерство. Эту Конвенцию в настоящее время подписала 21 страна. Россия не подписала и, я думаю, что вряд ли подпишет в будущем. Первой её подписала Норвегия. Коренным народом в этой стране являются саами. Реализация норм Конвенции там выглядит следующим образом. В Норвегии не ведется статистика по национальностям. Есть только оценки специалистов, по которым саамов в Норвегии насчитывается от 35 до 45 тыс. человек. Часть коммун на севере Норвегии считаются саамскими, но только в одной из них вся административная работа ведется на саамском языке. В детских садах созданы норвежские и саамские группы, школах - норвежские и саамские классы. Саами самостоятельно по заявлениям граждан составляют реестр и выбирают по почте свой парламент, состоящий из 39 человек. На последних выборах их было около 19 тысяч человек. Этот парламент получает средства от государства на развитие традиционных отраслей - оленеводство, народные

промыслы и декоративно-прикладного искусство, а также образование в пределах своих коммун. Работает несколько общесаамских культурных центров - школ народных промыслов и прикладного искусства, научный центр, саамская библиотека. Решения парламента носят рекомендательный и ограниченный характер, но споры с правительством происходят только по серьезным вопросам — управлению землей.

В период подготовки закона «О правовом статусе малочисленных народов Российской Федерации» многие коренные народы выступали с требованиями подписать Конвенцию 169, поэтому некоторые её нормы нашли отражение в проекте, над которым работала комиссия под руководством Анатолия Петухова. В частности, малочисленные народы имели право на создание национальных районов и сельсоветов, представительство в органах власти, защиту исконной среды обитания, доступ к использованию природных ресурсов на своей территории, на гарантированную поддержку государства в развитии культуры, образования. Позже специалисты подсчитали, что из 24 статей Конвенции - 23 были в той или иной мере учтены в проекте 1993 г.

Таким было начало законотворческой деятельности по вопросам коренных народов. Но закон так и не был принят. В октябре 1993 года Верховный Совет был распущен, а Закон, направленный на подпись Президенту Российской Федерации, потерян.

Я уверена, что без этой трехлетней работы в новую Конституцию РФ не вошли уже упомянутые статьи 69 «о гарантиях соблюдения прав коренных малочисленных народов на уровне международных стандартов» и такие важные положения статьи 72, как «обязанность государства *по защите традиционного образа жизни и исконной среды обитания»*. Последняя позиция шла в разрез с предшествующей политикой в нашей стране по отношению к малочисленным народам Севера, которых, как публично заявляли, переводили из феодализма в социализм, а исконная среда обитания у многих оседлых малочисленных народов была сильно нарушена в результате политики ликвидации неперспективных деревень. В этой новой национальной политике России, которая провозглашалась государством, оно не только заявляло об уважении самобытности малочисленных народов, но брало на себя обязательства обеспечивать его защиту. Следует дополнить, что статья 68 Конституции гарантирует всем народам России сохранение и развитие их языков.

Эти нормы Конституции, вокруг которых строится все российское законодательство о коренных малочисленных народах, совершенно справедливо признаются очень прогрессивными. Очевидно, на включение в Конституцию этих статей повлияло и то, что 1993 год был объявлен ООН Международным годом коренных народов. Но дальнейшая судьба самого

Закона оказалась очень печальной. Окончательно он был принят только спустя шесть лет, в апреле 1999 года.

По сравнению с первоначальным вариантом, Закон претерпел большие изменения. Критерии отнесения народов в категорию коренных малочисленных остались такие же, но сам Закон распространяется не на народы в целом, а на лиц, «которые относятся к малочисленным народам, постоянно проживающим в местах традиционного проживания, ведущих традиционный образ жизни, осуществляющих традиционное хозяйствование и занимающихся традиционными промыслами». Тут же делается оговорка, что он распространяется также и на тех представителей коренных малочисленных народов, для которых традиционное хозяйство является подсобным видом деятельности. Закон позволяет региональным властям распространить действие данного закона на представителей других народов, которые проживают в местах традиционного проживания и хозяйственной деятельности, не относящихся к малочисленным народам. Большинство норм, адресованных властям, носят рекомендательный характер и прописаны в стиле «органы государственной власти имеют право» или «вправе». По сути исполнение данного Закона, хотя некоторые его идеи сохранились (защита среды обитания, традиционного образа жизни и промыслов, содействие социально-культурному развитию), было возложено на региональные власти, и то при условии, если они сами проявят желание выполнять данный Закон. Многие регионы довольно активно на основе данного закона принимают свои законы и программы по содействию развития своих малочисленных народов. Специалисты подсчитали, что региональных актов по этой теме принято более 800, тогда как на федеральном уровне всего несколько.

После принятия закона, поскольку его готовили как рамочный закон, предстояло утвердить Единый перечень коренных народов. Принцип его подготовки был следующим: каждый регион должен был подготовить представление о своем народе, заручиться поддержкой органов местного самоуправления о поддержке обращения региональных властей, представить точную статистику по районам и поселениям, провести сходы в местах проживания коренных малочисленных народов и получить их согласие на включение в Единый перечень. Необходимо было также заключение ученых. Не знаю на каком уровне произошел сбой при представлении вепсам статуса, но в Едином перечне вепсы были указаны, как только проживающие в Карелии и Ленинградской области. Единый перечень был утвержден через год после принятия закона - в марте 2000 года. В него вошло 45 народов, т.е. на 19 меньше, чем предусматривалось первоначально и есть такие же неточности, как и в случае с вепсами. В 2001 году было упразднено Министерство по делам национальностей РФ

и долгое время коренными малочисленными народностями занимался министр В. Ю. Зорин. Сейчас Минрегионразвития начинает работу по его уточнению. От Института языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР (ныне Карельский научный центр) затребовали научный доклад о вепсах как едином народе, который им был предоставлен.

Но встанет вопрос о более полной статистике по вепсам Вологодской области. Поскольку вепсы Карелии и Ленинградской области теперь являются статусными народами, то подробные данные о них Госкомстат включил в том № 13, посвященный коренным малочисленным народам России. Нам было важно иметь такие же данные и по вепсам Вологодской области.

Какие вопросы мы могли бы решать вместе? Все три региона могли разработать единую программу действий по вопросам сохранения историко-культурного наследия, использования его в современной культурной жизни, в подготовке кадров. В Карелии имеется в этом отношении, наверно, больше возможностей. Вепсский язык изучают в двух вузах г. Петрозаводска, в Государственной консерватории создана кафедра финно-угорской музыки. В архиве Института хранится около 400 часов записей вепсского фольклора и этнографических материалов, которые начали собираться еще в 1930 годы. Приведу один небольшой пример. В 1990 году я в музее г. Хельсинки скопировала фотографии вепсского кантеле, его описание, сделала чертежи. Их в фонде было всего 5. Привезены они были финскими исследователями от вепсов в 1916 году. Теперь на основе этих материалов вепсские кантеле почти массово изготовляют на факультете технологии и дизайна. Игре на кантеле обучают в Шелтозерской музыкальной школе. Недавно Петрозаводский государственный ансамбль «Кантеле» поставил целую вепсскую программу.

Есть такая пословица, что на маленькой грядке много не вырастишь, но мы вырастим значительно больше, если будем объединять усилия, а власти наших регионов их будут поддерживать. Мы очень благодарны, что этот процесс сейчас начат по инициативе работников культуры Вологодской области.

Примечание: пока сборник готовился к изданию вышло Распоряжение Правительства Российской Федерации от 17 апреля 2006 г. № 536-р «Об утверждении прилагаемого перечня коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации.

ПЕРЕЧЕНЬ
коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации

Алеуты
Алюторцы
Вепсы
Долганы
Ительмены
Камчадалы
Кереки
Кеты
Коряки
Кумандинцы
Манси
Нанайцы
Нганасаны
Негидальцы
Ненцы
Нивхи
Ороки (ульта)
Орочи
Саамы
Селькупы
Сойоты
Тазы
Теленгиты
Телеуты
Тофалары
Тубалары
Тувинцы-тоджинцы
Удэгейцы
Ульчи
Ханты
Челканцы
Чуванцы
Чукчи
Чулымцы
Шорцы
Эвенки
Эвены
Энцы
Эскимосы
Юкагиры

Зайцева Н. Г.
г. Петрозаводск

ВЕПССКИЙ ЯЗЫК И ШКОЛА

Язык коренного малочисленного вепсского народа, проживающего на территории трех пограничных регионов (Республика Карелия, Ленинградская и Вологодская области), включен в "Красную книгу языков народов России" (Красная книга 1994: 21-22). В предисловии к книге значится, что она рассчитана не только на специалистов-филологов, этнологов и культурологов, а также и на работников государственных учреждений, кому по долгу службы приходится заниматься решением вопросов, связанных с языками малочисленных народов. Названная книга, сигнализируя о бедственном положении народов, тем не менее, свидетельствует, что они сохранили свои языки и культуры до начала XXI века и вошли в него с надеждой на будущее, но есть ли у них основания для подобной надежды?

Тем не менее, пока есть живые носители языков, надежда всегда должна быть. Причем особые надежды малочисленные народы связывают со школой. Преподавание родных языков, а также и других предметов на родном языке, является одним из наиболее важных вопросов, от решения которых зависит будущее многих народов и языков. Взаимосвязи и взаимоотношения языков со школой тесно соприкасаются с положением языков в обществе, их защищенностью законами государства, в котором эти языки представлены, с языковым статусом. А языковой статус, как правило, связывается с самооценкой говорящего на языке коллектива, что, в свою очередь, зависит от сфер использования языка. На различного рода мировых форумах, посвященных правам коренных малочисленных народов, постоянно подчеркивается мысль о праве языковых меньшинств на создание и использование собственной *письменности*, а также на *преподавание* родного языка в различных учебных учреждениях (см. напр. F. De Varennes 1996: 168). Поскольку если доминантный язык перенимает функции родного языка в широких сферах, то это приводит к лексической и грамматической деградации родного языка, что, в конечном итоге, ведет к его исчезновению.

Как известно, вепсский язык впервые в систему школьного образования был введен в 1930-е годы, во времена так называемой культурной революции". Тогда было создано более трех десятков

учебников вепсского языка и на вепсском языке по различным предметам. Важнейшая черта школы того периода заключалось в том, что в начальном звене школы *все преподавание* велось на вепсском языке. В группе создателей письменности были представители различных групп вепсов, которые активно трудились на этой ниве. Были достигнуты определенные успехи в развитии вепсского языка, значительно пополнена его терминологическая лексика, разработаны некоторые нормы правописания. Причем, отметим, что преподавание вепсского языка было сосредоточено, главным образом, в Вологодской и Ленинградской областях. В Карелии по ряду политических причин, связанных с определением приоритетов для школьного образования среди родственных языков, вепсский язык преподавался лишь в течение одного месяца в 1937 году, поскольку вскоре преподавание вепсского языка было признано проявлением национализма и было запрещено во всех регионах.

В конце 1980 годов начинается новый "школьный период" в истории вепсского народа. В 1989 году была возрождена вепсская письменность. Данная работа в новейший период сосредоточилась в Карелии. Именно здесь в Институте языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР (ныне Карельский научный центр) возник центр по исследованию языка вепсов, основы которого были заложены более 60 лет назад. В институте многие годы велись исследования в области вепсского языка, вылившиеся в различного рода опубликованные труды по синхронной и исторической грамматике вепсского языка, лексикологии, диалектологии, ономастике и т.д. В фонограммархиве Института создана богатейшая в мире коллекция фонозаписей вепсской диалектной речи, которые легли, в том числе, и в основу известного и в настоящее время раритетного "Словаря вепсского языка" М.И. Зайцевой и М.И. Муллонен (Словарь 1972), который по значимости можно сравнить со словарем В.И. Даля. Все эти труды и позволили начать подготовку новейших учебников вепсского языка.

В Республике Карелия в 1990 году была принята к исполнению "Программа обновления и развития национальной школы Карельской АССР" (Программа 1990), которая была признана новаторской для своего времени. В 1997 году Председателем правительства Республики Карелия была утверждена "Концепция развития финно-угорской школы Республики Карелия" (в нее составной частью входит и преподавание вепсского языка). В преамбуле концепции была выказана озабоченность в том, что "...разрушение среды обитания народов, регрессивный характер демографического воспроизводства, ускоренные темпы языковой и культурной ассимиляции, разрыв межпоколенных, в том числе внутрисемейных, языковых связей стали реальной угрозой самого

существования народов как этнических образований" (Концепция 2000: 13). Названные причины привели к тому, что в республике даже в местах компактного проживания карелов и вепсов в производственной и образовательной сферах абсолютным большинством стало практиковаться использование только русского языка. Это же подтвердила и перепись населения 2002 года: в России у всех национальностей доминантным является русский язык. Языком своей национальности, например, в Республике Карелия владеют 48,3% карелов и 38,0 % вепсов. Еще меньшее количество лиц среди них считают язык своей национальности родным: всего лишь 26,6 % карелов и 15,8 % вепсов (Национальный состав 2005: 27). В данной ситуации только заинтересованное отношение школы и органов, которые занимаются школьной системой, может положительно повлиять на состояние языков. Это поможет отчасти искоренить *национальный нигилизм*, который выработался у народа из-за неправильных установок в области национальной политики, долгое время господствовавших в Советском Союзе. И, в свою очередь, уже само введение языка в систему школьного образования - даже как предмета - помогает изменить его психологический статус. Это значительно поднимает престиж языка и изменяет отношение к нему не только у самих представителей малочисленных народов, но и у окружающего населения.

Новейший период введения вепсского языка в систему школьного образования характеризуется тем, что он преподается уже только *как предмет*. При разработке принципов работы школы с преподаванием вепсского языка были сформулированы тактически ближайшие и стратегически более отдаленные цели (Зайцева 2005: 301). Под *ближайшей* перспективой понималось возрождение вепсской письменности, создание учебников и подготовка учителей вепсского языка. Под *отдаленной* перспективой предполагалось расширение сферы использования вепсского языка и как важнейший результат — возрождение *возвратного* двуязычия.

Двуязычие является одним из важнейших элементов школы с преподаванием национального языка. В науке можно встретить следующее утверждение: 5/6 населения нашей планеты говорит, по меньшей мере, на двух языках (Раннут 2004: 57). Высказывается идея о том, что двуязычие в раннем возрасте позволяет быстрее осваивать и иные языки, в том числе иностранные, и, кроме того, двуязычные дети более способны к творчеству (Skuttnabb-Kangas 1990). Стабильное двуязычие может продолжаться столетиями, пока не наступит давления со стороны одного языка в пользу другого. И даже в подобном положении носители другого языка могут противостоять такому давлению путем осознания того, что собственный язык не является менее значительным, чем другой, что они вполне могут

чувствовать себя как дома в обоих языках, и что двуязычие, а не одноязычие является нормой в большей части мира. Двуязычие – это не свидетельство умирания и угасания языка, а способ выживания и приспособления народа к новым условиям.

Отметим, что вепсский народ двуязычен, по сути дела, уже более двух столетий. Известный финский ученый, исследователь языков и фольклора прибалтийско-финских народов Элиас Леннрот в 1842 г. посетил вепсские селения севера нынешней Вологодской области (бывшая Исаевская волость, а ныне север Вытегорского района) и прилегающие к ней селения нынешней Ленинградской области. В своих дневниках он писал о том, что ему больно смотреть, как умирает вепсский язык: "ведь... и дети между собой здесь больше говорят по-русски, чем по-вепсски... Не трудно предположить, что вепсский язык через сто лет будет жить в памяти народа как легенда о том, что их предки в былые времена говорили на каком-то ином языке нежели русский. Ведь и теперь народ удивляется, что еще какой-то десяток лет назад были люди, которые не знали ничего иного, кроме вепсского языка. Но насколько больше было бы причин для изумления у этих людей, если бы они смогли воскреснуть через сто лет и обнаружить, что ни один человек из третьего-четвертого поколения не знает ни одного слова из языка своих предков" (Lonnrot 1902: 197; перевод цитаты произведен автором статьи). Тогда это положение с двуязычием Леннроту показалось катастрофическим. И каково бы было изумление самого Леннрота, если бы он смог узнать, что прошло уж 160 лет, а вепсский язык жив, и мы говорим о важности и принципах его преподавания в школах.

Отметим, что и упоминаемая ранее "Концепция развития финно-угорской школы Республики Карелия" важнейшими принципами ее существования провозглашает "*обоюдное двуязычие*" и "*культурный плюрализм*" (Концепция 1997: 17). Но даже для Республики Карелия, которая в отношении преподавания вепсского языка является наиболее продвинутой среди других регионов с вепсским населением, эти пункты оказались лишь декларацией и практически не выполняются. Имеются лишь единичные случаи обретения возвратного двуязычия, связанные с профессиональной деятельностью. Тем не менее, при правильном и заинтересованном преподавании подобный результат возможен. Выпускники кафедры карельского и вепсского языков Петрозаводского государственного университета, придя в него даже с нулевым знанием вепсского языка и являясь лишь генетическими вепсами, работают во многих сферах культуры, требующих абсолютного знания вепсского языка - на радио и телевидении, в прессе, в науке, в культуре, демонстрируя отличные результаты и преданность языку.

Можно констатировать существенные позитивные результаты в возрождении вепсского языка в Карелии при введении его в школьное образование, которые были свойственны особенно середине 1990-х годов. В последующем начался некоторый застой, поскольку поставленные задачи иногда решались стихийно, не вытекая друг из друга. Инициативы общественности не всегда находили поддержку и понимание у властных структур, не было качественного нарастания положительных моментов. На рубеже 2005-2006 г.г. начали происходить изменения в школьном образовании, которые обосновывались принятием нового Госстандарта общего образования, что включает обязательную учебную программу, максимальный объем нагрузки на учащихся и требования к уровню их подготовки. К сожалению, в комментариях по поводу принятия нового Госстандарта не затрагивается вопрос о последствиях его принятия на организацию преподавания родных языков у коренных малочисленных народов, хотя Законом "О языках народов Российской Федерации" (1991г.) установлена прямая обязанность высших органов федеральной власти за создание условий для сохранения и развития языков малочисленных народов. Таким образом, началось некоторое сокращение количества часов родного языка в школе, что негативно сказывается на процессе его усвоения. Кроме того, к сожалению, серьезные и глубокие связи между руководителями регионов проживания вепсов в области школьного образования не были установлены, что в целом отрицательно сказывается на процессе возрождения вепсского народа.

Тем не менее, отметим, в Карелии были достигнуты значительные результаты. Вепсский язык преподается в 5 школах (2 - в Петрозаводске и 3 - в бывшей Вепсской национальной волости) как *обязательный* предмет, давая, в целом, неплохие результаты. Школа получила учебники вепсского языка, подготовленные специалистами Карельского научного центра и Петрозаводского университета: букварь, книги для чтения с грамматическим материалом для 2-ого, 3-его, 4-ого классов, словари, учебник по грамматике вепсского языка для 5-9 классов, пособия по вепсскому языку для высшей школы и т.д. (см. Учебная литература). Причем, тиражи изданий всегда предусматривали и выделение книг для школ территорий компактного проживания вепсов в Вологодской и Ленинградской областях.

В названный период определенных высот достигла вепсская литература (см. Художественная литература), которая отчасти использует письменную форму вепсского языка, отчасти диалектную основу. Развитие литературы положительно сказывается на процессе школьного обучения вепсскому языку. Кроме того, литература влияет на язык, развивая его. Ведутся переводы на вепсский язык Библии, а также и некоторых иных литературных произведений, что значительно обогащает письменную форму вепсского языка, помогая сформировать его орфографические нормы и закрепить его правописание. Термино-орфографическая комиссия, созданная при Главе правительства Республики Карелия и работа которой организована в Государственном комитете РК по делам национальной политики, пополняет вепсский язык необходимой лексикой и терминологией. Отметим, что один из *главнейших* принципов работы комиссии – принимать во внимание лексический состав языка *всех* вепсских регионов, чтобы новейшие слова и термины были понятны всем группам вепсов.

Общественная организация «Общество вепсской культуры» вело и ведет постоянную работу по проведению мероприятий для всего вепсского региона: курсы учителей вепсского языка, которые на первых порах были своеобразными форумами вепсской школьной интеллигенции, праздники "Древо жизни", семейные конкурсы знатоков вепсского языка, языковые гнезда, языковые лагеря и т.д. По сути дела, «Общество вепсской культуры» на первых порах было, да и сейчас является единственной связующей нитью между регионами расселения вепсов. Известно, что соседствующие регионы, каковыми являются Республика Карелия, Вологодская и Ленинградская области, заключают между собою договоры о сотрудничестве, однако каких-либо особых определений о сотрудничестве в области возрождения вепсского языка и вепсской культуры в них не предусматривается. Принципы преподавания вепсского языка в различных регионах, если оно и вообще организовано, далеко не одинаковы: в ряде школ Карелии это обязательный предмет, преподавание же вепсского языка в школах компактного проживания вепсов Ленинградской и Вологодской областей ведется лишь на факультативной или кружковой основе, что не позволяет достичь каких-либо значительных результатов в его познании. Это ведет лишь к тому, что язык малого народа, его традиции и культура становятся интересными лишь с точки зрения *фольклорной* красочности, превращаясь в экзотический элемент народного праздника – и не более того.

Тем не менее, отметим, что при серьезном отношении к решению поставленных в возрождении вепсского народа и вепсского языка задач, именно в Вологодской и Ленинградской областях возможно достичь

значительных результатов, поскольку в них уровень владения вепсским языком изначально был существенно выше, нежели в Карелии. В Бабаевском районе Вологодской области, несмотря на то, что группа вепсского населения здесь невелика, и сейчас есть дети с родным вепсским языком. Хочется надеяться, что это преимущество будет принято во внимание, и школа с преподаванием вепсского языка займет достойное место и в данных регионах. Ведь преподавание языка в школе – это один из наиболее важных вопросов, от которых зависит будущее вепсского народа. Именно преподавание вепсского языка создаст основу для развития языка и более широкого его использования как в устной, так и в письменной форме, что поможет сохранить наиболее важную часть национального наследия и культуры вепсского народа – его древний язык.

Литература и сокращения:

Зайцева 2005 = Зайцева Н.Г. Двуязычие в культурном пространстве малочисленного народа // Межкультурные взаимодействия в полиэтничном пространстве пограничного региона. Петрозаводск, 2005.

Концепция 2000 = Концепция развития финно-угорской школы Республики Карелия // Родные языки в школе. Выпуск 1. Петрозаводск, 2000.

Красная книга 1994 = Красная книга языков народов России. Энциклопедический словарь-справочник. М., 1994.

Национальный состав 2005 = Национальный состав населения Республики Карелия: Статистический сборник 5. Петрозаводск, 2005.

Программа 1990 - Программа обновления и развития национальной школы Карельской АССР. Петрозаводск, 1989.

Раннут 2004 = Раннут М. Пособие по языковой политике. Таллинн, 2004.

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

De Varennes 1996 = De Varennes F. Language, Minorities and Human Rights / / Martinus Nijhoff Publishers. The Hague, Boston, London. 1996.

Lonnrot 1902 = Elias Lonnrotin matkat. II osa. Helsinki, 1902.

Skuttnabb-Kangas 1990 = Skuttnabb-Kangas T. Language, Literacy and Minorities. London, 1990.

Учебная литература:

Новая лексика вепсского языка. Петрозаводск, 2004.

Brodski I. Icemoi londuz. Petroskoi,. 2000. (Рассказы о родной природе).

Kocerina J. Opendam vepsan kel't. Petroskoi, 2004. (Словарь с картинками).

Kottina A., Maksimov A., Zaiceva N. Meiden sana. Petroskoi, 1998. (Учебник для 4 класса).

Lingvistine termist. Petroskoi, 2001. (Лингвистическая терминология).

Rogozina V., Zaiceva N. Vepsan kelen harjoituzkogomuz. Petroskoi, 2003. (Сборник упражнений).

Skolvaihist. Petroskoi. 2001. (Школьная лексика).
Zaiceva N, Mullonen M. Abekirj. Petroskoi, 1991. (Букварь).
Zaiceva N, Mullonen M. Lugem i pagizem vepsaks. Petroskoi, 1991. (Учебник для 2-ого класса).
Zaiceva N, Mullonen M. Icemoi lugemist. Petroskoi, 1994. (Учебник для 3-ого класса).
Zaiceva N, Mullonen M. Vepsa-venalaine, vena-vepslaine vajehnik. Petroskoi, 1995. (Вепсско-русско-вепсский учебный словарь).
Zaiceva N. Vepsan kelen grammatik, I. Petroskoi. 1995. (Грамматика вепсского языка для вузов, часть 1).
Zaiceva N. Vepsan kelen grammatik, II. Petroskoi, 2000. (Грамматика вепсского языка для вузов, часть 2).
Zaiceva N. Vepsan kelen grammatik. Teoretine openduzkirj 5-9 klassoile. Petroskoi, 2003. (Грамматика вепсского языка для 5-9 классов. Теория).
Vepsan kelen radlehtik. 2 klass. Petroskoi, 2004. (Рабочая тетрадь для 2 класса).

Художественная литература:
Abramov N. Koumekumne koume. Petroskoi, 1994. (Книга стихов).
Abramov N. Kurgiden aig. Petroskoi, 1999. (Книга стихов).
Abramov N. Pagiskam, vel'l'. Petroskoi. 2005. (Книга стихов).
Andrejeva A. Koivuine. Petrskoi, 2003. (Книга стихов).
Apostoliden tegod. Stokgolm-Helsinki, 1999. (Деяния апостолов).
Basnin M. Vanh zirkul. Petroskoi, 2003. (Книга стихов).
Brodski I. Kalarand. Petroskoi, 2002. (Роман).
Evangelii Joannan modhe. Stokgolm-Helsinki. 1993. (Евангелие от Иоанна).
Evangelii Lukan modhe. Stokgolm-Helsinki, 1996. (Евангелие от Луки).
Evangelii Matvejan modhe. Stokgolm-Helsinki, 1998. (Евангелие от Матфея).
Iisusan elo. Stokgolm-Helsinki, 1991. (Житие Иисуса).
Kalevala. Petroskoi, 2003. (Эпос. Перевод Зайцевой Н.Г.).
Kodirandaine. Petroskoi, 1996. (Сборник стихов и прозы).
Lapsiden Biblii. Stokgolm-Helsinki, 1996. (Детская Библия. Перевод Зайцевой Н. Г.).
Markan Evangelii. Stokgolm-Helsinki, 1992. (Евангелие от Марка).
Zaiceva N. Izo Lizoi. Petroskoi, 2005. (Книга стихов для детей).
Vepsanma, kodima. Petroskoi, 2003. (Книга стихов вепсских поэтов).

Мызников С. А.
г. Санкт-Петербург

ВЕПССКИЙ ЯЗЫКОВОЙ СУБСТРАТ В СЕВЕРНОРУССКИХ ГОВОРАХ

Выделение различных прибалтийско-финских типов субстрата А.К. Матвеев рассматривает как «достойный особого изучения, крайне трудный и пока практически не исследованный вопрос о различении карельских и вепсских заимствованных лексем на РС (Русском Севере) и их ареальной привязке». По его мнению, возможно членение этого материала по двум параметрам — на заимствования, которые имеют особенности, соответствующие фонетическим закономерностям ныне существующих прибалтийско-финских языков, и на заимствования, обладающие фонетической спецификой (Матвеев, 1995.С. 31).

На наш взгляд, возможно выделение различных типов прибалтийско-финских субстратных типов, основываясь не только на фонетических особенностях (при наличии таковых), но и еще на некоторых характеристиках, свойственных субстратной апеллятивной единице, как диалектному слову.

1. Поскольку субстратная единица имеет статичный и стабильный ареал, вполне возможно выделить ареальный критерий, как один из основных, для определения типа субстрата. Причем, довольно часто ареальная стратификация субстратного слова, уже сама по себе являющаяся характеристикой вида субстрата, может определять и его тип.

2. Весь регион Северо-Запада вряд ли может дать материалы для дифференциации прибалтийско-финских субстратных типов. Чем дальше от ядерной территории контактов прибалтийских финнов и славян (русских) на восток, тем меньше возможностей выделения дробных прибалтийско-финских типов. Наиболее благодатным регионом для проявления различных типов субстрата, обычно может быть территория, где ассимиляция нерусского населения происходила сравнительно поздно.

3. Время образования прибалтийско-финского субстрата, имеющего фонетические особенности, обычно можно отнести к недавнему времени.

4. Для сохранности субстрата имеет большее значение не только время его образования, но и то, какой массив русских говоров послужил суперстратом при его образовании. Наиболее благоприятные условия

сохранности субстрата наблюдаются в маргинальных диалектных ареалах. Если субстратный ареал находится в окружении какого-либо крупного диалектного континуума, вымывание субстратных единиц происходит, обычно, довольно быстро. В третьем поколении носителей апеллятивная субстратная лексика, характерная для этого ареала, уже не фиксируется, сохраняется топонимия и некоторые фонетические особенности.

5. При отсутствии фонетической дифференциации типы субстрата выделить крайне затруднительно, однако вполне вероятно, имея ареальную характеристику субстратной единицы, связать ее с определенным этноязыковым воздействием.

Следует отметить, что если вепсские по происхождению топонимические данные на территории Русского Севера имеют серьезную исследовательскую традицию, то вепсские апеллятивные материалы в севернорусских говорах практически не изучались изолированно, а только в контексте прибалтийско-финского языкового воздействия на русский язык. На наш взгляд, в настоящее время имеется возможность дифференцировать вепсские по происхождению данные из общеприбалтийско-финского типа.

Под вепсским типом нами понимается та часть лексики прибалтийско-финского происхождения, которая этимологически возводится к вепсским источникам[1]. Поскольку ареальная дистрибуция вепсского континуума наиболее широкая – от Обонежья[2] до Заволочья, то и результаты его влияния на русские говоры наиболее значимы. Нами выделяется несколько видов вепсского субстратного типа.

1. *Вепсский современный тип.* Под таким типом нами понимается русская субстратная лексика, восходящая к этимонам, реально существующим в современном вепсском языке. Эту группу слов характеризуют следующие параметры:

а/ форма и семантика русских слов в большой степени соответствует форме и семантики вепсских этимонов;

б/ ареал таких слов связан с территорией проживания вепсов в настоящем либо недалеком прошлом;

в/ довольно часто русские слова являются результатом адстратно-субстратного взаимодействия, ср.: **гáбук** ´ястреб´, при вепс. *habuk* ´ястреб´; **бóнга** омут в реке , при вепс. *boŋg* ´омут´ (СВЯ. С. 47); вариант с начальным [г] фрикативным, зафиксированный в Тихвинском районе - **γáйрус**, скорее всего, является результатом живого адстратного влияния смежных вепсских диалектов, ср. вепс. шим. *harg'uz* ´рыба хариус´ (СВЯ. С. 107);

г/ для вепсского языка довольно часто характерно наличие прибалтийско-финской единицы и обратного русского заимствования этой же единицы, причем в смежных русских говорах возможно нахождение

обеих единиц, ср. **лу́да** ´каменистая мель´ (повсеместно на Севере), **ло́да** ´то же´ (Бабаевский район, ПЛГО) вепс. *luda* (Шелтозеро Прионежского района) и *lodo* ´мель на озере, реке´ (широкое распространение в вепсских диалектах) (СВЯ. С. 295, 300).

2. *Вепсский собственно субстратный тип* выделяется на основании формы и семантики, возводимых по данным фонетических соответствий к вепсским реконструированным образцам[3]. Так, например, исходя из ареала, формы и семантики русских диалектных слов, вероятно, можно возвести к вепсским реконструируемым единицам следующие лексемы: **ни'дега** ´завязка на косу´ к вепс. **nideh*, **ня'рега** ´завязка на косу´, к вепс. **ndreh*, при ливв. *ndreh* ´молодая сосна´, вероятно, вепсского происхождения; **лудега**, к вепс. **ludeh*, при люд. *luda*, *lude* ´завязка косы, полоска бересты´; **ну́тья** ´подпоры стога (иногда с развилкой на конце)´, **ню'тяги** жерди вокруг стога, перевязанные веревкой´ (СРНГ. С. 21, 329), возможно соотнести с вепс. **nьteh*, при вепс. совр. *nьt* ´подпора к стогу´ (СВЯ. С. 370), кар. *nyte* ´подпора в заборе´ (KKS, 3, 564), фин. *nyde*, *nyte* ´подпора в заборе, в скирде, в стогу´, ливв. *nьte* ´подпора в заборе´; прибалтийско-финский материал соотносится с саам. норв. *nittв* ´подпора´, морд. эрз. *ne•e* ´подпора´ (SKES, 406).

В работе Калимы (Kalima, 1915) из 520 этимологических гнезд вепсская этимология дается для 73 русских диалектных слов. Они относятся к различным тематическим группам. Среди лексики вепсского присхождения выделятся материалы, относящиеся к наименованиям ландшафта: **бо́нга** "небольшое лесное озеро, озеро без истоков" (Петрозав. Олон., Куликовский), "омут, глубокое место в реке" (Вытегор. Олон., Куликовский), сопоставляется с вепс. *boŋg* ´глубокое место в воде (Kalima, 1915, 80); **гумежи** "поле" (Петрозав. Олон., Куликовский), возводится к вепс. *hoйmėh*, *heйm'eh* поле в лесу, обычно сожженое´ (Kalima, 1915, 94); **калужина** ´дерево, сгнившее в воде´ (Вытегор. Олон., Доп. Опыт); ´дерево, бревно, затонувшее в воде´ (Каргоп. Олон., Куликовский); ´часть гнилого сухого дерева´ (Заонежье); ´большой кусок, обломок дерева´ (Вытегор., Заонеж., Каргоп., Куликовский). Сопоставляется с вепс. *kaliine*, pl. *kalii•ed* ´дубинка´ *kalu* сгоревшие деревья на поле´ (Kalima, 1915, 101); **ка́ра** ´залив в реке или озере´ (Вытегор., Повен., р. Свирь, Петрозав. Олон., Куликовский), «небольшая заводь, закрытая от волн выдавшими в озеро каменьями» (Ладожское оз.) [*В озере Ежезере кары: Инкуч-кара, Шлёпша-кара*] (Вытегор., Филимонов); ´яма´ (Тихв.), ´овраг´ (Лодейноп., Петрозав. Олон., Куликовский), "зарубина на дереве, в полу избы, а также зарубина на острие топора" (Вытегор. Олон., Филимонов); сопоставляется с вепс. *kar´* залив в озере или море´, ´зарубка, надрез, дыра, отверстие´ (Kalima, 1915, 104).

Несколько слов вепсского происхождения относятся к подсечному земледелию: **ча́бега, ра́заги, у́йга** с значением ´заброшенная подсека´, ср. вепс. *čapatez* вырубка´ (СВЯ, 55), вепс. *razagat* подсека, оставленная на второй год не спаленной и не очищенной´, вепс. *uig* ´заболоченный луг, вдающийся в лес´, *uig* ´закоулок пожни´; **Каска** ´срубленный для поджоги лес, подсека´ (Олон., Куликовский). Сопоставляется Калимой с вепс. *kask*, pl. *kask* ´подсека´ (Kalima, 1915, 109); **кедови'на** "место, бывшее под пашней, заросшее после сорной травою" (Петрозав. Олон., Доп. Опыт), "оставленная, брошенная подсека, уже поросшая лесом" (Пудож. Олон., Куликовский), "нива, подсека, засеянная вторично" Заонеж., Певин; Каргоп. Олон., Куликовский); **кядови'на** "заросли, чаща" (Петрозав. Олон., Куликовский); предполагается карельская или вепсская этимология, однако, ввиду отсутствия данных, приводится фин. *keto* ´луг´ (Kalima, 1915, 111). Одна единица, относящаяся к сельскохозяйственной лексике, демонстрирует активное взаимовлияние вепсских диалектов и русских говоров: **колоко́лка** ´семенная коробочка конопли или льна Заонеж., Вытегор., Каргоп. Петрозав. (Слов. Акад. 1911), ср. вепс. *каикол*, *коикол* ´головка льна или конопли с семенами´ (СВЯ. С. 188).

Имеются наименования птиц: **гу́нгач** филин´ (р. Свирь, Куликовский), сопоставляется с вепс. *h'ьńgei, hьngei, hung* сова´ (Kalima, 1915, 95); **габу́к** ястреб´ (Олон., Петрозав., Заонеж., Пудож., Вытегор. Олон., Куликовский), сопоставляется с люд., вепс. *habuk* ´ястреб´ (Kalima, 1915, 88). В современных русских говорах лексема **га́бу́к** устойчиво фиксируется на той же территории. Консонантизм русского слова [б] соотносится с вепсским, ср. вепс. *habuk* ястреб´ (СВЯ. С. 101), а для северного Обонежья нельзя исключать и людиковские источники, ср. люд. *habuk* ястреб´; **витлю'к** вальдшнеп´ (Заонежье, Куликовский). По мнению Калимы, при наличии люд. *vikl'i*, вепс. *vitl'ik* ´кулик´, вепсская форма должна была бы быть **vigl-* (Kalima, 1915, 86).

Представлены наименования растений: **ва́ржа** "щавель, кислица" (Петрозав. Олон., Куликовский) сопоставляется с вепс. *vaŕžiŋg* "щавель" (Kalima, 1915, 84); **вигня'к, вигня'жник** ´заросли ивы´ (Черепов. Новг., Герасимов, 1910) реконструируется как **vidnak*, а оригинал предлагается искать в вепсских или карельских диалектах (Калима, 1915, 85); **ку́киш, ку́киш-каранды, куккыш-карангыш** шиповник´; **сестрени'ка, сестрени'ца, сестре́нцы, сестрень, сестря'нка** красная смородина восходящие к вепс. *sestricaine*, *sestricad* ´красная смородина´ (СВЯ. С. 506), зафиксированные в Прионежье, Посвирье, Поволховье, на западе Вологодской области.

Наибольшее число слов относится к рыболовецкой терминологии: **ка́лега** невод для ловли камбалы´ (Арх., Даль); ´сеть для ловли камбалы

на мелководье´ (Кем., Онеж., Подвысоцкий); ´небольшая сеть´ (Петрозав. Олон., Слов. Акад. 1906-1907); "сеть, ставящаяся в воду вертикально" (Петрозав., Пудож., Куликовский); "место в море, где ловят рыбу" (Онеж. Арх., Слов. Акад., 1906-1907). Калима возводит данные материалы к вепс. *kal'eg*, pl. *kal'eged* ´сеть, которой ловят рыбу поблизости от берега´ (Kalima, 1915, 100); **келес** "отверстие в рыболовной морде (верше), через которое рыба входит в ловушку" (Повен. Олон., Куликовский); предполагается ливвиковская или вепсская этимология, но приводится фин. *kieles* ´стенка, разделяющая вход в вершу посередине´ (Kalima, 1915, 111); **ки'бры** ´свернутые из бересты поплавки на сеть´ Повен., Пудож., **тибрушки** Заонежье (Куликовский), из вепс. *k'ibřik* ´поплавок из бересты´ (Kalima, 1915, 115); **липáк, липáга, липя'к** небольшой лещ´, ср. вепс. *l'ipak* ´подлещик´ (СВЯ. С. 292).

