

И. Ю. ВИНОКУРОВА

МИФОЛОГИЯ ВЕПСОВ



ЭНЦИКЛОПЕДИЯ







*Посвящается
светлой памяти
моей мамы
Галины Николаевны
Богдановой*



ИЗДАТЕЛЬСТВО ПЕТРОЗАВОДСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
PETROZAVODSK STATE UNIVERSITY
PRESS

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

И. Ю. Винокурова

МИФОЛОГИЯ ВЕПСОВ



ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Петрозаводск
Издательство ПетрГУ
2015

УДК 39
ББК 63
В49

Утверждено к печати ученым советом ИЯЛИ КНЦ РАН




**Исследование и издание осуществлены
при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проекты № 07-01-00254а и № 15-01-16044д)**

Редактор вепсских текстов *кандидат филологических наук*
 О. Ю. Жукова

Рецензенты: *доктор исторических наук*
 И. А. Разумова;
 кандидат исторических наук
 А. П. Конкка

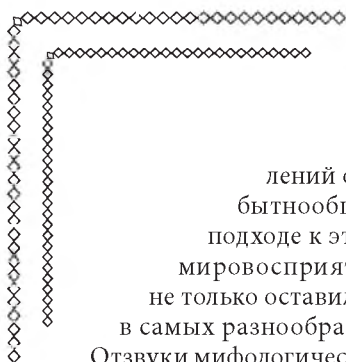
СОДЕРЖАНИЕ

Вепсский алфавит	6
Предисловие	7
Вепсы: история, язык, культура	10
Литература и письменные источники по мифологии вепсов	26
Основные звенья вепсской мифологии	44
	
А	63
В	94
Ѓ	102
О	104
Е	105
Г	108
Н	110
І	138
Ј	143
К	155
Л	230
М	258
Н	301
О	313
Р	316
Ќ	383
Ѓ	397
Ѓ	423
Т	425
У	440
Ў	462
Ѓ	465
Ѓ	471
Предметный указатель	473
Библиографический список	493
Архивные источники	513
Список сокращений	515
Список населенных пунктов	517
Сведения о руководителях проекта «Энциклопедия уральских мифологий»	519
Сведения об авторе	522

ВЕНСКИЙ АЛФАВИТ

Aa	Jj	Zz
Bb	Kk	Žž
Cc	Ll	Tt
Čč	Mm	Uu
Dd	Nn	Vv
Ee	Oo	Üü
Ff	Pp	Ää
Gg	Rr	Öö
Hh	Ss	
Ii	Šš	

ПРЕДИСЛОВИЕ



МИФОЛОГИЯ — многозначное понятие. Одно из наиболее распространенных значений — совокупность мифов (повествований), служащих объяснением различных природных и культурных явлений окружающего мира, возникших в наиболее ранний (первобытнообщинный) период истории народа. При более углубленном подходе к этому понятию под мифологией понимается особая форма мировосприятия, понимания мира и самого себя человеком, которое не только оставило отпечаток в повествовательных текстах, но и отразилось в самых разнообразных сферах материальной и духовной культуры народа. Отзвуки мифологического мировосприятия открываются в самых неожиданных явлениях. Какие-либо названия бытовых предметов, животных, растений; декор домов, орнамент народной одежды, запреты на некоторые виды пищи, подробность обычаев; произведения фольклора (даже частушки), танцы и многое другое могут оказаться связанными с господствовавшими когда-то мифологическими представлениями. Таким образом, знания по мифологии народа чрезвычайно важны для понимания глубинных пластов его культурного наследия, они помогают современному человеку разобраться в порою непонятных проявлениях культуры этноса и его менталитета. Кроме того, сохранившиеся до нашего времени мифологические представления составляют важную часть комплексной источниковедческой базы по изучению этнической истории народа и его межэтнических контактов.

В предлагаемой читателю энциклопедии, озаглавленной «Мифология вепсов», мифология рассматривается именно во втором широком смысле слова — как картина мира, система традиционного миропонимания. Книга является первым опытом систематизированного энциклопедического описания мифологических представлений вепсов. Работа над ней началась 20 лет назад, когда автор была приглашена участвовать в международном проекте «Энциклопедия уральских мифологий», которым руководили выдающиеся исследователи в области мифологии Анна-Леена Сиикала (Финляндия), Владимир Напольских (Россия) и Михай Хоппал (Венгрия). На координационном совещании в г. Йюэнсуу (Мекриярви) в декабре 1994 г. были утверждены основные исполнители этого проекта — ученые из России, Венгрии, Финляндии, Эстонии, Швеции. Для многих из собравшихся, в том числе и для автора этих строк, данный проект определил основное направление научных исследований на долгие годы.

Основная цель проекта состояла в том, чтобы создать на русском и английском языках серию энциклопедических словарей под общим названием «Энциклопедия уральских мифологий», которая «будет представлять собой систематический описательно-аналитический свод сведений по традиционному мировоззрению, народной религии и мифологии народов уральской языковой семьи (саамов, финнов, карелов, ижоры, вепсов, эстонцев, води, ливов, мордвы, марийцев, удмуртов, коми, венгров, манси, хантов, ненцев, энцев, нганасан, селькупов)» [Напольских, 1999, с. 4]. Проектируемая энциклопедия была связана с новым этапом в изучении религиозно-мифологических традиций многих уральских народов, с моментом, когда становится необходимым обобщить накопленные за более чем вековой период разнообразные результаты научного исследования уральских мифологий,

осмыслить их, провести сравнительно-исторический анализ и наметить новые исследовательские горизонты.

Будучи инициативным проектом, «Энциклопедия уральских мифологий» не имела постоянных источников финансирования. Предполагалось, что российские участники будут заниматься подготовкой своих томов «Энциклопедии», включив ее в рабочие планы соответствующих научных и учебных заведений. На подготовку рукописей к печати указывались примерные сроки — 5—6 лет. Однако уже тогда было ясно, что мифологии различных уральских народов изучены неравномерно и это обстоятельство отразится на сроках издания томов. Кроме того, скорость выполнения проекта будет зависеть и от количественного состава задействованных специалистов в области мифологии, работающих над каждым томом, который также колебался от 1 до 8 человек. Что касается вепсов, то к тому времени работ, посвященных их мифологии, было чрезвычайно мало (см. историографический очерк настоящей энциклопедии). Даже в таком солидном российском энциклопедическом издании, как «Мифы народов мира» (М., 1997), вепсы, в сравнении с другими финно-угорскими народами, никак не были представлены. Для реконструкции вепсской мифологической системы требовались интенсивные полевые сборы и архивные изыскания. Руководители проекта, зная ситуацию, предполагали, что отдельный том по вепсской мифологии вряд ли получится. Первоначально планировалось подготовить общий том, возможно, по финской, карельской, ижорской и вепсской мифологиям.

После совещания в Мекриярви автор решила начать подготовку энциклопедических статей с описания галереи животных в вепсской мифологии и неожиданно увлеклась этой неисследованной темой. Первым этапом работы над ней стал сбор полевых материалов по специально разработанной программе. Полевые исследования конца XX — начала XXI в., проведенные с помощью вопросника, показали, что поверья и мифологические рассказы о животных до сих пор не потеряли актуальности у вепсского сельского населения. Комплекс мифологических представлений о мире фауны оказался значительным и сложным фрагментом традиционного мировоззрения вепсов. В 1995—2005 гг. научно-исследовательская деятельность автора (с некоторыми отступлениями, связанными с необходимостью выполнения других коллективных тем) в основном сосредоточилась на реконструкции и анализе этого фрагмента. Параллельно готовились статьи энциклопедического характера о мифологии животных. Тема была включена в рабочие планы ИЯЛИ КарНЦ РАН. Итогом стала монография «Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции)», изданная в 2006 г. при финансовой поддержке РГНФ (№ 04-01-16041).

В последующие годы автор продолжала заниматься воссозданием других звеньев вепсской мифологии, предвзяв работу широкими полевыми сборами и архивными изысканиями. С 2007 по 2009 г. эта тема выполнялась в рамках исследовательского проекта, поддержанного РГНФ (№ 07-01-00254а).

Накопленные к настоящему времени материалы и исследования позволили представить вепсскую мифологию в систематизированном энциклопедическом виде как отдельную книгу (том) «Мифология вепсов». Принципы включения в нее словарных статей и неизбежные пропуски, в основном, связаны со степенью научной разработки той или иной темы.

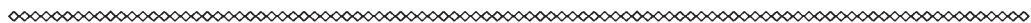
При подготовке книги автор по возможности придерживалась структуры, предложенной руководителями проекта «Энциклопедия уральских мифологий». Энциклопедию «Вепсская мифология» начинают три обзорных очерка, в которых дается общая историко-культурная характеристика вепсов, историография предмета исследования, анализ вепсской мифологической системы с выделением ее основных звеньев. Превалирующую часть издания представляет словарь вепсских терминов, обозначающих реалии, которые имеют

разную степень мифологической наполненности в вепсской культуре. Для раскрытия темы отдельной статьи использовался максимальный комплекс разнообразных источников: публикации по истории, языкознанию, этнографии, фольклористике, археологии; архивные и полевые материалы.

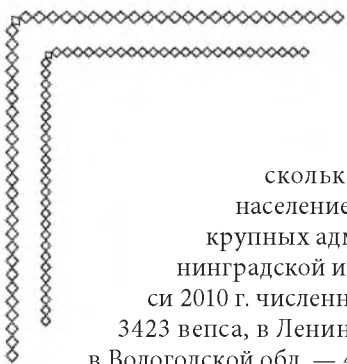
В процессе работы над словарными статьями были выработаны общие методические правила:

- 1) Статьи расположены в алфавитном порядке на латинице;
- 2) Служащее названием статьи заглавное слово дается в форме литературного языка или в наиболее широко распространенной диалектной форме;
- 3) За заглавным словом указывается его толкование в вепсской традиции;
- 4) В статье по возможности даются диалектные формы слова, их этимология;
- 5) Далее описываются мифологические представления, связанные с данной реалией, выявленные по различным «текстам» вепсской культуры; по мере надобности приводятся генетические и типологические параллели, заимствования;
- 6) В словарных статьях указывается ареал распространения толкуемого мифологического явления, который может быть важен в решении вопросов о его этническом происхождении; самобытном и заимствованном, и способах их взаимодействия и т. д.;
- 7) Календарные даты указываются по старому и новому стилю;
- 8) Народные термины, фразеология и тексты сообщений, записанные от информантов, как на вепсском, так и русском языках, даются *курсивом*;
- 9) В книге применяется система отсылок к другим словарным статьям. Отсылочное слово дается **полужирным шрифтом**.