Одна из лексем, отмечаемая с XIX века, имеет фиксации и в настоящее время: **керегóд** "род рыболовного невода, у которого одно крыло большое (70-100 саж.), а другое маленькое (2-4 саж.), мотня имеет форму усеченного конуса 4-5 саж. дл. и 5-6 саж. в диаметре; наименьшая величина ячей 1/2 вершка; для лова керегодом нужны три человека, которые забрасывают его полукругом и потом пугают рыбу шестом; употребляется керегод на озерах, когда последние свободны ото льда, для ловли сигов и красной рыбы" (Олон., Майнов, 1877. С. 82). *В Вознесенье* (ныне Подпорожский район) *говорят керегод, иногда керекод; названия же керевод, обыкновенного в других частях Онего, я не слыхивал... Здесь этим именем называют небольшие невода, имеющие два крыла, совершенно одинаковых размеров* (Пушкарев, 1900.С. 65). Вариант **кердега** Калима возводит к вепс. * *kerdeg* (Kalima, 1915, 112).

Фиксируется глагольная лексика, источники которой традиционно рассматриваются как вепсские: **бýрандать, бурондать** "ворчать" (Петрозав. Олон., Куликовский), возводится к вепс. *bureita* ´ворчать´ (Kalima, 1915. С. 81), ср. также ливв. *buriľta* ´бормотать, брюзжать, ворчать´ (СКЯМ. С. 31), люд. *buriľta* ´то же´, при фин. *purista* ´бормотать (SKES, 651); **калáйдать, кáлáйдáть** ´стучать, стучаться, колотить´ (Кем. Арх., Слов. Акад. 1906-1907); **колáйдать** говорить скороговоркой´ (Кем. Арх., Подвысоцкий); **кáлайдать** ´побрякивать чем-л. звонким´(Вытегор. Олон., Слов. Акад. 1906-1907); Калима уверенно называет в качестве соответствия вепс. *калаidab(3 л. ед. числа)* ´стучит´ (Kalima, 1915, 99); **кáрзать** ´обрубать сучья на срубленных деревьях, на подсеках´ (Бурнашев), рубить сучья´ (Белоз. Новг., 1857),´обрубать сучья хвойных деревьев´ (Заонеж., Певин; Каргоп., Вытегор. Олон., Филимонов); ´снимать кору с дерева´ (Вытегор., Заонеж., Петрозав., Куликовский), ´рубить деревья´ (Заонеж., Певин), возводимое к вепс. *kařsta* ´обрезать, обрубать сучья´

(Kalima, 1915, 108); **ко́бандать** ´копаться, мешкать, делать что-л. медленно (Заонеж. Олон., Куликовский). Калима правильно относит к вепсскому воздействию, но вепс. *kubaidab* (3-е л. ед.ч.) медленно работать´ не является этимоном для русского слова по фонетическим соображениям; на наш взгляд, более корректно возводить к вепс. *kobaita*, *kobeita* ´шевелиться, двигаться, копошиться´ (СВЯ, 212).

Отмечается лексика питания: **ка́буша** конусообразный или круглый комок творога, сыра´ (Каргоп., Лодейноп., Петрозав. Олон., Слов. Акад. 1906-1907), Калима приводит в качестве соответствий люд. *kabu* комок творога´, вепс. *kabuiṅe´* комок теста; толокно´ (Kalima, 1915, 97); **кю'рзии** блины´ Лодейноп.; **тю'рзи** в сходном значении (Повен., Пудож., Каргоп., Вытегор., р. Онега, Куликовский) возводятся Калимой к вепс. *k'ьrz, k'ьrzad* (pl.) 'блины из толокна' (Kalima, 1915, 144), ввиду широкого ареала анализируемых данных нельзя исключать как возможный источник и другие прибалтийско-финские языки, ср. люд. *kьrz*, ливв. *kьrzь* ´блин´ (SKES, 256).

Следует отметить, что большинство лексем, которые рассматриваются как единицы вепсского происхождения, выделяются по фонетическим критериям. Но в ряде случаев вепсское воздействие можно подтвердить только на основе комплексного сопоставительного анализа русских и прибалтийско-финских данных, включающего в себя следующие параметры:

1) анализ формы слова;

2) сопоставление семантики;

3) сопоставление ареальной дистрибуции русского диалектного слова и вепсского этнического ареала;

4) выявление или верификация этимона;

5) сопоставление фонетически сходных данных.

Литература:

Бурнашев - Бурнашев В. Опыт терминологического словаря сельского хозяйства, фабричности, промыслов и быта народного. СПб., 1843-1844. Тт.1-2.

Герасимов, 1910 - Герасимов М. К. Словарь уездного Череповецкого говора // Сб. ОРЯС. 1910.Т. 87, № 3,. С. 1-111.

Даль – Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Второе издание, исправленное и значительно умноженное по рукописи автора. М.-СПб., 1880- 1882 (2-е изд.). Тт. 1-4.

Доп. Опыт. – Дополнение к «Опыту областного великорусского словаря». СПб., 1858.

Куликовский, 1898 – Куликовский Г.И. Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.

Логинов, 2001 – Логинов К.К. Этнографическая история восточного Обонежья и «этнографического» Заонежья // Очерки исторической географии. Северо-Запад России. Славяне и финны. Изд-во СПбУ., 2001. С. 360-369.

Майнов – Майнов В.Н. Поездка в Обонежье и Корелу. СПб., 1877.

Матвеев, 1995 - Матвеев А. К. Апеллятивные заимствования и стратификация субстратных топонимов // Вопросы языкознания, 1995. № 2. С. 29-42.

Муллонен, 1995 – Муллонен И.И. Заметки о топонимии Водлозерья // Природное и культурное наследие Водлозерского национального парка. Петрозаводск, 1995.

Певин, 1896 – Певин П. Словарик Заонежья. Петрозаводск, 1896.

Подвысоцкий – Подвысоцкий А. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.

Пушкарев, 1900 – Пушкарев Н.Н. Рыболовство на Онежском озере. СПб., 1900.

Сало, 1966 – Сало И.В. Некоторые выводы о прибалтийско-финских и саамских заимствованиях и их освоении в севернорусских говорах карельского Беломорья // СФУ, 1966. № 2. С. 91-98.

СВЯ – Зайцева М.И., Муллонен М.И. Словарь вепсского языка. Л., 1972.

Слов. Акад. 1891-1920 - Словарь русского языка, сост. Вторым отд. Акад. наук. М.-СПб., 1891-1920. Тт. 1-41.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. М., Л., СПб., 1965-2002. Тт. - 36.

Филимонов, 1891 - Филимонов К.Ф. Слова и выражения, употребляемые в Коштугской волости в разговорной речи. // Олон. губ вед. 1891. №№ 61 – 67.

Kalima, 1915 - Kalima J. Die ostseefinnischen Lehnwurter im Russischen. Helsingfors, 1915.

KKS – Karjalan kielen sanakirja. O. 1- 5 //LSFU, XVI, 1-5. Helsinki, 1968-1997.

Mullonen, 1992 – Mullonen I. Zur rekonstrution der wepsischen Lexik nach toponimishcen Belegen // Linguistica Uralica, XXVIII, 1992, № 1. S. 1-12.

SKES – Suomen kielen etymologinen sanakirja. O. 1-7. Helsinki, 1955- 1981.

SSAP – Suomen sanojen alkuperд. Etymologinen sanakirja. O. 1-3. Helsinki, 1992- 2000.

Примечание:

[1] И.В. Сало относит к вепсским заимствованиям «слова, фонетический облик которых наиболее близко соответствует вепсскому оригиналу» (Сало, 1966, 92).

[2] Например, убедительно доказывается вепсское прошлое Водлозерья по данным топонимии и этнографии (Муллонен, 1995; Логинов, 2001, 363).

[3] Над реконструкцией вепсской лексики по топонимическим данным продуктивно работает М.И. Муллонен (Mullonen, 1992).

Башенькин А.Н.
г. Вологда

ЛЕТОПИСНАЯ ВЕСЬ – ВЕПСЫ: АКСИОМА ИЛИ ДИЛЕММА?

В перечне племен, обитавших на восточно-европейском Севере, древнерусский летописец называет весь. «*А на Беле озере сидит Весь*». Летописец подчеркивает: «*...а первые насельницы в Беле озере весь*» (ПВЛ, Т.1). Весь имела свой язык и платила дань Руси. Центр края – Белоозеро – упоминается на первых страницах летописи среди древнейших городов Руси. «Повесть временных лет» указывает весь в числе племен, участвовавших в призвании варягов. По летописи, в 862 году брат князя Рюрика - Синеус -стал княжить на Белом озере. В 882 году весь приняла участие в походе князя Олега, закончившемся его вокняжением в Киеве. Таким образом, весь представлена участником важнейших событий начальной русской истории. В дальнейшем весь исчезает со страниц летописи и, рассказывая о событиях 1071 года на Шексне и Белом озере, летописец называет жителей края белозерцами. История и судьба летописной веси уже более 200 лет занимает историков, языковедов, археологов, этнологов и специалистов других дисциплин.

К настоящему времени в науке утвердилось положение о генетической связи летописной веси и современного прибалтийско-финского этноса – вепсов, высказанная еще 1824 году академиком А. И. Шегреном. Наиболее полно и развернуто это положение сформулировано в работах Д. В. Бубриха, В. В. Пименова, Л. А. Голубевой, С. И. Кочкуркиной (Бубрих,1947; Пименов, 1965; Голубева, 1973; Кочкуркина,1973,1996). Оно вошло во все обобщающие труды. Опираясь на это положение, как на аксиому и учитывая, что современные вепсы относятся по языку к прибалтийско-финским народам, исследователи и летописную весь относят к ним соответственно. На основании данных языкознания этногенез веси связывают с Прибалтикой. Но, как мне представляется, это слишком прямолинейные и упрощенные представления. С археологической стороны эти положения слабо подкреплены материалом, т.к. древности веси, датируемые до X века, не были известны до недавнего времени, так же как и памятники после XIII века, позволявшие связать летописную весь с вепсами XIX-XX вв.

За последние 25 лет (1981-2005 гг.) Северорусской археологической экспедицией ВГПУ под руководством автора в Молого-Шекснинском междуречье (МШМ - далее) открыто более 300 поселений и могильников железного века и средневековья, датирующихся от VIII века до н.э. до XVI века н.э. включительно (Башенькин, 1995. С. 3-29). Около 80 из них исследовано раскопками. По существу, сейчас впервые создана источниковая база археологических материалов для изучения этнокультурной истории веси.

Во второй половине I тыс. до н.э. — нач. I тыс. н.э. на территории МШМ распространены памятники, близкие дьяковской культуре (рис. 1). Ареал укрепленных поселений — городищ (15), четко очерчивает границы культуры. Северной границей распространения городищ является р. Суда, западной — Вепсовская возвышенность, за которой в бассейне Ладожского озера неизвестно ни одного городища, восточной — р. Шексна, к востоку от которой также городищ нет. Все территории в настоящее время хорошо обследованы. На юге границы нет — там до Волги идут памятники дьяковской культуры. Исследование памятников МШМ — городищ, селищ и могильников, показало, что они принадлежат фино-угорскому населению, ведущему комплексное хозяйство, включающего скотоводство, земледелие, охоту и рыболовство. На городище у д. Городок на р. Чагоде найден наиболее ранний на Севере железный серп, на городище у д. Бабушкино в бассейне р. Кобожи — коса (Башенькин, Васенина, 2004а. С. 3-18). Они датируются рубежом эр. На городище Бабушкино найдены в большом количестве кости домашних животных: коровы, лошади, овцы, козы, свиньи, собаки. Об устойчивом развитии культуры свидетельствуют насыщенность изделиями из черного и цветных металлов, оружие и дорогие украшения из дальних стран, в частности, бусы из Средиземноморья. Это является показателем достаточно развитой торговли. Предметом вывоза являлись, очевидно, меха. Металлургия железа появилась здесь в VIII-VII вв. до н.э.: на городище у д. Куреваниха на р. Мологе найдены железные предметы и железные шлаки, свидетельствующие о производстве предметов на месте. На городище у д. Бабушкино обнаружены тигель с капельками расплавленной меди или бронзы, льячки для разливки цветного металла. Ничего подобного к западу, северу и востоку от указанной территории, мы не знаем. К северу, в бассейнах озер Онежского, Белого, Лозско-Азатского, Воже, расположены памятники позднекаргопольской культуры, население которой вело еще присваивающее хозяйство на основе охоты и рыболовства. Современные исследователи с достаточным основанием связывают эту культуру с предками саамского (лопарского) населения (Манюхин, 2002).

В конце I тыс. до н.э. в рассматриваемом регионе появляется новое хорошо вооруженное скотоводческое население. На это указывают: появление нового типа погребального обряда в наземных деревянных сооружениях — «домиках мертвых», а позднее — в курганах; специфические элементы погребального обряда (конские захоронения); степное вооружение и поясная гарнитура, украшения, многие типы которых не имеют истоков в предшествующих древностях (Башенькин, 1995. С. 3-29; Васенина, Башенькин, 2006. С. 74-83) (рис.2). Показательны в этой связи коньковые подвески, являющиеся самыми ранними изображениями коней на Русском Севере, а также подвески в виде парящей птицы, характерные для Урало-Сибирского региона с угро-самодийским населением. Об этом свидетельствует и находка на городище Бабушкино шаманской антропоморфной бляхи. Бляха датируется рубежом эр, аналогии ее схеме изображения известны близ Перми, Тобольска и Кяхты в Забайкалье (Башенькин, Васенина, 2006. С.71) (рис. 3).

В процессе взаимодействия местного финно-угорского (дьяковского) и пришлого населения в МШМ в конце I тыс. до н.э. — нач. I тыс. н.э. формируется новая культура, отличная от позднедьяковской. Третьим компонентом в сложении новой культуры были элементы юго-западного, балтского происхождения из бассейна Днепра и Западной Двины. Об этом свидетельствует появление урновых погребений, штрихованной керамики, грузиков «дьякова» типа, посоховидных булавок, браслетов «латенского» типа и других предметов. Начало распространения юго-западных импульсов относится ко времени около III в. до н.э. (Башенькин, Васенина, 2004б. С.19-54).

В целом следует констатировать, что в МШМ в первой пол. I тыс. н.э. складывается яркая самобытная финно-угорская культура, впитавшая в себя импульсы как юго- восточного, так и юго-западного происхождения.

Именно с этим населением, видимо, и следует связывать упоминание готским историком Иорданом в перечне северных племен между чудью, мерей и мордвой народа *vas* (Иордан, 1960. С. 89). Труд Иордана был закончен в 551 г. н.э., но описываемые им события относятся к концу IV в. н.э. Это первое письменное упоминание населения, проживавшего на территории Вологодской области в древности.

В V-VI вв. н.э. самостоятельное развитие местной финно-угорской культуры в бассейне р. Мологи было прервано расселением на этой территории летописных кривичей — славянского или балто-славянского населения, которым принадлежит культура длинных курганов. Материальная культура, погребальный обряд кривичей существенным образом отличаются от финно-угорского. Кривичи продвигаются с юго-

запада, ассимилируя или вытесняя финно-угорское население на северо-восток. Поселения и могильники первой пол. I тыс. н.э. в бассейне р. Мологи прекращают существовать или коренным образом изменяют свой облик.

Развитие традиций предшествующего времени прослеживается лишь в бассейне р. Шексны, на р. Суде, куда не распространилось население культуры длинных курганов. В бассейне Суды историко-культурные и этнокультурные процессы шли иным образом. На позднем этапе раннего железного века (III-V вв. н.э.) здесь, наряду с грунтовыми погребениями, сохраняется и традиция «домиков мертвых» - могильник Пугино на нижней Суде (Башенькин, 2005. С. 87-103). Многочисленный инвентарь в захоронениях составляют железные кельты, ножи с горбатыми и прямыми спинками, двушипные наконечники стрел, фибулы со спиральными концами, застёжки-сюльгамы с зернью, поясная гарнитура степных типов, бляхи-пронизи, бляшки-розетки и скорлупки, разнообразные привески, височные кольца, бронзовые и стеклянные бусы. Зооморфные украшения представлены 5 подвесками-уточками (рис.4). Население культуры длинных курганов не распространилось в бассейн Суды. Вероятно, продвижение остановила болотистая Молого-Шекснинская низменность, крупнейшая в Европе. Вытянутая с юго-востока на северо-запад полоса болот длиной более 200 км отделила финское население Суды от балто-славянского земледельческого населения бассейна Мологи. В материалах археологических памятников Суды не фиксируется граница — V в. н.э. — отделяющая ранний железный век от эпохи средневековья. Погребальные традиции и материальная культура финского населения продолжает развиваться без каких-либо резких изменений до VIII в. н.э. Наиболее отчетливо прослеживаются связи с поволжскими финнами.

Материалы последних лет раскопок дают основания предполагать продвижение на р. Суду в VIII-IX вв. н.э. прикамского населения, в т.ч. групп населения неволинской и ломоватовской археологических культур. На это указывают круглодонная посуда с характерной прикамской орнаментацией, предметы женского и мужского убора, бытовые вещи, обряд погребения. Следует отметить, что часть уральских археологов связывают население неволинской и ломоватовской культур с угорским этносом. В IX-X вв. н.э. на Суде и в целом в бассейне Шексны и Белого озера формируется новая культура - «летописной веси» - на основе культур местного финского населения с участием культур финно-угорского населения Поволжья и Прикамья.

В IX-XI вв. все течение Суды и ее притоков, кроме Колпи, заселено весским населением — известно 24 курганных и 3 грунтовых могильника, 22 селища (Башенькин, 1989. С. 3-21; Башенькин, 1997. С. 5-35) (рис. 5).

Центром *судской веси* являлся комплекс памятников на средней Суде у д. Никольское. Хозяйство весского населения было комплексным, включающим скотоводство, охоту, рыболовство и земледелие. Развиты металлургическое и ювелирное производство, косторезное дело. Среди ножей 70% выполнено в технологии трехслойного пакета. Судя по находкам литейных форм и льячек в женских погребениях, бронзолитейным производством у веси занимались женщины. Отчетливо фиксируется ориентация хозяйства на пушную охоту, основным объектом которой был бобр. В обмен на меха к судской веси поступают тысячи привозных вещей, как с востока, так и с запада. Убор весских женщин содержит большое число украшений, в том числе зооморфных и шумящих (рис. 6,7). В погребальном обряде, наряду с появлением в IX в. новой традиции захоронения в курганах, сохраняется до середины XIII в. и обычай сооружения «домиков мертвых». Более поздние погребальные памятники на Суде не изучены. По письменным источникам население на верхней Суде еще в середине XIX в. имело свой язык (Богословский,1865. С. 57).

Анализ основных элементов материальной культуры (жилищ, керамики, орудий труда, женского убора и т.д.) и погребального обряда веси склоняет к выводу об отнесении летописной веси к поволжской группе финно-угров. Об этом же свидетельствуют и упоминание ее в летописи в группе поволжских финнов, после мери, а не прибалтийских. Прибалтийско-финские элементы в культуре веси усиливаются с XI в., что, видимо, связано с древнерусской колонизацией более западных районов.

Литература:

Башенькин А.Н. Некоторые общие вопросы культуры веси. V-XIII вв. // Культура Европейского Севера России. Вологда, 1989.

Башенькин А.Н. Культурно-исторические процессы в Молого-Шекснинском междуречье в конце I тыс.до н.э. – I тыс.н.э. // Славяно-русские древности. Вып.3. Проблемы истории Северо-Запада Руси. СПб. , 1995.

Башенькин А.Н. Вологодская область в древности и средневековье// Вологда. Культурно-исторический альманах. Вып.2. Вологда, 1997.

Башенькин А.Н., Васенина М.Г. Городище у д. Бабушкино // Чагодощенская земля: культура, история, люди. Материалы краеведческой конференции. Вологда, 2004а.

Башенькин А.Н., Васенина М.Г. Усть-Бельский археологический комплекс на р. Кобоже. 20 лет исследований // Чагодощенская земля: культура, история, люди. Материалы краеведческой конференции. Вологда, 2004б.

Башенькин А.Н. Древности Андоги и Суды // Кадуй. Краеведческий альманах. Вологда, 2005.

Башенькин А.Н., Васенина М.Г. Культовые постройки городища у д. Бабушкино // Первобытная и средневековая культура Европейского Севера: проблемы изучения и научной реконструкции. Соловки, 2006.

Богословский Н. Новгородский сборник. Вып.1. 1865.

Бубрих Д.В. Происхождение карельского народа. Петрозаводск, 1947.

Васенина М.Г., Башенькин А.Н. Комплекс «домиков мертвых» у д.Куреваниха на р.Мологе (Вологодская область) // Первобытная и средневековая культура Европейского Севера: проблемы изучения и научной реконструкции. Соловки, 2006.

Голубева Л.А. Весь и славяне на Белом озере. М., 1973.

Иордан. О происхождении и деяниях готов // Вст. статья, комментарий Е.И. Скрижинской. М., 1960.

Кочкуркина С.И. Юго-восточное Приладожье в X-XIII вв. Л., 1973.

Кочкуркина С.И. Весь // Археология Карелии. Петрозаводск, 1996.

Манюхин И.С. Происхождение саамов. Петрозаводск, 2002.

Пименов В.В. Вепсы. М.-Л., 1965.

Повесть временных лет. Т.1.

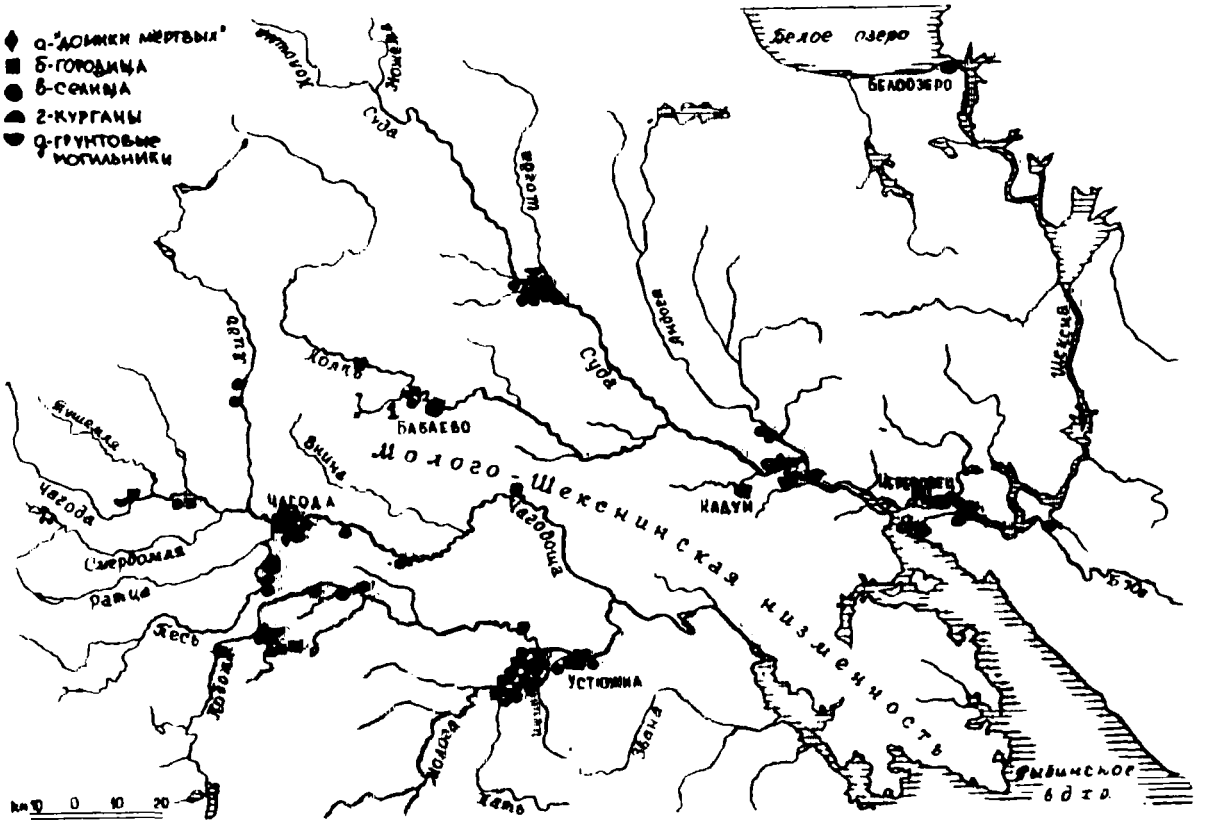

а-"домики мертвых"
б-городища
в-селища
г-курганы
д-грунтовые могильники
Белое озеро
БЕЛОЗЕРО
Суда
Шексна
Молого-Шекснинская низменность
БАБАЕВО
ЧАГОДА
КАДУЙ
УСТЮЖНА
Рыбинское вдхр.
км 0 10 20

Рис. 1

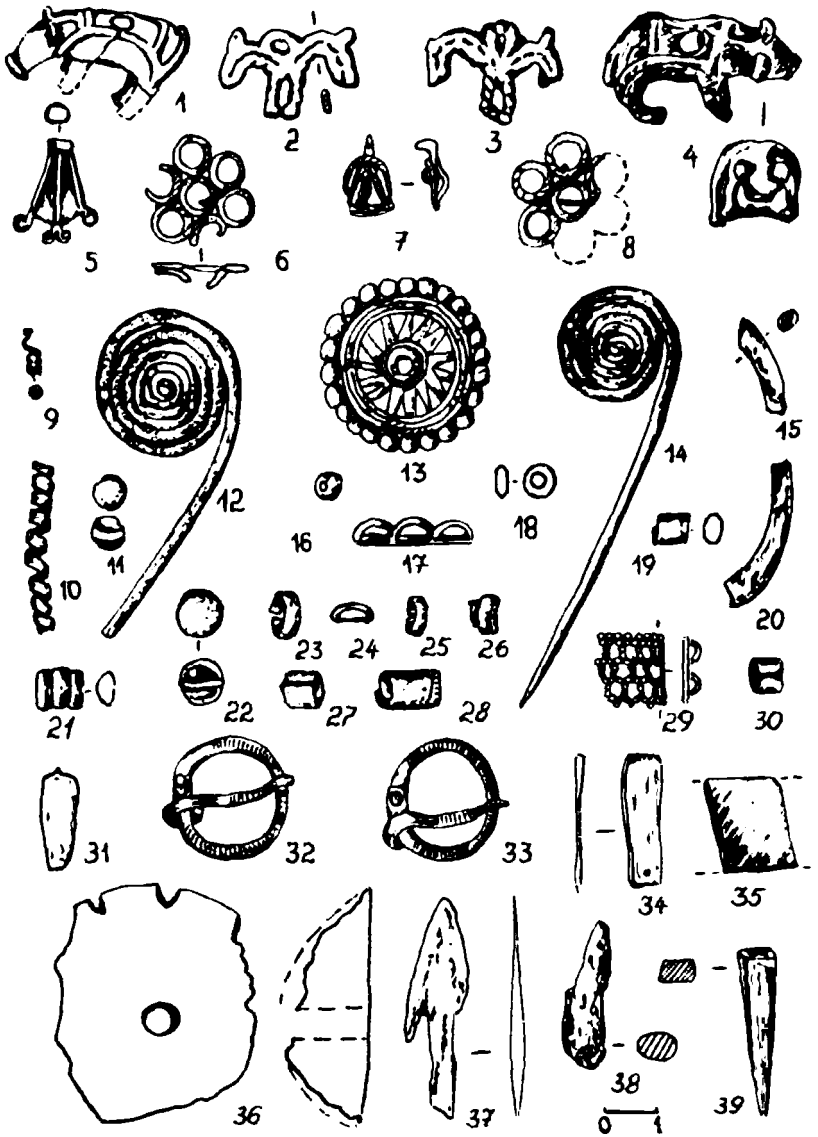

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
0
1

Рис. 2

Рис. 3

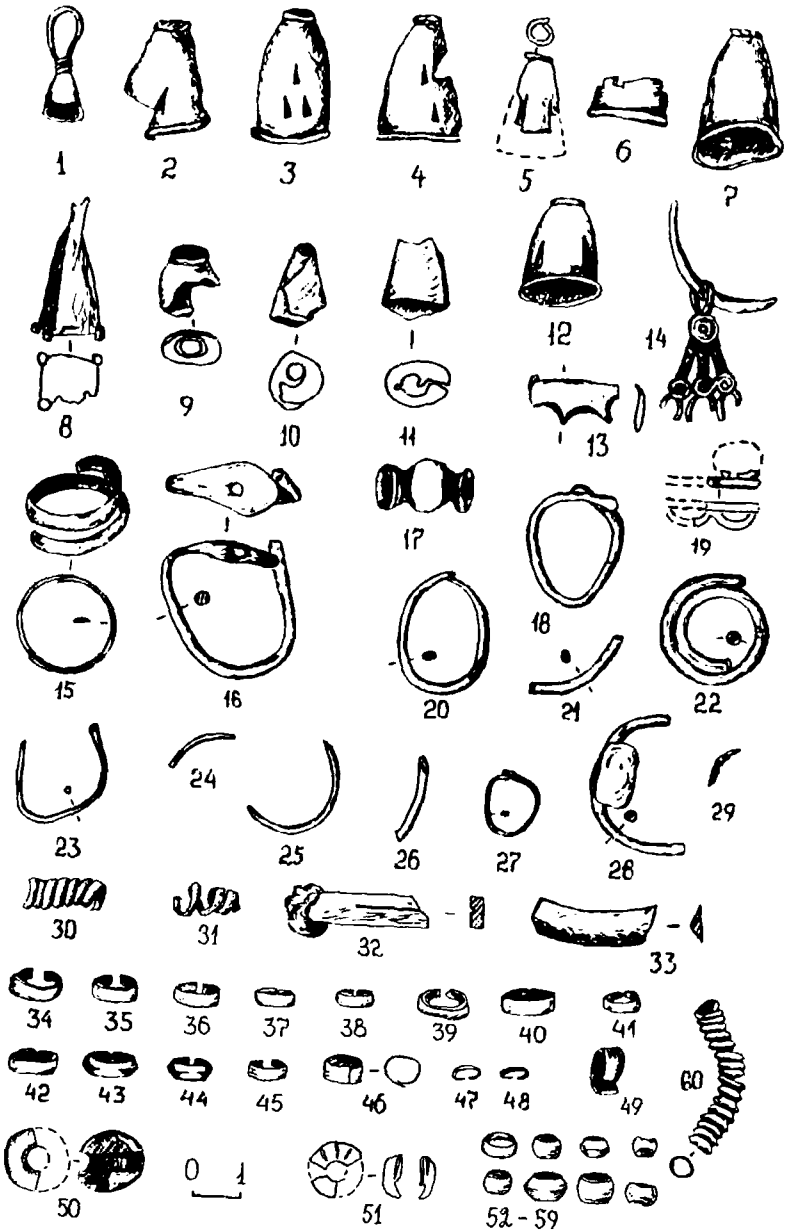

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52 - 59
60
0 1

Рис. 4

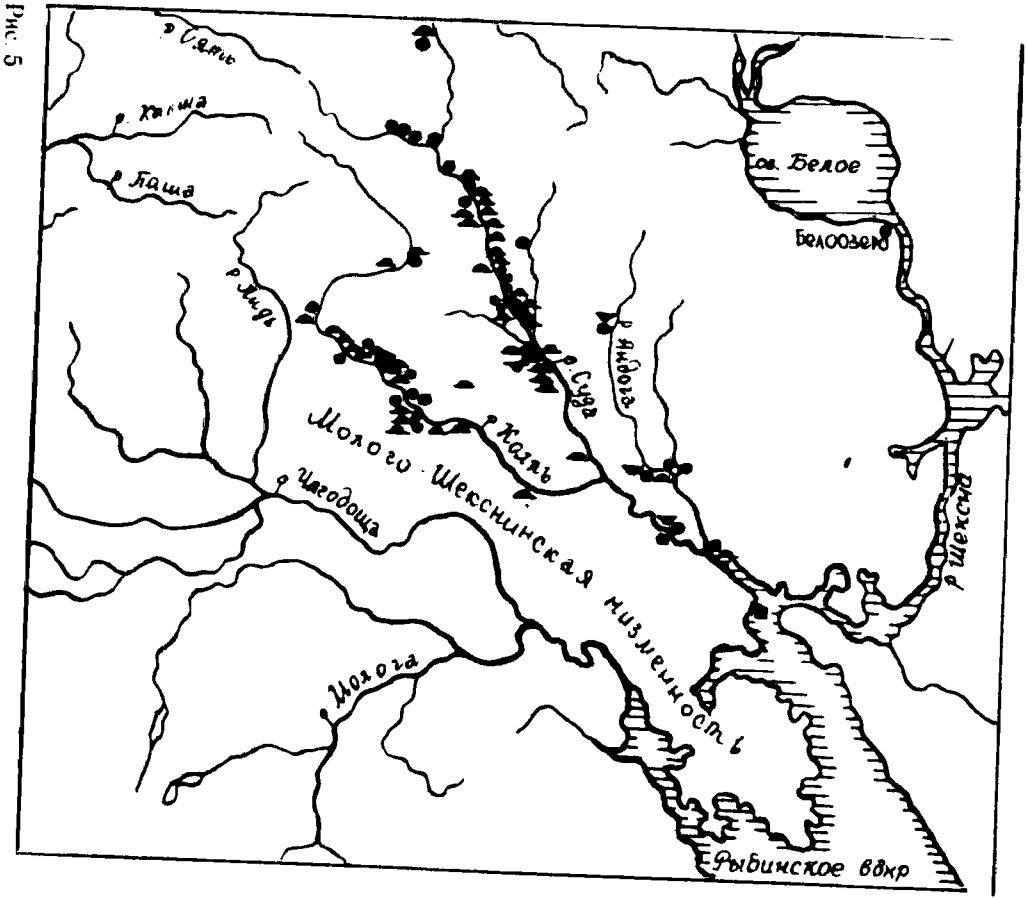

р. Сямь
р. Тоша
р. Паша
р. Ядь
оз. Белое
Белозерск
р. Ямбога
р. Суда
р. Козь
Молого-Шексинская низменность
р. Чагодоща
р. Молога
р. Шексна
Рыбинское вдхр

Рис. 5

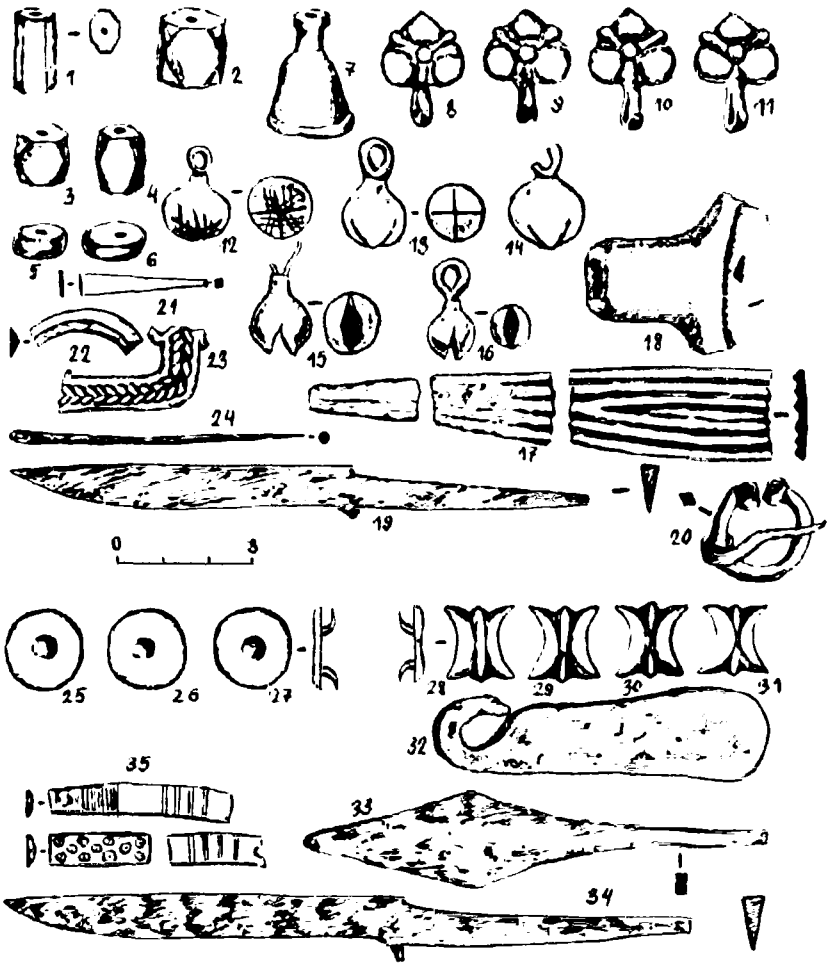

1
2
7
8
9
10
11
3
4
12
13
14
5
6
21
22
23
15
16
18
24
17
19
20
0
3
25
26
27
28
29
30
31
32
35
33
34

Рис. 6

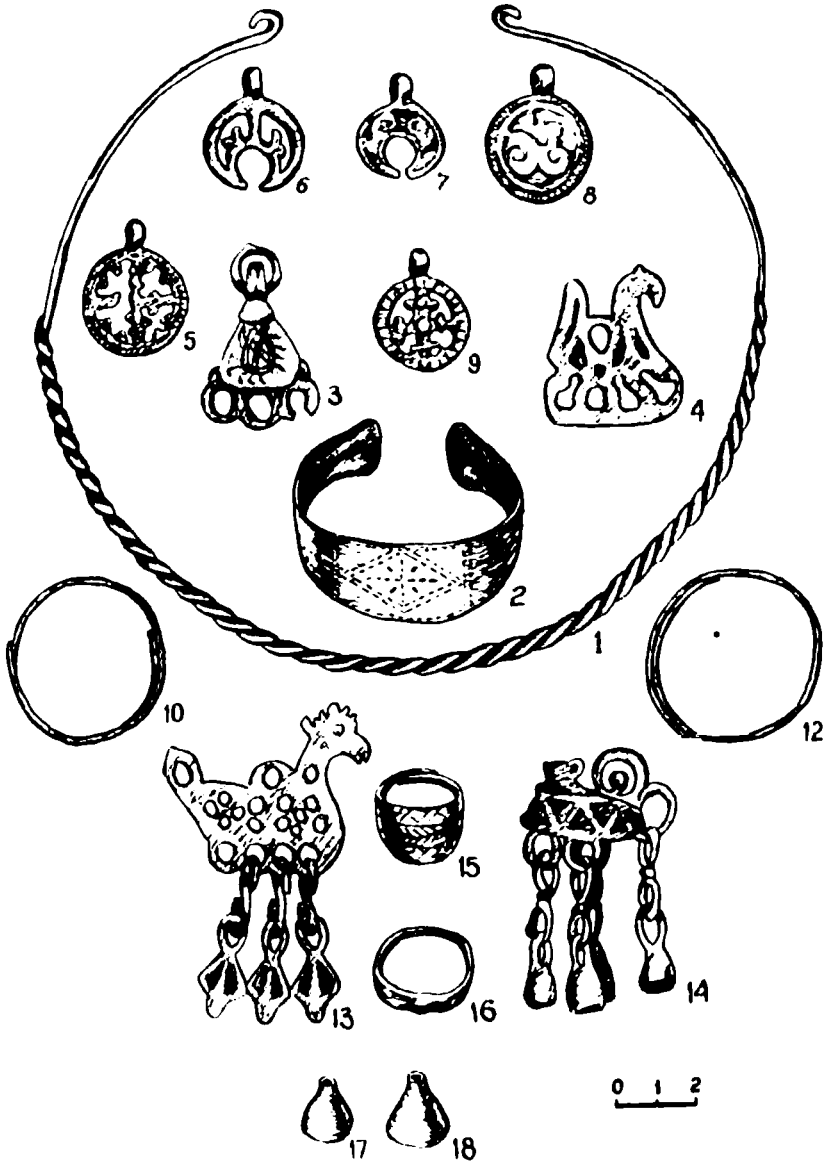


Рис. 7

Васенина М. Г.
г. Вологда

ЖЕНСКИЙ УБОР ФИННО-УГОРСКОГО НАСЕЛЕНИЯ МОЛОГО-ШЕКСНИНСКОГО МЕЖДУРЕЧЬЯ РАННЕГО ЖЕЛЕЗНОГО ВЕКА И СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Мало что так характеризует человека, среду, общество, в котором он живет, как костюм, манера одеваться. Старая пословица гласит: «по одёжке встречают». Это особенно верно для более отдаленных времен, когда по одежде даже случайного прохожего можно было понять, из какой местности человек, к какой этнической, возрастной группе он принадлежит. Костюм, компоненты одежды, манера ношения и украшения были своего рода знаками для современников. Каждый народ имел свой набор украшений, по которым также, как и по костюму, можно было определить не только этническую принадлежность, но и социальную, возрастную, религиозную.