Энциклопедию завершают список использованной литературы, вепско-русский и русско-вепский предметные указатели (номера страниц соответствующих словарных статей выделены **полужирным шрифтом**).



ВЕПСЫ: ИСТОРИЯ, ЯЗЫК, КУЛЬТУРА



вепсы — один из народов Северо-Запада России, проживающий на территории так называемого Межозерья, то есть пространства между тремя озерами, Онежским, Ладожским и Белым, несколькими обособленными группами чересполосно с русским населением. В настоящее время эта территория входит в состав трех крупных административных образований — Республики Карелии, Ленинградской и Вологодской областей. По данным Всероссийской переписи 2010 г. численность вепсов составила 6400 человек. В Карелии проживает 3423 вепса, в Ленинградской обл. — 1380 человек вепсской национальности, в Вологодской обл. — 412 человек.

Вепсский язык относится к северной подгруппе прибалтийско-финской ветви финно-угорской группы уральской семьи языков, обладая всеми типичными для языков этой ветви особенностями. Наибольшее родство он обнаруживает с южными диалектами карельского языка (главным образом, с людиковским — лояницким — говором и менее — с ливвиковским). В то же время в вепском языке сохранились некоторые архаичные черты, уже исчезнувшие в других прибалтийско-финских языках, что дало повод одному из авторитетных финских лингвистов Л. Кеттунену назвать вепсский язык «санскритом прибалтийско-финских языков».

Язык вепсов делится на три диалекта — северный, средний и южный, различия между которыми невелики и не мешают взаимопониманию. Представителями северного диалекта являются прионежские вепсы, проживающие по западному побережью Онежского озера от с. Гимрека (Ленинградская обл.) до с. Шокша (Республика Карелия). Основными поселениями северных вепсов являются Володарская, Каскесручей, Другая Река, Рыбрека, Каккарово, Матвеева Сельга, Залесье, Горное Шелтозеро, Шелтозеро, Вехручей, Ишанино, Шокша. В конце XIX — начале XX в. эта территория входила в состав Петрозаводского у. Олонецкой губ.

К среднему диалекту относятся несколько локальных вепсских подгрупп, расселенных в Вологодской и Ленинградской областях и известных в научной литературе под особыми названиями. Территория вдоль границы Ленинградской и Вологодской областей в прошлом считалась зоной проживания «шимозерских» вепсов. Основные поселения — Шимозеро, Кривозеро, Нажмозеро, Торозеро, Кленозеро, Пелкаска. Шимозерская подгруппа в прошлом являлась важным связующим звеном между северными и средними вепсами. В 1958—1959 гг. в силу возникшего безвыходного социально-экономического положения, намеренно созданного областными властями, равнодушными к судьбе вепских поселений, все население Шимозерского края было вынуждено переселиться из своих исконных мест обитания в селения южного Прионежья — Володарскую, Гимреку, Ошту, Мегру, Вознесенье; верховьев Ояти — Немжу, Ладву, Курбу, и Суды — Пяжелку,

Колашму, а также в города Лодейное Поле, Подпорожье, Петрозаводск, Ленинград (ныне Санкт-Петербург). Это стало трагедией не только для местных жителей, но и для всего вепского этноса. Нарушились традиционные этнокультурные связи между вепскими подгруппами. Совершенно оторванными от остальных вепских поселений оказались «пязозерские» и «белозерские», или «куйско-пондальские», вепсы. Последние представляют собой самую восточную вепскую подгруппу, проживающую в Бабаевском р-не Вологодской обл. (быв. Марковская вол. Белозерского у. Новгородской губ.). В настоящее время основными поселениями этой подгруппы являются — Куя, Пондала, Войлахта.

В Подпорожском и Лодейнопольском р-нах Ленинградской обл. (быв. Винницкая вол. Лодейнопольского у. Олонецкой губ.) в верхнем и среднем течении р. Оять проживает подгруппа «оятских» вепсов. Наиболее заметные пункты, населенные оятскими вепсами, — Винницы, Озера, Немжа, Ладва, Мягозеро, Ярославичи, Вонозеро.

В Тихвинском р-не Ленинградской обл. (быв. Лукинская и Пелдушская вол. Тихвинского у. Новгородской губ.), по берегам р. Капша, как бы соединяя между собой зоны расселения средних оятских и южных вепсов, разместилась «шугозерская», или «капшинская» подгруппа. Усть-Капша, Озровичи, Корбиничи, Харагеничи, Корвала — главные поселения этой подгруппы.

Соответственно расселению средний диалект делится на говоры: шимозерский, восточный (куйско-пондальский), оятский, шугозерский. Последний, как полагают языковеды, является переходным между средними и южными диалектами.

К южному диалекту относится вепское население, проживающее в Бокситогорском р-не Ленинградской обл. (быв. Красноборская вол. Тихвинского у. Новгородской губ.), в верховье р. Лидь. К поселениям южных вепсов относятся Сидорово, Белая, Прокушево, Чайгино, Пожарище, Боброзера, Радогощь.

В прошлом территория расселения вепсов была гораздо шире. Об этом свидетельствуют географические названия вепского происхождения, письменные источники, образцы вепской речи, собранные исследователями в середине XX в. в ныне считающихся русскими поселениях. Главными причинами сокращения этнической территории вепсов явились обрусение вепских деревень, а во второй половине XX в. — также их запустение, связанное с массовой миграцией населения в города. В настоящее время процесс умирания вепских поселений принял катастрофический характер.

Ни в какие времена вепсы не были объединены административно, хотя на протяжении по крайней мере последних двухсот лет занимали и до сих пор занимают единую и, в общем-то, компактную территорию. Несмотря на административную разобщенность, в дореволюционное время вепсы поддерживали довольно оживленные связи друг с другом: посещали ярмарки, съезжались на храмовые праздники. В то время в каждом хозяйстве была лошадь, а между вепскими поселениями, особенно зимой, прокладывались прямые дороги через болота и озера. В советское время все эти социальные институты и возможности общения были уничтожены. Административно-территориальная разобщенность стала существенным тормозом для благоприятного демографического развития вепского народа.

Вепсы не имеют единого самоназвания. В каждой диалектной группе есть свой этноним, в какой-то мере отражающий особенности вепской этнической истории. У прионежских вепсов распространено самоназвание *lūdinik*, *lūdilain'e* 'людик'. «*Mina pagižen lūdikš*» («Я говорю по-людиковски») — отвечают представители северновепской группы, когда их спрашивают, на каком языке они говорят. Такое же название встречается у оятских вепсов куста деревень с центром Ярославичи. Этот факт связан со славянской колонизацией Присвирья в первые века II тыс. н. э. [Муллерен, 2015, с. 156—157]. Средние вепсы, расселенные в верхнем течении р. Ояти, называют себя *vepsläižed* (ед. ч. *vepsläine*), южные — *bepsläižed* (ед. ч. *beps*). Среди южных вепсов распространено также

название *čuhar* — *čuharid* (чухарь — чухари), появившееся от соседнего русского населения. Русские называли вепсов не только *чухарями*, но и *кайванами*. Последнее название расценивается вепсами как пренебрежительное. В северновепских деревнях местные жители до сих пор помнят предания о происхождении слова *кайван*, которое они выводят из вепс. *kaivan* 'копаю'; все они связаны с жизнью Петра I. В одном из преданий говорится: «Петр I, следуя из Санкт-Петербурга в Марциальные Воды, проезжал через северновепские деревни. В одной из деревень он увидел копающих канаву людей. «Бог в помощь!» — поприветствовал он их, как приветствует всякий русский, встречая на своем пути работающих людей. Но вепсы не поняли царя, и вместо ответного «спасибо» царь услышал: «Кайваме, то есть копаем». В следующих вепских деревнях было то же самое. Наконец, в последней вепской деревне, которую проезжал Петр I, царь не сдержался и в гневе крикнул: «Так будьте же вы кайванами на весь свой век!». С этих пор вепсов и стали называть кайванами».

У вепсов Онежско-Белозерского водораздела нет особого самоназвания. Они называют себя и других вепсов *tähine*, *tägalaine* 'здешний', а свой язык *meide kartte pagizeb* — 'по нашему говорит' [Муллонен, 2003, с. 346].

В документах дореволюционной России вепсы фигурировали под названием *чудь*. Единое название народности *вепсы* в сознании носителей вепсского языка и в официальной статистике утвердилось лишь в 1920—1930-х гг., в период национально-государственного и языкового строительства [Пименов, Строгальщикова, 1989, с. 7]. Одна из предложенных этимологий этнонима *vepsä* связывает его с названием тамги, по форме напоминающей плавник рыбы, которую прибалтийско-финские племена в древности наносили на принадлежавшие им предметы и товары. В некоторых диалектах саамского и других прибалтийско-финских языков слово *vepsi*, *vievse*, *vieps* переводится как «плавник рыбы». Видимо, впоследствии оно стало обозначать и треугольную по форме тамгу, а потом превратилось в этноним одного из прибалтийско-финских племен-товаропроизводителей.

По своему внешнему облику вепсы практически не выделяются среди прибалтийско-финских народов и окружающего русского населения. Как и водь, ижора, карелы, финны восточной Финляндии и восточные эстонцы, они в основной своей массе являются представителями большой европеоидной расы беломорско-балтийской подрасы, ее восточно-балтийского антропологического типа. Сочетание круглой головы, довольно низкого лица и низкого носа с вогнутой спинкой, прямого лба и слабо развитого надбровья составляет типичный внешний облик вепсов. Для восточно-балтийского антропологического типа характерно также наличие почти незначительной монголоидной примеси. Она выражена у вепсов в ряде физических признаков: в более слабом росте бороды и в менее выступающем профиле носа, по сравнению с масштабами у европеоидной расы; в преобладании средних вариантов выступления скул над слабыми; в наличии повышенного процента выступления верхней губы вперед; в небольшой встречаемости эпикантуса (7 %) [Цветкова, 1993, с. 32]. Нельзя не отметить и еще одну черту внешнего облика вепсов, которая в своеобразной форме отразилась в народных верованиях и в произведениях средневековых авторов. Так, Адам Бременский писал, что древние вепсы «от рождения седовласы», а по словам восточного путешественника Абу-Хамида аль Гарнати, они «с голубыми глазами, волосы их белы, как лен». В русских преданиях вепсы — «чудь белоглазая». Нетрудно догадаться, что во всех этих древних сообщениях речь идет о преобладании среди вепсского населения светлой окраски глаз и волос, которое подтверждается и современными антропологическими исследованиями. По данным антрополога Н. Н. Цветковой, самой светлоглазой и светловолосой вепсской группой являются северные вепсы. Темные глаза (преимущественно светло-коричневые оттенки) не превышают 8 %. Чаще всего они встречаются у южных вепсов [Там же, 1993, с. 31].