Археологические источники для восстановления костюма очень ограничены: ткань и другие органические остатки в земле почти не сохраняются. Археологи при раскопках поселений и могильников добывают преимущественно металлические детали: пряжки, бляхи, булавки, наконечники ремней, значительно реже – костяные украшения. В конце I тысячелетия до н.э. и на протяжении всего I тысячелетия н.э. в Молого-Шекснинском междуречье у финно-угорского населения господствовал обычай сожжения умерших. Естественно, что при таком обряде трудно достоверно определить расположение того или иного украшения в костюме. Поэтому приходится опираться на функциональное назначение вещи и на аналогии из могильников родственного финно-угорского населения Поволжья и Прикамья, где в это время захоронения совершались по обряду трупоположения.

Для данной работы использовались материалы раскопок могильников раннего железного века и средневековья у д. Куреваниха на р. Мологе, Усть-Белая на р. Кобоже, Чагода I на р. Чагодоще, Пугино и Никольское на р. Суде, Чайгино на р. Лидь. Все могильники принадлежат финно-угорскому населению и раскапывались А. Н. Башенькиным в 1982-2005 гг. (Башенькин, 1995)

Женский убор из могильников рассматривается по этапам.

В **раннем железном веке** выделяются **2 этапа:** *1* - конец I тысячелетия до н.э. — начало н.э.; *2* — III- IV вв. н.э.

В **эпоху средневековья — 4 этапа:** *3* — V-VIII вв. н.э.; *4* — IX-X вв. н.э.; *5* — XI — XIII вв. н.э.; *6* — XIII — XVI вв. н.э.

К женскому убору относятся те металлические, стеклянные, костяные изделия, которые украшали одежду, головной убор, либо несли функциональную нагрузку (например, застежка).

Женский убор раннего железного века.

1 этап - конец 1 тысячелетия до н.э. — начало н.э. Могильники этого времени: Куреваниха XVII, XX, Усть-Белая I, Чагода I, Любахин V (Башенькин, 1999; Васенина, Башенькин, 2006)

Головной убор реконструируется по меньшей мере в двух вариантах: как налобный венчик (головной венчик, повязка) и как шапочка (мягкая, из ткани). *Венчик* — полоска ткани или кожи, на которую нашиты мелкие бронзовые фигурные накладки: спиральки, обоймочки, скорлупки. Они образовывали узор поверх ткани. Венчик мог быть сшит наглухо, либо завязываться или застегиваться небольшой пряжкой. С обеих сторон венчика на плечи женщины спускались ленты из ткани, украшенные пришитыми мелкими бронзовыми украшениями — называемый *накосник*. На концах накосника крепились особые конические привески — в виде колокольчика, конуса, трубочки. *Шапочка* по материалам Волго-Окских могильников реконструируется как мягкая, выполненная из ткани, расшитая от темени радиально и по окружности такими же бронзовыми изделиями: спиральками, мелкими бляшками и т.д. (Спицын, 1901. С. 15. Табл. XIX, 6).

Украшения шеи. С конца I тыс. до н.э. на территорию Молого-Шекснинского междуречья проникает импорт из Средиземноморья - *стеклянные бусы*. Но в этот период бус немного, наиболее часто встречаются золоченые, реже цветные — темно-красные, зеленые, синие, белый бисер. Кроме того, в состав ожерелий входили костяные и бронзовые бусинки. По-видимому, наиболее распространенными были сложные ожерелья, основой которых были надетые на нити бронзовые спиральки длиной 3-5 см с разделяющими их разноцветными стеклянными бусами. Редкими были *гривны* — шейные украшения, выполненные из одной или двух тонких перевитых проволок (рис. 1).

Нагрудные украшения были наиболее разнообразными:

- круглые бляхи (броши), которые пришивались к деталям одежды в области плеч и груди (рис. 2),

- булавки — бронзовые или железные, с завитком на конце, служившие для закалывания краев одежды (рис. 3); булавки часто находят по две в могильниках, что указывает на их парное расположение,

- застежки из бронзы, которые тоже скалывали ворот одежды у шеи, в области правого плеча, на груди,

- костяные пуговицы (рис. 4).

В составе нагрудных украшений использовались предметы — подвески, стилизованно изображающие животных — медведя, коня, птиц с раскрытыми крыльями, водоплавающую птицу - уточку, и подвески в виде утиных лапок. Все они имеют петельку или дырочку для привешивания с помощью шнурков к одежде.

Часть подвесок — объемные, полые внутри (медведи, уточки), часть - плоские (коньки, птички). Медведи выполнены в так называемой жертвенной позе — стоящими на четырех лапах, с опущенной головой. Подвески в виде птиц с раскрытыми крыльями исследователи связывают с анимистическими представлениями. Так, например, по представлениям многих сибирских народов после смерти человека душа его превращалась в птицу и улетала на небо. Этнографами зафиксирован такой обычай сибирских народов: класть на грудь умершему фигурку птицы, вырезанную из металла.

На поясе женщины находился ремешок — тканый, возможно, кожаный, который мог быть украшен металлическими бляшками, концы могли снабжаться привесками. Известно использование пряжек небольшого диаметра в женских поясах (рис. 5).

Полностью сохранившихся браслетов и перстней в могильниках этого времени в Молого-Шекснинском междуречье не найдено. Интересно, что в могильниках волго-окского населения для украшений запястий использовались те же мелкие бронзовые изделия, что и для налобного венчика: бляшки-скорлупки, спиральки, оковки. Пришитые к основе из ткани и бересты, они застегивались миниатюрными пряжками. Такие несложные, но оригинальные изделия украшали не только голову и руки женщины, но использовались в качестве ожерелий, либо украшения ворота одежды (Спицын, 1901. С. 21, 33-36,40. Табл. XXIII, 11,14,16-18).

2 этап — III-IV вв. н.э. Материалы этого времени происходят с могильников Чагода I, Пугино, Куреваниха XVIa (Башенькин,1999; Башенькин, 2005; Васенина, Башенькин, 2006).

К середине I тысячелетия н.э. женский металлический убор сохраняет традиции предыдущего этапа. Увеличивается насыщенность бронзовыми украшениями, создается впечатление, что женский наряд был буквально усыпан ими. Появляются новые типы вещей. Прежде всего, это бляхи-пронизи (рис.6). Бляхи различных размеров, часто достаточно большие: ажурные, с зернью, с обратной стороны имеют ряды петель для пришивания. Основное их назначение - украшение лент накосника. По-видимому, к головному убору крепились умбоновидные привески, а также

разнообразные конические, коробчатые привески. Другие мелкие бронзовые изделия — спиральки, обоймицы, круглые бляшки-скорлупки, бляшки-розетки и плоские бляхи, как и раньше, использовались в налобных венчиках и шапочках.

Гривны по-прежнему редки, стеклянные бусы немногочисленны, но в погребениях они достаточно разнообразны: золоченые, голубые.

В нагрудных украшениях фиксируется появление новых вещей: плоские круглые бляхи, застежки-сюльгамы, украшенные спиралями, зернью. В женских захоронениях Волго-Окского междуречья они располагаются в области груди и у плеча. По-видимому, такие крупные и красивые застежки использовались для скрепления верхней одежды, или как праздничное украшение. Среди зооморфных украшений основное место принадлежит подвескам в виде уточек. У многих финно-угорских народов культ птицы, прежде всего дикой водоплавающей, занимал важное место в системе представлений о происхождении мира, рождении человека, его бытии и смерти. В мифах многих народов утка выступает как творец мира. Несомненно, что такие подвески являются своеобразным выражением представлений о плодородии, продолжении рода человеческого и могли быть одними из основных девичих и женских оберегов.

В III-IV вв. н.э. в финно-угорскую среду проникают вещи с запада — Поднепровья и Подвинья. Это литые бронзовые изделия со вставками из эмали (стекловидная цветная масса). Подвески, напоминающие внешним видом опущенную рогами вниз луну, и в связи с этим получившие название *лунниц*, были одним из наиболее часто встречающихся украшений западного происхождения. Такие подвески-лунницы были частью ожерелья. Массивные подковообразные застежки — фибулы — служили для скалывания ворота или запаха верхней одежды. Их местонахождение в погребениях — в области шеи или у плеча (рис. 7).

Таким образом, уже в раннем железном веке в женский убор входит значительное количество разнообразных украшений. Яркой отличительной чертой убора местной финно-угорской женщины были зооморфные украшения. Они являются этнически определяющими для финно-угорских племен. Большинство вещей имеют прототипы или близкие варианты в волго-окских и прикамских могильниках родственных финно-угорских племен, и это позволяет охарактеризовать убор в целом как поволжско-финский в своей основе. Вещи с запада немногочисленны.

Женский убор эпохи средневековья.

3 этап - V-VIII вв. н.э.

В V в. н.э. финно-угорские могильники в бассейне р. Мологи прекращают свое существование. Здесь распространяется славянское

население с собственным металлическим убором. Финно-угорские традиции продолжают развиваться в бассейне р. Суды (могильник Пугино) (Башенькин, 2005).

В женском уборе этого времени сохраняются головной венчик и накосник. Становятся разнообразнее височные кольца — проволочные, или с привесками, крепившиеся к венчику. Сохраняются бляхи-пронизи. Для одежды используются бронзовые ажурные застежки-сюльгамы, но известны и «простые» бронзовые и железные пряжки.

4 этап - IX-X вв.

Женский убор этого периода изучен более детально по сравнению с предыдущим, так как исследовано больше археологических памятников. Это могильники и поселения в районе д. Никольское на р. Суде (Башенькин, 1989; он же, 1997).

В головном уборе больших изменений нет. К венчику прикрепляются бронзовые бусы, спиральки, многообразные височные кольца, в т.ч. лунничные. В накоснике сохраняются конические привески. ***Шейные украшения.*** Увеличивается количество и разнообразие бус: стеклянные, пастовые, сердоликовые, бусы из горного хрусталя, золоченые, глазчатые, бисер, бронзовые - круглые и «флакончики». «Флакончики» считаются типичными финно-угорскими украшениями. Гривны этого времени - в основном массивные, витые или крученые (рис. 8). Для ***нагрудных украшений*** этого периода уже не характерно наличие блях-пронизей, а ведущее место занимают шумящие с привесками в виде бубенчиков (рис. 9), треугольные, трапециевидные. Зооморфные подвески — это плоские подвески-амулеты, изображающие коня, утку. Не только сами предметы в виде животных, но позвякивание привесок имело магический смысл: отгоняло злых духов от женщины. Подвески в виде всадницы на коне и арочные также относятся к вещам восточного происхождения. Застежки-фибулы скрепляли ворот на шее, у плеча или соединяли полы верхней одежды на груди (рис. 10). В некоторых женских погребениях известны шикарные пояса, сплошь украшенные металлическими бляшками в виде стилизованных звериных морд (рис. 11).

Украшения рук занимают уже более значительное место в металлическом уборе женщин: браслеты (ладьевидные, спиральные, широкосерединные с рельефным орнаментом, пластинчатые, литые орнаментированные). Распространены перстни: спиральные в пять оборотов, спиральные со щитком, пластинчатые несомкнутые, широкосерединные пластинчатые. Браслеты и перстни носились в паре: по одному на каждой руке.

Для этого периода известны предметы туалета: металлические и костяные копоушки, роговые гребни, украшенные парными

разносмотрящими конскими головами. Эти предметы также имеют восточное происхождения.

В целом для IX-X вв. у финно-угорского населения сохраняется значительное количество украшений. По ряду категорий (бусы, зооморфные подвески, браслеты и перстни) оно даже увеличивается.

5 этап - XI-XIII вв.

С рубежа X-XI вв. изменяется погребальный обряд - на смену обряду сожжения умерших приходит обряд трупоположения. Это дает возможность более достоверно определить положение вещей в костюме женщины. Могильники финно-угорского населения этого времени исследованы раскопками на р. Суде у д. Никольское, на р. Лидь у д. Чайгино, на оз. Левинском (Войлахта). ***Головной убор*** представлен многочисленными и разнообразными височными кольцами. В ***шейных украшениях*** сохраняют свое значение бронзовые гривны, ожерелья из стеклянных и пастовых бус. Ожерелье дополняют бронзовые привески-лунницы, круглые привески новгородского происхождения, такие как крестопрорезные, косорешетчатые и т.д. Эти находки свидетельствуют об увеличивающихся связях со славянами, в частности, о культурном влиянии Новгорода как крупного ремесленного и торгового центра.

В ***нагрудных украшениях*** сохраняются зооморфные и шумящие подвески. Более широкое распространение находят подвески-коньки, есть подвески-собачки, петухи (рис. 12-1,12-2). Таким образом, на протяжении более тысячи лет фиксируется стойкая традиция использования зоомофных украшений финно-угорским населением. Шире распространяются прибалтийские вещи — цепочкодержатели, пряжки, подвески.

В этот период сохраняется тенденция к росту количества и многообразия ***украшений рук***, что тоже характерно для прибалтийского населения. Из браслетов можно назвать пластинчатые, узкопластинчатые с расширяющимися концами, витые с петлевидными концами, с выпуклым продольным валиком (рис.13-1,13-2). Перстни представлены пластинчатыми, рубчатыми, дротовыми.

Материалы **6 этапа - XIII-XVI вв.** представлены по раскопкам могильников Чайгино - I, II в верховьях р. Лидь, на территории современного проживания вепсов (Башенькин, 1994. С. 99-102). Большинство захоронений совершены по христианскому обряду. Несколько женщин и девочек были похоронены с серьгами в виде знака вопроса, на которые иногда надеты бусинки (рис.14). Эти серьги, по-видимому, были типичным массовым украшением. Они проникли на территорию Руси с юго-востока, после монголо-татарского нашествия. Для закалывания на затылке головного убора (платка?) также использовались небольшие булавки (тип *пус йеппи*). Женщины носили христианские

крестики. На руках — витые проволочные браслеты и перстни-печатки, на области талии — металлические круглые бляхи.

Весь комплекс рассмотренных украшений указывает на существование яркой, самобытной культуры у финно-угорского населения Молого-Шекснинского междуречья в период раннего железного века и средневековья. Собственный металлический убор сформировался здесь еще на рубеже эр и сохранялся на протяжении длительного времени. Элементы убора имеют аналогии в широком круге финно-угорских древностей, но в целом для I тысячелетия н.э. он может быть охарактеризован как поволжско-финский в своей основе. На протяжении всего I тысячелетия н.э. и в начале II тысячелетия н.э. прослеживается определенная культурная непрерывность в уборе: сохранение и развитие ряда категорий (головной венчик, гривны, зооморфные подвески), несмотря на изменение отдельных элементов в этих типах украшений. В XI в. заметно увеличение числа украшений прибалтийско-финских типов. В XII-XIII вв. в уборе фиксируются изменения под влиянием древнерусской культуры — финно-угорское население становится потребителем продукции древнерусских ремесленников из крупных городов. Вепсский убор XIV-XVI вв. характеризует небольшое количество металлических украшений и, по существу, он является древнерусским.

Литература:

Башенькин А.Н. Некоторые общие вопросы культуры веси. V-XIII вв. // Культура Европейского Севера России. Вологда, 1989.

Башенькин А.Н. Средневековые могильники южных вепсов // Международная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения профессора В.И. Равдоникаса. С-Пб, 1994.

Башенькин А.Н. Культурно-исторические процессы в Молого-Шекснинском междуречье в конце I тыс.до н.э. — I тыс.н.э. // Славяно-русские древности. Вып.3. Проблемы истории Северо-Запада Руси. СПб. , 1995.

Башенькин А.Н. Вологодская область в древности и средневековье// Вологда. Культурно-исторический альманах. Вып.2. Вологда, 1997.

Башенькин А.Н. Финно-угры и славяне на Кобоже и Чагодоще // Чагода. Историко-краеведческий альманах. Вологда, 1999.

Башенькин А.Н. Древности Андоги и Суды // Кадуй. Краеведческий альманах. Вологда, 2005.

Васенина М.Г., Башенькин А.Н. Комплекс «домиков мертвых» у д.Куреваниха на р.Мологе (Вологодская область) // Первобытная и средневековая культура Европейского Севера: проблемы изучения и научной реконструкции. Соловки, 2006.

Спицын А.А. Древности бассейнов рек Оки и Камы. Вып.1. С-Пб, 1901.

Рис. 1

Рис. 2

Рис. 3

Рис. 6

Рис. 8

Рис. 9

Рис. 10

Рис. 11

Рис. 12-1

Рис. 12-2

Рис. 13-1

Рис. 13-2

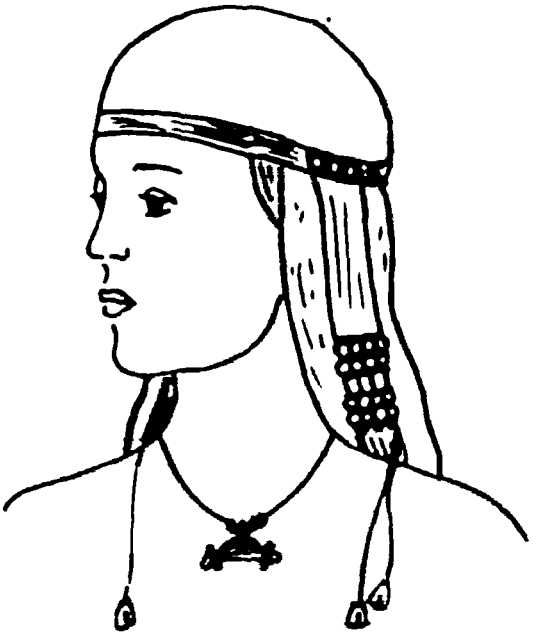


Рис. 7

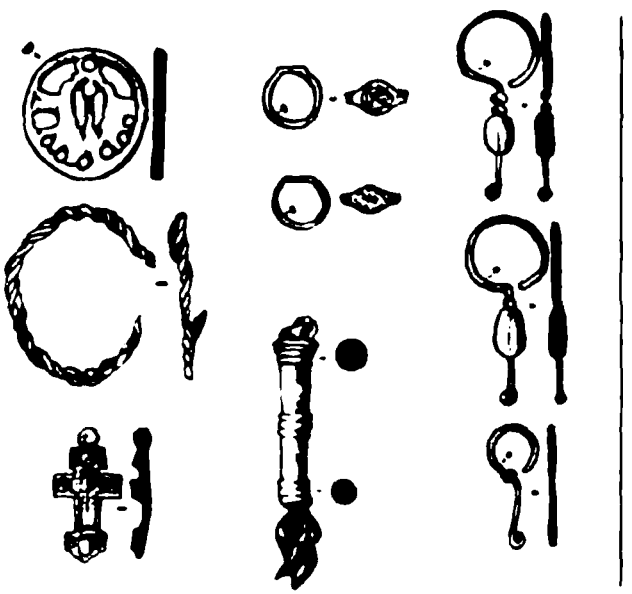


Рис. 14

Рис 4

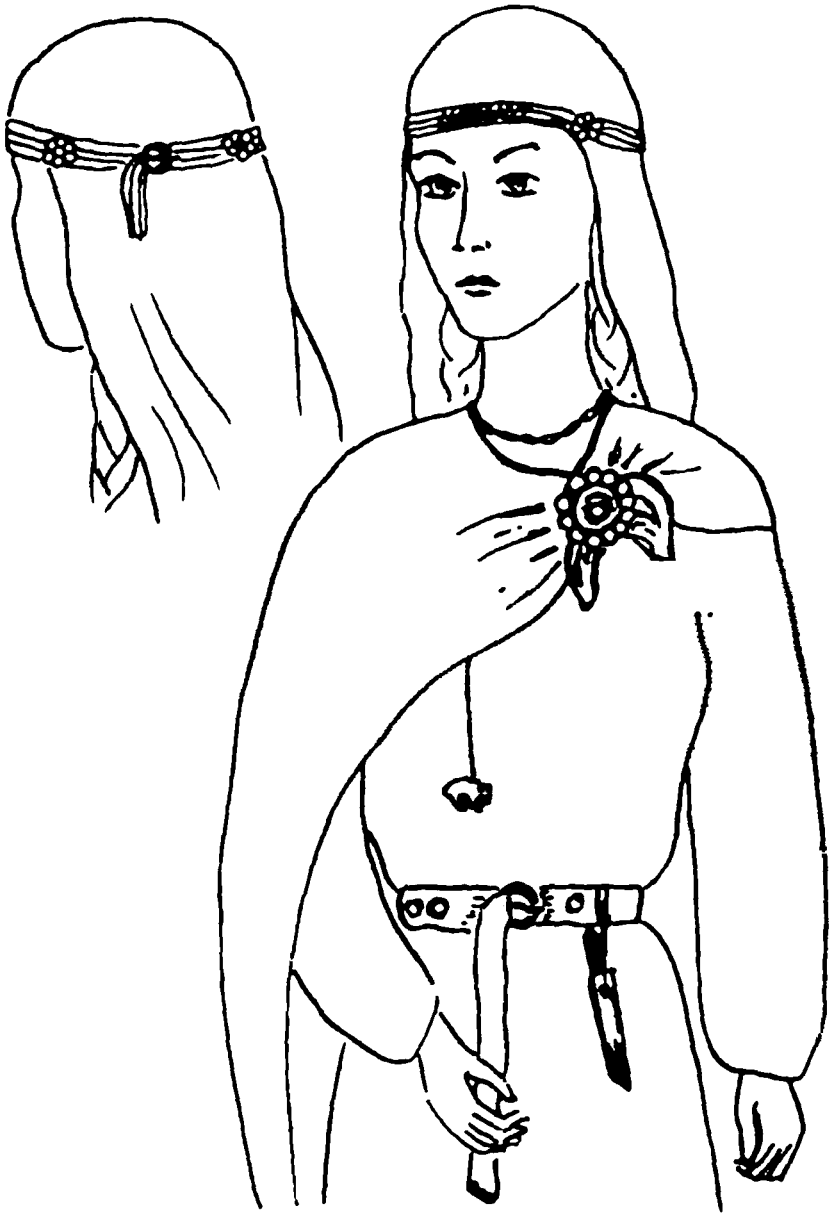


Рис. 5

Кудряшов А. В.
г. Череповец

ФИННО-УГОРСКОЕ НАСЕЛЕНИЕ СРЕДНЕЙ ШЕКСНЫ В IX-XI ВВ.

Археологические исследования, которые проводились в Белозерье в 50-70-е гг. XX века, позволили Л.А. Голубевой дать характеристику финно-угорскому населению данного региона, культура которого была отнесена к летописной «веси». В своей монографии Л.А. Голубева подробно характеризовала «белозерскую весь»: определила ареал ее проживания, описала женский костюм, дала подробную характеристику ее погребальной обрядности, а также рассматривала другие вопросы, связанные с культурой этого народа (Голубева, 1973). Уже позднее, после исследования поселения Крутик у д. Городище Кирилловского района Вологодской области, этот центр автором раскопок был представлен эталонным памятником белозерской веси (Голубева, Кочкуркина, 1991). Вместе с тем, изучение средневековых памятников Белозерья продолжалось и десятки новых открытых и раскопанных селищ и могильников заставляли исследователей вновь и вновь обращаться к вопросу о генезисе и эволюции культуры белозерской веси. Белозерские средневековые памятники продолжали изучаться экспедициями под руководством Н.А. Макарова, А.Н. Башенькина (Макаров 1991, 1997; Башенькин 1989 с. 3 21, 1997), с конца 80-х гг. XX в. автора (Кудряшов, 1992, 1999, 2006). В 1982-85 гг. А.Н. Башенькиным в среднем течении реки Суды, одного из крупнейших притоков Шексны, были раскопаны поселения и могильники, датированные от середины I тыс. н.э. до XIII в. Эти памятники автором были отнесены к памятникам судской веси, которая являлась, по его определению, локальной группой веси белозерской. Материалы раскопанных могильников, датированные IX- X вв., а также поселения Никольское VI (X-XI в.) оказались, по наблюдениям А.Н. Башенькина, очень близкими материалам поселения Крутик. Речь шла о некоторых типах украшений, предметах быта, лепной керамике, украшенной орнаментом. Время расцвета культуры белозерской веси было определено IX-X вв. Отмечено, что особенностью культуры веси в это время было сочетание в ней некоторых прибалтийско-финских, местных весских и поволжско-финских, а если быть точнее, волго-окских элементов при

преобладании последних. В целом костюм веси определялся как поволжско-финский (Башенькин, 1989, с.10, 11) Кроме того, исследователи рассматривали и керамический комплекс белозерской веси, который представлен сосудами, получившими большое распространение в конце I- начале II тыс. н.э. в Поволжье, Прикамье, а некоторые из них - в Поволховье и Приладожье (Макаров, 1991, с.129-165). Особенностью лепной посуды белозерской веси, которую подробно классифицировал Н. А. Макаров, было то, что она была почти на треть орнаментирована. Среди орнаментов преобладали композиции, состоявшие из отпечатков гребенчатого, рамочного штампов, а также глубоких вдавлений и насечек. Таким образом, к 90-м гг. XX в. у исследователей, занимающихся изучением средневековых памятников Белозерья, в целом сформировались представления об истории и культуре веси- народа проживавшего в регионе до прихода сюда славяно-русского населения. В это время некоторые из археологов, изучающих регион, сделали вывод об очень низкой плотности весского населения, проживавшего в центральном Белозерье в конце I - начале II тыс. н.э. В связи с этим прозвучал тезис о том, что именно Суда являлась в Белозерье тем местом, где по летописным сведениям «сядет весь», поскольку судский регион, который был плотно заселен весью, находится совсем рядом, всего лишь в 70 км от Белого озера (Башенькин 1989; Макаров, Захаров, Бужилова, 2001, с. 188-198). Целью данной работы является попытка проследить процесс развития культуры финно-угорского населения региона, оценить историко-демографическую ситуацию, которая сложилась на Средней Шексне в IX- XI вв.

Экспедиция Череповецкого музейного объединения под руководством автора занимается изучением финно-угорских памятников на Средней Шексне с конца 80- х гг. XX в. до настоящего времени. Определение «Средняя Шексна» относится к части территории Белозерья, включающей в себя среднее течение реки Шексны с реками- притоками Ковжей, Углой, Большим Югом, нижним течением р. Суды с Андогой и Андозером, а также пространство между р. Шексной, Белым озером и р. Андогой. Данный регион занимает промежуточное место между Юго-Западным и Центральным Белозерьем. За два десятка лет здесь обнаружено свыше двухсот средневековых памятников, среди них более 60 можно назвать финно-угорскими. Количество последних было, вне всякого сомнения, большим, но образование на Шексне Рыбинского и Шекснинского водохранилищ, существенно подтопивших берега не только основной магистрали Белозерья, но и нижние течения ее притоков, способствовало исчезновению многих из них. Среди памятников, которые привлечены к данной работе, 8 могильников и 59 селищ (рис. 1). Необходимо отметить, что практически все могильники региона подвергались раскопкам, в том

числе и могильник Пугино на Нижней Суде, исследованный А. Н. Башенькиным (Башенькин, 1995, с. 20- 24). Из шекснинских селищ IX-XI вв. 16 памятников раскапывались широкими раскопкам. В результате исследований получены значительные коллекции вещевого материала, включающие в себя сотни предметов, а также большие коллекции керамики. Исследовались памятники, располагающиеся как непосредственно на Шексне, так и в средних и верхних течениях ее притоков, а также на озерах, удаленных от Шексны на значительное расстояние. Среди изучаемых раскопками поселений были крупные торгово-ремесленные центры, такие как Луковец, Октябрьский мост, Селище - Воркопь, а также менее значительные по размерам поселения и селища, представляющие охотничье- рыболовные станы.

При вычленении финно-угорских материалов исследованных памятников автор использовал сложившуюся на конец XX в. систему признаков этой культуры: особенности погребального обряда, а также некоторые сооружения, присутствие вещевых материалов, традиционно относимых к финно-угорским (украшения, предметы быта, инструменты, предметы культа и лепная керамика). Большая часть поселений, привлеченных к анализу, содержала также материалы, выходящие за пределы обсуждаемого периода, но более двух десятков селищ можно отнести к числу «чистых» финно-угорских.

Прежде чем приступить к характеристике памятников IX-XI вв., необходимо отметить, что памятники более раннего времени в бассейне Средней Шексны известны в небольшом количестве. Селищ середины - третьей четверти I тыс. н.э. на Средней Шексне насчитывается около двух десятков, а материалы, происходящие с них, мало информативны. Они представлены, в основном, керамикой и редкими вещевыми находками. В последние годы удалось обнаружить раннесредневековые памятники в регионе и часть из них раскопать.

Наиболее существенные материалы, относящиеся к VIII - началу IX вв., представлены на поселении *Черный ручей 2* и в могильнике *Черный ручей 4*. Эти памятники находятся на р. Андоге, притоке р. Суды, в Кадуйском районе Вологодской области и исследовались в 2003-05 гг. Поселение Черный ручей 2, существовавшее с перерывами в VIII- начале IX вв. и X в., содержало в культурном слое находки раннего средневековья - керамику, инструменты, предметы быта, украшения, детали поясов. Среди керамики имеются сосуды с примесями песка, с заглаженной поверхностью, с черепком красного цвета, высоким прямым венчиком, резким перегибом тулова и закругленным дном. На поселении исследованы остатки построек в виде полуземлянк. Одна из них имела размеры 2,2- 2,4 х 7,5 м, заглублена в материке на 0,5 м. Очаги располагались в неглубоких ямах.

Наиболее информативны были находки, сделанные на могильнике. В 2003 г. во время раскопок селища на краю обрыва р. Андоги был обнаружен погребальный комплекс. В яме овальной формы размерами 2,8 х 0,9- 1,2 м, глубиной до 0, 45 м, в сером золистом песке содержались многочисленные пережженные кости, керамика и вещевые находки в количестве около 70 предметов. Значительная часть их - это разнообразные бронзовые детали *неволинских* поясов - пряжки, наконечники ремней, накладки с приостренным краем, накладки-тройчатки, накладки с изображением большерогого оленя и др. Кроме того, в комплексе были обнаружены два массивных ножа с обоймами и прямыми спинками, массивный бронзовый браслет с овальным сечением, спиральный перстень, наконечник стрелы, железные пряжки, инструмент- лопаточка и другие вещи.

В 2004-2005 гг. в стороне от поселения на небольшой лесной гриве был обнаружен второй участок вышеописанного могильника, большая часть которого была нами раскопана. Он содержал погребения по обряду сожжения. Погребения помещались в неглубокие овальные ямки, или в котлованы значительных размеров в виде россыпей кальцинированных костей и вещей. Здесь обнаружены многочисленные оплавленные украшения - бусы, шумящие подвески и их составные части, детали *неволинских* поясов - *накладки-тройчатки, накладки с приостренным краем, кольцевидные накладки, и другие предметы, имеющие аналогии в Прикамье.* Пряжки, ножи, иглы, шилья и другие вещи, фрагменты лепной керамики составляют погребальный инвентарь. Керамика в могильнике и на поселении была неорнаментированной. Поселение Черный ручей 2 и могильник Черный ручей 4, таким образом, являются очень важным свидетельством присутствия на Андоге населения, культура которого тесно связана с культурой населения Прикамья. Отдельные элементы этой культуры, датируемые ранним средневековьем, встречались в Белозерье и раньше (Башенькин 1989, 10-12). Данный комплекс свидетельствует, вероятнее всего, о компактном проживании на Андоге группы населения, которое непосредственно переместилось сюда с далеких берегов р. Камы. Таким образом, на основе материалов VIII-IX вв. исследованных в урочище «Черный ручей», можно сделать вывод о проникновении в это время в бассейн Шексны населения с территорий, значительно удаленных от Белозерья. Эти группы восточно-финского населения, без сомнения, принимали участие в формировании культуры белозерской веси.

Комплекс «Черный ручей», кроме вышеописанных памятников, относящихся к VIII- началу IX вв., содержал в себе остатки еще нескольких памятников разного времени. К ним относятся: поселение X века,

грунтовый могильник с погребениями по обряду сожжения, находившихся в овальных ямах (Черный ручей 5), а также курган с погребениями по обряду сожжения на стороне (Черный ручей 3). Датировка одного из погребений грунтового могильника методом радиоуглеродного анализа 1020 +- 40 лет назад (ЛЕ- 7195) позволяет отнести могильник предварительно к X в. Погребения, кроме кальцинированных вещей, содержали вещевые находки: наконечники стрел ромбовидные, плоские срезни, нож с прямой спинкой, льячку, портупейный крюк, бронзовую пронизку, обоймицу, фрагменты костяных орнаментированных предметов и другие вещи. В погребениях находилось большое количество фрагментов глиняных лепных сосудов, часть из них имела лощеную поверхность. Данные сосуды имеют аналогии не только среди белозерской лепной керамики, но и среди керамики, имевшей распространение в среде мери.

Несмотря на то, что керамика могильника и поселения X в. в урочище «Черный ручей» во многом схожа с керамикой, которая отнесена исследователями к типичной весской керамике, она отличается от последней очень важным признаком – полным отсутствием орнамента. Фактически она представляет собой мерянский керамический комплекс. Фрагменты лощеных сосудов обнаружены и на поселении Черный ручей 2. Результаты работ подтверждают ранее высказанные предположения о переселении в Белозерье в конце I тыс. групп мерянского населения (Кудряшов, 2002).

Исследования показали, что в X в. в регионе Средней Шексны значительно увеличилось количество населения. Здесь известны уже десятки поселений этого времени. На многих из них, кроме вещевых находок, обнаружены фрагменты лепной керамики, богато орнаментированной, особенно гребенчатым штампом. По этому формальному признаку мы можем отнести памятники, где они были обнаружены, к весским. Вместе с тем, необходимо отметить, что лепные сосуды известных белозерских типов, обнаруженные в описываемом регионе на селищах X-XI вв., не всегда, по нашим наблюдениям, были орнаментированы. Это относится, в первую очередь, к памятникам, находящимся на р. Андоге, а также в бассейне Андозера (Селище 1, Селище 2, Подосиновик, Усть-Сярма и др.). Это отличает их от памятников, расположенных вблизи Шексны.

Памятники X в., в первую очередь, селища, распространены по территории Средней Шексны более-менее равномерно. Уже в конце I до н.э.- начале I тыс. н.э. они формируют гнезда, состоявшие из 2 - 6 селищ. Такие гнезда в это время наблюдаются в устье р. Ягорбы на территории современного Череповца, на р. Большой Юг у д. Минино, в среднем течении р. Шексны у д. Ирмы, на озерах Родионовском и

Ворбозомском на Лозско-Азатской озерной системе, вблизи истока р. Андоги из Андозера, в нижнем течении р. Маттерки у Андозера, на озере Ухтомьярском. Площадь поселений этого времени различна - от крохотных до 1000 кв. м до крупных центров, имеющих площадь размерами в несколько гектар (Луковец, Октябрьский мост, Никольское-Андогское 4 и др.). Поселения имели различную топографию - большинство из них находилось в X в. на береговых террасах рек и озер, имеющих высоту до 4 м над водой. Вместе с тем, часть селищ этого времени располагалась на береговых террасах высотой 8 - 10 и более метров. Кроме речных и озерных береговых террас, финно-угорские селища занимали также береговые мысы, острова на озерах и на озерных и речных поймах. Доля селищ, располагавшихся на островах, довольно значительна - свыше 18 % их общего количества.