Современные вепсы являются потомками достаточно сильного и заметного в древности племени *весь*, упоминания о котором с VI по XIV в. довольно часто встречаются в произведениях западноевропейских и восточных путешественников и исследователей, а также в русских летописях. По свидетельству раннесредневековых письменных источников, большое место в жизни этого племени занимала охота на пушных зверей и торговля. В IX—XI вв. весь принимала активное участие в политической и военной жизни Руси. В «Повести временных лет» под 862 г. весь упоминается в числе народов, участвовавших в призвании варягов. Один из варягов Синеус даже избрал своей столицей племенной центр веского народа — Белоозеро. Под 882 г. сообщается об участии вesi в завоевательном походе князя Олега на Киев [Пашков, 2003, с. 327—328].

Данные древних письменных источников обычно отличаются краткостью и фрагментарностью. В них, например, нет точных сведений о районах расселения веси. Лишь одна русская летопись называет местом обитания веси Белое озеро: «На Белозере седять вesi». Это краткое сообщение вкупе с другими источниками породило среди исследователей разные мнения на происхождение веси: одни из них считали, что вesi в древности обитала только в районе Белого озера, другие — что территория расселения веси была намного обширнее и летопись рассказывает только об одной из группировок этого племени — белозерской. Научные открытия последних лет свидетельствуют о верности второй точки зрения. Древневепский народ по-разному назывался соседями с востока и запада: *весью* называлась только восточная часть народа, тяготеющая к Белозерью, в то время как его западная часть, расселенная в Приладжье, именовалась *чудью*. Позже название *чудь* охватило и восточную часть этноса.

После XIV в. сообщения о веси исчезают. Многие известные ученые, в том числе авторитетный историк Н. М. Карамзин, полагали, что весь исчезла со страниц истории, растворившись в потоке славянского населения, осваивавшего новые земли. Однако в 1824 г. весь в лице ее потомков-вепсов вновь была «открыта» миру поблизости от тогдашней столицы России — Санкт-Петербурга. Это открытие было сделано финским ученым Андерсом Йоханом Шёгреном (1794—1855), членом Российской Императорской Академии наук. В августе 1824 г. А. Шёгрэн «для исследования обитающих в России народов финского племени» совершал очередную научную поездку по направлению Новгород — Петрозаводск. На отрезке пути из Тихвина в Лодейное Поле он впервые услышал от путешников о проживающей в этих местах группе людей, которая говорила на каком-то странном языке, называемом окрестным русским населением «чудским», похожим, как утверждали, на язык олонцев карелов. Это сообщение заинтересовало А. Шёгрена. В конце декабря 1824 г. он отправился в эти места. Он ехал с версией, что жители, которых он собирается исследовать, — карелы, бежавшие на эти земли от шведских завоевателей после Столбовского мирного договора (1617 г.) между Россией и Швецией. Но, работая в вепсских деревнях, он убедился, что «чудской» язык имеет специфические черты, которые отличают его от карельского. В 1826—1829 гг. он совершил еще несколько поездок в чудские деревни, в результате которых сделал свой главный вывод: летописная весь никуда не исчезла, просто она фигурирует под другим названием — чюдь. А. Шёгрэн выявил также четыре территориальные группы потомков веси — около Белоозера, Тихвина, Лодейного Поля и Вытегры, в какой-то мере совпадающие с их современным географическим расположением. Заслугой А. Шёгрена было и то, что он подсчитал и сообщил первую численность вепсов в 21 тыс. человек, сделал первые записи произведений вепсского фольклора и географических названий.

В настоящее время далеко не по всем проблемам вепсской этнической истории имеется ясность и единодушие у исследователей. Большинство ученых полагает, что родство вепсского языка с прибалтийско-финскими языками свидетельствует о том, что когда-то предки вепсов и других прибалтийско-финских народов составляли общность, говорившую

на одном прибалтийско-финском праязыке. Эта общность сформировалась после завершения финско-волжского периода на территории, прилегающей к Финскому и Рижскому заливам, в середине II — начале I тыс. до н. э. Здесь прибалто-финны вступили в тесные контакты с балтами — предками современных литовцев и латышей, результатом которых стало большое количество заимствований в их языке и культуре. Столь же древний слой заимствований в прибалтийско-финских языках оставили языки древнего населения севера Восточной Европы — не дожившие до наших дней так называемые «палеоевропейские» (древнеевропейские) языки. Во второй половине I тыс. до н. э. — первых веках н. э. мощное языковое, социально-экономическое и культурное влияние на прибалто-финнов оказали германские народы (предки шведов, норвежцев, немцев, датчан). Согласно Э. Н. Сетяля, распад прибалтийско-финской общности на отдельные этноязыковые образования начался около VIII века. П. Хайду датирует окончание прибалтийско-финской эпохи более ранним периодом — VI—VIII вв. [Хайду, 1985, с. 80].