При раскопках селищ, принадлежавших местному финно-угорскому населению, обнаружено значительное количество вещевых находок, в том числе этноопределяющих. Часть украшений имеет аналогии в восточно-финской среде - шумящие подвески, в том числе со щитками треугольной формы (Октябрьский мост, Андрюшино-Ирма, Минино 1, Минино 5), подвеска с прямоугольным щитком и бутылковидными привесками (Октябрьский мост), круглая умбоновидная подвеска со спиральным орнаментом (Минино 7), круглая ажурная фибула с кольцами для привесок (Минино 1), фрагменты щитков, цепочек других шумящих подвесок, а также бутылковидные, конусовидные, трапециевидные подвески, подвески-лапки, спиральки и многие другие находки (рис. 2). Большинство их них тяготеет к древностям IX-XI вв. мери, муромы, мордвы, мещеры. Найдены здесь и другие находки, имеющие аналогии на памятниках Волго-Окского междуречья и Прикамья: кресала пластинчатые и с бронзовыми рукоятями, ножи с прямой спинкой, фитильные трубки из бронзы и железа, ювелирные инструменты-лопаточки, костяные плоские копоушки, подвески из астрагала бобра, некоторые зооморфные подвески - плоские и полые уточки, цельнолитая фигурка оленя (рис. 3). Среди материалов, происходящих с финно-угорских шекснинских селищ, имеются предметы, традиционно относимые к прибалтийско-финским, западным изделиям: подковообразные пряжки-фибулы с различным оформлением скобы и концов (Октябрьский мост, Муриновская пристань, Кривец, Селище-Воркопь, Орлово 2) (рис. 3; *8- 11*), пластинчатая подвеска-уточка «приладожского типа» (Нефедово) (рис. 2; *24*), подвески-коньки «смоленского типа» (Шексна 1, Кривец) (рис. 2; *25,26*), ладьевидный браслет (Девичья Гора 4), булавки с кольцом (Луковец) (рис. 3; *1*). Здесь также найдены некоторые изделия, которые исследователями относятся к типичным весским – массивные литые браслеты с каннелюрами, флаконовидные бронзовые бусы (рис. 2; *9,10*).

Керамика, обнаруженная на селищах X в., типична для белозерской лепной посуды, выделенной Н. А. Макаровым для городища Крутик и в целом Белозерья.

Погребальный обряд, существовавший у этого населения в X в., может изучаться по исследованным могильникам Минино 7 на р. Большой Юг, Девичья Гора 4 на р. Маттерке в бассейне Андозера, Черный ручей 3. Погребения в данных могильниках совершены по обряду кремации. В могильнике Минино 7 они помещались в небольшие ямы овальной формы, глубиной от 0,2 до 0, 35м. В могильнике Девичья Гора 4 кальцинированные человеческие кости находились в виде пятна под дерном. В этих могильниках погребения сопровождались вещевыми находками, фрагментами лепной керамики. Обряд этих могильников был схож с обрядом вышеописанного могильника Черный ручей 5 на р. Андоге. Погребения по обряду сожжения X-XI вв. были исследованы А. Н. Башенькиным в Пугинском могильнике на Суде (Башенькин, 1995, с.24).

Кроме того, на Андоге исследован сильно поврежденный курган (Черный ручей 3), который может быть датирован концом X века. Погребения в виде линз кальцинированных костей, по всей видимости, помещались в ямках на погребальной площадке и в насыпи. Погребальная площадка была окружена полукольцевым и сегментовидными ровиками. Почти по сторонам света вокруг насыпи находились столбовые ямы. Погребения сопровождались вещевым инвентарем, а также обломками лепной керамики.

Судя по вещевым находкам, обнаруженным на памятниках местных финно-угров, дославянское население занималось рыболовством и охотой, в том числе специализированной пушной, скотоводством. На селищах обнаружены многочисленные кости диких животных — лося, благородного и северного оленя, кабана, бобра, куницы, лисы, зайца и др., а также и домашних животных - крупного рогатого скота, овец, свиней, лошади. Жители финно-угорских селищ в бассейне Шексны занимались также производством железа из болотной железной руды и его кузнечной обработкой (Октябрьский мост, Луковец, Минино 5, Кривец, Никольское-Андогское 4). На многих селищах обнаружены следы ювелирного производства - литья бронзы и обработки цветных металлов «холодным» способом. Свидетельством тому являются находки тиглей, льячек, форм для литья бронзовых изделий, ювелирных инструментов, в том числе пинцетов, инструментов-лопаточек, зубилец, наковаленок, полуфабрикатов, отходов производства - бронзовых сплавов, выплесков, бракованных изделий, обрезков пластинчатой бронзы и бронзовой проволоки. На некоторых селищах обнаружены также следы косторезного ремесла - обрезки кости и плотного рога, заготовки, бракованные и готовые

изделия - рукоятки, гребни, накладки и пр. Производство железа и его обработка, бронзолитейное ремесло, обработка кости и рога было сосредоточено на значительных по размерам селищах - на Луковце, Октябрьском мосту, Кривце, Минино 5. Здесь обнаружены значительные коллекции стеклянных и каменных бус, монеты - дирхемы, находки деталей весов и весовых гирек - яркие свидетельства участия местных жителей в международной пушной торговле, которая осуществлялась по Шексне, одному из крупных притоков Волги. Вышеназванные селища были крупными торгово-ремесленными центрами, вокруг которых формировалось гнездо из селищ меньших размеров.

Рассматривая тезис о слабой заселенности центра Белозерья финно-угорским населением, а если быть точнее, весью, опираясь на результаты последних исследований, можно утверждать, что дело обстояло не совсем так. Без сомнения, Рыбинское и Шекснинское водохранилища уничтожили значительное количество памятников конца I — начала II тыс. н.э. на Шексне и ее притоках. Но и то, что было выявлено в регионе в последние годы, свидетельствует о значительной плотности финно-угорского населения, проживавшего на Шексне в то время. Так, приблизительная площадь семи селищ X — первой половины XI в., обнаруженных в устье р. Ягорбы, на месте нынешнего Череповца, составляет не менее 9 га. Площадь поселений, которые находились на р. Большой Юг, составила 2,5 га; общая площадь селищ на Шексне в районе п. Шексна и д. Ирмы была более 1 га. Селище Кривец на Нижней Суде имел размеры не менее 6 га. Общая площадь селищ в нижнем течении Андоги в районе с. Никольского была 5,65 га. Таким образом, площадь селищ, располагавшихся на Шексне и ее притоках в X в., превышала 26 га. К этому можно добавить площадь групп селищ X - XI вв. в верхнем течении р. Андоги и в бассейне Андозера- 3,65 га, и на Лозско-Азатских и Ворбозомском озере — 3,4 га. Общая площадь селищ Средней Шексны составляла не менее 33 га. Следует отметить, что на Средней Шексне в X - первой половине XI в. существовали три крупных центра, имеющих, как выяснилось в последнее время, размеры, не менее 5 га. Это поселения Луковец в устье р. Суды, Октябрьский мост в устье р. Ягорбы, Никольское—Андогское 4 на Нижней Андоге.

Эти цифры, несмотря на то, что реальная величина площади финно-угорских селищ, существовавших в IX-XI вв., была, без сомнения, большей, свидетельствуют о проживании в это время на Шексне значительного количества финно-угорского населения. Основу этого населения составляла, очевидно, белозерская весь. Таким образом, вопрос о локализации веси необходимо все же решать в пользу летописного ее варианта — основная ее часть жила в бассейне Шексны и на Белом озере.

Традиционно начало славянской колонизации бассейна Шексны и Белого озера относят к X веку. А. Н. Башенькин считает, что заселение Шексны славянами происходило с конца IX - начала X в. (Башенькин, 1997, с. 22). Белоозеро, по его мнению, также изначально, с середины X в., было древнерусским центром, так как здесь в древнейших слоях (раскопки Л. А. Голубевой) среди материалов, которые в основе своей могли быть отнесены к финно-угорским, это, в первую очередь, лепная финно-угорская керамика, обнаружены два шиферных пряслица и фрагменты древнерусской керамики (Башенькин , 1989, с.7). Присутствие небольшого количества керамики, характерной для того или иного населения, не может, по всей видимости, абсолютно свидетельствовать о принадлежности памятника данному населению. Аналогичная картина наблюдается на Луковце, где в напластованиях культурного слоя, датированных второй половиной X века, также обнаружены единичные находки круговой древнерусской керамики при подавляющем господстве лепной посуды. Присутствие небольшого количества «чужой» керамики может свидетельствовать о пребывании на поселении небольшой группы населения, которому эта керамика принадлежала (Башенькин, 1989, с. 9,10). Так на Шексне, на ряде памятников встречена в небольшом количестве круглодонная прикамская керамика с характерным «веревочным» орнаментом. Это, конечно, не означает принадлежности данных селищ выходцам с Прикамья. На Луковце резкое увеличение количества круговой древнерусской керамики происходит в напластованиях рубежа X-XI вв. С этого времени начинает увеличиваться количество находок шиферных пряслиц и других изделий, традиционно относимых к славяно-русским: перстнеобразные височные кольца из бронзовой и серебряной проволоки, яички-писанки. Обращает на себя внимание полное отсутствие древнерусской круговой керамики и древнерусских вещей на крупном шекснинском торгово-ремесленном поселении Крутик, существовавшем, по мнению Л А. Голубевой, до III четверти X в. Проникновение славянского населения в бассейн Шексны и Белого озера, вероятно, началось в середине X в., но массовая колонизация, а вместе с ней и ассимиляция местного финно-угорского населения, начинается на рубеже X - XI вв.

С этого времени происходит увеличение славянско-русского компонента в культуре местного населения Шексны. Это прослеживается по материалам не только Луковца, но и на Октябрьском мосту, Соборной горке в г. Череповце, на Белоозере. С XI в. на Средней Шексне ускоряется процесс ассимиляции финно-угорского населения славянским. Наиболее ярко он фиксируется на крупных торгово-ремесленных поселениях, расположенных непосредственно на берегах Шексны. Сама открытость

поселений этого типа предусматривает полиэтничный состав их населения. Финно-угорские селища, удаленные от важнейшей водной магистрали Белозерья, подвергаются воздействию чужеродной культуры в более позднее время. Известно крупное финно-угорское торгово-ремесленное селище Минино 5 в среднем течении р. Большой Юг (левый приток р. Шексны), которое просуществовало до начала XII в. Население его сохраняло традиционные хозяйственный уклад и культуру до конца XI в., до тех пор, пока на противоположном берегу р. Большой Юг не возникло два крупных древнерусских селища Минино 2 и Минино 4.

В XI в. в среду финно-угорского населения Средней Шексны проникает обряд трупоположения. Известны два местных памятника с финно-угорскими трупоположениями XI в. - могильник Минино 1, принадлежавший селищу Минино 5, а также грунтовое погребение, обнаруженное при раскопках поселения Орлово 2 в верхнем течении р. Андоги. Погребения помещались в неглубокие ямы, ориентировка погребенных была различной - от западной до северо-восточной. Погребения сопровождались лепными сосудами и вещевым инвентарем: браслетами, височными кольцами, фибулами, шумящими подвесками, стеклянными бусами, ножами и другими вещами.

О судьбах финно-угорского или весского населения Средней Шексны, подвергшегося мощной славяно-русской колонизации, приходится только предполагать. О населении крупных финно-угорских торгово-ремесленных центров на Шексне мы уже говорили - оно было довольно быстро ассимилировано славяно-русским населением. Жители некоторых других финно-угорских селищ, по всей вероятности, покинули насиженные места и переместились на новые территории, подходящие для их традиционного хозяйственного уклада. Мы имеет свидетельства о перемещении части шекснинского финно-угорского населения на Славянский волок и в Заволочье. Там известны поселения, население которых долгое время пользовалось белозерско-шекснинской лепной керамикой (Комплекс Минино 1 на Кубенском озере, Царева 1 на Сухоне). (Макаров Н.А., Захаров С.Д., 2000, с. 145-161; Иванищева М.В., 1996, с. 29-40). Не исключено, что часть населения с Шексны сдвинулась на Андогу и Суду. По нашим наблюдениям, покинули свои насиженные места финно-угры селищ Шексна 1 в устье р. Углы, Минино 5 на р. Большой Юг, Кривец, где в XI в. на месте финно-угорского селища возникает древнерусский поселок, жители которого хоронили своих умерших в курганном кладбище. Несколько иная судьба, очевидно, была у финно-угорского населения, проживавшего в стороне от основных водных магистралей - на Андоге, в бассейне Андозера, на Лозско-Азатских озерах. Относительно редкое население, удаленное на значительные расстояния от Шексны, на большей

части принадлежавших ему небольших селищ сохраняло свой хозяйственный уклад и культуру. Исключение составляют крупные селища на Андоге, которые представляли из себя центры сосредоточения местных торговли и ремесла - поселения Никольское- Андогское 4 в устье р. Шулмы и Муриновская пристань в 4 км ниже истока р. Андоги из Андозера. Здесь древнерусское влияние чувствовалось уже в XI в. На Андоге и в бассейне Андозера культура местного населения долгое время была, очевидно, смешанной славяно-финской. Возможно, аналогичные процессы происходили и в бассейне Лозско-Азатских озер, за исключением того, что процесс слияния двух этносов здесь завершился раньше.

По сведениям А.Н. Башенькина, самобытная культура веси на р. Суде сохранялась практически до XIII в. Интересно, что, несмотря на обрусение основной массы дославянского населения на берегах р. Шексны в XII в., на местных древнерусских селищах долго присутствуют элементы финно-угорской культуры. Так, на Луковце в слоях, датированных этим временем, были обнаружены костяные копоушки, плоские подвески-уточки с рельефным орнаментом, фигурка коня с отверстием для подвешивания, другие находки. Мы фиксируем существование местной лепной керамики до XII в. Это может свидетельствовать и о продолжительном присутствии элементов местной финской культуры в культуре древнерусского населения крупных шекснинских поселений, а также, возможно, о контактах жителей этих центров с населением, сохранившихся «островков» и значительных территорий со стабильным проживанием финно-угорского населения.

Рассуждая о ситуации, которая сложилась для финно-угорского населения Средней Шексны и всего Белозерья в целом, в результате массового освоения данной территории древнерусским населением, мы может сегодня говорить о том, что основная масса его, вероятно, приняла участие в формировании древнерусской народности, смешавшись с различными группами славяно-русского населения, заселявшего Север. Часть этого населения, вероятно, сместившись на запад, на Суду, приняла участие в формировании в период позднего средневековья вепсской народности. Финно-угорское население Андоги и Андозера поддерживало тесные связи с населением бассейна Суды, используя для этого сухопутные пути, проложенные по водоразделу между этими реками.

Подводя итоги этого небольшого исследования, мы должны констатировать, что несмотря на открытие и изучение в Белозерье новых памятников, принадлежавших финно-угорскому населению, у исследователей остается немало вопросов, связанных с генезисом белозерской веси, развитием ее культуры, исторической судьбой этого этноса. На наш взгляд, на сегодня еще недостаточно полно изучены памятники IX-XI вв. на р. Андоге и Андозере, в регионе Средней Шексны, а также памятники,

лежащие на территории к западу от Белого озера (бассейны рек Шолы и Иводы). Культура финно-угорского населения этих регионов может иметь отличия от культуры финского населения Шексны. В результате анализа данных топонимики Белозерья, сделанного исследователями в последние годы, выясняется, что в топонимии региона наряду с вепсской – прибалтийско-финской присутствует мощный пласт субстратной довепсской топонимики (прасаамской, возможно, верхневолжской) (Муллонен, 1994 с. 125). Это в какой-то степени находит свое отражение в археологических источниках. Вместе с тем, если культура шекснинско-белозерской веси, в основе своей восточно-финская, то чем объяснить столь широкое распространение прибалтийско-финской топонимики в Белозерье? В какое время эта топонимика укрепляется в Белозерье? Эти и другие вопросы продолжает ставить перед исследователями этническая история Белозерского края. На наш взгляд, несмотря на существование ряда публикаций посвященных топонимии Белозерья, специалистами по топонимике недостаточно проработан пласт финно-угорской топонимики в бассейне р. Шексны и Белого озера. С другой стороны, археологам следует продолжить изучение памятников второй половины I – начала II тыс. н.э., принадлежавших финно-угорскому населению, с тем, чтобы на основе нового пласта источников более полно реконструировать историко-демографическую ситуацию, сложившуюся в Белозерье в это время.

Литература:

Башенькин А.Н., 1989. Некоторые общие вопросы культуры веси. V- XIII вв./ / Культура Европейского Севера России. Вологда.

Башенькин А.Н., 1992. Новые аспекты славянского освоения Европейского Севера по археологическим источникам. V-XIII вв. // Проблемы историографии и источниковедения истории Европейского Севера. Вологда.

Башенькин А.Н., 1995. Культурно-исторические процессы в Молого-Шекснинском междуречье в конце I тыс. до н.э.- I тыс. н.э.//Проблемы истории северо- запада Руси. Славяно- русские древности. Вып. 3. С.Пб.

Башенькин А.Н., 1997. Вологодская область в древности и средневековье // Вологда. Краеведческий альманах. Выпуск 2. Вологда.

Голубева Л.А., 1973. Весь и славяне на Белом озере. X- XIII вв. М.

Голубева Л.А., Кочкуркина С.И., 1991. Белозерская весь (по материалам поселения Крутик IX- X вв.). Петрозаводск.

Кудряшов А.В., 1992. Средневековые памятники Шексны // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Тезисы научной конференции. Новгород.

Кудряшов А.В., 1999а. Средневековая история Череповецкой округи по археологическим данным // Череповец. Историко-краеведческий альманах. Выпуск 2. Вологда.

Кудряшов А.В. 2002. Археологические памятники Средней Шексны X-XIII вв. Автореферат дисс. ... канд. ист. наук. М.

Кудряшов А.В. 2006. Древности Средней Шексны X- XIV вв. Череповец.

Макаров Н.А., 1990. Население Русского Севера в XI – XIII вв. М.

Макаров Н.А.,1991а. Лепная керамика поселения Крутик // Белозерская весь (по материалам поселения Крутик IX-X вв.). Петрозаводск.

Макаров Н.А., 1997. Колонизация северных окраин Древней Руси в XI-XIII вв.М.

Макаров Н.А., Захаров С.Д., 2000. Археологическое изучение древнерусской деревни: первые итоги раскопок поселения Минино на Кубенском озере // Славяне, финно - угры, скандинавы, волжские булгары. Доклады международного научного симпозиума по вопросам археологии и истории. 1999. Пушкинские горы.

Макаров Н.А. Захаров С.Д. Бужилова А.П., 2001. Средневековое расселение на Белом озере. М.

Муллонен И.И., 1994. Очерки вепсской топонимики. С-Пб.

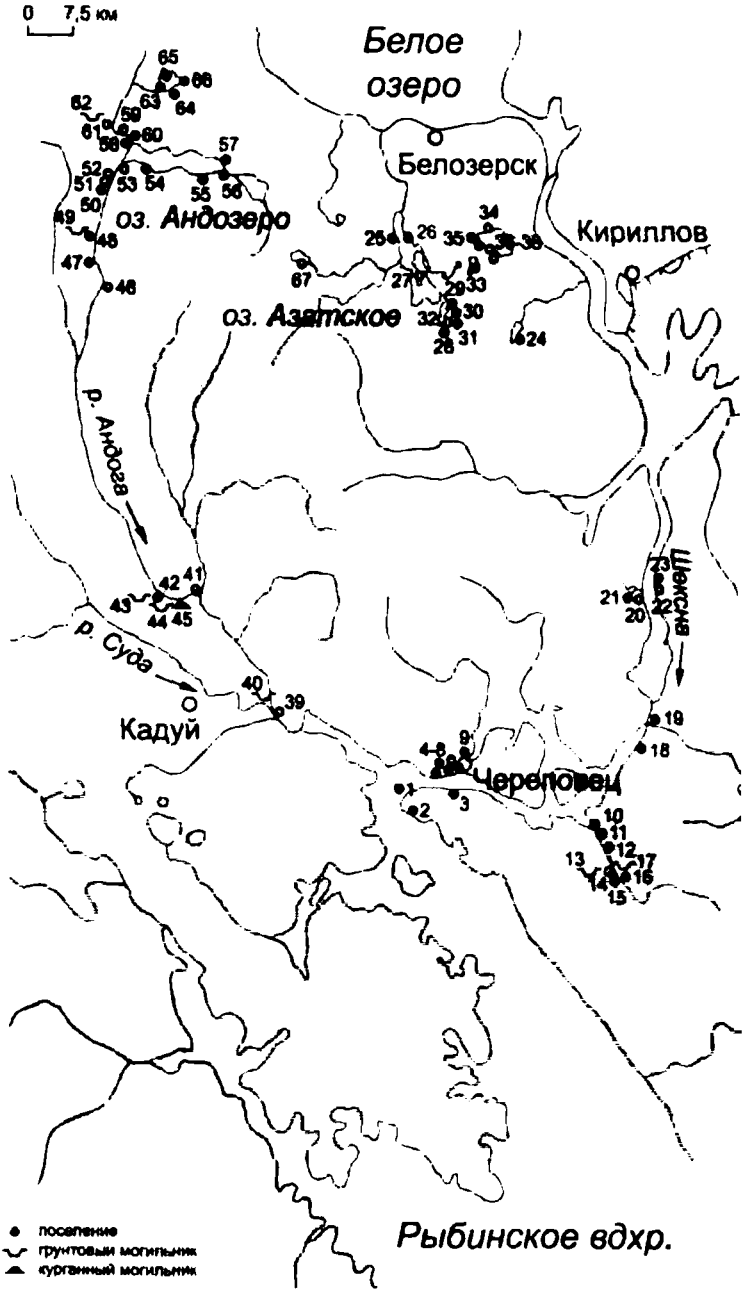

0 7,5 км
Белое озеро
Белозерск
Кириллов
оз. Андозеро
оз. Азатское
р. Андога
р. Суда
Кадуй
Череповец
Шексна
Рыбинское вдхр.
поселение
грунтовый могильник
курганный могильник

Рис. 1

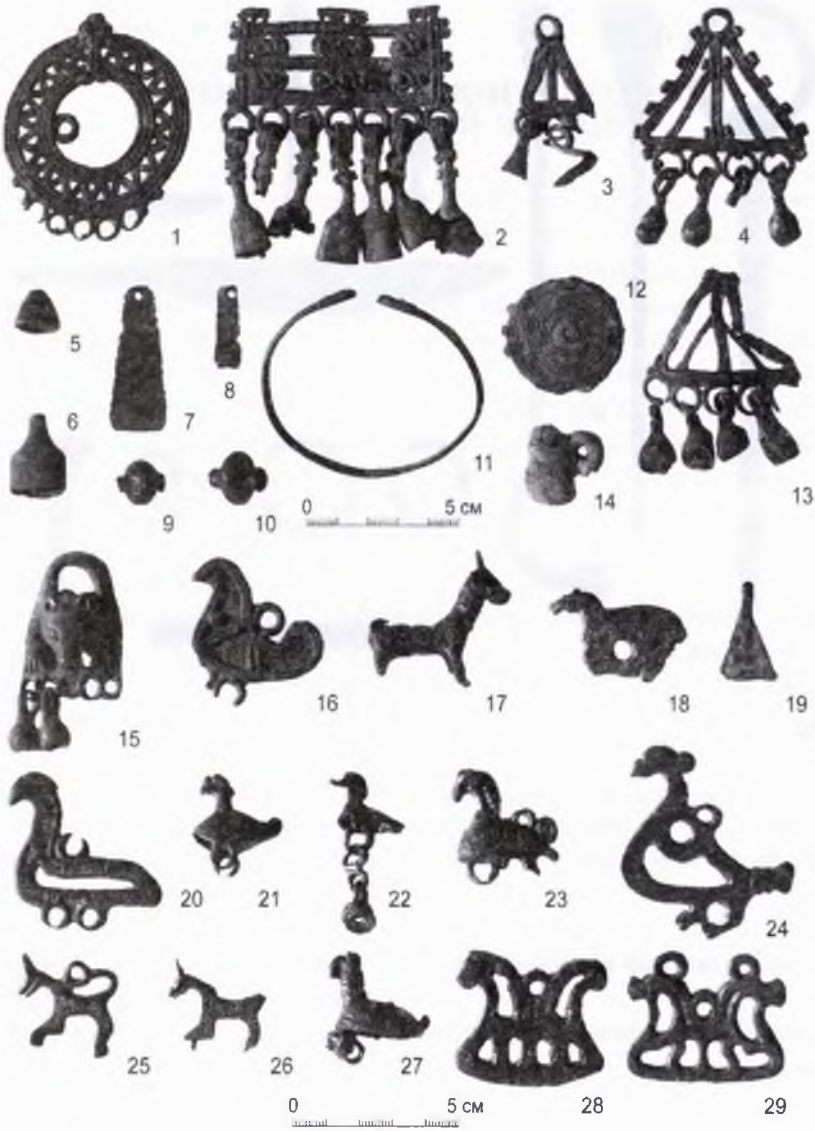

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
0
5 см
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
0
5 см
28
29

Рис. 2

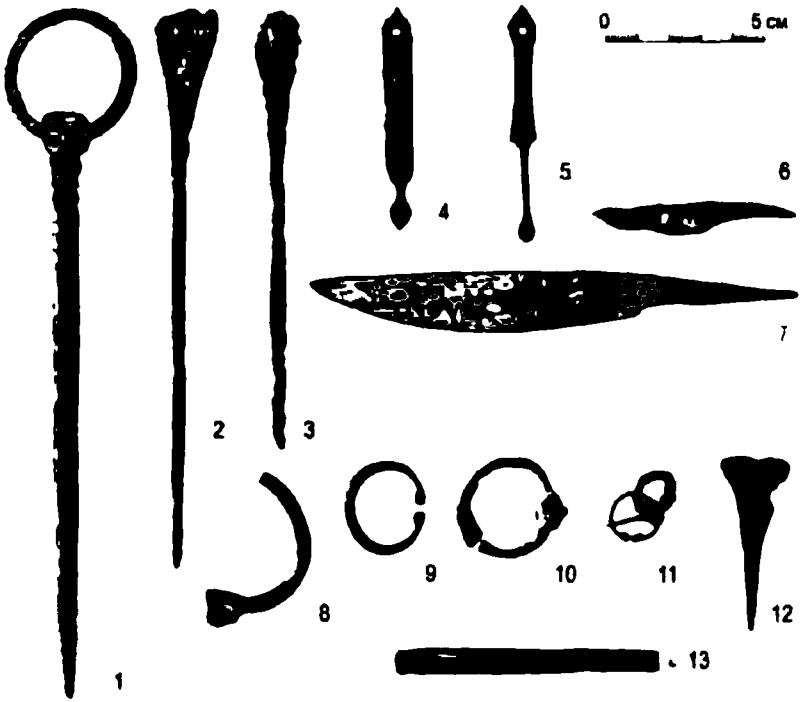


Рис. 3

Муллонен И. И.
г. Петрозаводск

ТОПОНИМИЧЕСКИЕ ЭТЮДЫ ВОЛОГОДСКОЙ ЗЕМЛИ[1]

Топонимия Вологодской земли представляет большой интерес и одновременно большой вызов для исследователей финно-угорской топонимии. Здесь обнаруживается топонимическое наследие целого ряда финно-угорских народов и народностей, при этом о большинстве из них уже приходится говорить в прошедшем времени. Сойдя со страниц истории, они оставили в память о себе множество топонимических загадок.

Ниже предложено три небольших топонимических наброска, этюда, из которых первые два предлагают некоторые подходы к анализу древних довепсских топонимов Белозерья, в третьем на основе топонимических свидетельств реконструируется вепсское прошлое территории верхней Суды.

Кубенское озеро

Предлагаемая здесь этимология была впервые опубликована несколько лет назад в одном малоизвестном издании (Муллонен 2002), поэтому я посчитала возможным воспроизвести здесь основные выводы, добавив к ним некоторые новые материалы, не попавшие в первое издание.

Название Кубенского озера таит в себе много загадок. Первая из них связана с тем, что первично – название озера или вытекающей из него реки Кубены. Если исходить из современного облика названий, то придется признать первичность речного наименования по отношению к озерному. Это не означает, однако, что так было исторически. В топонимии северной России есть множество примеров обратной зависимости. Наши поиски истоков топоосновы убеждают в том, что и Кубенское озеро входило в их число, т.е. река названа по озеру.

Даже на картах крупного масштаба отчетливо видна основная ландшафтная особенность озера – его значительная длина. При длине около 60 км ширина озера не превышает 15 км. Именно эта особенность послужила отправной точкой для этимологии. Внимание привлекло в этой связи мордовское прилагательное **kuvaka** (эрзя), kəvaka (мокша) 'длинный'. Оно отразилось в целом ряде топонимов как на современной, так и бывшей территории проживания мордвы. Показательны, к примеру, названия водных объектов Кувак, Кувакужка, Кувацкой, Кувековской, Кобака,

Кобяка, Ковакса и некоторые другие в бассейне реки Оки (Смолицкая 1976). При этом последние изыскания показали, что этимологически мордовское слово соотносится с хантыйским **koγ**, а также саамским **guhkki** 'длинный' (< *kuwa-kka), что позволяет реконструировать древнюю финно-угорскую основу ***kuwa** 'длинный', которая в мордовском и саамском дополнилась суффиксальным оформлением (Aikio 2000). Именно к этому реконструированному финно-угорскому слову и восходит наименование - Кубенское озеро. Билабиальный w закономерно перешел в русской языковой практике в б. Со временем название озера закрепилось и за рекой Кубеной, дополнившись характерным русским речным суффиксом (ср. Сухона, Шексна, Кубена), а затем – уже в качестве речного наименования – вновь вернулось к озеру.

Перед нами, таким образом, финно-угорский топоним. К сожалению, аттрибутировать название точнее, т.е. связать с конкретным финно-угорским языком, непросто. Понятно, что речь должна идти не о современных, но о древних языках/праязыках, послуживших основой для современных. Был ли это язык волжско-финского типа, родственный тем, которые, пройдя долгий путь, превратились в марийский, мордовский, мерянский? Или он был ближе к прибалтийско-финско-саамскому языковому типу? Видимо, опреденную помощь оказало бы установление ареала топоосновы, что пока не сделано. Известно только, что в саамском виде – как кук- (Кукозеро) и кукас- (Кукасское озеро) она появляется на северном побережье Белого озера (Saarikivi 2005).

Озеро Ухтомъярское

На самом деле в заголовок этого этюда можно было бы вынести и реки Ухтому с историческим Ухтомским волоком, и Уфтюгу, и небольшую деревеньку Ухтину на водоразделе Киуя и Криуши на северном берегу Белого озера, и некоторые другие топонимы Белозерья, в которых закрепилась топонимная основа **ухт-**. Выбор озера Ухтомъярского связан с тем, что его название наиболее наглядно для этимологии.

Основа **ухт-** входит в число наиболее популярных у авторов работ по субстратной топонимии севера. К ней обращались многие исследователи, накопилась целая библиография работ и целый букет гипотез. Но поскольку выявляется новый материл, появилась необходимость обратиться к проблеме еще раз.

Предлагается проанализировать три существенных для этимологии момента: 1) топографическая характеристика, 2) ареал топоосновы, 3) фонетический облик ее.

Начнем с ландшафтной характеристики. Из оз. Ухтомъярского, расположенного на западном берегу Белого озера, вытекает р. Маттерка (на старых картах Ухтома) в оз. Андозеро, воды которого, в свою очередь, стекают в р. Шексну. Озеро Ухтомъярское, таким образом, находится в верховьях водного пути, и лишь незначительный по протяженности водораздел отделяет его от реки Тойцы, стекающей в Мегру и далее в Белое озеро. В этой цепочке показательно название реки Маттерка, в котором скрывается лимноним, т.е. название того озера, из которого река вытекает: прибалийско-финское *Mattar < *Matkjarv 'волоковое озеро' (ср. элемент -яр- в Ухтомъярское < *Uhtomjdrv). Перед нами, таким образом, два названия одного озера: Ухтомъярское и *Mattar, из которых второе, этимологически прозрачное, могло быть переводной прибалтийско-финской калькой первого, т.е. топоосновы uht- и matk-, имеющие разные языковые истоки, могут быть семантически идентичны. Основа matk- в названии водораздельного озера (*Mattar) достаточно однозначно свидетельствует о том, что волок из бассейна Андоги на Белое море использовался в прибалтийско-финское время. Он, видимо, бытовал и в период древнерусской колонизации и сформировал ту известную по лингвистическим данным (Чайкина 1975:141) мощную языковую границу, тот барьер, который проходит по левобережью Андоги и отделяет "чудскую" Суду от славянского Белозерья. Славянская колонизация поднималась с низовьев Суды не вверх по реке, а уходила по притоку Суды реке Андога на восток, на оз. Ухтомъярское, а затем через волок на Белое озеро. Путь по Суде вел фактически в тупик, с верховьев Суды не было значительных выходов дальше. Поэтому эта река не особенно интересовала русских переселенцев. Неслучайно тут, в верховьях Суды, в непосредственной близости Белого озера, до последнего времени сохранялись вепсские поселения (см. подробнее третий этюд в составе этой статьи). Путь, использовавшийся в период древнерусской колонизации, был известен и раньше, в прибалтийско-финское время, и тогда помечался основой matk(a) 'волок' (отсюда р. Маттерка). Но он мог существовать и еще раньше. Именно по этому водному пути с низовьев Суды на Белое озеро через оз. Ухтомъярское располагались в XV в. две волости — Вадбал и Андопал, в названиях которых отразилось древнее финно-угорское слово *palo (-бал, -пал) в значении 'поселение, село'. Исследователи склонны связывать его с волжскими финно-уграми, в частности, с мерей. Этот факт может рассматриваться как косвенное свидетельство использования волока довепсским населением. Раз волок использовался, он имел и

название. Логично в этом контексте предположить, что он маркировался тогда лексемой, закрепившейся в топооснове **ухт-**.

Идея о том, что в топооснове **ухт-** может скрываться слово со значением 'волок', не нова. Она предлагалась для обсуждения в свое время А. П. Афанасьевым, который исходил из угорской интерпретации, и связывал ее с мансийской лексемой **ахт** 'протока' и, пожалуй, более перспективной хантыйской **охгот, ухгут** 'перешеек между двумя речками, по которому перетаскивают лодки, волок' (Афанасьев 1976, 1979). При этом примеры проявления **ухт-** в топонимии фиксировались им преимущественно к восточному региону – к Приуралью. Эта интерпретация не нашла особой поддержки в последующих исследованиях. А. К. Матвеев, к примеру, в работах последних лет увязывает основу **ухт-** с приб.-фин. **ohto** 'медведь' (Матвеев 1996:16). Однако историко-географические обстоятельства, подтверждающие, что топооснова достаточно последовательно привязана к местам прохождения волоков, заставляют вернуться к мысли А. П. Афанасьева, хотя, может быть, и не искать ее подтверждения в угорском языковом источнике. Наши материалы дают новый поворот поиску, поскольку, во первых, отодвигают далеко на запад западную границу ареала **ухт-**. Помимо Белозерья гидронимы с этой основой известны в Обонежье и Беломорье (Муллонен 2002:208-215). Во-вторых, новые данные переводят поиск с уровня исключительно древних речных наименований на уровень относительно "молодых", а значит более доступных этимологизации (причем из более близких, чем угорские языки, источников) микротопонимов. К примеру, в восточном Обонежье, на озере Водлозеро, топооснова фиксируется неоднократно именно в микротопонимах.

Судя по ареалу распространения, простирающемуся от линии Белое море – Онежское озеро – Белое озеро на западе до бассейна Северной Двины на востоке и захватывающему верхнее Поволжье, топооснова **ухт-** могла восходить к языку исчезнувшего доприбалтийско-финского населения, распространявшемуся из Верхневолжья на север в период, предшествовавший прибалтийско-финской и русской истории региона. Что же касается более конкретной языковой интерпретации, то историко-фонетический анализ позволяет реконструировать ее финно-угорский облик в виде ***ukt-**. В соответствие с законами фонетического развития последний сохранился в пермских языках, о чем, между прочим, свидетельствует название реки Ухта на территории Коми республики. По-коми она Уква < *Уктва, где -ва – характерный для коми-названий рек

основной элемент со значением 'вода, река'. В волжско-финских языках древнее финно-угорское сочетание согласных либо сохраняется (ср. р. Уктома), либо переходит в **uvt-**, которое может порождать далее **uht-** (ср. р. Ухтома) в Поволжье. В восточных саамских диалектах происходит закономерная поздняя фрикатизация **k** в сочетании **kt** и превращение его в гортанный щелевой **h**, с чем согласуется название залива Охтокангская губа – Ohtkant на озере Имандра, оз. Ohtjaur и некоторых других на Кольском полуострове. Самое интересное в данной реконструкции – угорские данные, которые хорошо в нее вписываются и позволяют реконструировать в основе хантыйского **ухгт** или **охгт ф/у** праязыковое финно-угорское ***ukt**. Это не значит, однако, что **ухта** – это угорская топооснова. Приведенные выше топонимические данные говорят о том, что перед нами древняя финно-угорская лексема, которая сохранилась в обско-угорских языках, остальные же ее утратили. В саамском и прибалтийско-финских на смену ей пришла лексема **matka**.

Вепсский след в топонимии Верхней Суды

В начале 2000-х годов в течение нескольких лет комплексная экспедиция под названием «По следам древних вепсов», организованная совместными усилиями Карельского научного центра РАН, Петрозаводского государственного университета и Петрозаводской консерватории, обследовала территорию современного и прежнего проживания вепсов. В рамках выполнения этого проекта состоялись и выезды в западные районы Вологодской области – Вытегорский, Вашкинский и Бабаевский. На основе собранного материала готовится исследование об истории, культуре и современности вепсского этноса. Наши вологодские экспедиции показали, что освоение вепсами Онежско-Белозерского водораздела носило вторичный характер и происходило с запада, прежде всего, с рек Ладожского бассейна. При этом вепсы заселяли в прошлом практически весь водораздел. Современные вепсские поселения на западе Вологодского края – это остатки бывшего целостного ареала.

Упомянутые процессы хорошо подтверждаются топонимическими данными верховий реки Суды, где наша экспедиция работала в в 2001 г. Река Суда образуется слиянием двух рек – Ножемы и Колошмы, к которому привязана территория двух современных русских сельсоветов – Верхнеконного и Кийнского, представляющая собой протянувшуюся более чем на 25 км цепь небольших деревень (Рис. 1). Ближайшие вепсские села – Пяжозеро и Шимозеро – находятся к северу.