Долгое время вопрос о прародине вепсов был дискуссионным. Приверженцы прибалтийско-финского происхождения вепсов Д. В. Бубрих (1947), Н. И. Богданов (1951, 1958), В. В. Пименов (1965) полагали, что область первоначального формирования древневепского этноса лежала где-то на юго-восточной периферии зоны расселения прибалтийско-финских племен, предположительно — в южном Приладожье, в «углу» между реками Волховом и Свирью. Отсюда древние вепсы стали передвигаться в северо-восточном направлении, расселяясь по рекам Свирь и Оять в сторону Белого озера. Во второй половине I тыс. н. э. определилась основная территория обитания вепсов — Межозерье. На новом месте весь частично смешалась с живущим здесь аборигенным населением — саамами, а частично оттеснила его к северу. Во время переселения значительная часть вепсов перешла Свирь и обосновалась на Олонецком перешейке; с XIII в. здесь начинает оседать и другое прибалтийско-финское племя — корелы. Постепенное смешение вепсов с корелой, происходившее в течение нескольких веков, привело к сложению двух этнолингвистических групп карелов — ливвиков и людиков. Участие древневепского населения в формировании южнокарельских групп подтверждается данными языкознания (людиковский и ливвиковский диалекты оказались ближе к вепсскому языку, чем к собственно карельскому), антропологии, археологии и этнографии (общность некоторых элементов материальной культуры и обрядов).

Отдельные группы вепсов продвинулись дальше на северо-восток — в бассейны рек Северной Двины и Онеги. Здесь они приняли участие в формировании еще одного народа — коми-зырян. Факт такого участия подтверждается наличием вепсских заимствований в коми-зырянском языке, существованием географических названий вепсского происхождения в районе Северной Двины, некоторыми чертами в домостроительстве, обрядах и одежде вепсов и коми-зырян.

Однако западная прибалтийско-финская прародина вепсов не находила подтверждений в раскрытых археологических памятниках. В связи с этим фактом возникали другие археологические теории. О. Н. Бадер, Л. П. Лашук, В. А. Оборин выдвигали предположение восточного происхождения вепсов, видя в ней группу, родственную коми. По мнению археолога Л. А. Голубевой, весь сформировалась на исконной территории своего обитания на основе позднекаргопольской культуры, родственной дьяковской культуре Верхнего Поволжья, носителем которой являлась древняя меря [Голубева, 1970]. По теории археолога А. Н. Башенькина, изложенной им на основе открытия самых ранних памятников вепсов (вторая половина I тыс. н. э.) на р. Суде в Белозерье, прародиной вепсов было Белозерье: об этом сообщает русская летопись. Весь сложилась на этой территории в середине I тыс. н. э. на основе слияния местного саамского и пришлого волжско-финского населения. На рубеже I—II тыс. н. э. и позже — под давлением усиливавшейся древнерусской колонизации часть вепсов в Белозерье была сдвинута в верховья Суды, Ояти, Паши и, в целом,

на территорию Юго-Восточного Приладожья, которое в это время было заселено каким-то прибалтийско-финским населением, возможно под названием чудь, как об этом туманно сообщают летописи. Именно на этой территории в условиях относительной изоляции и произошло окончательное формирование современных вепсов в результате слияния части белозерской веси и близкого ей прибалтийско-финского населения Приладожья, в первую очередь Ояти [Башенькин, 1986, с. 16—17].

В последние двадцать лет многие загадки в этногенезе вепсов прояснились благодаря широким топонимическим исследованиям на территории Межозерья, проведенным И. И. Муллонен. На основе анализа вепских названий поселений, оформленных л-овым формантом, который в прибалтийско-финском языкознании является общепризнанным показателем более раннего времени оседлого заселения территории, их согласования с лингвистическими и археологическими материалами, исследовательница подтвердила и дополнила теорию прибалтийско-финского происхождения вепсов и указала прародину этого народа. Как убеждают археологические и лингвистические материалы, древняя весь сформировалась на территории южного Приладожья. Позже, в I тыс. н. э. вследствие продвижения на Север славян весь была оттеснена в восточном направлении. Распространение веси в Межозерье началось по Ояти, с нижнего ее течения в верхнее. Этот факт подтверждается и данными языкознания: средневепские говоры Ояти ближе к прибалтийско-финскому языку-основе, чем говоры других вепских регионов. С Ояти заселение Межозерья одновременно происходило в трех направлениях: южном, северном и восточном. Южное заселение шло с Ояти на Капшу, в верховья Паши, а оттуда — в зону расселения южных вепсов — на Лидь и Колпь. Определенные связи южновепской территории и Капши отразились не только в говорах, но и в топонимике. Движение веси в северном направлении происходило по северным притокам Ояти в Присвирье, а затем из Присвирья — на Олонецкий перешеек, на котором в XIII в. происходило смешение с корелой. Освоение весью восточных районов совершалось с верховьев Ояти по притокам р. Суды — Колашме и Ножеме, а оттуда — в Шимозерье и Белозерье. Говоры Приоатья и Белозерья, несмотря на некоторые различия, относятся к одному средневепскому диалекту. В Белозерье вепская топонимия размыта более мощным довепским топонимическим субстратом, очевидно имеющим праасаамские, досаамские и верхневолжские истоки. По мнению И. И. Муллонен, это явление можно объяснить тем, что Белозерье заселялось весьма позже юго-восточного Приладожья и явилось, в конечном счете, восточной окраиной обитания веси [Муллонен, 1994, с. 115—134].