Судя по карте землевладения Белозерского края конца XV в. (Копанев 1951), Суда с ее притоками была далекой малоосвоенной окраиной Белозерья. На реке отмечено в то время только два погоста: Колошемский (на реке Колошме) и Чужбой (на месте современного Борисово-Судского). При этом оба располагаются в верхнем течении реки, что необычно, если исходить из традиционного для заселения территории продвижения освоения с низовьев, но естественно, если предположить, что верховья Суды, точнее, ее верхние притоки Колошма и Ножема заселялись с северо-запада, с территории Заонежских погостов Обонежской пятины. Последние как раз были, исходя из материалов писцового дела 1496 г., хорошо освоены. Топонимия подтверждает данное предположение и показывает явную связь Верхней Суды с верховьями реки Оять, которая является рекой Ладожского бассейна и верховья которой населены носителями средневепсского диалекта, представленного и в Вологодской области.

Топонимическим подтверждением связи с Оятью служит название озера Маткозеро, из которого вытекает река Колошма. Оно восходит к вепсскому слову **matk** 'путь, дорога', которое, как уже отмечалось в предыдущем разделе, традиционно использовалось в прибалтийско-финской топонимии для называния водораздельных озер, через которые проходил путь из одной водной системы в другую. Собственно, в топониме закрепилось древнее значение слова, которое первоначально означало не любую дорогу, а волок, т.е. сухопутный участок водно-волоковой дороги, перешеек между водными участками пути (SSA). Озеро Маткозеро отделяется от бассейна Ояти как раз таким 300-метровым перешейком. При этом информантам известно, что когда озеро весной переполняется, вода может вытекать не только в Колошму, но и в обратную сторону — в Оять. Логично предполагать, что именно через этот коридор осуществлялась связь между вепсами Ояти и бассейна Колошмы и именно с Ояти могло произойти заселение побережий Колошмы. Видимо, связь с Оятью поддерживалась на протяжении длительного времени. Характерно, что в семье одного из наших информантов из Колошемского погоста сохранилось предание о том, что его прадед был вепсом из Ладвы — села, расположенного в верховьях реки Ояти. Добавим, что описанным водно-волоковым путем и сейчас пользуются местные рыбаки и охотники.

С другой стороны, территория верхней Суды явно тяготела к южновепсским поселениям верховий реки Лиди, протекающей на востоке Ленинградской области. Эта связь убедительно подчеркивается

использованием в деревнях Колошмы и Ножемы этнонима чухари, характерного в качестве называния вепсов и для более западных территорий по рекам Лиди и Колпи. В то же время известный в этой роли в регионе Белозерья этноним **кайбаны** здесь практически не известен. Его знают лишь в деревнях Нижнего Конца, куда он проник вверх по Суде, не получив, однако, распространения на ее верхних притоках.

Поселения нижней Колошмы и нижней Ножемы являются сейчас русскими, однако вепсское прошлое их хорошо подтверждается топонимическим материалом. Вепсские наименования присущи многим наиболее важным, крупным, существенным с точки зрения хозяйственного использования географическим объектам. Так, обширное угодье при слиянии рек Колошмы и Ножемы, на мысу, где прежде стояла церковь, носит название Нем, имеющее явные вепсские корни: вепс. **nem** 'мыс, полуостров'. В свою очередь, название хутора Чурой указывает на ручей, при котором поселение находилось: вепс. **Cur/oja** 'песчаный ручей'. Название поля Совери, располагающегося по краю Соверского болота, восходит к вепсскому **sover** 'край болота', а в названии лесного кордона на р. Курба Парча закрепилось вепс. **parzcom** 'строевой лес'. Вепсские истоки имеют и некоторые ойконимы, т.е. наименования поселений, среди них содержащие в основе вепсское личное имя или прозвище Керчаково, известное в вепсском варианте Horcak (вепс. horcak 'сильный, здоровый человек'), Янишево (вепс. janis 'заяц'), Кябелево (вепс. прозвище Kabal 'лапа(животного)' и др. Вепсское прошлое ряда деревень данной местности подтверждается и письменными свидетельствами. Так, в начале XX в. известному финскому лингвисту Е.Н. Сетяля вепсы, проживавшие в верховьях реки Капши, рассказывали, что в деревнях по Колошме проживает вепсское население, и перечисляли вепсские наименования некоторых из этих деревень (Tunkelo 1946:8-9). А в середине 1960-х годов в д. Керчаково удалось записать образец вепсской речи от одной из последних носителей вепсского языка этого ареала (Зайцева, Муллонен 1968). Большинство наших информаторов старшего поколения из Нижнеконного сельсовета, а также из куста поселений Ножема рассказывали, что их родители в довоенное время еще говорили по-вепсски («по-чухарски»).

Насколько позволяет судить топонимический материал, толщина вепсского пласта в топонимии низовий Колошмы и Ножемы колеблется. Если в Верхнеконном сельсовете, особенно самых верхних по течению реки деревнях, а также в кусте поселений Ножема вепсские названия

составляют костяк топонимии, при этом в некоторых названиях даже сохраняются вепсские особенности в произношении (ср. Хейпожня в Янишеве или Хамаяшка в Верхнем Конце, в которых начальный вепсских "h" еще не полностью ассимилировался русским языком фонетически и не приобрел огласовку "г", характерную для Белозерья), то в деревнях, расположенных между этими двумя полюсами, вепсский пласт в топонимии значительно более размыт. Наиболее русским по топонимии является куст поселений Нижний Конец, располагающийся ниже слияния рек Колошмы и Ножемы, при верховьях Суды.

Понятно, что в создании такой ситуации немаловажную роль играли связи с соседними вепсскими поселенческими центрами. Так, жители Верхнего Конца до сих пор сохраняют брачные и родственные связи с жителями расположенных в 25 км на запад деревень Ленинградской области - Саньков Бор и Красный Бор в верховьях р. Лидь и являющихся южновепсскими с точки зрения языковой характеристики поселениями. До недавнего времени существовали и праздничные связи. Показательно, что 25-километровый путь до южновепсских деревень не был в прошлом столь пустынен как сейчас. Множество мест вдоль этой дороги (сенокосные угодья, бывшие хутора, лесные угодья, болота, броды на реке и т.д.) имеют свои названия, что свидетельствует об активном их использовании. Достаточно хорошо "топонимически" проработана и водная дорога вверх по Колошме к ее истокам из Маткозера, что может говорить в пользу связей с приоятскими вепсами. Аналогичная ситуация в Ножеме (куст из девяти поселений в низовьях р. Ножемы, при слиянии ее с Колошмой). Ножема очень прочно связана с вепсским Пяжезером – как брачными и праздничными связями, так и общими топонимными моделями. Так что лучшая сохранность вепсского пласта в языке и культуре Верхнего Конца и Ножемы, видимо, в значительной степени определялась связями со смежными вепсскими центрами. Точно так же более четкий русский облик Нижнего Конца вызван не в последнюю очередь связями с русскими поселениями Суды, расположенными вниз по течению от Нижнего Конца.

В низовьях Колошмы и Ножемы существовала, таким образом, интересная ситуация: в то время как западный край этой протянувшейся на два с лишним десятка километров цепи поселений был связан с южными вепсами – жителями современного Бокситогорского района Ленинградской области, ее северо-восточный конец напрямую контактировал с пяжозерскими вепсами, носителями среднего диалекта. Можно с достаточной долей уверенности полагать, что именно здесь проходил тот

коридор, через который некоторые характерные южновепсские элементы проникли в говор Пяжозера, а через него и в Шимозеро.

В топонимии описанного района полностью отсутствуют традиционные русские топоосновы и топонимные модели. Совершенно очевидно, что верховья Суды оказались в стороне от активной русской колонизации раннего времени. В то же время здесь не обнаружено и достаточно показательных ранних вепсских топонимных моделей (например, отсутствует -l-овая ойконимная модель, которая известна как на Ояти, так и в южновепсском ареале), т.е. этот регион, видимо, долго оставался в стороне и от вепсского освоения.

Литература:

Афанасьев А.П. "Волоковая" лексика на водных путях Поволжья и Европейского севера // Топонимика и историческая география. М., 1976. С.21-26.

Афанасьев А.П. Исторические, географические и топонимические аспекты изучения древних водно-волоковых путей // Топонимика на службе географии (Вопросы географии. Сборник 110). М., 1979. С.56-63.

Зайцева М.И., Муллонен М.И. Образцы вепсской речи. Л. 1968.

Копанев А.И. История землевладения Белозерского края XV-XVI вв.М.;Л. 1951.

Матвеев А.К. – Субстратная топонимия русского Севера и мерянская проблема // ВЯ. 1996. №1. С.3-23.

Муллонен И.И. Топонимия Присвирья: проблемы этноисторического контактирования. Петрозаводск. 2002.

Муллонен И.И. Топонимический материал в лекционном курсе «Введение в финноугроведение» // Научные издания московского Венгерского Колледжа II/1. М., 2002. С.85-96.

Смолицкая Г.П. Гидронимия бассейна Оки. Список рек и озер. М., 1976.

Чайкина Ю.И. Вопросы истории лексики Белозерья // Очерки по лексике севернорусских говоров. Вологда. 1975.

Aikio Ante 2000 – Suomen kauka // Virittaja. 2000. № 4. S. 612-614.

Saarikivi J. Uber das saamische Substratnamengut in Nordru?land und Finnland //Finnisch-Ugrische Forschungen 58. 2005. S. 162-234.

SSA – Suomen sanojen alkupera. Etymologinen sanakirja. 1 – 3. SKST 556. Helsinki 1992 – 2000.

Tunkelo E.A. Vepsan kielen aannehistoria. 1946.

[1] Статья подготовлена в рамках выполнения проекта Академии наук Финляндии, № SA 208153 и программы Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям».

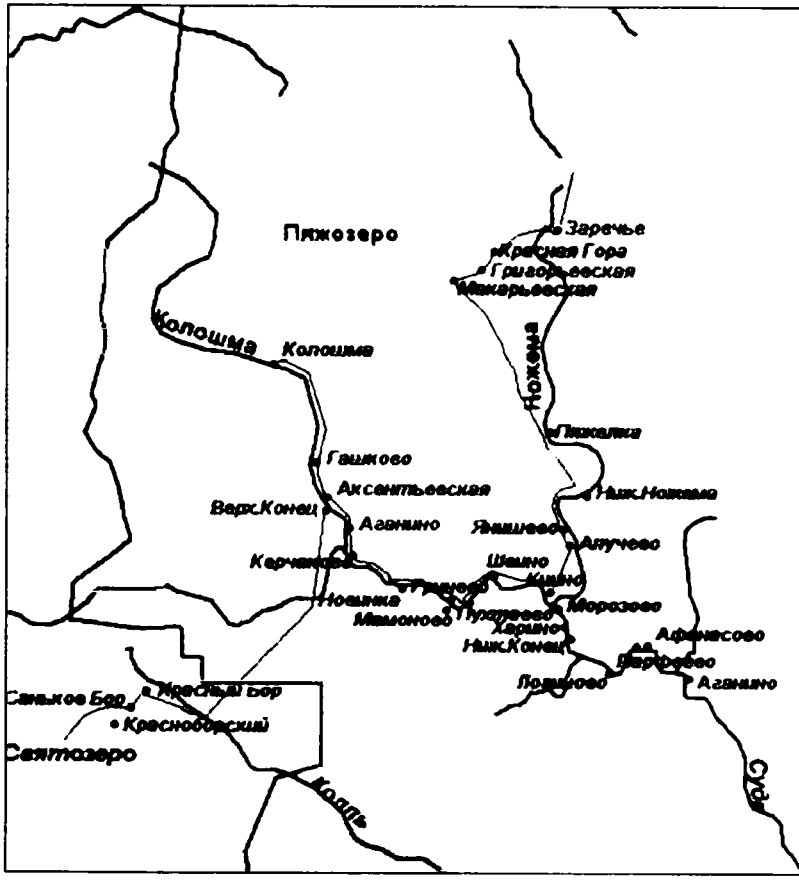


Рис. 1 Поселения верховий р. Суда

Винокурова И. Ю.
г. Петрозаводск

КУЛЬТ КОНЯ В ДРЕВНЕЙ И СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ ВЕПСОВ

Исследование народных представлений о мире фауны любого этноса, составляющих существенный фрагмент его традиционного мировоззрения, выявляет своеобразную иерархию символически значимых животных. Как отмечают исследователи, наделение одних объектов окружающего мира особым значением и отсутствие внимания к другим всегда определяется самой культурой, но тем не менее, среди этих объектов всегда будут ожидаемые в каждой мифологической системе [Виноградова, Петрухин, 2001, с.54]. Применительно к миру фауны пашенных земледельцев и скотоводов таким объектом, например, будет конь. В отличие от финно-угров Волго-Камья и Сибири [Винцене Кережи, 1987], у прибалтийско-финских народов культ коня не был предметом специального изучения. В настоящей статье представлены некоторые итоги реконструкции вепсского национального варианта этого явления и его изменений, происходивших с древности и до нашего времени под влиянием общественно-исторических, хозяйственных и этнокультурных факторов.

Как известно, традиционные представления о животном мире пронизывают все сферы народной культуры. Поэтому для написания статьи использовался широкий круг источников: различные публикации по археологии и палеозоологии, данные лингвистики, фольклористики и этнографии, которые собирались различными исследователями в вепсской среде на протяжении 2-ой половины XIX – начала XXI вв. Среди них большую часть сведений составили полевые материалы автора. Их сбор потребовал подготовки достаточно обширного вопросника, включающего запись различных фольклорно-этнографических текстов. Прежде всего, это – поверья и примыкающие к ним мемораты, наиболее адекватно отражающие представления о животных, а также обряды. Вообще, следует заметить, что жанровый диапазон определяется образом конкретного животного.

По мнению многих ученых, доместикация лошадей произошла на юге Восточной Европы среди племен индо-иранского происхождения примерно в 4 тыс. до н.э. Отсюда домашние лошади в течение III-II тыс. до н.э. расселились по всей Азии, Южной и Западной Европе [Шнирельман, 1989,

с. 160; Нестеров, 1990, с. 13]. Вместе с лошадью по всему миру распространились (правда, с некоторым запозданием) и сходные мифологические представления об этом животном и связанные с ним обряды. Одним из обрядов, распространенным в период раннего средневековья у многих народов сразу в нескольких формах, являлось сопогребение коня с человеком. Широкое использование коня в заупокойном культе объясняется рядом причин. Во-первых, для оседлых этносов древности, подвергавшихся частым набегам кочевых народов-всадников, лошадь первоначально могла восприниматься только как зловещее животное, несущее смерть и другие несчастья [Бидерманн, 1996, с. 153]. Во-вторых, это животное было связано с землей (в мифологии — одним из воплощений иного мира) и различными перемещениями в пространстве (что интерпретировалось мифологическим сознанием как способность перемещаться из мира живых в мир мертвых и обратно).

В X-XII вв. различные формы этого обряда были известны и у веси, хотя они и не превратились в массовое явление [Кочкуркина, Линевский, Башенькин, с. 8-9]. Одна из форм — погребение с кремированными человеческими останками отдельных костей коня и других животных. Такому погребению, видимо, предшествовали заклание лошади вместе с другими домашними животными и тризна всех участников похорон в честь умершего. Затем кремированный труп и куски мяса животных, а также бытовой инвентарь, помещали в курган. Таким образом, в основе этого обряда лежала вера в загробную жизнь, которая рассматривалась как копия земной жизни с ее потребностями. При этом лошадь выполняла роль жертвы умершему, призванной обеспечить его пищей и транспортом на том свете. Кроме того, из этого обряда следует, что конина входила в пищевой рацион древних вепсов.

Погребения целых лошадей были обнаружены в трех приоятских курганах [Кочкуркина, Линевский, с. 25, 41, 100]. Один из них - Карлуха-17 (X-XII вв.), по мнению Л.А. Голубевой, - курган с типично вепсским обрядом трупосожжения и инвентарем [Голубева, с. 24]. В восточной половине кургана находился скелет лошади с железными остатками сбруи. Подобные захоронения взнузданных коней были распространены у многих средневековых этносов, в частности, у древних литовцев и тюркоязычных племен Центральной Азии [Вайткунскене, с. 202; Нестеров, с. 71]. Видимо, их сходство объяснялось широким индо-иранским влиянием. С. П. Нестеров, исследовавший эти обряды у тюрков, пришел к выводу, что «роль лошади, погребенной вместе с человеком, заключается в доставке умершего на тот свет. Для этого лошадь была полностью экипирована». Назначение лошади как перевозчика умершего в иной мир доказывается и ее ориентировкой в могиле, указывающей на

местонахождение страны мертвых [Нестеров, с. 71-72]. Однако заметим, что у каждого народа существовали свои представления о расположении мира мертвых. В кургане - Шангеничи-лес-5 (X-XI вв.) скелет лошади находился в его западной половине и был ориентирован в направлении север-юг [Кочкуркина, Линевский, 1985, с. 41]. Возможно, такая ориентация - головой на север — была связана с характерными для всех прибалто-финнов древними представлениями о нахождении мира мертвых в этой части света. При раскопках этого кургана была обнаружена и такая любопытная особенность, как отсутствие передних конечностей лошади ниже колен, которую, видимо, можно объяснить охранительными соображениями древних вепсов. Отрубанием передних ног, скорее всего, уже у мертвой лошади живые лишали умершего возвращения назад.

Археологические материалы по различным народам показывают, что конь со сбруей помещался только в мужские захоронения.

Итак, в раннем средневековье выявляются следующие представления о коне у древних вепсов: жертвенная пища умершему, посредник между мирами, мужское начало. Позже они получают различные импульсы в вепсской традиции.

Взгляд на коня как перевозчика души умершего (мужчины) в иной мир стойко сохранялся в похоронной обрядности вепсов в последующие века. В 20-е гг. XX в. З.П. Малиновская обнаружила на южновепсском кладбище (Бокситогорский р-н Ленинградской обл.) деревянные кресты с вырезанными на них небольшими фигурами «коня» и «седла» [Колл. РЭМ, № 5524 (210-212, 213)]. Скульптурка коня — явный знак мужского захоронения, а изображение седла на могильном памятнике отразило транспортную функцию коня в мужском заупокойном культе.

Вплоть до сер. XX в. лошадь, запряженная в дровни, оставалась единственным средством транспортировки умершего на кладбище, независимо от времени года, во многих вепсских деревнях. Выполняя такую функцию, лошадь как бы отождествлялась с покойником и смертью. Именно так взглянув на животное, можно объяснить совершаемые у вепсов обряды защиты от покойника, объектом которых была лошадь: по возвращении с кладбища ее поворачивали к дровням (что символически означало препятствие для продвижения «носителя смерти») и троекратно обходили вокруг такой распространяющей смерть «повозки». Судя по упомянутой выше детали погребального обряда древних вепсов — трупу коня с отрубленными передними ногами - подобные представления имеют давнюю историю.

Животное, которое представлялось регулярно бывающим в том мире и знающим его обстановку, наделялось даром пророчества. Как и многие европейские народы, вепсы связывают с лошадью многие приметы о

смерти и других неблагоприятных событиях. По поверьям шимозерских и пяжозерских вепсов конь снится к плохому; для толкования сна о коне они даже используют особый термин — *hengastusk* (букв. «тоска в душе»): "Hebo hubaks nagub. Mitte-ni, da linneb neprijatnost', voikaskad, libo rostrojitoi. Hebo hengastuseks nagub " — "Лошадь к плохому снится. Какая-нибудь, да будет неприятность, заплачешь, либо расстроишься. Лошадь к тяжести на душе снится " [Фон. ИЯЛИ, № 3417/33]. Вепсы Ленинградской обл. и соседнее с ними русское население полагают: "Увидишь во сне лошадь, чего-нибудь соврут" [Светляк, 1926-1933, прим.14]. Объяснение этой, на первый взгляд странной приметы, удалось обнаружить в сообщении уроженки д. Прокушево Е.В. Виноградовой: "Это ложь — лошадь. Кто-нибудь наврет. Ложно что-нибудь скажет" [Фон. ИЯЛИ, № 3666/60]. Как можно видеть, данная примета основывалась на некотором сходстве фонетического звучания русских слов 'лошадь' и 'ложь' и, следовательно, имела русское происхождение. То же самое можно сказать и о другой примете, распространенной у вепсов и русских Вологодской обл.: "Если черная лошадь приснится — это ворог тебе будет, злой человек". В ее основе сходством звучания объединены русские слова 'вороной' (позже замененное на 'черный') и 'ворог' - враг.

В случае пропажи скота лошадь являлась обязательным перевозчиком вепсского колдуна к месту переговоров с духом леса. Причем этот переезд мыслился как перемещение из этого мира в иной мир. Об этом свидетельствует рассказ В.В. Щербаковой: "Не приходили коровы домой. Председатель придет к бабке Фекле: "Бабка Фекла! Нет коров!" А она говорит: "Посади на лошадь". Председатель посадит. А бабка такая небольшая ростом. Посадит на лошадь и везет туда, где кончаются поля, а начинается лес, и оставляет ее туда. Она говорит с этим лесовым - *mechiine*. Она уходит на лошади, а обратно идет одна. И вот придет она домой. У самой волосы дыбом, аж дрожь пробирает. Придет и говорит председателю: "Сашка! Коровы там-то" или скажет: "Коровы придут, я с лешим говорила" [Фон. ИЯЛИ, № 3288/73]. Поразительно, но подобные верования обнаруживаются и у коми-пермяков. Пермяцкие колдуны, общавшиеся с лешим, ездили к нему только на коне белой масти, сидя на нем задом наперед [Грибова, 1975, с. 80-81].

На представления о лошади как существе, связанном с нечистой силой, оказала влияние и христианская традиция, в которой отношение к животному было противоречивым [Бидерманн, 1996, с.153]. Эта амбивалентность отразилась, например, в вепсском поверье, будто «лошадь была создана дьяволом, но Бог вдохнул в нее душу» [Пименов, 1964, с. 97]. После христианизации употребление конины — нечистого мяса в пищу было запрещено. Тело лошади стало рассматриваться как

«дьявольское произведение». В своеобразной форме этот запрет был интерпретирован в конце XIX в. оятскими вепсами: лошадь — нечистое животное (как и медведь, заяц, собака), поскольку имеет копыта нераздвоенные [Юнсовский, 1854, л. 2]. Табу на конину стойко сохраняется до сих пор среди современного населения вепсских деревень.

Приписываемый лошади дар предсказания объясняет и ее роль в определении мест нахождения кладов. Такое представление засвидетельствовано в южновепсском предании о бочке золота, запрятанной на дне Пелушского озера. По мнению местных жителей, эту бочку можно найти, если по первому льду пустить жеребенка с привязанной к нему необычной ношей — младенцем, появившимся на свет ровно сутки назад. Там, где остановится жеребенок, в том месте на дне озера и хранится бочка с золотом [Винокурова, 1982, л. 41-42]. Данный мотив оказался весьма популярным в южной и средней Финляндии, Беломорской и южной Карелии и у ижор [Симонсуури, 1991, с. 181]. Вполне возможно, что он имеет прибалтийско-финское происхождение.

Другой сюжет преданий - об использовании жеребца в определении места для сооружения храма - явно появился в вепсской среде под влиянием русских [Криничная, 1987, с. 19]. По этому сюжету необъезженного жеребца впервые впрягали в сани и шли с ним в лес. Первое повстречавшееся на пути строевое дерево вырубали и помещали в повозку. Затем вожжи отпускали, давая жеребцу свободу в выборе направления движения. Остановка, сделанная животным, считалась указателем месторасположения будущей церкви. Предание о коне, определившем координаты церкви в с. Пяжозеро (Бабаевский р-н Вологодской обл.), до сих пор сохраняется в памяти местных жителей: "Была одна старушка. Она рассказывала. Когда она была маленькой девочкой, из-за озера везли лес тремя лошадьми. Там старики обсуждали, на каком месте поставить церковь. Один старик - длинная борода - сказал: "На каком месте первая лошадка остановится — место и строить". Лошадь шла, шла, шла, через озера, через болота. Встала на свое место. На этом месте и построили церковь" [Фон. ИЯЛИ, видеозапись 2001, рассказ М.С. Тришкина приводится в русском переводе].

Связь лошади с иным миром способствовала формированию представлений о ее отпугивающих свойствах и способности уничтожать некоторые болезни. В южновепсском заговоре лошадь уничтожает болезнь под названием *mecaisketis* (букв. "лесной удар"), насланную духом леса: "Mustas metsas, musta hebo vaskset silmad, raudazed hambhad, kapitsob i pirdab metsaisketisen tas tsasussa i parahembas aigassa. Amni" - "В черном лесу у черной лошади медные глаза, железные зубы, скоблит и бороздит лесную болезнь в этот час и в наилучшее время. Аминь" [Kettunen, 1925,

s. 146]. В этом заговоре цвет лошади и упоминание черного леса подчеркивают ее принадлежность к иному миру.

Вообще, масть коня являлась существенной чертой при характеристике его мифологического образа. На это указывает и текст колыбельной песни, в которой, на наш взгляд, в достаточно стертом виде присутствует мифологический мотив о белогривой лошадке, везущей малышу сон и избавляющей его от бессонницы:

Šurud, burud kulutas,	Колокольчики, бубенчики слышны,
Lesnikad-ne ajetas	Лесники-то едут
Vouktou grivou heboižou,	На белогривой лошадке,
Dubovejou korjeižou	На дубовых саночках
Üliči-se pŭudoižes,	По полюшку,
Aleiči-se aideiziš.	Под изгородями.
Linduižele minun	Птичке моей
Unuded-ne vedetas.	Сон везут.
	[Фон. ИЯЛИ, № 3418/25].

В приведенном тексте обращает на себя внимание слово *lesnik* 'лесник', заимствованное из русского языка. Скорее всего, оно заменило вепсское *mecnik* 'охотник'. В таком случае, на охотников в песне возлагаются обязанности отпугнуть от младенца бессонницу. Однако по этому поводу можно предложить и другую версию. Лесники — это дух леса со своим «лесным народом». На связь коня с духом леса указывают выше приведенные заговор о черной лошади, рассказ о том, что к лешему надо ездить на коне, а также сравнительные материалы. У коми-пермяков были распространены мемораты о встречах людей всегда ночью с всадником на белом коне, который отождествлялся с лешим [Грибова, 1975, с. 80].

Одним из психических недугов считался страх покойника. Чтобы избавиться от него, вепсы во время продвижения похоронной процессии смотрели под дровни на ноги или копыта лошади. Уничтожение различных болезней и нечистой силы способом топтания их животными, конечности которых обладали повышенным «мифологическим статусом», встречается во многих культурных традициях. У болгар, например, считалось, что для излечения от испуга медведь должен потоптать больного [Гура, 1997, с. 174]. У коми известно святочное «топтание чуди» на конях [Грибова, 1975, с. 77]. Таким образом, вепсский прием избавления от боязни покойника представляется ничем иным, как символическим затаптыванием «страха» копытами лошади, причем уничтожение недуга происходит в месте его зарождения — ином мире, которое в обряде предстает пространством «под

санями». При этом магическое значение лошадиных копыт усиливается их неотъемлемым атрибутом — подковами. Лошадиная подкова — оберег, широко распространенный у всех европейских народов. Обычай прибивать подкову у входа в дом до сих пор продолжает сохраняться в вепсских деревнях.

С новым этапом в развитии земледелия, когда лошадь начинает использоваться как тягловая сила при обработке земли и как источник удобрения, это животное становится важной частью аграрного культа, направленного на получение урожая злаков. Лошадь, как и все в этом культе, символизирует плодородие, связана с производящими силами природы. В образе небесного коня, пьющего из земных водоемов воду, которая позже выливается в виде дождя и питает землю, вепсы представляли радугу: "Karko veden job" — "Карько (кличка лошади карей масти) воду пьет" [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 181]. Такой взгляд на коня оставил след и в одном из вепсских названий радуги *orei-karei*, первая часть которого происходит от слова *oreh* 'жеребец', а вторая *karei* 'карий' обозначает цвет животного [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 382].

Еще одно вепсское название радуги *jumalanheboine* 'божья лошадка' и связанное с ним поверье "Jumalanheboine job jarvespei vet" — "Божья лошадка пьет из озера воду" [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 158] свидетельствуют о том, что в вепсской мифолого-религиозной традиции лошадь являлась неотъемлемым атрибутом Бога-Творца, в более ранний период - бога-громовержца Jumou, дарующих плодородие [Винокурова, 1992, с. 17-19]. В этом убеждают и данные других мифологических традиций. Например, в индоевропейской мифологии существовало представление о боге грозы, разъезжающем по небу в колеснице, запряженной конями, которое впоследствии появилось в культурах Евразии [Иванов, 1997, с. 664, 666].

С распространением среди вепсов православия небесные кони, колесница и производимые от них гром и молнии, становятся принадлежностью св. пр. Ильи. Вот как объясняли в XIX в. происхождение грома и молнии вепсы Белозерья: «Гром происходит от того, что Илья ездит по небу на огненной коляске, а когда он при быстрой езде наедет на камень и явится искра, то это молния» [Винокурова, 1994, с.23]. Подобные представления стойко сохраняются у вепсов и в настоящее время. Если в *Ильин день* (20.07/2.08) раскаты грома отсутствуют, то вепсы с. Пяжозеро объясняют это явление перемещением святого на «тихом» виде транспорта — лодке: "Гром гремит, так Илья на телеге едет, а когда не гремит, так на лодке плывет" [Фон. ИЯЛИ, № 3415/2, приводится в русском переводе].

С *Ильиным днем* у вепсов связаны приметы, в которых уменьшение продолжительности светового дня и наступление темных ночей передается с помощью образа лошади: "G'alges Illjan peijad vauktad (serkod) hebod eidan taga ii nagu" – "После Ильина дня белой (серой) лошади за изгородью не видно" [Винокурова, 1986, с. 59]. Объяснение этой приметы можно найти в материалах по мифологии славян, у которых наступление дня и ночи рисовалось в виде состязания белого и черного коней. В одной русской сказке упоминается белый всадник – «день ясный», красный всадник - «солнце красное», черный всадник – «ночь темная» [СДС, 1998, с. 366-367]. Русская загадка изображает день в образе сивого коня: «Ни стуку, ни груку – сивый конь на дворе» [Афанасьев, 1982, с. 143]. Все эти данные – ни что иное, как отголоски представлений древних индоевропейцев о лошади – символе солнца или упряжном животном солнечной колесницы. Например, в античной, иранской, вавилонской, индийской и скандинавской мифологиях лошади везут колесницу солнца [Тресиддер, 2001, с. 202].

Свойственная аграрному культу продуцирующая роль лошади заметна и в других явлениях вепсского календаря. Так, южные вепсы катанию на лошадях в масленицу приписывали аграрно-магическое значение: чем дольше прокатишься, тем длиннее уродится лен [Винокурова, 1982, л. 4].

Весенний период был также насыщен обрядами, связанными с началом полевых работ (пахотой, боронованием, севом) и демонстрирующими повышенное внимание к лошадям, способным повлиять на плодородие земли. В Великий Четверг запрещалось хлестать уздой коней [Светляк, 1926-1933, л. 14]. Во многих вепсских деревнях Прионежья в день св. Николая (весеннего) - 9/22.05 мужчины купали лошадей в весенних водах рек.

Ряд обрядов демонстрирует равный статус коня и его хозяина - от них обоих зависит будущий урожай. Так, у вепсов Тихвинского р-на Ленинградской обл. в честь первого боронования домочадцы обливали водой, как хозяина, так и его лошадь [Винокурова, 1996, с. 94]. Перед началом сева хозяин разламывал пополам ритуальный хлебец (*ristliib*): одну половину съедал сам, а другую – скармливал лошади [Винокурова, 1994, с. 80; ср. то же у русских: Соколова, 1979, с.95].

Различные действия, выражающие почтительное отношение к лошадям (запрет на работу, какой бы важной она не была, расчесывание гривы и вплетение разноцветных лент, купание), занимали важное место на некоторых летних заветных праздниках (*zivatan praznikad*), посвященных охране скота. Как правило, учреждение этих праздников было связано с эпизоотией. В память об этом событии и в предотвращение повторения бедствия в будущем местные жители давали *zavet* – "завет"

ежегодно проводить праздник. Так, в д. Гамова Гора (Шелтозеро, Карелия) скот стала косить сибирская язва. Тогда местные жители решили в Ильинскую Пятницу отмечать заветный праздник. В этот день запрещалось работать на лошадях, молоть на жернове, прясть [Perttola, SKSA, № 295].

Заветные скотоводческие праздники обычно проходили по следующему сценарию: священник служил молебен, святил в местном водоеме воду, а собравшиеся из разных деревень жители мыли в озере или реке крупный рогатый скот и купали лошадей. Причем ритуал купания требовал обязательного участия мужчин: «Чтобы лошади были здоровыми», мужчины должны были въехать в воду, сидя на них верхом [Винокурова, 1994, с. 93]. О почтительном отношении к лошадям на заветном празднике в *Иванов день* (24.06/7/07) в с. Пяжозеро свидетельствует такое сообщение: "В Иванов день лошадей приводили. Лошадей, да и вообще скот. Это был праздник животных, особенно лошадей, чтобы лошади лучше работали. Машин не было, а вся сила была в лошадях. Лошадей раньше больше почитали (подчеркнуто мной - *И.В.*)" [Фон. ИЯЛИ, № 3414/20, приводится в русском переводе].

Иногда заветный праздник был полностью посвящен лошадям, что отразилось и в его названии — *hebon praznik* — "лошадиный праздник". Например, по рассказам жителей, в с. Красный Бор Бокситогорского р-на Ленинградской обл. во время войны у лошадей появилась чесотка. Ничего не могли сделать. Тогда вынесли иконы из часовни, освятили ими воду в р. Колпь и искупали в ней лошадей. По настоянию местных старожилов, купание на лошадях производилось с сидящими на них верхом мальчиками. После этого болезнь прошла [Винокурова, 1985, № 983, л. 4]. Упоминание о мальчиках-всадниках, купающих лошадей в *Ильин день* в соседней д. Нойдала, встречается и в сообщении Т.С. Рогозиной: "Ильин день праздновали. Часовня была на горе напрямик через озеро. Поп воду святил и завет давали этому празднику. В освященной воде лошадей купали и воду могли взять с собой. Мальчики садятся верхом и купаются. Лошадям, ведь, тоже завет кладут" [Зап. К.Хейккинен, касс. 5/1, приводится в русском переводе]. На первый взгляд, может показаться, что участие детей в обряде — это всего лишь угасание традиции. Однако на древность этого компонента указывают факты из культуры коми. У коми был известен вид святочного ряженья, при котором два участника игры, накрывшись пологом, изображали запряженных коней. На них садился голый мальчик, держа в руке сырой веник. Появившись на игрище, «кони» начинали двигаться взад и вперед, а мальчик при этом кропил всех веником. А.С. Сидоров, детально проанализировав этот обряд, пришел к выводу, что голый мальчик на конях представлял собой солнце [Грибова, 1975, с. 78].

Одной из особенно примечательных дат вепсского календаря, к которой часто приурочивались заветные праздники, посвященные лошадям, являлся *Makavanpai (pei) – Маккавеев день* - 1/14.08. В этот день в поселениях Ярославичи, Мягозеро, Корвала, Пелуши (Ленинградская обл.) и Панкратово (Вологодская обл.) происходил крестный ход к водоемам, молебны, освящение воды и обязательное купание в ней лошадей [Винокурова, 1985, № 985, л. 5, 25].

В вепсских деревнях Прионежья покровителем лошадей считался св. Василий Великий. В *Васильев день* (14/01.01), совпадающий по времени с началом Нового года, лошадей старались накормить досыта, чтобы они были сыты весь год. Перед началом объездки жеребца (как верхом, так и в санях) или первой пахоты к св. Василию Великому обращались с просьбой: "Vell Vasil, tule i openda miile miid'en varzeine" – "Брат Василий, приди и научи нам нашего жеребца" [Perttola, SKSA, № 404]. Для успешного проведения этих труднейших процедур объездчики прибегали и к другим магическим средствам. Боясь сглаза, первый объезд молодой лошади проводили ночью. Важным моментом в проведении объезда было одевание на лошадь упряжи. Чтобы запряженный конь был смирным и не брыкался, совершали следующий обряд: около порога хлева расстилали пояс; когда животное выводили из хлева, ему на шею надевали этот пояс и говорили: «Как я владею этим поясом, так бы я владел этим конем» [Макарьев, 1935, л. 170]. С объездом связан и такой обряд: пучок волос привязывали к хомуту, заплетали и говорили: "Kut mahtan tukad pleteita, muga mahtan necen zivatan ajelta" - "Как умею волосы заплетать, так умею животное объезжать" [Perttola, SKSA, № 405].

При первой вспашке поля важно было научить жеребца делать прямые борозды. Для достижения этой цели проводились обряды. Один из них совершался на восходе солнца. Крестьянин вспахивал три, либо девять борозд, потом втыкал старую иглу с ниткой в землю, нитку выпрямлял, в таком положении забрасывал ее землей и говорил: "Min oikte om niitine, sen oikte kaugaha zivat" – "Как пряма нитка, так прямо пусть идет животное" [Perttola, SKSA, № 409]. Роль символа прямой борозды в обряде могла выполнять и веревка. Ее растягивали вдоль полосы и обращались к коню: "Minun Orlik, pidab kuntta adrau! Voron oiged! Sina oled oiktemba norad! Ala mane mezan taga, oiktaha noradme ma!" – "Мой Орлик, надо пахать сохой! Вороной прямой! Ты прямее веревки! Не ходи за межу, прямо по веревке иди!" [Фон. ИЯЛИ, № 3241/7].

Известны и другие обряды, которые демонстрируют бережный уход за животным, почтительное к нему отношение. Среди них в отдельные развитые циклы выделяются обряды, направленные на усмирение лошади и ее лечение. После коллективизации в связи с исчезновением лошади из

единоличного крестьянского хозяйства весь празднично-обрядовый комплекс, сконцентрированный вокруг этого животного, исчезает сначала из быта, а затем из памяти вепсского населения.

Итак, культ коня у вепсов прошел разные этапы в своем развитии. Среди вепсских представлений, связанных с этим культом, многие имеют индоевропейские истоки, например: конь — жертва умершему; посредник между мирами; оберег; предсказатель; носитель плодородия; солнечный символ; неотъемлемый спутник верховного божества. В дальнейшем эти представления получают разный импульс в вепсской традиции. Так, еще в древности под влиянием христианизации у вепсов были прекращены жертвоприношения коней с употреблением жертвенного мяса, в отличие, например, от удмуртов, марийцев, хантов и манси [Карьялайнен, 1996, с. 91, 93; Грибова, 1975, с. 79, 81]. Представление о коне — посреднике между мирами, попадая в лесную среду, развивалось по линии связи с главным духом вепсской мифологии — хозяином леса. У вепсов, в отличие от индоевропейских народов, почти не сохранились представления о коне как солнечном символе. В то же время большой толчок в развитии получили верования и обряды, направленные на благополучие коней, их здоровье и плодовитость. В мифоритуальном комплексе, связанном с конем, некоторые явления формировались еще в период прибалтийско-финской общности (например, мотив об отыскании клада жеребенком с младенцем), другие появились под влиянием русского населения (например, приметы на ложь и врага, обряды сева, заветные праздники), третьи оказались продуктом самостоятельного развития (например, радуга как символ коня, пьющего воду).

Литература:

Афанасьев А.Н. Древо жизни: Избранные статьи. - М.: Современник, 1982. - 464 с.

Башенькин А.И. Юго-западное Белозерье во 2-й половине I — начале II тыс. н.э.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1986. - 18 с.

Бидерманн Г. Энциклопедия символов. - М.: Изд-во «Республика», 1996. - 334 с.

Вайткунскене Л. К вопросу о роли коня в древнелитовском погребальном обряде (Y-XIII вв.) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. - М.: Индрик, 1990. - С.201-206.

Виноградова Л.Н., Петрухин В.Я. Первый выпуск «Энциклопедии уральских мифологий» // ЖС. – 2001. - № 1. - С.54-55.

Винокурова И.Ю. Некоторые итоги изучения вепсского народного календаря // Этнокультурные процессы в Карелии. -Петрозаводск: КНЦ АН СССР, 1986. - С. 49-65.

Винокурова И.Ю. К реконструкции древневепсского верховного бога Jumou // Уральская мифология. - Сыктывкар: Коми научный центр УрО РАН, 1992. - С.17-19.

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

Винокурова И.Ю. Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX - начало XX в.). - Петрозаводск: Издательство Петрозаводского государственного университета, 1996. - 139 с.

Винцене Кережи А. Образ коня у финно-угорских народов Волго-Камья и Зауралья: Автореф. дисс. канд. истор. наук. М., 1987. - 24 с.

Голубева Л.А. Весь и славяне на Белом озере. X – XIII вв. - М.: Наука, 1973. - 212 с.

Грибова Л.С. Пермский звериный стиль (Проблемы семантики). - М.: Наука, 1975. - 148 с.

Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. - М.:Индрик, 1997. - 910 с.

Иванов В.В. Колесо. Конь // Мифы народов мира. - М.: Рос.энциклопедия, 1997. – Т.1. – С.664, 666.

Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т.3 (перевод Н.В. Лукиной). - Томск: Изд-во ТГУ, 1996. - 247 с.

Кочкуркина С.И., Линевский А.М. Курганы летописной веси X – начала XIII века. - Петрозаводск: Карелия, 1985. - 223 с.

Криничная Н.А. Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры. - Л.: Наука, 1987. – 325 с.

Нестеров С.П. Конь в культах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. - Новосибирск: Наука. Сибирское отд-ние, 1990. - 141 с.

Пименов В.В. Этническая принадлежность курганов юго-восточного Приладожья. // СА. – 1964. - N 1. - С.88-98.

Симонсуури Л. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. - Петрозаводск «Карелия», 1991. - 209 с.

СДС - Сказания древних славян / З.М. Гуревич, Н.Л. Шестопалова - СПб.: "Респекс", 1998. - 650 с.

Соколова В.К. Весеннее-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX-начало XX в. - М.: Наука, 1979. - 285 с.

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

Шнирельман В.А. Скотоводство // Материальная культура. - М.: Наука, 1989. С.159-164.

Kettunen L. Naytteita etelavepsasta. - Helsinki, 1925. - 146 s.

Архивные источники:

Винокурова И.Ю. Полевые записи. 1982 г. (Радогощинский с/с Бокситогорского р-на Ленинградской обл.) // Архив Карельского научного центра (далее - АКНЦ), ф.1, оп.50, № 677.

Винокурова И.Ю. Полевые записи. Март 1985 г. Сидоровский с/с Бокситогорского р-на Ленинградской обл. // АКНЦ, ф.1, оп.50, № 983.

Винокурова И.Ю. Полевые записи. Июнь 1985 г. (средние оятские вепсы) // АКНЦ, ф.1, оп.50, № 985.

Макарьев С. А. Вепсский фольклор. 1935 г. // АКНЦ, ф.26, оп.1, № 15.

Светляк А.В. Из «вепсских былей»: заговоры и заклинания, записанные из записной тетради крестьянина-вепса бывш. Шимозерской вол. Лодейнопольского р-на. 1926-1933 гг. // Архив Русского географического общества (РГО), р.119, оп.1, № 343.

Фонограммархив Института языка, литературы и истории г. Петрозаводск (Фон.ИЯЛИ), № 3241/7 – д. Урицкое, 3288/73 - с. Рыбрека Прионежский р-н Карелии; 3414/20, 3415/2, 3417/33б, 3418/25 – с. Пяжозеро Бабаевского р-на Вологодской обл.; 3666/60 – д. Прокушево Бокситогорского р-на Ленинградской обл.

Юнсовский М. Этнографические сведения о жителях Лодейнопольского уезда. 1854 // РГО, р.25, оп.1, N 19.

Perttola J. // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunouden arkisto (SKSA) - Фольклорный Архив Общества Финской литературы, № 295, 404, 405, 409 (1943 г.).

Егоров С. Б.
г. Санкт-Петербург

ТРАДИЦИОННЫЕ ПРАЗДНИКИ ПРИОЯТСКИХ ВЕПСОВ В НАЧАЛЕ XXI В.
(По полевым материалам 2003 г.)

Летом 2003 г. Тихвинский отряд этнографической экспедиции кафедры этнографии и антропологии Санкт-Петербургского государственного университета проводил комплексные исследования группы приоятских вепсов на территории Подпорожского района Ленинградской области. Собирались материалы, характеризующие как традиционные занятия, материальную, духовную, социальную культуру местного населения, так и современное этнокультурное состояние региона. Некоторые предварительные итоги работы получили отражение в публикации [1].

Решающее влияние на систему традиционных праздников вепсов оказала православная религия. Вместе с тем, вплоть до настоящего времени, в них можно обнаружить и некоторые дохристианские элементы.

Восприятие вепсами церковных установлений было затруднено из-за отсутствия богослужений и религиозной литературы на родном языке. Назначаемые на должность священники, были, как правило, русскими и не владели вепсским языком. Один из исследователей в конце XIX в. отмечал: «... поучения священника ... остаются гласом вопиющего в пустыне ... просто оттого, что они не понимают речи своего отца духовного»[2].

В 1920-1930-х гг. знание русского языка и общая грамотность за счет активных преобразований в области образования и культуры у вепсов Приоятья выросли, а религиозная сфера отходит на второй план.

---

[1]Егоров С.Б. Этнокультурное развитие и хозяйство приоятских вепсов во второй половине XX – начале XXI века//Этнографическое изучение Северо-Запада России: Итоги полевых исследований 2003 г. Материалы VIII Региональной научной конференции молодых ученых/ Под ред.В.А.Козьмина. СПб., 2003. С. 7-17

[2]А.К. (Колмовский). Тихвинские чухари (Из летней поездки)//Новгородские губернские ведомости. 1895. №3 Неофициальная часть. С. 1.

Во второй половине 1930-х гг. в русле общегосударственной политики в Приоятье были закрыты и перепрофилированы действовавшие здесь церкви и репрессированы священнослужители. В течение последующего времени исчезли кладбища, сформировавшиеся около церквей к началу XX в. Произошедшие изменения нарушили сложившуюся приходскую систему, состав участников и их роли в организации и проведении местных праздников. В отсутствие церковнослужителей в период с 1930-х по 1990-е гг., чтение основных молитв, сопровождавших обряды жизненного цикла, а также календарные праздники осуществляли наиболее компетентные в церковных традициях женщины. Несмотря на недостаточно хорошее владение русской речью, необходимые молитвы они произносили на русском языке, нередко с некоторыми искажениями, которые свидетельствуют об их механическом заучивании, без осознания смысла. Тем не менее, некоторые традиции, заложенные в предыдущий период, продолжили свое существование и в трансформированном виде дошли до начала XXI в.

Местные праздники играют и в настоящее время важную роль в сохранении этнокультурного своеобразия и поддержании связей между жителями вепсских поселений. Об этом свидетельствуют сведения, собранные в ходе этнографических исследований 2003 г.

Необходимо сделать несколько замечаний, характеризующих современное состояние религиозной жизни в регионе.

Хотя официально вепсы считаются православными и таким же образом идентифицируют себя, у них в значительной степени, наряду с православием, сохранились традиционные верования в «духов-хозяев» жилых, хозяйственных построек и различных природных объектов. Эту особенность отмечает и священник, который в настоящее время осуществляет свою деятельность среди вепсского населения Приоятья.

С конца 1980-х гг. совместными усилиями Института перевода Библии и Н.Г. Зайцевой на вепсский язык переведена некоторая религиозная литература, в том числе ряд Евангелий и Детская Библия, но степень ее влияния на верующих вепсов оценить сложно.

С конца 1990-х гг. в Подпорожском районе активную деятельность ведут протестантские проповедники из США и Финляндии. Так, в Озерах при их содействии выстроен молельный дом, дважды в месяц они приезжают в наиболее крупные поселения и пытаются привлечь на свои богослужения вепсов, читают проповеди, исполняют религиозные песнопения в музыкальном сопровождении, в том числе по-вепсски. При этом своим приверженцам они привозят гуманитарную помощь. О дате предстоящего прибытия проповедников местное население заранее оповещается, вывешиваются объявления в общественных местах.

Представители православной церкви обеспокоены такой деятельностью миссионеров и выражают своё недовольство, хотя количество активных адептов протестантизма среди местных жителей незначительно (ПМА 2003).

Праздники вепсов в различных аспектах рассматривались в работах И.Ю. Винокуровой,[1] К.Хейкинен,[2] Л.П. Азовской[1]. В этих публикациях, в том числе затрагивались и проблемы их современного функционирования.

Во время работ в июле 2003 г. удалось собрать информацию по праздничной культуре вепсских деревень Приоятья в XX – начале XXI вв. Кроме того, мы наблюдали проведение пяти традиционных праздников в вепсских деревнях Подпорожского района Ленинградской области.

Во время двух из них службу проводил священник - отец Илья, настоятель храма с. Винницы, в другом случае женщина из Санкт-Петербурга, муж которой является местным уроженцем. Дважды все необходимые действия осуществляли местные женщины – хранители традиций. Во всех случаях молитвы произносились на русском языке, при этом только однажды, на празднике в д. Шондовичи, после чтения молитв на русском языке при завершении службы небольшая молитва-прошение была произнесена по-вепсски (ПМА 2003).

В группе поселений Озёра праздником, отмечаемым на погосте, где находилась церковь, был день памяти святого Александра Невского или согласно местной традиции просто Память (ПМА 2003, тпз, л. 2, 27). Но после закрытия храма традиция проведения этого праздника была утрачена и к настоящему времени забыта даже его дата. В то же время сохраняются и активно отмечаются праздники, являющиеся престольными для отдельных деревень, образующих поселение.

В д. Васильева Гора (Мартемьяновская) 9 июля отмечался праздник в честь иконы Тихвинской Божьей Матери (Tifinski) (ПМА 2003, тпз, л.14, 16). Раньше Тихвинскую отмечали 3-4 дня, у деревни была часовня (ПМА 2003, тпз, л.16). Праздничную службу, которая проходила на открытой поляне около деревни, осуществлял отец Илья с двумя помощницами из числа прихожан церкви с. Винницы. В прошлом здесь стояла часовня. На её место принесли и установили на стул икону Тихвинской Божьей Матери в металлическом окладе, которая раньше находилась в местной часовне.

---

[1]Винокурова И.Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX-начало XX в.). СПб. 1994; Винокурова И.Ю. Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX-начало XX в.). Петрозаводск, 1996.

[2]Heikkinen K. Women, Marginality and the Manifestation of Everyday Life. A Study of the Present-day Feasts of the Veps and the Mari (in Russia). Ethnologia Fennica. Vol.20.1992; Хейккинен К. Современные праздники вепсских женщин // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1995.

[1]Азовская Л.П. О верованиях вепсов // Этнография народов Восточной Европы. Л., 1997. С. 140-152.

Из-за непрекращающегося дождя и ветра, поставленные перед образом свечки, зажечь не удалось. После окончания службы, на которой присутствовало около двух десятков человек, в основном женщин и девочек, икону отнесли к ручью, протекающему около поляны, священник освятил икону водой из ручья, а затем все присутствующие прошли под иконой, которую держали двое мужчин. Затем образ отнесли на прежнее место, люди отправились набирать в пластиковые бутылки освященную воду в ручье, а отец Илья произнёс проповедь. После окончания службы жители деревни разошлись по своим домам, где началось праздничное застолье. В один из домов был приглашен и священник с помощницами (ПМА 2003, тпз, л.47).

Летний праздник иконы Казанской Божьей Матери отмечают 21 июля в д. Ожеговская (Крисанова гора). В этот день утром с иконой Казанской Божьей Матери ходят на реку, набирают воду, святят её, моют в реке икону и проходят под ней. В настоящее время руководит обрядовыми действиями местный житель Смирнова Галина Ивановна (ПМА 2003, тпз, л. 16).

По преданию местный праздник иконы Казанской Божьей Матери был установлен в связи с болезнью скота: «начал скот болеть и падать, не знали почему (а болел он кровоточкой). А когда взяли этот праздник, скот стал выздоравливать. Один год были всё дожди, дожди, дожди, а когда совершили молебен в Казанскую, установилась хорошая сухая погода» (ПМА 2003, тпз 2, л. 38).

В 2003 г. за несколько дней до его проведения в волостном центре д. Лукинское на стене магазина было вывешено объявление о готовящемся праздновании и участии в нем священника из с. Винницы - отца Ильи. В день праздника, в одиннадцатом часу, к месту богослужения подошли жители окрестных деревень, где их уже ожидал священник со своими помощниками. Это место расположено в низине с левой стороны от дороги на пос. Курбу, около ручья Haracoja. По воспоминаниям, некогда здесь стояла часовня. Из дома Смирновых принесли икону в окладе со стеклом, покрытую сверху полотенцем, и поставили у маленькой сосенки. В начале богослужения перед иконой расставили зажженные свечи, часть их люди взяли в руки. Присутствовало около 30 человек, практически все – женщины разных возрастов. Богослужение длилось около 40 минут, после чего процессия с иконой во главе подошла к ручью, воду в котором освятил священник, окропил ею присутствующих и икону. Затем икону возвратили на место. Двое мужчин держали икону, а остальные участники праздника проходили под нею. По окончании обряда икону унесли обратно, и празднование переместилось в деревню Ожеговская, где уже была подготовлена трапеза (ПМА 2003, тпз 2, л.26).

В д. Кузьминская (Крутогор) Озерской волости местным праздником является Ильин день - 2 августа. В настоящее время в небольшой роще, расположенной около деревни, на стволе высокой ели сделана божница — шкафчик, в которой находится икона. В день праздника сюда собираются местные жители, молятся, кладут к иконе деньги на приобретение свечек. После моления икону вынимают, несут к озеру, окуная икону, освящают воду, а люди купаются в водоеме последний раз в году (ПМА 2003, тпз, л. 4, 10, 16-17, 21, 27, 35). В соседней д. Никулинская (Тишин Конец), где находилась часовня, отмечали праздник (Kazanskie) 4 ноября (ПМА 2003, тпз, л. 23; тпз 2, л. 8).

В д. Юбеничи, расположенной в 2 км к северо-западу от Озёр, местным праздником считается день Зосимы и Савватия (10 октября). Но в настоящее время из-за опустения деревни эта дата уже не отмечается, хотя в 1990—х гг. здесь была построена будка вместо утраченной ранее часовни (ПМА 2003, тпз, л. 9-10, 30; тпз 2, л. 8).

В д. Шондовичи Озерской волости в настоящее время имеются три часовни. Самая старая из них построена не позднее начала XIX в. Поселение состоит из Верхней деревни и Нижней. В Верхней деревне отмечают Петров день (Pedron pei) - 12 июля, в Нижней — «Триручницу» (праздник иконы Божьей Матери «Троеручица») — 25 июля и Покров (Pokrou) - 14 октября. В обеих деревнях празднуют летнего и зимнего Николу (Mikulan pei) - 22 мая и 19 декабря (ПМА 2003, тпз 2, л. 8). Раньше, когда деревни были многолюдными, праздничные гуляния длились три дня.

Триручница является заветным праздником, который в прошлом отмечали для обеспечения благополучия скота. В этот день брали икону Триручницы, которая раньше находилась в часовне, а теперь хранится у одной из жительниц д. Шондовичи, и несли к Укручью (Ukoja), протекающему примерно в 1 км к югу от поселения. Икону обмывали, люди умывались или купались, набирали воду. Сюда же пригоняли стадо коров и окропляли его освященной водой из ручья (ПМА 2003, тпз 2, л. 8, 14). В 2003 г. усилиями местных жителей была сооружена дощатая будка, выполняющая функции часовни. До этого времени люди собирались около растущих на левом берегу ручья берез, где проводили службу (ПМА 2003, тпз 2, л. 9).

В 2003 г. на праздник Триручницы к Ук-ручью пришли 11 женщин и 1 подросток. Подросток, который присутствовал на богослужении, пас в текущем году деревенских коров, хотя его присутствие на празднике, по словам присутствующих, было необязательным. Три женщины набрали в бутылки воды из ручья и отправились домой. Остальные собрались у будочки-часовни. Прочитав в ней 2 молитвы по-русски и 1 обращение на

вепсском языке (их произнесла на память одна женщина), присутствующие отправились к ручью, где освятили воду небольшой иконой, ею же черпали воду, набирая в бутылки, а затем умыли лица (в прошлом на этом месте купались). После совершения обряда, который длился вместе с молением не более 20 минут, люди возвратились в деревню, где был организован стол с угощением (ПМА 2003, тпз 2, л. 39-40).

В д. Подовинники (Алмозеро) (Rihaluine), находившейся в 7 км к западу от Озер, праздновали Моденскую (Modenski) - 3 июля, Спасов день (Spasan pei) - 19 августа и Сретенье (Sreten´e pei) - 15 февраля (ПМА 2003, тпз, л. 14). Из них наиболее известным в округе был праздник иконы Моденской Божьей Матери. Несмотря на ликвидацию этой деревни несколько десятилетий назад, яркие воспоминания об этом празднике сохранились до настоящего времени. Вечером, накануне Моденской и до обеда в праздничный день, ничего не ели и не выпускали скот, пока не окропят водой. Трапезничали в этот день только постной пищей. Праздник считался заветным, а установлен был после чрезвычайного случая. По рассказам старожилов, однажды в деревню пришел волк и перерезал («открыл все горла») овцам (ПМА 2003, тпз, л. 16). По завету в местную часовню приходили больные, приносили подношения, которые раздавались затем убогим и бедным (ПМА 2003, тпз, л.36).

В поселении Немжа, объединяющем несколько деревень, в воскресенье после Петрова дня традиционно отмечали заветный праздник Часовенской. По словам информантов: «Его праздновали для скота, чтобы здоровый скот был». Праздник начинали отмечать у озера Белое (Vouktarv), находяшееся в 1,5 км от поселения по направлению к с. Винницы справа от дороги. К находящейся там будке к 10 часам приносили иконы, зажигали свечи и читали молитвы. Затем шли к озеру с иконой, мыли её и купались или умывались. Существует поверье, что в день этого праздника всегда идет дождь (ПМА 2003, тпз, л. 54, 58).

В 2003 г. праздник Часовенской пришелся на 13 июля. В этот день в начале одиннадцатого часа к месту проведения праздника на личном транспорте прибыли жители Немжи и Винниц. Из Немжи привезли икону в окладе «Богородица всех скорбящих радости» и установили её в специальную будочку-беседку с навесом, покрыв сверху полотенцем. Заранее были приготовлены свечки (3 руб. за штуку), которые люди зажигали и ставили под иконой, втыкая в насыпанный для этого песок. Богослужение вела Мимашева Ольга, 1954 года рождения, ей помогала другая женщина, а также дочь Мария. Присутствовало на богослужении около 50 человек. Женщины стояли впереди, большая часть мужчин — немного на расстоянии позади. По окончании службы два мужчины понесли икону к озеру, расположенному в низине, примерно в 100 м от места

богослужения. Около спуска икону приподняли, к ней стали подходить участники праздника, целовали образ и проходили под ним. В озере икону обмыли, после чего люди начали набирать воду в бутылки и купаться. После окончания купания люди отправились на транспорте в Немжу, где продолжили празднование в домах (ПМА 2003, тпз, л. 65).

Кроме указанного праздника, который в настоящее время отмечается наиболее широко, в Немжинских деревнях, по словам информаторов, традиционно отмечали Петров день (Pedron pei) - 12 июля (ПМА 2003, тпз, л.22), следующий за ним Фокин день - 13 июля, Маков день - 14 августа, Фролов день (Frolan pei) - 31 августа (в д. Савинская), Воздвиженье (Сзвиженье) - 27 сентября и Покров - 14 октября, (ПМА 2003, тпз, л. 54, 58; тпз 2, л. 8).

В Пёлдушах, которые до конца 1920-х гг. являлись волостным центром, находилась церковь, разобранная в 1950-х гг. Около бывшей церкви в настоящее время выстроена часовня. Престольным праздником в Пёлдушах было Рождество Пресвятой Богородицы 21 сентября. Его широко отмечали до 1950-х гг., а в настоящее время из-за малочисленности населения он утратил своё значение (ПМА 2003, тпз, л. 21, 37, 38-39).

В бывшей д. Шонсельга, местным праздником считался Борисов день (Borisan pei) 6 августа, в прошлом имелась часовня. Даже после ликвидации деревни в день местного праздника пожилые женщины из Пёлдуш приходили на место поселения к иконе, прикреплённой к ёлке, и молились. Последний раз Борисов день отмечался в 2001 году и в настоящее время традиция его проведения оказалась прерванной. О других праздниках Пёлдушских деревень остались лишь воспоминания. В д. Бахарево, где также находилась часовня, отмечали Вознесенье 27 мая (ПМА 2003, тпз, л. 39). В бывшей д. Пентюшина Гора отмечали Духов день (ПМА 2003, тпз, л. 37, 38).

В д. Сарозеро Озерской вол., где постоянное население в настоящее время отсутствует, на острове одноименного озера находится часовня, которая была разорена во время Великой Отечественной войны, а в послевоенный период восстановлена. Каждый год в Ильинскую (Страшную) пятницу в часовню на острове собираются люди (ПМА 2003, тпз, л. 4, 10, 16, 21, 27, 52), приносят по завету полотенца, платки, одежду, которые считаются «как подарок богу» (ПМА 2003, тпз, л. 36). Эти вещи вешают на жерди внутри часовни. В прошлом часовню посещали также и в Петров день - 12 июля. К этой дате варили сыр, несли творог, сладкие пироги, которые поедали после богослужения под соснами.

В настоящее время остров Сарозера зарос смешанным лесом. У часовни находятся крупные камни, являвшиеся, видимо, фундаментом для более раннего сооружения. На самом крупном камне с плоской

поверхностью видно изображение креста удлиненных пропорций. Часовня представляет собой клеть, обшитую досками с крестом на крыше. Внутри часовня обита клеёнкой. На полочке стоят современные иконы, перед ней – 2 подставки под свечи. По бокам на жердочках висят головные платки и полотенца. На столике лежат мелкие монетки достоинством в 1 и 5 копеек (ПМА 2003, тпз, л. 70). В Сарозере отмечали также праздники зимнего (19 декабря) и весеннего Николы (Mikulan pei) (22 мая) (ПМА 2003, тпз, л. 27, 52), но в настоящее время их уже не празднуют.

Исчезли вместе с деревнями традиционные праздники бывшего Сарозерского сельсовета. О некоторых из них сохранились только упоминания. В д. Бор отмечали Успенье - 28 августа и Казанскую - 4 ноября (ПМА 2003, тпз, л. 21; тпз 2, л. 35). В бывшей д. Мутнозеро (Mudar´v) местными праздниками были Ильин день, а также зимний Егорий (Jurgim pei) - 9 декабря. В центре деревни, между Подгорьем и Горой, стояла часовня (ПМА 2003, тпз 2, л.35, 44).

В д. Часовенская престольным праздником был Нилов день (Nilan pei) - 9 июня, с которого разрешалось купаться. Даже после ликвидации часовни пожилые женщины приходили на её место, ставили к ели иконки, несли их к озеру, обмывали, набирали в посуду воду, которая считалась святой, и купались. Затем участники праздника проходили под иконами, которые держали два человека. По окончании обряда иконы возвращали на прежнее место к ёлке (ПМА 2003, тпз, л. 19-20).

Общим праздником Ладвинской группы деревень являлось Воздвиженье (Сзвиженье) (ПМА 2003, тпз 2, л. 8). Первый день праздновали на Погосте, второй – в д. Кузнецы, третий – За озером. За озером в д. Васильевская (Agj) отмечали также Духов день (Duhan pei), Успенье - 28 августа и Владимирскую (Vladimirskei, Vladimir pei) - 28 июля, Введенье - 4 декабря и Миколу чудотворца (Miculan pei) - 19 декабря. В деревне сохранилось здание часовни. В д. За озером (Jogentaga) праздником считался Никола Милостивый (22 мая), в бывшей д. Киковичи – Вознесенье, здесь имелась часовня. Часовня была и в д. Кузнецы, где местным праздником считался Иванов день - 7 июля. На погосте местным праздником был – Натальин день - 8 сентября и весенний Микола-чудотворец (Mikulan pei) - 22 мая. По воспоминаниям старожилов общим праздником Ладвы являлся Егорий, местная церковь была посвящена святому Георгию, но в дальнейшем эту дату перестали отмечать (ПМА 2003, тпз 2, л. 32-33, 35).

28 июля 2003 г. нам удалось наблюдать празднование местного заветного праздника иконы Владимирской Божьей Матери в д. Васильевская (Agj). В 11 часов к зданию часовни собралось около двадцати женщин, в основном пожилого возраста. В их числе были не

только жители, проживающие постоянно в Ладве, но и бывшие местные уроженцы, а также проживающие временно дачники.

Внутри часовни находятся несколько икон, в основном современные. Перед началом богослужения из часовни вымели мусор. Вела службу по памяти Мария Николаевна Ефимова (род. в 1927 г.), которая является знатоком всех местных праздников и традиций. Молитвы во время богослужений читались по-русски. На полочку перед иконами каждый желающий поставил зажженные свечи, которые после окончания службы были погашены. Некоторые женщины вставали на колени и кланялись до пола.

После богослужения женщины отправились с иконой к озеру, куда подошли также люди младших поколений. Икону окропили водой, под ней прошли все присутствующие, набрали в посуду воды из озера, помылись, а одна восьмидесятидвухлетняя женщина искупалась в озере. После этого все жители разошлись группами отмечать праздник по домам. К столу подавалась в том числе и традиционная выпечка: пироги и колобы (ПМА 2003, тпз 2, л. 48-49).

В соседней группе деревень Мягозеро отмечали Ильин день - 2 августа. Заветным праздником д. Подгорье, являющейся частью Мягозера, являлся Макоев день - 14 августа. В этот день жители поселения обязательно купались в озере (ПМА 2003, тпз, л. 61;тпз 2, л. 8, 19).

В Ярославской волости престольным праздником прихода был Спасов день - 19 августа. На Погосте (Pagast, Jogentaga) до 1940-х гг. стояли 2 церкви: летняя и зимняя. Сюда с окрестных деревень собиралось много гостей. Спасов день считался также главным праздником для деревень Средняя, Феньково и Ребова Гора. В д. Феньково в качестве местного праздника выступал также Николов день (22 мая) (ПМА 2003, тпз, л. 40, 61; тпз 2, л. 5, 29).

В д. Норгино отмечали праздник Владимирской (Vladimiran pei) - 28 июля. В д. Ярославичи (Vil´hal) местными праздниками были 2 Егория (Jurgin pei) – 6 мая и 9 декабря, в дд. Перхина, Скамина Гора, Усадьба (Usad´b) – Покров (Pokrov) и Казанская (Kazanskie) – 21 июля, в д. Лашково – Фролов день - 31 августа, в дд. Холодный ручей и Чуручей – Успенье (Uspen´ pei) - 28 августа (ПМА 2003, тпз 2, л. 4-5, 27, 29).

С 1987 г. в Подпорожском районе проводится вепсский праздник «Древо жизни» («Elon pu»), на который съезжаются не только вепсы, но и представители других народов. В разные годы место его проведения меняется. Чаще всего он организуется в с. Винницы, реже, как в 2003 г., в менее крупных волостных центрах – Озерах и Ярославичах. Праздник проходит в последней декаде июня и продолжается несколько дней. Выступают художественные коллективы со своей программой, народные

умельцы демонстрируют свои навыки и предлагают изготовленную продукцию. Местные жители угощают гостей традиционными блюдами. (ПМА 2003, тпз, л. 1). Можно констатировать, что вепсский праздник «Древо жизни» постепенно становится традиционным.

Подводя итоги, можно сделать ряд обобщающих наблюдений. Летние праздники приоятских вепсов имеют сходную структуру, включающую обязательное богослужение со свечами, проход под иконой, освящение воды в ближайшем водоеме, купание или умывание в нем, а также последующая праздничная трапеза с элементами традиционной пищи. Основной контингент участников праздничных церемоний – женщины старших возрастов. При этом некоторые из них сами организуют проведение обрядов согласно сложившимся канонам. В последнее десятилетие в организации и проведении праздников активное участие принимает настоятель Винницкой церкви. Следует отметить, что в вепсских поселениях Приоятья, за исключением Ярославичей, не получила развития традиция празднования тех дат, которые были связаны с действовавшими здесь церквями. Это свидетельствует, на наш взгляд, о довольно позднем их устройстве. В то же время Ярославичи подверглись более ранней христианизации, и здесь праздник местного храма стал важным и для жителей окрестных деревень.

В настоящее время в поселениях приоятских вепсов наибольшую популярность сохраняют местные праздники. Этому благоприятствуют комфортные погодные условия, необходимость использования водных источников при проведении обрядовых действий, а также участие в подготовке и проведении их большого количества участников за счет приезжающих в деревню родственников.

Сокращения:
ПМА – полевые материалы автора
тпз – тетрадь полевых записей
л. - лист

Каданцева О. А.
Вологодская область,
п. Кадуй

ТРАДИЦИИ ЗИМНИХ СВЯТОК

Обзор экспедиций Кадуйского ЦНТК в Пяжозерский и Куйский сельские советы Бабаевского района Вологодской области

В двух экспедициях 2001–2002 г.г. специалистами Кадуйского районного центра народной традиционной культуры были частично обследованы территории Пяжозерского и Куйского сельсоветов Бабаевского района, кусты деревень, объединенные общими названиями: Куя, Пондала, Войлахта, Пяжозеро. Всего обследовано 16 населенных пунктов, опрошено 57 информаторов. Сделано 30 часов аудиозаписей, 12 часов видеозаписей, велись записи в экспедиционных дневниках.

Экспедиции имели целью формирование коллекции для будущего музея вепсской культуры и этнографии. В экспедициях специалисты Кадуйского районного центра народной традиционной культуры работали под руководством музееведа областного научно-методического центра культуры Г. В. Сорокиной. Параллельно сбору экспонатов шел сбор фольклорно-этнографического материала: сведений о хозяйственной деятельности и материальной культуре; о свадебной, родильной, похоронно-поминальной обрядности; о календарной обрядности; о музыкальных традициях по разным жанрам: детский фольклор, лирические песни, частушки, похоронные и поминальные причитания; инструментальные и хореографические традиции. Записаны игры, сказки, былички, приметы. *

Интересна информация о заветных и престольных праздниках: многие исполнители рассказывали о существовавших достаточно длительное время (до 60-х годов XX в.) обрядах Ильина дня: *«На Ильин день у нас большой праздник. Все идут на кладбище. А потом, с кладбища, гуляют»*. На Илью брали быка в складчину, делали общественную трапезу. *«В Слободской день (Илья) Богу молились – батюшка там; у озера, варят там, скотинку сведут. В этот день собираются все, кто хотят – от мала до велика – убивают скотинку и сразу же её варят. А народу-то скоко, а торгованов-то скоко!»*[1]

До сих пор люди вспоминают легенду о двух лосятах (в другом варианте — оленях), выходящих на Ильин день к церкви.

Можно отметить и традицию коллективного пивоварения на берегу в больших котлах к престольным праздникам.

В системе календарных и бытовых обрядов и по сей день существуют ритуальные обходы, приуроченные к различным ситуациям: обходы скота хозяевами во дворе в Егорьев день и пастухом на пастбище при первом выгоне (пастух мог обходить стадо один, но встречается также вариант, когда все хозяева шли следом за пастухом); обход рекрута перед уходом в армию (мать трижды обходила его с иконой); обход жениха и невесты дома с иконой перед тем, как ехать в церковь; обход покойника с горящей свечой вокруг гроба перед выносом; обход ряжеными дворов в течение двух святочных недель; обход строений при пожаре и др.

В традиционных мифологических представлениях о духах — «хозяевах» среди часто встречающихся упоминаний о «лесовых», «дворных», «домовых», была записана быличка о «хозяине кладбища», который явился рассказчице в образе черного ворона.

Достаточно полно представлена и структура свадебного обряда. Но ни свадебных песен, ни, тем более, причитаний, нам записать не удалось.

Говоря о календарных обрядах, почти все информанты отмечают, что наиболее сохранившиеся в памяти и наиболее устойчивые во времени - это святочные обряды. Если в части Бабаевского района, граничащей с нынешним Кадуйским районом, время святок длится с Николы зимнего (19 декабря) до Крещения (19 января), то здесь, на территориях Куйского и Пяжозерского с/с - в Куе, Пондале, Войлахте - зимние святки отмечали с Рождества до Крещения, то есть, две недели.

В ритуальном обходе дворов с пением поздравительных рождественских песен принимали участие большинство информантов, родившихся до 1935 года. Записаны разнообразные тексты колядок с напевами.

«Коледа, коледа!
Народилась коледа
Накануне Рождества.
Мы нашли коляду
У Петра на дворе.
Што Петров двор, што железной тын.
Што хозяин то в дому, дак оладёшка в меду...
Кто даст коледу, так три- то коровы
По двору ходят, маслом доят.
А кто не даст коледы, так- то одна корова,
И та нездорова!»[2]

«У каждого колядовщика была торба из домоткани, туда и овес, и ячмень, и деньги, и пироги кидали».[3]

«Пироги пекли, коледу эту пели. Специально молодежь ходила пела. Што коледу будут петь, надо напечь добрых, хороших пирогов. Каледу накануне Рожества пели».[4]

Колядовщиков, которыми были, как правило, ребятишки – подростки, сменяли артели ряженых цыганами. Эти артели так же обходили деревню, но в отличие от колядовщиков, кричащих колядки под окнами или у дверей, «цыгане» заходили в дом, просили молока, сметаны, мяса, потом собирались в одном месте и устраивали себе угощение *(«гостинцу»)*.

Начиная с рождества две недели по домам, особенно где молодежь собиралась на беседу, ходили ряженые. Парни на таких беседах могли воровать и прятать прялки, поджигать куделю *(«чтобы девки не пряли в это время, в святки»)*.

Можно говорить о сходстве и некоторых различиях в святочной обрядности вепсов пяжозерских и куйско-пондальских. Но если различия можно усмотреть в самом названии ряженых: «чюдилки» (cudilkad) в Пяжозерском сельсовете и «кудеса» (kudesad) в Куйском, то основные персонажи ряженья, судя по многочисленным рассказам, одни и те же: цыгане, медведь, покойник, журавль, курица, лошадь, и другие.

В записанных о святочных обрядах репортажах ярко просматривается, «как один из вариантов традиции ряженья, парность персонажей: цыган и цыганка, жених и невеста, старик и старуха, (т.е., налицо прием удвоения и даже умножения однотипных персонажей). Может быть и «несколько стариков (переряженных женщин), старух, цыган, покойников...» [5]

«Голые ходили: «Мазали лица, даже дак голые бегают. Мукой все замажут. Лицо чтоб не было видно. Голые до пояса, в юбке. Это как покойники»[6]. *«Даже вот, это, ходили. Артель соберёцца, как цыгане».*[7]

Другая артель ряженых ходила, как свадьба: «молодые», одетые, как положено, дружки с полотенцами на плечах: *«Молодые» приходили. Все, как свадебное одето...»*[8]

Поскольку смерть и воскрешение, как «древнейшие мотивы новогоднего ряжения, занимали важное место во всей драматургии этого святочного действа...»,[9] такой святочный персонаж, как покойник, упоминается повсеместно. Ряженого «покойника» могли отпевать, оплакивать; далее он «оживал», пугая присутствующих на беседе.

«Покойника повалят вдоль пола и скажут: «Дедко-покойник помирал во вторник. Стали доски тесать – дедко выскочил плесать!» Он и выскочит. Экой большой, рубаха белая. Перевязано кушаком тут да. Раньше ишо отпевают. Кадило принесут. Это

кладут тутока свечки, да вересу. Да тако угля да. Туды проволокой завяжут. Да и ходят круг ево. – [А как отпевают-то?] – *Матюгам! Всяких матюгов наскажут. Да такой твари!.. такой-то матери их!.. сами... Эдака сделана из соломы кичка. Да и бегают. А дефки скачут. Двери держат, убежать то нельзя. Покойник щиплёт, да тычот тожо, шило есь».*[10]

Многие информанты отмечают, что в большинстве случаев ряженые свою собственную одежду не надевали (за исключением ряженья «красивыми» кудесами, когда надевалось самое лучшее – *«самолучшие сарафаны, шолковые платки»*[11]). Чаще переряживались женщины в мужчин и наоборот; надевали «старинное» (сарафаны, юбки, платки); выворачивали шубы, кафтаны. *«Бегали вечерами. Девки в парней наряжались, а парни – бабами. И беременные, и горбатые, и хромые. И шишку привязывали. Делали из тряпок. И морковку. Цыган и цыганка были – в черное одеты. Юбка широкая длинная, у цыгана красная рубаха, штаны черные. Цыганка была с детьми. Потом, как раньше, свадьба была. Дружки приходили с полотенцами через плечо. Чтобы поиграть чего – жестами показывали, или чтоб угостили, но это недавно стало, раньше ряженые за столы не садились – не положено было».*[12]

Хотя о специально изготовленных масках сведений не встретилось, своеобразными «масками» можно считать «завески» («занавески») – платки или куски ткани, которыми закрывали лицо; для маскирования могли использовать сажу, муку, уголь, и др. Главная цель, преследуемая при этом ряжеными, - «чтобы никто не узнал». Этот принцип «неузнаваемости», как очень важный в поведении ряженых и имеющий мифологическую основу, отмечают многие исследователи[13].