Судя по археологическим материалам, в IX—XI вв. древневепсская культура достигла наивысшего расцвета. В этот период весь представлял собой раннефеодальную народность, обладающую локальными особенностями. У населения по р. Суда основу системы хозяйства составляла охота в сочетании с животноводством и рыболовством. Роль земледелия была ограниченной. Высокого уровня достигли металлургическое производство, ювелирное и косторезное дело [Башенькин, 1986, с. 17]. В Юго-Восточном Приладожье IX—XIII вв. основными занятиями обитающих здесь древневепсских групп являлись земледелие, преимущественно подсечно-огневого типа, и животноводство. Причем лексический материал показывает, что земледелие было освоено вепсами еще до выделения в особое племя. Важную роль в хозяйстве играли рыболовство, охота, собирательство, различные ремесла и промыслы [Пименов, 1965, с. 71—81]. Культурному развитию древних вепсов способствовало прохождение вблизи их земель Великого торгового пути «из варяг в греки», который связывал древневепсский этнос с европейскими и восточными народами. Весь была вовлечена в активную торговлю. Она поставляла меха в Волжскую Булгарию, в то время играющую роль посредника между Восточной Европой и Востоком, в частности Арабским Халифатом. Впоследствии, когда торговый путь «из варяг в греки» утерял свою прежнюю значимость, Межозерье с его суровой природой и отдаленностью

от основных культурных центров превратилось в бедный и отсталый район севера Европейской России.

Вепсы рано вступили в контакт со славянским этносом. На рубеже I—II тыс. н. э. началось интенсивное освоение славянами Европейского Севера, расселявшимися в том числе и на землях древней веси или по соседству с ними. С образованием Древнерусского государства весь вошла в его состав. Последующие волны русской колонизации и формирование севернорусского массива населения закрепляли «чересполосное» этническое расселение вепсов, разделяли вепский народ на отдельные территориальные группы, углубляли процесс языковой и культурной дифференциации между ними. Языковое и культурное влияние со стороны смежно живущего русского населения приводило к постепенной ассимиляции вепсов, которая в разных районах вепского расселения в силу ряда причин исторического и географического характера происходила неравномерно. К примеру, группа веси, проживающая по побережью Белого озера и Шексне, уже в X—XI вв. была ассимилирована славянами, пришедшими как из Новгородской, так и из Ростово-Суздальской земель. И только через 8—9 веков — в конце XIX в. — официальная статистика Олонецкой губ. зафиксировала протекание этого процесса в Пудожье и Каргополье. В ней ряд мест в Пудожском и Каргопольском уездах значатся населенными «обруселой Чудью». В 1887 г., по данным Я. Базилира, в Исаевской вол. Вытегорского у. Олонецкой губ. (у самой границы с Архангельской губ.) еще существовало пять вепских деревень, которые в настоящее время считаются русскими.

Славянская колонизация вызывала и миграции вепсов. Так, активное освоение новгородскими славянами Свири и Присвирья в XIV в. привело к переселению отсюда части вепсов на земли западного побережья Онежского озера, что положило начало формированию этнодиалектной группы северных вепсов.

В XIX — начале XX в. для вепсов, как и других народов лесной полосы Европейского Севера, был характерен комплексный тип хозяйства. Наряду с основными занятиями — земледелием и тесно связанным с ним животноводством — существовали подсобные виды деятельности: рыболовство, охота, собирательство, а также домашние и отхожие промыслы (лесные разработки, сплав леса, камнетесный промысел и др.). Структура хозяйственных занятий в разных районах расселения народа варьировала.

Вепсы издавна практиковали два способа обработки земли: подсеку и трехполье. Но наиболее распространенной и эффективной системой земледелия считалась подсека. В XIX в. урожайность на постоянных полях составляла: ржи — сам-3, овса — сам-2,5—3; на подсеке: ржи — сам-8—9, овса — сам-4—5 [Длотовский, 1885, с. 362]. Подсека, несмотря на многочисленные запреты правительства, начатые еще с 1779 г., сохранялась у вепсов вплоть до 1930-х гг., а в южновепских деревнях даже до конца 1950-х гг. [Егоров, 1997, с. 132].

Подсечный способ земледелия состоял из нескольких стадий. На первой стадии выбирался участок леса под подсеку с учетом породы деревьев и состава почвы. Лучшим считался участок, поросший елью, смешанной с березой и осиною, на красноглинистой почве с достаточной примесью суглинка. Ниже всего оценивался участок, поросший почти одною сосною, с грунтом песчаным и рассыпчатым, так как опавшая хвоя давала мало перегноя. В конце мая — начале июня, когда деревья покрывались листвою, участок вырубали. Срубленные деревья и кустарник равномерно распределяли по земле и оставляли до следующего года. Через год высохший лес сжигался. После этого производили вспашку участка специальной сохой для подсеки (*paloadr*), с более вертикальной рассохой, чем в обычной полевой сохе (*adr*) [Пименов, 1965, с. 203]. Затем с помощью бороны-суковатки (*ägeh, äges*) землю рыхлили и заволакивали посеянные семена. Такая борола делалась из нескольких расколотых вдоль кусков елового ствола с обрубками сучьев, обращенными в одну сторону. В южновепских деревнях бороны-суковатку широко применяют и сейчас при обработке огородов.