В деревне Красная Гора Пяжозерского сельсовета зимой 2002 года был проведен коллективный сеанс, на котором жители показали приход ряженых на беседу «как раньше». Была воссоздана обрядовая ситуация, как нельзя лучше иллюстрирующая главу «ряженье и обряд» исследования Л.М. Ивлевой, где говорится, что «ряженые в истрепанных одеждах имитируют большое расстояние, которое им пришлось преодолеть на пути к хозяйскому дому; они почти всегда безмолвны; завески на их лице символически изображают слепоту соответствующих персонажей; отдельные атрибуты в облике и поведении ряженых рассчитаны на устрашающее воздействие...»[14]

В увиденном нами действе к таким устрашающим атрибутам можно отнести топание, вихляние и прыжки в пляске ряженых, стук батогами об пол в такт движениям. Войдя в дом, ряженые знаками объяснили хозяйке, что хотят плясать, пусть гармонист играет. Во время пляски ряженых под

гармонь хозяйка взяла печную заслонку и начала ритмично стучать по ней железной ложкой. Наплясавшись, ряженые так же молча отправились к порогу, стуча батогами, оборачивались и кланялись хозяйке, провожающей их добрыми пожеланиями.

Большинство информантов рассказывает о том, что ряженые на беседах в святки могли плясать как под гармонь, так и под печную заслонку, сковороду, вокальную имитацию игры на гармони (*«по двадцати-пяти-пяти», «топор рукавица, рукавица да топор»...*); *«Ряженые под заслонку, под сковороду плясать могли. «А к кому пойдём дак, там хозяйка или хозяин ложка хватит да, заслонку да. Барабанит, барабанит, а тут пляши».*[15]

Л.М. Ивлева в своем исследовании, посвященном ряженью в традиционной культуре, отмечает необычность поведения, в частности, молчание ряженых, как свидетельство демонологичности персонажей. Демонологическую природу ряженья часто отмечают и сами исполнители, рассказывая, что все, кто рядился, в крещение *«смывали грех в проруби, потому что были как бы бесы».*

Среди целого комплекса святочных гаданий можно выделить гадание с первым овсяным блином, испеченным в рождественский сочельник. Этот блин нужно было незаметно взять, выйти на улицу, через отверстия в блине смотреть в окно дома, чтобы узнать, все ли будут живы и здоровы в этом году: люди внутри дома ходили, передвигались. Тот, кого ждали неприятности, виделся гадающему без головы. Другое гадание с блином – на жениха: *«На рождество могли гадать на овсяном блине. Первый блин брали, дырки делали для глаз, гадали на улице - высматривали суженого, что привидится».*[16] Гадали в бане, овинах; загадывали «на сон»; девок - невест «замком запирали», чтоб приснилось, кто открывать придет. Гадали «на мусоре». «*Сама гадала. Мусор подмела. Вынесла на двор, бросила. Стала на это мусор: «Суженой – ряженой, покажись!» И суженой – ряженой привиделся. Боком, боком подходил. В какой куртке женился – привиделась, и воротника немножко (потому что сбоку видела)».*[17] Одним из самых опасных считалось гадание на перекрестке дорог. *«На крестах гадали. Все на кожу телячью встают. Круг зачерчивают. А хвост забыли очертить. Дак их таскали, говорят, на хвосте-то черти.*[18]

Наиболее распространенными шалостями молодежи в период зимних святок были закладывание дровами, примораживание, подпирание дверей, и другие, иногда небезобидные: *«Шалили, беседа в доме соберецца, крыльцо снимут, разберут. Ребята как бы нарошно драку затеют, девки выйдут – попадают, крыльца-то нет!». «В Заболотье на беседу ходили, много ходило парней, да девчат. В святки парни*

задницы сажей намазали, все пришли, да сели девкам на колени. Всех вымазали».[19]

В Крещение время святок заканчивалось обрядом водосвятия, освящения всех жилых помещений, купания ряженых в проруби или окачивания крещенской водой.

«До Крещенья, если в коридоре в шкафах хранились припасы, ребятам наказывали: пойдите, крестики кладите, нето святухи придут, дак нагадят, съедят. А там чо не накладут...»

«В Крещение все святят: во дворах, хлевах, амбарах. Крестики деревянные (из лучинок) во все углы дома, на подоконники, косяки...»

«В Крещенье ряженые в прорубь прыгали. Грехи смывали. Где церковь была, на берегу озера. А теперь лицо вымоем, и все».[20]

Во всех без исключения записанных репортажах чувствуется отношение к святочным обрядам, к неправильному, иногда даже непристойному для другого, не святочного времени, поведению молодежи, как к явлению в период святок нормальному, и даже обязательному.

Среди репортажей о традициях зимних святок встречаются развернутые и красочные рассказы. Один из таких рассказов записан от Бурмистровой Анны Алексеевны 1915 года рождения в д. Кийно Куйского с/с.

«Рядились кто какие. Кто хорошие платья наденутся, у ково хорошие наряды есть. Красивыми рядились. Шолковые платки и там самые лучшие сарафаны с тюли. Всякие. А другие ходят саженые. Цыганам придут, с веником, как курицы пархаюцы. Эдак ходят, воду поливают да. Курица брызгаеца ходит. Ведро воды брали. Медведя водили. Шубу перевернут, да четырем ногам двое станут. Шубу перевернут, да закроют одьялом, да ведут. Тоже мяли девчонок. Журавля водили, оденут - зделают палку, только клюшкой клюкает, зделают (туда) ещо гвоздь, больно. Палка вытянута, голова туты носом этим чистит, перед тобой дразница клювом, мы вижжим, бегаем. Лицо закрыто, все замаскировано. Кафтанчик перевернут шерстью сюды. Каждый раз раньше ткали кафтаны, поясами там завяжет, эдак горбитца, горб сюды кладут, дак как журавля зделают. Палка через рукав продета, клюв туды зделан. Вертитце палка. Для лица зделана дырочка.

Медведя приведут, мнет девчонок, надо сронить их в кучу.

Покойника принесут на доскаф в коридоре, дак шило или голку, штоб тыкал девчонок, убегают девчонки в кучу все. Двери закрывают, чтоб не убегали. Покойника в избу затаскивали на досках. Одежды белые, кадило какой-нибудь из чего-нибудь зделают, уголья кладут, да отпевают как поп. Поп рядился. Он одевался как попом, ризенку зделает, бороду.

Лесорубам и всяко с топорам придут, с пилам. Хто как может. Лесорубы придут, елочку, или што ли принесут. Давай рубить тут около, пилить.

Привязывали морковку. Нагие придут - все замажут, только это место закроют, нагие полностью. В синях оденуца, шубу снимут, да забегают эдакие, да замарают все платья. Тронет, дак тебя всю замажет. Весь голый, только маленький передничек на это место завяжут, сюды по поясу. Мужики с титькам придут. Какое-нибудь платно завернут, да завяжут, штобы не пали. Мужик пляшет, а думаешь - девка, не узнаешь другой раз. Лица закрыты дак. Платочкам. Штобы не узнали, а так не придут. Голые. Под шапку что-нибудь, штоб ростом выше. Голос меняли, называли «снаряженым кудесам». Пели матюжные песни. Бегают вокрук покойника и поют.

Один раз в Пондале привели медведя охотники, да с ружьям. Медведем двое рядились, да и один. Одново приводили. Да хто-нибудь ведет его в сенях, штобы зайти-то: «Ну, мишка, давай, кантуй». Заведет, двери откроет и впустит. Морду делали, уши делали.

Лошадь водили с хвостом такую с соломенной. Тоже одевали два человека, и закрытые. Так приведут эти два человек, четыре ноги. Два человека, как одна лошадь. Морду, голову эдак зделают. Морду из сена эдак вот зделают, голову, платок там. Напишут глаза да брови. Лошадь морду вот так открывает, подготовляют, штоб открывалась. Рот открывают, руку так зделает и открывает.

Лягается, тоже приведут, дак. Ой, залягает лошадь, да в снег, нарошно ещо замарает, снегу на ногах нанесут и лягают девок на беседе.

Это так на беседы (ряженые) приходили».

Примечение:

* Обработка материала еще не завершена, поэтому не везде по тексту имеются указания на фондовый номер аудиозаписи.

[1] АФ (Куйский с/с., д. Марково, Смирнова П. И. 1915 г.р. Смирнова У. С. 1919 г.р.)

[2] АФ - 122 КЦНТК (Бурмистрова А. А. 1915 г.р., Куйский с/с, д. Кийно)

[3] АФ-122 КЦНТК. (Бурмистрова А. А. 1915 г.р., Куйский с/с, д. Кийно)

[4] АФ - 123 КЦНТК (Туржина Т. А., 1933г.р., Куйский с/с., д. Туржино).

[5] Ивлева Л.М. Ряженые в русской традиционной культуре. — СПб, 1994, с. 228.

[6] АФ 125 КЦНТК. (Сердцова М.А. 1919 г.р. Куйский с/с., д. Берег.)

[7] АФ 156-03 КЦНТК. (Евсеева Матрена Николаевна 1928 г.р. Пяжозерский с/с., д.Красная Гора)

[8] АФ 117 – 23 КЦНТК. (Володина А.П., 1929г. Куйский с/с.д. Туржино)

[9] И.А. Морозов и И.С. Слепцова «Праздничная культура Вологодского края. Часть I. Святки и Масленица». С.191.

[10] АФ 129 КЦНТК. (Бурмистрова А.А. 1915 г.р. Куйский с/с., д.Кийно)

[11] АФ 123-05 КЦНТК. (Бурмистрова А.А. 1915 г.р. Куйский с/с д. Кийно)

[12] АФ 160-40 КЦНТК. Коллективный сеанс в д. Красная Гора Пяжозерского с/с.

[13] Ивлева Л.М. Ряженые в русской традиционной культуре. – СПб, 1994,

[14] Ивлева Л.М. Ряженые в русской традиционной культуре. – СПб, 1994,

[15] АФ 156-03 КЦНТК Евсеева М. Н. 1928 г.р., д. Красная Гора Пяжозерский с/с.

[16] АФ 160 – 01 КЦНТК Евсеева М. Н. 1928 г.р., д. Красная Гора Пяжозерский с/с.

[17] АФ 117 КЦНТК Володина А.П., 1929г. д. Туржино Куйский с/с.

[18] АФ 160 – 01 КЦНТК Евсеева М. Н. 1928 г.р., д. Красная Гора Пяжозерский с/с.

[19] АФ 161-01 КЦНТК Евсеева М. Н. 1928 г.р., д. Красная Гора Пяжозерский с/с.

[20] АФ 161 КЦНТК Евсеева М. Н. 1928 г.р., д. Красная Гора Пяжозерский с/с.

Фото 1. Приход ряженых

Фото 2. Игра ряженым на заслонке

Фото 3. Завешивание лица, как прием маскирования

Каданцев А.Ф.
Вологодская область,
п. Кадуй

ПАСТУШЕСКИЕ ОБРЯДЫ В ПЯЖОЗЕРСКОМ И КУЙСКОМ СЕЛЬСКИХ СОВЕТАХ БАБАЕВСКОГО РАЙОНА ВОЛОГОДСКОЙ ОБЛАСТИ

В экспедициях 2000 – 2002 г.г. по двум сельским советам Бабаевского района, где большинство проживающих - вепсы, были записаны среди прочих многочисленные репортажи о скотоводстве и пастушестве: сведения о специальных обрядах при первом выгоне скота; рассказы о пастухах, о пастушеских музыкальных инструментах, былички о духах – хозяевах леса, и т.д.

Пастухи в обследованных деревнях Пяжозерского и Куйского сельских советов могли быть как местные, так и пришлые – из других деревень. Если пастух был из другой деревни, в течение всего сезона он каждый день переходил из одного дома в другой по очереди. Мог жить и в одном доме, но кормить пастуха были обязаны все хозяева скота: *«Сам пас и деревенское стадо, и колхозное. В чужой деревне пас, дак жил у старушки все лето, которая сама позвала пожить. После войны было, рассчитывались зерном, хлебом. Кормился по домам по очереди. Утром накормят, сумку с собой наладят. Вечером ужином накормят. Другой день у других. Одёжа своя была, но могли и дать, если у кого есь».*[1]

К пастушеским инструментам, которые до недавних пор использовались повсеместно, а сейчас реже, но еще встречаются, можно отнести барабанку (барабан) и рожок (дудку).

«Дудочки делали сами. Из сосновой.., маленькие такие сосны есть. Покручивали, ну она там серединка выйдёт. Остаёцца такая корка, примерно двухлетняя. Ну и потом дырочки делают – три, по расстоянию, чтоб по пальцам были. На кончике, сбоку делают голосок. Голос такой, чтобы жужжало: у-у-у. Ну а если пальцы накладывать, свистеть можно по-разному. Примерно каждый день штуку делаешь, или две. Барабаны делали разные – из елки, сосны, осины. А звончей, наверно, из осины. Пас из нескольких деревень – собирал коров, барабанил несколько раз в разных местах».[2]

В наше время для изготовления дудки иногда используются и современные подручные материалы, например сочетание берестяной основы и раструба из обычной пластиковой бутылки. *«Пастухи играли на барабанах, дудках. Вот в эти годы дак дудка была сделана у пастуха дак. В позапрошлый год, да вот Антипов-то пас. В дудку сыгранёт, да и коровушек выпустим. И это, с бутылки, да как-то с бересты была сделана. Вот есь бутылки-то ис под лимонада, дак вот с такой бутылки с пластмассовой. Утром гудок дас да и... громко, слышно».*[3]

Из большинства репортажей следует вывод: до сих пор на обследованных территориях бытует представление о том, что настоящий пастух, помимо практического опыта, непременно должен обладать некими магическими знаниями. На территории Куйского и Пяжозерского сельсоветов встречается два названия специального пастушеского магического комплекса: обход, отпуск (или «спуск»). Обход давали «знающие» люди: те, кто служил посредником между пастухом и «лесными хозяевами». *«Вот у нас раньше дедка был. Он сам давал обходы. Он, примерно, попросит кто, ну так даст. Он сам с «этакими» знался. Вот потеряется теленок или корова, останется в лесу. Ну, так он пойдет и там попросит: «Давайте нам корову или теленка!» Разговаривал он. У хозяев там лесных. Вопще там хозяева есь — один, два, три, вопще-то много, наверно, есь».*[4]

Обход могли давать на предметы: *«На ремень дают, на барабан дают. Да ишо на верёвочку. Вот на матице эту верёвочку протянут. Нет, дак завязывают этой верёвочкой всё лето, если вот подпастыря наняли, всё лето вот этой верёвочкой завязанось. На голое тело, и ходит с верёвочкой. Развязывать нельзя».*[5] Кроме того, пастух мог взять обход на одну из коров, которая водила стадо все лето, в этом случае, как рассказывают, пастух вообще сам мог не пасти. [Говорят, есть главная корова в стаде?] *«Это есь. Не знаем, как назначают, но всегда есь главная в стаде. Водитель есь. И даёт маршрут этот пастух: «Вот севодня идите там по этим местам, а потом вот туда пойдите, а оттуда потом сюды. К четырём часам приходите к завору». Они к завору и приходят в четыре часа».* [А он сам не пасет?] *«Нет, нет, он и не ходит в лес, это у которого пастуха взят обход».*

Поскольку корова-«водительница» сама теряла удой *(«тяжело такой корове»)*, пастух в течение лета мог «переложить» обход на другую корову.

Если случалось, что скотина терялась, чтобы ее найти, мог помочь и знающий пастух, иногда прибегали к помощи «специальных людей» - колдунов. *«За спуском в Борисово-Судский район ездили, там люди*

знающие были. Самим нельзя было с лесным хозяином договариваться, даже если корова потерялась. Или специальный человек, или пастух, который знает. Давали ему, чтобы в лес отнес хлеб, какие-нибудь гостинцы (не деньги!): хлеб да яйца, масло. Пастух в лес нес. Сами никак в лес не ходили».[6]

«Если скотина потеряется — искали. Покорялись. Просили лесново». —[Сами ходили?] — *Нет. Были у нас такие люди. Вот которая старушка мне наказывала-то. Очень много знала. Она и даже «разговаривала». Мы ходили вдвоём с ней. Вечером только надо ходить, чтоб никто не знал, не видел. Потеряется корова, или лошадь. Тогда веть лошади были свои ишо дак. Вот один мужик проводил лошать. Ну и, уздечку снял, да и говорит: иди... На фторой день пошол — дак нигде лошади нету. Пошол к старику, который знал. Тот пошол, спросил у хозяина леснова, што где... Пусь, говорит, обождёт. Уехали на свадьбу. Когда приедут, тогда и лошать будет. Вот приходите вот в такой то день, лошать будет тут. Ну, правда. Пошли в тот день, когда он велел. Дак видишь, лошать стоит так еле-еле живая на ногах. Дак куда ездили, кто знает?»*[7]

Из двух информантов - пастухов, пасших стадо более 20 лет, одного люди относят к разряду «знающих». От него записаны интересные сведения о пастушеских «отпусках», договорах с «хозяином», запретах и наказании за их нарушение.

Кузнецов Алексей Михайлович (1931 года рождения), из Пяжозерского с/с., д. Красная Гора *«пастухом отработал 29 лет. Когда обход брал, когда нет. Утром барабанил, барабан всегда носил с собой. В каждом доме барабан был, сами себе делали (когда по очереди стали пасти). С 47-го года у меня бумажка с молитвой. Был сосед — старик. Он «знал». И вот он оставил. Стадо сам три раза обходил по сонцу. Когда выпускаешь весной. Вот тут и читаешь. Идёшь кругом, и хозяева тут, штоб коровы не расходились. Пока идешь, по бумажке читаешь. С собой иконка маленькая, ножик на поясе. В конце обхода «Аминь», и всё. Бумажку с молитвой все лето в кармане носил с собой.*

О договоре с «хозяином».

«Ну, когда будешь договаривацца, спросят у тебя яйцо или пол яйца. Но это уже не расщитывай. Ни в коем случае не давацца! Пол яйца, значит — полуторника, яйцо — значит корову. Летом в любое время возьмут у тебя. [Это когда обход берёте?] - *Да, да, да. Но он на яйцо жмет-то всё. Да. Потом уш здасса на пол яйца. Потом видит, што с тобой ничево не сделать, дак рукой махнёт... Это сам «хозяин».*

О запретах.

«Вот пример: поле посеяно, ты не заметил, а коровы туда зашли. Ты не должен через изгороть лезть. Найди место, где они зашли, и туда же выгоняй. Ягод никаких. Змея хоть по твоей ноге ползет, а ты ее не трогай. Ни зайца, никого. Ни в коем случае. Ягод не есть. Фуражку сними, в фуражку набери, из нее можно есть, а прямо с куста — нельзя. Если прут, ветку сломал для вицы, как износится — обратно принеси, поставь рядом, где была. На это место, где срубил. Место это не забывай. Вица чаще березовая или ольховая. Она штобы была все лето такой породы».

О наказании за нарушение.

«Если не удержался, что-то нарушил — очень строго. Или тебя хорошо изобьют, или можешь и голову потерять. Есть, что и в стаде зверь тронет, но большинство-то пастуху попадёт».

Как «хозяин» может показаться.

Сам «хозяина» не раз видел. Каждое лето встречаешся с «хозяевами». Может таково пацана увидиш, борода вон такая. Так он тебе покажеца. Каждое лето. Когда привыкнешь коров домой гонять, он обязательно дас о себе знать: «Домой все!» Или свиснёт, или крикнёт, или чево. Ты поймёш, што уже всё. Што пора домой.

Даже может так же увидеть, вроде как он заец. Покажецца — под носом прямо придёт. Бывает, как человек — метра два ростом. Тебе кажется, што как и ты, только когда идет — шуму много. Деревья аж качает».[8]

Существуют и другие сведения о том, как выглядит «лесной хозяин»: чаще описания с чьих-то слов: *«если кто по спуску пасёт — сам лесного хозяина может увидеть, а где не по спуску, там не увидишь ничего».*[9]

В д. Заболотье Куйского с/с от Загуляевой А.П. записана быличка о встрече пастуха с «лесовым».

«Пастух у нас черники не ел. Черных ягод вообще не брал в рот. Не собирал никаких ягод. Домой не носил ни грибов, ничего. С лесу ничего не брал. И вот он рассказывал, такой случай у него был. Пасёт скот, сидит. И вдруг, говорит, приходит небольшой старичок. А я, говорит, на пне, и огонь сделан. Эдакой огонь. Сижу.

- *Што, пасёшь?*
- *Пасу.*
- *Куришь?*
- *Курю.*
- *Дай закурить.*

Думал, думал да... С рук-то нельзя давать ему. Дак он бросил ему этот, кисет.

- *Ну ак чо, дай бумаги.*

Он просит, штобы с рук он дал. А он и бумагу бросил. Ну...

- *Спички дай!*

- *Бери уголек вон, да от уголька прикуривай. У меня спичек нету.*

Ну и што. Он не кисета, ни бумаги не взял. А этот огонёк взял и побежал: «А, догадался, догадался!»

И сам говорит (пастух): «так мне страшно. Што вот так ветки пригибаюца, пригибаюца. А што люди все говорят: «это тебе сон!» - «Пойдемте, покажу на котором месте!» Пришли, а там и костерок унесён. Даже не то што, а ямка осталась там. Он так унес.

[А почему с руки-то нельзя ему подавать?]

- Нельзя. Так, видно, ему было наказано. Хозяин леса был. А нигде скотины-то нету. Не слышно даже. Пасёт, а не слышно, говорит. А потом, когда он ушёл, я, говорит, встал. А волосы-то дыбом. Сам не знаю, где искать скотину. А потом взял барабан, да как этими, палками-то... Так скотина, говорит, тут вся пришла. Никто не тронул.[10]

Поскольку «обход» налагал дополнительные обязательства, далеко не все пастухи старались его брать. *«С обходом тоже плохо. Если чево там испортилось, дак... Обход-то, надо все по правилу делать. Правила пастуху дает тот, кто дает обход. К примеру — чем скотину гнать, кнутом или вицей. Если вицей — то какой — березовой, ивовой. Птиц не бить, гнезд не разорять. Змей не трогать, мышей. Ни кошек, ни собак обижать нельзя». «Про обход, это я слыхивал — дать туда надо... Тожо надо скотинку или две надо туда дать. Этому «хозяину».*[11]

Прокопьев Василий Иванович, пастух из деревни Заболотье, по его собственным словам, пас без «обхода», имея в виду отсутствие договора с самим «лесным хозяином». Когда при первом выгоне обходил стадо — читал молитву. *«Брал с собой ножик и маленькую иконку (не помню, кого). Ножик вкладывал в кепку, иконку туда же. Обходил три раза. Кепка в руках. Молитву читал эту и днем, при пасьбе. Молитву давали старые пастухи. Это молитвы были, а не обход. Я по простому пас, с молитвой. Просто молитву эту читал».*[12] Здесь, вероятнее всего, имеет смысл говорить о двух разновидностях обхода (отпуска): «лесном», идущим от «хозяина леса» при непосредственном контакте пастуха с ним (хозяином), или при посредничестве «знающих» людей, и «божественном» отпуске, также даваемом «знающими» людьми, но заключаемом без обращения к лесовому.[13]

Пастух мог, как передать, так и продать обход другому пастуху за деньги. *«У нас дятька один продавал обхот маме за 80 рублей. Говорит: «это на фсё стадо». А если, говорит, на свою корову на одну возьмёш, дватцать рублей хватит. Это деньги тогда дорогие были. Мама отказалась, говорит: «Не надо мне опхот».*[14]

Комплекс специальных обрядов выполнялся в день Святого Георгия (Егорьев день) 6 мая. По свидетельствам некоторых исполнителей, в деревнях Пяжозерского с/с (д. Никитинская, д. Красная Гора) утром ходили за водой на ручей. Как и в Крещение, эта вода считалась святой (*«крещеной»*). Набрав воды, в ручей кидали монетки (раньше старались желтого цвета, медные). Водой умывались сами, брызгали сухим березовым веником в хлеву, давали в пойло корове. Первый раз скот выгоняли на пастбище на Егория или на Николу, в зависимости от погоды. Но обряд обхода скота на собственном дворе всегда был приурочен к Егорьеву дню. В этот день старались «*ничего не давать друг дружке*». Хозяйка пекла специальный (круглый) хлеб. Есть единичные сведения, что на первый выгон пекли «коровушку» из теста: *«Шерсть туда запекали. Корова из пресного теста, не очень большая размером, но больше ладони. С головой, рожками. Уши могли сделать из листьев с веника, глаза из любого зерна, чаще — гороха. Хозяйки показывали друг другу своих коровушек. Разламывали, давали коровам».*[15]

В д. Киндаево Куйского с/с специально испеченный к Егорьеву дню хлеб назывался «байник»: [А с чем скотинку обходят?] *В решето кладут «байник», яйцо, иконочку, крестик. Это в Егорий день.* [Как Вы сказали: «баеник»?] *Байник - буханка хлеба, мякушечка. Байником называют у нас. И три раза обходят. Говорят молитву. Можно и так сказать: «Сохрани и спаси нашу скотинку. Коровушку (по имени...), теленочка (по имени...), курочек. Дом там, баню, пристройки, фсё наше... Спаси и сохрани от фсех непогод, от фсех неприятностей.*[16]

Для обхода скота на дворе брали, в основном, кроме специально испеченного хлеба (пирога), яйцо, икону Егория (если таковой не было, — брали другую), свечку, веточки вербы. Все это складывали в решето. Решето держали над головой коровы, когда она переступала порог хлева. В обряде могли использовать сковородник, ухват. Под порог хлева могли положить кочергу (крюк), топор, ремень *«чтоб корова домой ходила»*. Кроме того, считалось, что железные предметы, используемые в обряде, имеют охранительное значение. *«В Егорий когда выгоняют, ак всегда ложат железяку какую-то под порог. Под порог, на дворе прямо тут, где выйти на улицу. Охраняла бы што это».*[17]

«Для скотины на пороге рубят, топором-то выглубят, чтобы не болела. Надо пирог, напечь,.. и скотинке — для коров только это делается. Это когда скотинку пасти провожаешь. Яичко в решете должно было быть. Надо было, чтобы корова прошла через топор — чтобы она поперек прошла. Еще туда ложили ремень и крюк (под порог).

В другом случае перед первым выгоном топор не клали под порог, а напротив — втыкали в стену над выходом из хлева, на топор ставили икону. Скотина должна была пройти под иконой. *«Над дверями хозяин топор тюкнет, иконку поставит, после того, как во дворе обойдет. А потом, когда коровы пройдут — убирает. Лишь бы выпустить вот так. Штобы коровы дружно ходили, да никто там звери не трогали. Первый раз пастух не идет. Сначала сами с неделю ходим. А когда пастух идет, он уже делает обход».*[18]

«Перед тем, как обходить пастуху — хозяйка во дворе сама обходит. С иконой, топор брали, ухват. Ухват под мышкой, рогами назад. Топор на руку, топорище внизу, лезвие вперед. У груди «иконочик». Потом икону наверх, над дверью ставили, топор под порог, и ухват тут же, чтоб корова переступила. Сама обходила на дворе — читала молитву по бумажке «Да воскреснет Бог».[19]

Как правило, обход скота на дворе совершался трижды, как и пастухом на пастбище. *«А когда уж пойду на двор, похожу вокруг коровушки. Бога попрошу, три раза пройду «по солнышку», и топор у меня на руках, и икона Егория, в решете яичко, булка корове. Бога попрошу, чтобы у меня все хорошо было, да спокойно. Это три раза надо сказать, и все клониться на землю челом. Обход-то сделаю три раза».*[20] Но в одном из репортажей упоминается о четырехкратном обходе с достаточно логичным пояснением:

«Хлеб брали, соли кладут. Пойдут: ухват, сковородник, топор. Хозяин с хозяйкой пойдут, скотинку кругом во хлеве обойдут. И крюк брали. [И куда это все?] *Под порог складывали, штобы скотинку когда отпускают весной, через это, штобы скотинка потом домой ходила.* [Сколько раз обходили?] *Четыре рас. На четырёх углах стоит дом, так четыре рас надо.* [А что говорили?] *Возьмут яйцо, яйцо ишо варили: «Как это яичко круглоё, так бы и моя скотинка жила круглая, жила хорошо, была круглая».* Здесь же приговор на первый выгон:

«Скотинка, ведись!
Хозяин, хозяюшка!
Дайте скотинке ход,
штобы на лето красноё

спустите, берегите,
храните мою скотинку!
Как я в решете несу,
Так и вы кругом храните,
Штобы не видели не зверь,
Не змея, не какая пакось
Не пакостила, не тронула».

Поклоняцца, и домой. [Кланяются-то в какую сторону?] *Там на фсе четыре угла во хлеве.*[21]

Хлеб приносили после обхода домой, убирали до первого выгона на пастбище. Перед первым выгоном скармливали скотине, крошили курицам.

Брали в решето, когда обход делали, и вербушки. [Вербушки куда потом?] «*А потом в реку спускают, на воду. Штобы вода была. Штобы не сохли, в воде были, штобы скотинка сытая была, не сухая».*

Для безопасности скота, охраны от болезней, достижения благополучия и плодовитости особые магические действия совершались и в хлеву: «засевание» пола хлева зерном, «посадка» кустов (чаще ивовых) по четырем углам хлева. *«Если скотине неладно – в кустики пойдешь, выдернешь с корнем совсем, и вот в четыре угла* (в хлеву) *эти кустики положишь».*[22]

После обхода скота каждой хозяйкой в своем дворе, второй обход – уже всего стада, совершался пастухом. *«Пастух когда стадо обходил – молитву читал. Раз пройдет, придет, перекрестится, и мы перекрестимся. Ну и опять пройдет. Три рас пройдет. У пастуха в руках только бумага была. После обхода пастуху яйца давали. Теперь больше деньги».*[23]

После обхода стада пастухом, особенно имеющим «отпуск», вступали в силу и некоторые правила и запреты для хозяек: нельзя было выгонять коров до того, как пастух забарабанит *(«Лесной хозяин не разрешает. Раньше это строго было»)*. Запрещалось выгонять коров «босоногой и гологоловой»: *«Без платка нельзя выгонять, даже хоть и летом. Пастух «в отпуске» дак. Когда пойдёшь, дак с голой головой нельзя. Голыми ногами нельзя, и даже голенища эти были чтобы. Надо одеватца в сапоги. Если туфли оденешь, дак чулки одень, чтобы голые ноги не были».*[24]

*«Меня дак тогда набил. Своей вичкой по ногам стёгал. Босоногой и бес платка была (*когда корову выпускала*). Мама пришла, дак маме сказала. Она говорит: «нельзя этово делать!» Што рас «спуск» есьти, дак надо обязательно одетца».*[25]

Пытаясь выяснить, как передавались знания о пастушеских обрядах, в частности, специальные молитвы, заговоры, чаще получали ответ: *«Знающие» передают по наследству в письменном виде (пишут)».* И как свидетельство — переданный нам рукописный текст: синтез заговора и молитвы*

И да воскреснет Бог расчататься
врази его и да бегать от лица его
выделяющий его тот зелёный дым
да ищезнут таять вовек
от лица огня такого нам быть бесы
от лица огня любящих Бога и знаменующих —
её крестом знаменем и всяких глагающих
радующих крестом и животворяющих
крестом Господом прогонит Боги
силою тебя протестом господа нашего
и Исуса Христа вам да свидетельствующих
его и знающего и со Дьяволу и
дарованную на тебя крест свой чесным
напрогонам всякого супостата и
причистом животворно — творяющих
Крестом Господа Девою
Богорадующую совсеми своими
во веки АМИНЬ
Христос воскрес сегодня нас
огороди господи Иисуса Христа
присвятая Богородица Дева Мария
спаси и сохрани мою скотинку
от всякого зверя и злых людей
от волка волчицы от медведя медведицы
от рыся рысицы от змея ползучего
Аминь

Примечание:

[1] АФ 158-09 КЦНТК (Кузнецов А. М. 1931 г.р, Пяжозерский с/с, д. Красная Гора).

[2] АФ 158-01 КЦНТК (Прокопьев В. И. ,1928 г. р., Пяжозерский с/с., д. Заболотье).

[3] АФ 157 — 16 КЦНТК (Евсеева М. Н., 1928г. р., Пяжозерский с/с., д. Красная Гора)

[4] АФ 159- 06 КЦНТК (Прокопьев В. И., 1928 г.р., Пяжозерский с/с, д. Заболотье).

[5] АФ – 131-30 КЦНТК (Быстрова А.Н. 1937г.р., Куйский с/с, д. Киндаево)

[6] АФ 156-28 КЦНТК. (Гришина М. П., 1918 г.р., Пяжозерский с/с, д. Красная Гора).

[7] АФ 118-24 КЦНТК (Балякова Е. П., 1927 г. р. Куйский с/с, д. Слобода)

[8] АФ 158-09 КЦНТК (Тришкина У. Ф., 1923 г.р., Пяжозерский с/с, д. Красная Гора)

[9] АФ 156 - 28 КЦНТК (Гришина М.П. 1918 г.р. Пяжозерский с/с, д. Красная Гора)

[10] АФ 127-34 КЦНТК (Загуляева А.П., 1929 г.р., Куйский с/с, д. Заболотье).

[11] АФ 159 - 06 КЦНТК (Прокопьев В. И., 1928 г. р., Пяжозерский с/с, д. Заболотье).

[12] АФ 159 - 06 КЦНТК (Прокопьев В. И., 1928 г. зд. Пяжозерский с/с, д. Заболотье).

[13] Мороз А.Б. Пастушеские отпуска на Русском Севере.//Живая старина. 2002. №3. С.50.

[14] АФ 131-30 КЦНТК (Быстрова А.Н. 1937 г.р., Куйский с/с, д. Киндаево)

[15] АФ 156 -35 КЦНТК (Гришина М.П. 1918 г.р. Пяжозерский с/с, д. Красная Гора).

[16] АФ 132 – 01 КЦНТК (Быстрова А.Н, 1937г.р., Куйский с/с, д. Киндаево).

[17] АФ 156-28 КЦНТК (Гришина М. П. 1918 г.р., Пяжозерский с/с, д. Красная Гора).

[18] АФ – 158 – 03 КЦНТК (Тришкина У. Ф., 1923 г.р., Пяжозерский с/с, д. Красная Гора).

[19] АФ 123- КЦНТК (Смирнова П. И. 1915 г.р. Смирнова У. С. 1919 г.р. Куйский с/с., д. Марково)

[20] АФ 123- КЦНТК (Смирнова П. И. 1915 г.р. Смирнова У. С. 1919 г.р. Куйский с/с., д. Марково)

[21] АФ 129 – 17 КЦНТК (Бурмистрова А.А., 1915г.р. , Куйский с/с, д. Кийно)

[22] АФ 123- КЦНТК (Смирнова П. И. 1915 г.р. Смирнова У. С. 1919 г.р. Куйский с/с., д. Марково)

[23] АФ 156-28 КЦНТК (Гришина М. П., 1918 г.р. Пяжозерский с/с, д. Красная Гора)

[24] АФ 118-24 КЦНТК (Балякова Е. П. 1927 г.р., Куйский с/с, д. Слобода).

[25] АФ 118-02 КЦНТК (Володина А.П. 1929 г.р., Куйский с/с, д. Туржино)

* расположение строк, орфография и пунктуация оригинала

Фото 1. Кузнецов Алексей Михайлович (1931 г.р.), Пяжозерский с/с., д. Красная Гора.

Фото 2. Игру на барабанке показывает Прокопьев Василий Иванович, (1928 г. р.), Пяжозерский с/с, Заболотье.

Фото 3, 4. Бумага с молитвой, с которой Кузнецов А.М. пас коров с 1947 года.

Лонин О. В.
Республика Карелия,
с. Шелтозеро

СОХРАНЕНИЕ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ ВЕПССКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ВОЛОСТИ

Вепсская национальная волость как административно-территориальная единица была создана в 1994 году, в состав которой вошли 3 сельских совета: Шокшинский, Шелтозерский, Рыборецкий. Создание волости предусматривало экономическое, культурное, образовательное развитие территории в целом, большинство населения которой составляют вепсы.

Приоритетным направлением было избрано сохранение и развитие вепсского языка, культуры вепсского народа.

1 января 2006 года Вепсская национальная волость ликвидирована в связи с вступлением в силу ФЗ № 131 «Об общих принципах организации местного самоуправления на территории РФ» и создано 3 вепсских сельских поселения, которые вошли в состав Прионежского муниципального района.

Таким образом, Вепсская национальная волость просуществовала чуть более 10 лет.

Исчезновение с карты Карелии Вепсской национальной волости повлекло за собой разрушение централизованной библиотечной системы, единой клубной системы. Задачей сегодняшнего дня является сохранение и развитие тех позитивных направлений деятельности учреждений культуры, которые объединяют вепсов не только в рамках административных границ.

На сегодняшний день нет научного труда, в котором бы всесторонне рассматривалось создание Вепсской национальной волости и ее влияние на сохранение вепсского народа как одного из коренных малочисленных народов Российской Федерации.

О сохранении и развитии вепсского языка в **селе.** Народное образование в северо-вепсских селениях имеет свою 200-летнюю историю. Первые приходские училища в Шокше, Шелтозере и Рыбореке были открыты в декабре 1805 года. Школа на селе всегда была важным образовательным и культурным центром. Поэтому, главная роль в сохранении и развитии вепсского языка в столь сложный современный период, когда им свободно владеют только люди старшего поколения, стала отводиться именно школе. Вепсский язык как обязательный предмет стал преподаваться с 1 по 5 классы по 2-3 часа в неделю, а далее факультативно.

Например, в Рыборецкой школе вепсский язык преподается и в 9 классе. За эти годы вышли новые учебники по вепсскому языку, главным инициатором и создателем этих книг стала Н.Г. Зайцева, доктор филологических наук. В 2004 г. вышел учебник «Учимся говорить по-вепсски» и «Рабочая тетрадь по вепсскому языку» Е. Е. Кочериной, учителя Шелтозерской средней школы.

Доброй поддержкой школьному обучению стало изучение вепсского языка в детском саду, где в игровой, разговорной форме дети дошкольного возраста познают язык вепсов.

Более 20 лет в Шелтозере действует детский вепсский хор, посредством которого через песенное искусство прививается любовь к языку древнего народа. Это является хорошим мотивом к познанию вепсского языка на уроках в школе.

Получая начальное школьное образование, дети знают, что продолжить обучение можно в вузах, изучая финно-угорские языки и культуру финно-угорских народов.

Большую роль в сохранении и развитии языка играет семья. Ребенок может обратиться за советом и помощью к родителям в подготовке домашнего задания. Вепсский язык если и не является для него родным то, во всяком случае, не иностранным. Но, к сожалению, в наших деревнях все меньше и меньше остается вепсских семей, в которых кто-то из старших владеет языком.

Не стоит забывать о том, что вепсские дети - это современные дети, которые с удовольствием в своих занятиях используют компьютер. Поэтому, на наш взгляд, создание компьютерных обучающих программ на вепсском языке и их использование, явилось бы хорошей мотивацией к познанию родного языка.

О сохранении и возрождении песенного и танцевального искусства вепсов. В 2006 г. исполняется 70 лет Вепсскому народному хору, который сохраняет песенную и танцевальную культуру вепсского народа. Основателем хора колхозниц в 1936 г. является Василий Иванович Кононов, в последствии заслуженный деятель искусств РСФСР, народный артист КаССР, основоположник карельского хореографического искусства. В 1970 году Вепсскому хору присвоено звание «Народный самодеятельный коллектив», которое он достоинством несет все эти годы.

Более 25 лет руководит коллективом Л. Л. Мелентьева, заслуженный работник культуры Республики Карелия. В репертуаре хора - старинные вепсские песни на вепсском и на русском языках. Среди народных танцев сохранены те, которые были поставлены В. И. Кононовым. В последние годы на основе народных песен и танцев ставятся этнографические сцены: «У плетня», «Деревня на деревню», «Вепсская свадьба».

У Вепсского народного хора есть коллектив-спутник - детский вепсский хор, созданный в 1981 году на базе Шелтозерской средней школы.

Стало доброй традицией, сохраняя вепсское гостеприимство, встречать гостей песнями и танцами в исполнении хоров, включая такие программы в туристско-экскурсионную деятельность музея.

В с. Шелтозеро 18 лет работает хор ветеранов, участницами которого являются женщины пожилого возраста, истинные носители вепсского языка. Песни в их исполнении отличаются искренностью, особой задушевностью. В своих программах они восстановили традиционную вепсскую «беседу», участницами которой они были в 15-18 лет. Большим успехом такие «беседы» пользуются у туристов, посещающих Вепсскую волость.

Шелтозерский этнографический музей - хранитель истории и культуры вепсов. В 2007 году исполнится 40 лет Шелтозерскому этнографическому музею, в фондах которого хранится более 7500 предметов материальной культуры вепсов. В основном, они собирались на территории проживания северных вепсов, но есть экспонаты, найденные в селениях Ленинградской и Вологодской областей. Основателем музея является Р. П. Лонин, собиратель вепсского фольклора, краевед-любитель.

С 1991 года музей располагается в доме Мелькиных - памятнике северо-вепсской деревянной архитектуры начала XIX века, двухэтажном с мансардой доме, одном из больших и красивых домов Вепсской волости.

В музейном зале восстановлен интерьер вепсского крестьянского жилища конца XIX - начала XX вв., во втором зале - экспозиция, рассказывающая о традиционных вепсских занятиях и ремеслах. Она продолжается на хозяйственном дворе и представлена в виде открытого хранения фондов. В залах второго этажа расположены выставки, раскрывающие события новейшего периода истории вепсского народа. Например, выставка «Возрождение духовной культуры Вепсского края» открылась 5 октября 2005 года в День памяти св. преп. Ионы Яшезерского, ученика Александра Свирского, основателя Благовещенского Ионо-Яшезерского мужского монастыря. Ежегодно 5 октября в с. Шелтозеро проходит национальный праздник вепсского народа.

Музей посещают 5 - 6 тыс. туристов в год, а в 2005 году - 10 тыс. человек. Посетителям предлагаются различные программы, включающие не только ознакомительные экскурсии по музею, но и путешествия по Вепсской земле (пешеходные, автобусные экскурсии), экскурсии на подворье Благовещенского Ионо-Яшезерского монастыря, дегустацию блюд вепсской национальной кухни, выступления народных коллективов, проведение ярмарок изделий народных мастеров и ремесленников.

О возрождении традиционных народных ремесел и занятий. Издавна вепсские селения славились своими мастерами и умельцами, многие из которых отличались умением срубить дом и украсить его узорчатой резьбой, вырезать из дерева или сплести из бересты поделки и предметы крестьянского быта, изготовить гончарную посуду, соткать половики и вышить полотенца.

В XX веке ремесленные изделия всё более заменялись покупными товарами, что, в свою очередь, привело к полному исчезновению техники не станочного тканья, исчезли и различные виды станочного тканья домашних полотен. Сохранились лишь традиции изготовления лоскутных половиков. Еще можно встретить мастеров, умеющих вязать одной иглой и плести из бересты.

Назрела необходимость сохранения богатого наследия ремесленного мастерства путем возрождения и развития традиционных вепсских занятий. Предмет «Технология» включен в программу общеобразовательной школы, что позволяет учащимся знакомиться с историей промыслов и ремесел своего края, а также на практике изготовлять изделия в лучших народных традициях. Изделия, созданные руками учащихся, служат украшением интерьера школы, дома, могут быть подарены близким людям. Это вызывает у создателей истинную гордость за свой труд. Изучение народного искусства необходимо для эстетического и нравственного воспитания, развития уважения к труду, наследию своих предков, самопознания.

Одним из показательных примеров сотрудничества школы и музея являются выставки декоративно – прикладного искусства. Они организуются и проводятся в школах волости, библиотеке, Доме культуры села Шелтозеро, музее. Постоянная, кропотливая работа учителя и учащихся на уроках «Технология» преобразуется в добротный поток сувенирных изделий, которые с удовольствием приобретают на память о вепсской земле туристы. Таким образом, предмет «Технология» – своеобразное “поле” освоения древних вепсских традиций народного искусства.

Шагом к сохранению и возрождению традиционных ремесел стало создание в селе Шелтозеро организации «Каичей», объединившей вепсских мастеров и ремесленников Вепсской национальной волости. Цели организации - содействие сохранению и развитию традиционных промыслов и ремесел, передача навыков и умений молодежи, повышение эффективности и упорядочение производства продукции традиционных народных ремесел и промыслов.

Сохранение и развитие ремесел имеет и социальное значение. В вепсских деревнях достаточно высок уровень безработицы и возрождение традиционных промыслов частично решает эту проблему.

Балабан О. В.
Бабаевский район,
д. Кийно

ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ МУЗЕЯ ВЕПССКОЙ КУЛЬТУРЫ СЕЛЬСКОГО ПОСЕЛЕНИЯ КУЙСКОЕ НАЦИОНАЛЬНОЕ ВЕПССКОЕ

Бабаевский район - регион богатого исторического и культурного наследия, в котором проживает 24,2 тысячи человек, часть из которых являются представителями финно-угорской языкавой группы и относятся к национальности - вепсы. Вепсы проживают на территории Пяжозерского и Куйского национальных сельских советов, составляя в Куйском сельсовете - 45,5%, а в Пяжозерском - 7,5% от общего числа жителей.

Вепсы оказались в положении народа, этнические корни которого забываются. Это связано с их вынужденным переселением в 50-60 годы XX века из мест исконного обитания - Шимозерья, ассимиляционными процессами, происходящими в их среде не одно поколение. Но, несмотря на эти негативные процессы, они сохранили национальное самосознание, самоназвание, язык, традиционный уклад жизни.

На протяжении последнего десятилетия в составе фольклорно-этнографических, археологических экспедиций, а также самостоятельной поисковой работы, проводимой местными краеведами на территориях Куйского и Пяжозерского сельских поселений, собран богатый вещевой, фольклорно-этнографический материал.

Благодаря областной целевой программе «Сохранение и восстановление традиционной народной культуры как основы развития культуры села» и районной программе «Сохранение и возрождение культурно-исторического наследия вепсов», которая акцентирует значимость культуры малых народов в общей российской культуре, стало возможным традиционное проведение праздников вепсской культуры «Древо жизни». Первый праздник прошёл в июне 1989 года.

26 июня 2004 года в д. Кийно сельского поселения Куйское национальное вепсское в рамках межрегионального праздника «Древо жизни» состоялось открытие музея вепсской национальной культуры. Создание музея стало возможным благодаря финансовой поддержке федеральной целевой программы «Культура России» (2001-2005 гг.) и областной целевой программы «Сохранение и восстановление традиционной народной культуры как основы развития культуры села» (2001-2005 гг.). В 2001 году специалистами Областного научно-

методического центра культуры и повышения квалификации и Бабаевского центра традиционной народной культуры были закуплены экспонаты для музея вепсской культуры. В 2004 году были приобретены экспозиционные витрины, подготовлен тематико-экспозиционный план, разработана научная концепция музея.

Музей вепсской культуры является учреждением, решающим задачи научно-исследовательской, научно-фондовой, научно-методической, культурно-просветительской, экспозиционно-выставочной, экскурсионно-массовой деятельности. Музей отражает специфику этнической культуры вепсской народности, традиционно-бытовую культуру вепсского крестьянства.

В экспозиции музея представлены: археологическая коллекция, которая иллюстрирует историю вепсского народа с древних времён; коллекции изделий из ткани, дерева, железа, стекла, керамики; предметы быта, одежда, мебель; изделия декоративно-прикладного творчества и традиционных ремёсел; книги и фотографии. Фонд музея насчитывает 104 единицы хранения и постоянно пополняется. Музей в настоящее время располагается в приспособленном помещении, но, несмотря на это, пользуется большой популярностью у жителей Куйского сельского поселения и близлежащих населённых пунктов.

В музее проводятся экскурсии по темам: «Вепсские промыслы и ремёсла», «Традиционная вепсская одежда», открытые уроки по истории края, литературные праздники «Вепсские писатели и поэты», литературно-музыкальные композиции «Колыбельные песни вепсского народа».

В перспективе развития музея - создание типологической вепсской крестьянской усадьбы в соответствии с характерным для вепсов набором построек и их расположением. Основными задачами в дальнейшей работе музея являются:

- создание вепсской усадьбы во всей полноте её хозяйственной жизни с основными и подсобными занятиями, ремёслами и промыслами вепсского крестьянства, а также бытовыми особенностями,
- отражение специфики культуры вепсов,
- создание исторически достоверного комплекса дома-двора, усадьбы вепсского крестьянина конца 19 - начала 20 веков.

На первом этапе экскурсионного показа предполагается осмотр в подклете двора - темы «Земледелие», «Скотоводство». На втором этапе - знакомство с предметной экспозицией по внеземледельческим промыслам и домашним занятиям вепсов. На третьем - знакомство с избой, где представлен «мир вещей», связанный темой «Обыденное поведение семьи вепсов конца 19 - начала 20 веков».

Планируется проведение на базе музея фольклорно-этнографических праздников и ярмарок с участием специалистов по изучению культуры вепсского народа, творческих коллективов, народных мастеров. В перспективе музей будет выполнять функции учреждения культурно - досугового типа. На его базе будут функционировать кружки художественного, декоративно-прикладного творчества, проходить мероприятия районного, меж- и регионального уровней, конференции, фольклорные праздники, фестивали, ярмарки.

Музей ежегодно проводит большую организационно-исследовательскую работу в связи с ежегодной подготовкой и проведением межрегионального праздника вепсской культуры «Древо жизни»: сбор фольклорно-этнографического материала, организация выставок, ярмарки-распродажи изделий народных мастеров глиняной игрушки, берестяных туесов, расписных деревянных сувениров, предметов быта, кулинарных изделий традиционной вепсской кухни.

Музей поддерживает связи с фольклорными коллективами Бабаевского района и других регионов, которые принимают участие в празднике. Это фольклорные коллективы - ансамбль «Берегиня» (г. Череповец),народный коллектив «Гвоздика» (Шольский СДК, Белозерский район), коллективы республиканского центра национальных культур Республики Карелия - «Кевязвези», «Керадам», «Каичем» и др.

Проблема сохранения вепсской традиционной культуры очень актуальна. Музей содействует поддержанию и межпоколенной передаче традиций, воспитанию чувства патриотизма, сохранению культурного наследия вепсов, способствует привлечению внимания государства и общественности к судьбе вепсского народа, обладает серьёзными возможностями трудового воспитания, изучения и пропаганды положительного народного опыта, положительных народных знаний.

Региональный праздник вепсской национальной культуры «Древо жизни» в д. Кийно Бабаевского района Вологодской области

Рыбакова Т. А.
Василькова М. Н.
Бабаевский район,
с. Борисово-Судское

ВЕПССКИЙ НАРОДНЫЙ ПРАЗДНИЧНЫЙ КОСТЮМ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА

Традиционная народная одежда создавалась на протяжении сотен лет. У каждого народа в одежде, ее формах, расцветке, орнаменте и украшениях отражены его традиции, художественный вкус, творческое мастерство, которые не повторяются у других. Поэтому изучать, восстанавливать традиционный костюм, в частности вепсский, представляется очень важным. Как отмечает И. Ю. Винокурова, в изучении этого материала существует научный пробел, т.к. вепсской одеждой никто из ученых профессионально не занимался в тот период, когда её ещё можно было зафиксировать в «сундуках», в обиходе местного населения. Поэтому проблема возрождения вепсского костюма требует серьезной и кропотливой работы.

В школе искусств на занятиях по декоративно-прикладному творчеству мы изучаем народный костюм северо-западных областей России, знакомимся с вепсским костюмом, шьем его в кукольном варианте. В процессе возник неподдельный интерес к вепсской культуре, тем более, что представители этой небольшой народности живут рядом с нами.

Летом 2004 г. была организована экспедиция в Куйский вепсский национальный совет с целью знакомства с культурой вепсов нашего района.

Свою работу мы начали с опроса местных старожилов. Большую помощь нам оказали: Загуляева Александра Петровна, Быстрова Антонина Алексеевна, Александрова Евлампия Федоровна. Были заполнены карты опроса, разработанные Центром традиционной народной культуры г. Бабаево. Направлением нашего исследования стал мужской и женский праздничный костюм, бытовавший в Куйском совете Бабаевского района в в первой половине XX века.

Изучив экспонаты в открывшемся музее вепсской национальной культуры в д. Кийно и проведя работы с опросниками, мы зарисовали вепсский праздничный костюм и приступили к его изготовлению. Вначале он был выполнен в кукольном варианте, а затем в натуральную величину.

На изготовлении кукол хочется остановиться особо. Кукла – мужской вариант – изготавливается из обыкновенного веника (голика), каким пользуются в деревнях. В такие куклы играли наши информаторы в своем детстве. А.А. Быстрова продемонстрировала весь процесс изготовления такой куклы. Он был записан на видеопленку, разделен на этапы и зарисован. После этого куклу не составило особого труда изготовить. Так появился первый мужчина-манекен в нашей коллекции кукол. Для демонстрации народного костюма в женском варианте была сшита кукла из плотной полотняной ткани с конусообразным туловищем, набитым паклей, и волосами из чесаного льна.

По словам респондентов, праздничный наряд женщин состоял из рубахи, сарафана или юбки, повойника с косынкой или одного повойника и передника. Основным предметом была белая холщовая рубаха, длиной по щиколотку, цельнокроеная, с прямыми длинными рукавами, присборенными к низу, обшитыми кумачом. В центре перегиба делалось круглое отверстие для головы, небольшой нагрудный разрез, которые также обшивались кумачом или белой бейкой. В отличие от русской народной рубахи, вепсская декорировалась скромнее, украшений было меньше. Украшались низ рубахи и рукава. Чаще всего это было кружево и прошва ручной работы. Кружево пришивалось по низу подола с тем учетом, что низ рубахи должен быть виден из-под подола юбки или сарафана. Использовалась вышивка счётной строчкой, также в небольшом количестве. По праздникам одевали сарафаны, но предпочтение отдавали юбке из льняного полотна, вытканного в крупную клетку. Верх юбки закладывался в складки или собирался в «татьянку» (сборки по верху юбки). Низ юбки подшивался широко, хотя считается, что в вепсской одежде предпочтение отдается окантовке. Крупную яркую клетку юбки подчеркивал белый фартук с несколькими горизонтальными складочками по низу, накладным прямоугольным карманом. Главным элементом были четыре ленты, пришитые к поясу передника по две на каждом боку сзади. Нужно было соблюсти правило: длина лент и концы завязанного пояса равнялись длине передника. Завершал наряд повойник с косынкой. Косынки были фабричной работы, качество их зависело от достатка семьи. Повойник от обычного отличался тем, что не имел очелья. Кроился круг (мог быть двойным), обрабатывался край круга, затем в него вставлялась тесьма, за счет которой круг стягивался и повойник красиво закрывал прическу женщины. Пикантность придавали легкие складки по краю и дважды перекинутая вокруг головы тесьма, завязанная спереди на бант.

Побывав в экспедиции летом прошлого года и обработав собранные материалы, нам стало ясно, что проделанная работа не бесполезна. За нашими материалами, а также за методической и практической помощью

по изготовлению традиционного вепсского костюма, обращаются педагоги общеобразовательных школ и воспитатели детских садов. Тесное сотрудничество с музеями нашего района и Центром традиционной народной культуры г. Бабаево нас взаимно обогащает. Вепсские костюмы в кукольном варианте подарены музею д. Кийно.

Мы попытались открыть и прочесть лишь «одну страничку» из богатой культуры вепсов. В 2005-2006 гг. продолжились экспедиционные работы в Куйском национальном вепсском совете. На этот раз нас интересовала повседневная мужская и женская одежда первой половины XX века. Материалы экспедиции изучаются и обрабатываются.

Праздничный костюм Куйского национального вепсского совета

Швецова Н. Е.
г. Вологда

ВЕПСЫ В ТВОРЧЕСТВЕ ВОЛОГОДСКОГО ПИСАТЕЛЯ АНАТОЛИЯ ВАСИЛЬЕВИЧА ПЕТУХОВА

«Нет родной сторонки краше,
Слаще нет земли родимой!
Здесь леса полны медами,
Корни – красным пивом добрым.
Здесь поляны, словно чаши.
Золото дарят нам ели,
Серебро дарят нам сосны...»

Ларин Параске,
Финская сказительница и поэтесса,
конца XIX - начала XX веков

Повести и рассказы А. В. Петухова давно нашли своего читателя. Они представляют интерес уже потому, что являются увлекательным повествованием, посвященном жизни малочисленного народа, представители которого живут на северо-западе Российской Федерации, в том числе, и в Вологодской области.

В древних летописях, в частности, в «Повести временных лет» упоминается племя «весь», жившее на Белоозере, прямыми потомками которой являются вепсы. В разное время и в разных источниках вепсы именовались «чудью», «чухарями» или «кайванами». Исконными землями этого народа были территории юго-западного Прионежья Карелии, северо-запад Вологодской и восток Ленинградской областей. Язык, на котором говорят представители этого народа, относится к прибалтийско-финской ветви финно-угорских языков и родственен финскому, эстонскому, карельскому, водскому, ижорскому и ливскому языкам. Помимо языка, эти народы объединяет удивительно богатая и разнообразная культурная традиция, его этнографическое и фольклорное пространство.

Анатолий Петухов – писатель, вепс по рождению, давно начал писать о вепсах.

Родина писателя – Шимозерье в 1934 году относилось к Ленинградской области, а в 1937 году вошло в состав Оштинского, ныне Вытегорского района Вологодской области.

Отец писателя, «сын потомственных крестьян и охотников, был в 30-е годы единственным в Шимозерье человеком, который имел высшее педагогическое образование. Он работал учителем русского языка и литературы в семилетней школе». Он очень хотел, чтобы его дети в совершенстве владели языком Пушкина, поэтому дома, в семье, и на уроках в школе будущий писатель говорил по-русски, а на переменках и на улице - на родном вепсском языке. Впечатлительный и наблюдательный мальчик с детства полюбил родные места — удивительной красоты природу с озерами и лесами, богатыми ягодами, грибами, птицей и зверем. Охотно слушал он разговоры пожилых людей — истории жизненные и фантастические, где миф и реальность тесно переплетались в судьбах односельчан.

Одиннадцатилетний охотник знал, что напрасно сломанная ветка рассердит «лесного хозяина» за боль, причиненную дереву, и тот обязательно накажет провинившегося — корягой под ногой, прутом — по лицу, или неведомой тропкой, которая в лесу обязательно закружит. Чтобы половить рыбу или искупаться в озере или реке, надо попросить разрешения у «хозяина воды», а за удачный улов обязательно поблагодарить его. А о том, как правильно себя вести, как не обидеть водяных, леших и домовых — таинственных существ, незримо живущих всюду и везде, знали вепсы - старики.

Таким человеком, неистощимым источником этих удивительных знаний — преданий, сказок, загадок, поверий и примет, была для маленького следопыта его бабушка — мать отца, Мария Асоновна. Она не говорила по-русски, но понимала русскую речь. «В бабушкиных рассказах,- вспоминал писатель,- невидимые духи представали в образах высшей справедливости и доброты в отношении к человеку, животному и растительному миру... Я, затаив дыхание, слушал их, а потом где-нибудь на берегу речки у костра пересказывал их своим сверстникам. Те от своих старших тоже слышали немало подобных рассказов, и все мы ...невольно проникались чувством благоговейного уважения к тем незримым силам, которые не только оберегают окружающий мир от грубого вторжения в него человека, но оберегают и самого человека, помогают ему, если он добр и уважителен к сотворенному Богом миру и его невидимым хранителям».

«Детство и отрочество, проведенные мною в Шимозере, открыли мне не только гармонию природы, в которую органично вписывался человек, но и заставили очень рано задумываться над проблемами социальной справедливости в жизни общества»,- писал А. Петухов в большом очерке «Трудная судьба потомков веси», опубликованном в первом номере журнала «Север» за 1994 год. Этот же очерк, но значительно дополненный

и переработанный, был напечатан в сборнике «Прибалтийско-финские народы: История и судьбы родственных народов». Книга вышла в Финляндии, в издательстве «Атена» в 1995 году на русском, эстонском и финском языках.

Становление литературного таланта проходило постепенно. Еще в пору учебы в училищах Вытегры и Белозерска, будущий прозаик работал в газете «Белозерский колхозник», а по окончании учебы был принят в редакцию областной газеты «Сталинская молодежь» (впоследствии называвшейся «Вологодский комсомолец», «Вологодская молодежь» и, наконец, «Русский огонек»). В качестве журналиста А.В. Петухову пришлось работать не только на Вологодчине, но и в Западной Сибири, в омской газете «Новая жизнь». В 1959 он году вернулся в Вологодскую область и работал в редакции районной газеты села Нюксеница, возглавляя одновременно районное общество охотников. Кроме того, А. В. Петухов закончил факультет журналистики в Ленинграде и в 1965-68 годах работал в областной газете «Красный Север».

До середины восьмидесятых годов острые проблемы малых народов практически не освещались государственной прессой, ведь считалось, что Советский Союз — одна большая семья, где все — большие и малые народности — получают «всем сестрам по серьгам».

С началом перестройки изменились взгляды на все вопросы политической и социальной жизни страны, в том числе, взгляды и на историю России и населяющих ее народов. В средствах массовой информации были подняты и стали освещаться проблемы малых народностей с их экономическим и культурным развитием. Особенно важной стала проблема сохранения генофонда малочисленных народов, в числе которых оказались и вепсы. В 1989 году, как вепсский писатель и представитель Вологодской области, А. В. Петухов принимал участие в Днях литературы финно-угорских народов, что проходили в Йошкар-Оле. Он поднял животрепещущий вопрос о постепенном вымирании вепсского населения, об искусственно создаваемой разобщенности народа, в результате чего вепсы оказались жителями различных областей Северо-Запада России. «Вепсские поселения,- с болью говорил прозаик,- превращаются в своего рода острова, этнические группы, не имеющие подчас никакой связи: ни физической - посредством дорог и телефонов, ни административной. В результате здесь пришли к такому положению, что вепсы стали стыдиться родного языка, забывать свою культуру».

Слова эти были приведены журналистом Кокухиным в очерке «Литераторы наводят мосты», посвященном Дням финно-угорской литературы и опубликованном в газете «Правда» от 30 мая 1989 года.

Публицистика и художественная проза — вот поле деятельности этого удивительного писателя. Для журналиста, общественного деятеля и писателя, А. В. Петухова главной, заветной темой творчества была и остается тема своей родины («Вепсарии», как назвал ее один из героев повести «Люди Суземья») и ее народа. Подобно пахарю, переворачивающему пласт за пластом, он, как, неутомимый исследователь открывает в своих произведениях страницы родной для него вепсской истории и культуры, ее щедрой природы. Эта откровенность, правдивость, предельная честность наравне с несомненным литературным даром рассказчика, были сразу же отмечены литературными критиками. И это были не просто красивые слова в адрес молодого писателя. То, о чем он рассказывал, было выношено и выстрадано им с юношеских лет.

С середины 1960-х гг. в областных газетах «Красный Север» и «Вологодский комсомолец» появляются его очерки: **«У потомков легендарной чуди»** (Красный Север.- 1967.- 8 января) и **«В краю отдаленном, благодатном»** (Красный Север.- 1967.- 29 апреля), посвященные жизни вепсов Вологодчины, в частности, вепсам Бабаевского района.

В первой половине августа 1987 года в газете «Вологодский комсомолец» был напечатан большой труд **- «Вепсы: историко-этнографический очерк».** Через год писателем поднимается вопрос о вепсских учителях, о назревшей проблеме — преподавании вепсам их родного языка. Один за другим, в центральных газетах — таких, как «Литературная Россия», «Советская культура», «Комсомольская правда» и местной периодике — газетах «Красный Север», «Вологодский комсомолец» в течение 1988-1995 гг. публикуются очерки о вепсах, их жизни в современных условиях. Вот наиболее важные из них: **«Потомки древней веси»** (Литературная Россия.- 1988. — 5 августа), **«Вепсы: вчера и сегодня»** («Советская культура.- 1988.- 20 октября), **«Дорогие мои земляки»** (Комсомольская правда.- 1989.- 9 дек.), **«Древняя весь»** («Красный Север».- 1989.- 29 августа), **«Судьба вепсов — моя боль...»** (Вологодский комсомолец.- 1990.- 21 января), **«Трудная судьба потомков веси»**, («Север».- 1994.- N1. - С.72-82)

В 1987 году, в Москве в издательстве «Современник», выходит книга «Вологодские зори» - литературно-публицистический сборник, посвященный истории и культуре Вологодской области. Там, в числе известнейших, прославленных авторов, живших ранее и ныне живущих, представлен и Анатолий Петухов своим очерком **«Потомки веси».** В сборнике такого масштаба, едва ли не впервые в области, о вепсах, живущих на Вологодчине, был сделан интереснейший историко-этнографический обзор.

Важным фактом научной деятельности писателя является его участие в качестве редактора **«Словаря вепсского языка»**, выпущенном в Ленинграде издательством «Наука» в 1972 году.

Об А. В. Петухове говорят как о первом профессиональном вепсском писателе. Об этом убедительно написала критик Ирина Спиридонова в очерке «Вепсская литература: проблемы становления», опубликованном в одиннадцатом номере журнала «Север» за 1993 год. В 1972 года А. Петухов стал членом Союза писателей. С начала 1990-х годов прозаик пишет не только на русском, но и на родном, вепсском языке.

Среди критиков, оценивших талантливый труд писателя можно назвать В. Оботурова, И. Спиридонову, Г. Коновалова, В. Каменева, Л. Кудреватых, С. Бабенышеву и многих других.

«В поэтическом мире Анатолия Петухова, - пишет И. Спиридонова,- ведущее место занимает собственно художественная идея с ее установкой на оригинальность, на выражение творческого «я». Это проявляется, в частности, в том, что писатель выходит за рамки воссоздания только исключительно вепсского материала. При этом национальное начало его творчества не утрачивается. В фокусе художнических интересов Петухова находится современная деревня. Тема общезначимая и одновременно национально важная. Анализируя на российском материале драму повсеместного отчуждения крестьянина от земли, писатель видит в этом процессе и национальную трагедию вепсов».

Повести и рассказы писателя выходили отдельными книгами, как в центральных, так и в региональных издательствах, печатались в газетах и журналах. Они известны не только российскому, но и зарубежному читателю. Произведения А. Петухова переведены на многие языки, в частности, на финский, польский и венгерский. В основном, они адресованы детям и юношеству – школьникам среднего и старшего возрастов. Но, конечно же, они имеют более широкую читательскую аудиторию.

Основные произведения, которые так хорошо известны читателю, это повести и рассказы: **«Тревога в Любимовке», «Люди Суземья», «Дай лапу, друг медведь», «Лешак», «Сить – таинственная река», «Врагам не будет покоя», «Без отца», «В синем залесье»; «Медвежья Лядина»; «Слопцы»; «Корень рода»; «Жребий»**. Почти все они написаны на вепсском, родном для писателя материале и рассказывают о жизни вепсов, о вепсских деревнях, о таежной северной природе, поднимают глубокие историческое, нравственные и экологические проблемы.

«Тревога в Любимовке» - называлась первая большая повесть, принесшая писателю известность. Она была написана на автобиографическом материале и отражала послевоенную советскую

действительность — вторую половину 40-х голодных лет. Ее сравнивали с очерком В. Овечкина «Районные будни», повестями В. Белова. Небольшой отрывок, называвшийся «В трудный 46-й», был опубликован в газете «Красный Север» еще в 1966 году. Текст ее, остающийся и сегодня неполным, был напечатан в 1968 году в журнале «Север». Почему так получилось? Потому, что были в ней такие места, которые писатель был вынужден выпустить, да так и не вернул обратно. На то были разные причины, но, в первую очередь, политические. О многих фактах нашей истории тогда умалчивали — в частности, об этническом родстве финнов и вепсов, о страшных голодных годах после войны, о бесправии колхозного крестьянства. Тяжелые годы колхозной действительности, картины разоренной войнами и коллективизацией земель и нелегкие человеческие судьбы, - все это роднит повесть **«Тревога в Любимовке»** с повестью В. И. Белова «Привычное дело». Но, помимо исторических реалий, писателем поднимаются глубокие нравственные проблемы.

Подлинным поборником справедливости и ревнителем общественного блага является герой **«Тревоги в Любимовке»** - «потомственный крестьянин, хлебороб и лесовик, на все руки мастер», Тимофей Ярыгин. Вернувшийся после войны в родную деревню, он оказывается единственным здоровым мужиком, добытчиком для всей деревни - охотником и рыболовом. Вынужденное «браконьерство» его - по сути дела, подвиг, акт самопожертвования ради односельчан, прямой вызов системе. «Сурово показывает автор трудную жизнь послевоенной деревни. В непримиримом конфликте оказываются отвоевавший свое Тимофей Ярыгин, делящий горе с соседями, и председатель сельсовета Ипатов, давно уже утративший порядочность», - так в 1969 году писал о героях повести критик Л. Кудреватых в газете «Правда». Но мог ли он тогда сказать больше?

Это теперь мы догадываемся, что жители Любимовки — вепсы, теперь мы знаем о том, что по законам того времени была ограничена охота, был запрещен самовольный промысел дичи, расценивавшийся как браконьерство. В озерах и реках запрещалось ловить неводами и сетями рыбу, а каждый, кто имел корову, должен был бесплатно сдавать государству молоко и мясо. А шерсть и яйца (достояние горьких анекдотов), которые нужно было сдавать государству независимо от того, были у тебя овцы и куры или нет? А бескормица и отсутствие паспортов у колхозников? А показательные суды? Свидетелем одного из таких судов был тринадцатилетний будущий прозаик. Тогда, в 1947 году, на восемь лет лагерей осудили двух многодетных вдов — одну за бутылку молока с фермы, а другую — за восемьдесят ржаных колосков, унесенных голодным детям. «Дети обеих вдов были определены в детский дом», - вспоминает писатель.

Все это - пережитое, увиденное и написанное автором, до сих пор не перестает волновать читателя. Один из героев повести — ловкий и сноровистый подросток - Прошка Смирнов, это сам автор...

После «Тревоги в Любимовке» была повесть о военном времени **«Врагам не будет покоя».** Героями ее были вепсы - жители маленькой деревеньки Коровья пустошь, которые с оружием в руках противостояли сильному врагу. Главный герой — мальчик Ленька Егоров, оставшийся сиротой подросток, оказывается среди удивительных людей — похожих и непохожих на обычных русских. Ленька рвется на фронт, не подозревая, что совсем близок тот день, когда ему, юному партизану, придется держать оружие в руках, стоять в дозоре, идти в бой и погибнуть от шальной пули.

Но особого внимания заслуживает повесть **«Люди Суземья»**, к которой он возвращался, дополняя и перерабатывая, семь (по словам писателя) раз. В основу повести легли рассказы **«В синем Зелесье» и «Корень рода»**, затем сюжет повествования несколько изменен, иными стали характеры многих героев. Текст повести **«Люди Суземья»**, опубликованной в 2005 году во втором томе юбилейного двухтомника «Избранное» очень отличается от повести с тем же названием, но вышедшей в 1978 году в Москве, в издательстве «Детская литература».

«Лучшим произведением писателя, реквиемом родине» назвала ее критик Ирина Спиридонова. В центре повествования — семья Тимошкиных, представители трех поколений которой оказались вместе спустя четверть века. В вепсское село — Саргу, где нет ни телефона, ни телеграфа, ни обычной прямоезжей дороги, куда можно добраться лишь пешком или на лошади, приезжает Василий Кирикович Тимошкин, успешный, в общем-то, человек, бывший начальник строительства, вышедший на пенсию. В маленькой деревушке Кимь-Ярь, что в тридцати километрах от Сарги, живут его постаревшие родители-вепсы. К ним он приезжает из Сибири, где ныне живет, и не один, а вместе с сыном Германом — семнадцатилетним подростком, прежде и не подозревавшим о своих вепсских корнях. Казалось бы, шаблонный мотив, известный еще со школьных времен, конфликт поколений — отцов и детей - решен писателем очень серьезно, на высоком нравственно-патриотическом накале, но при этом, не теряет художественных достижений. «Пробудившаяся совесть поманила Василия Кириковича в родные края, а внутренняя близость с родиной детства утрачена, и подлинных чувств к своим старикам не осталось... - растерял. Не потому ли, в сущности, чужд ему сын — Гера? В этом открытии проявилась настоящая художественная чуткость А. Петухова: человек без родины — душевно нищий, одинокий человек», - пишет в заметках о прозе писателя «От иллюстрации — к исследованию» критик Василий Оботуров.

Проникновенны и доверительно-понятны повести, посвященные природе - лесу, тайге, тому миру, где озера и реки, звери и птицы, составляют часть этого мира. Жизнь человека — охотника или обывателя — так или иначе, в большей или меньшей степени, связана с природой. Поэтому святой долг человека не только пользоваться ее дарами, но и хранить ее богатства, преумножать их, защищать от варварского к ним отношения. Эти вопросы поднимаются писателем в повестях «Дай лапу, друг медведь», «Сить — таинственная река», «Без отца».

По материалам каталогов и картотек Отдела Краеведческой библиографии Вологодской областной библиотеки можно проследить путь становления писателя, выделить наиболее ответственные моменты его творчества. Эти данные позволяют составить обширную библиографию как трудов автора, так и исследований его жизни и творчества.

Вологодская областная детская библиотека в 1998 году выпустила библиографический указатель «Вологодские писатели — детям», где на сс. 32-37, помимо биографического очерка о писателе, приведен небольшой список его произведений. К своему 70-летию писателем был подготовлен и издан в 2006 году небольшой библиографический указатель.

Весом и значителен вклад писателя в развитие современной литературы - как русской, так и вепсской. Как отметила однажды критик Ирина Спиридонова, А.В. Петухов - «знаток российского Севера, влюбленный в родной край, заядлый рыбак и охотник, писатель в книгах, адресованных детям, становится их проводником и наставником в мире природы. Помогает художнику в этом вепсская культура. ...Думается, усилия художника продлить национальную традицию в письменном слове и передать следующему поколению дадут свои благодатные всходы». Справедливость этих слов в адрес замечательного писателя у благодарных читателей сомнений не вызывает.

СОДЕРЖАНИЕ:

СТРОГАЛЬЩИКОВА З. И.
Проблемы малых народов России.....3

ЗАЙЦЕВА Н. Г.
Вепсский язык и школа.....9

МЫЗНИКОВ С.А.
Вепсский языковой субстрат в севернорусских говорах.....17

БАШЕНЬКИН А. Н.
Летописная весь – вепсы: аксиома или дилемма?.....24

ВАСЕНИНА М. Г.
Женский убор финно-угорского населения Молого-Шекснинского междуречья раннего железного века и средневековья.....37

КУДРЯШОВ А. В.
Финно-угорское население Средней Шексны в IX-XI вв. 47

МУЛЛОНЕН И. И.
Топонимические этюды Вологодской земли.....63

ВИНОКУРОВА И. Ю.
Культ коня в древней и современной культуре вепсов.....73

ЕГОРОВ С. Б.
Традиционные праздники приоятских вепсов в начале XXI в. (По полевым материалам экспедиций 2003 г.).....86

КАДАНЦЕВА О. А.
Традиции зимних святок. Обзор экспедиций Кадуйского ЦТНК в Пяжозерский и Куйский сельские советы Бабаевского района Вологодской области.....96

КАДАНЦЕВ А. Ф.
Пастушеские обряды в Пяжозерском и Куйском сельских советах Бабаевского района Вологодской области.....105

ЛОНИН О. В.
Сохранение историко-культурного наследия Вепсской национальной волости.....116

БАЛАБАН О. В.
Перспективы развития музея вепсской культуры сельского поселения Куйское национальное вепсское.....120

РЫБАКОВА Т. А.
ВАСИЛЬКОВА М. Н.
Вепсский народный праздничный костюм первой половины XX в. 124

ШВЕЦОВА Н. В.
Вепсы в творчестве вологодского писателя Анатолия Васильевича Петухова.....127

ВЕПСЫ: ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, СОВРЕМЕННОСТЬ
Материалы научно-практической конференции

Редактор-составитель - кандидат исторических наук А. Н. Башенькин
Технический редактор - Е. Ю. Шитова

Издательство
Областного научно-методического центра
культуры и повышения квалификации
160035, Вологда, Советский пр., 48
Тираж 300 экз.

Отпечатано в ООО «Рекламно-промышленная группа «Все и сразу»
г. Вологда, ул. Мальцева, 27