Важная роль подсеки в жизни вепского крестьянства на протяжении многих веков оставила след и в чрезвычайно разработанной лексике, связанной с данной системой земледелия. Достаточно привести хотя бы названия различных стадий обработки подсеки: *kas'k* — подсека; *razagat* — подсека, оставленная на второй год неочищенной и неспаленной; *palo, palokas'k* — сожженная подсека; *rajak* — заброшенная подсека. Специальным термином обозначались костры при сжигании подсеки — *verand*.

Среди традиционных зерновых культур главными у вепсов считались рожь (*rugiž*), ячмень (*ozr*), овес (*kagr*). Посевы пшеницы (*nižu*) были незначительны. Издавна большое значение имели лен (*püuvaz*) и репа (*nagriž*).

От вепских крестьян требовалось много сил и терпения, чтобы вырастить урожай. Но собранного зерна хватало только на 5—6 месяцев. Главными причинами, тормозившими развитие земледелия, были недоброкачественность почвы — обилие глинистых и местами песчаных почв, с трудом поддающихся обработке, масса камней ледникового происхождения; неблагоприятные климатические условия с резкими перепадами температуры. По этим же причинам и огородничество у вепсов не получило широкого развития. На рубеже XIX—XX вв. наиболее распространенными овощными культурами стали картофель, который появился в вепских деревнях лишь в сер. XIX в. и постепенно заменил репу, капуста, морковь, лук. Но и они часто погибали от заморозков. Вся овощная терминология у вепсов русского происхождения: *kartofin, kartošk, kapust, luk* и т. д. Практически не зафиксировано обрядов, связанных с поздними овощными культурами.

Орудием уборки урожая служил серп (*sirp*) в виде полумесяца с внутренним зубчатым рабочим краем. Сжатый хлеб связывали в снопы. Важным сельскохозяйственным процессом считалось просушивание снопов, которое сначала производили на открытом воздухе, а затем в ригах. Одним из «сушильных» приспособлений были зароды (*ardad, haz'g'ad*). Они представляли собой горизонтальные жерди, закрепленные с помощью вертикальных столбов.

Молотьба осуществлялась с помощью цепов (*čar*), состоящих из длинной деревянной ручки и била, соединенных сыромятным ремнем. Во многих вепских деревнях молотьба, как и сушка снопов, происходила в риге. Иногда для молотбы служило пристроенное к риге гумно. Оно, как правило, принадлежало сразу нескольким семьям.

После молотбы зерно провеивали на ветру путем подбрасывания на лопате (*labid*). Мололи муку на ручных каменных жерновах (*kivi*) или водяных мельницах (*vezimelnic*). Для приготовления круп использовали деревянную ступу (*humbar*). В ней зерно толкли с помощью длинного песта (*petkuu, petkel', pettel'*).

Местом хранения зерна, а также других пищевых припасов, одежды, хозяйственного инвентаря, служили амбары (*ait*). Строили их обычно рядом с домом. Репу до наступления холодов держали на подсеке в яме, а затем привозили домой и опускали в подполье.

С земледелием было неразрывно связано животноводство. О древности животноводства у вепсов говорят названия некоторых домашних животных, появившихся, видимо, еще до распада прибалтийско—финской общности: *lehm* — корова, *härg* — бык, *hebo* — лошадь, *lambaz* — овца, *siga* — свинья. Археологические материалы показывают, что в раннее средневековье весь разводила лошадей, коров, овец, в меньшей мере свиней. Кости этих животных были найдены в курганах Юго-Восточного Приладожья и Белозерья (IX—XIII вв.).

В XIX — начале XX в. состав выращиваемых животных несколько изменился. Крестьянская семья среднего достатка, как правило, держала 1 лошадь, 1—2 коровы, 2—3 овцы, 4 курицы. В некоторых хозяйствах разводили свиней. Начиная с XX в. в вепских деревнях стали выращивать коз [Егоров, 1997, с. 133]. На их позднее появление указывает и русское название — *koza*.

Годовой цикл ухода за скотом делился на стойловый (*veraz aig* — букв. «чужое время») и пастбищный (*paimenen aig*) периоды. Стойловый период длился почти 8 месяцев: с Покрова (1/14.10) и примерно до Егорьева дня (23.04/6.05). Длительное содержание скота в хлевах требовало заготовки большого количества кормов, в первую очередь сена. Траву косили косами двух видов: косой-горбушей (вепс. *vikateh*, *vikatez*) и косой-«литовкой» (*litouk*), заимствованной вепсами у русских относительно поздно.

В летнее время скот пасли на пастбищах, практикуя два типа выпаса, в зависимости от категорий скота: без пастуха и с пастухом. Коня, телята, овцы обычно паслись без пастуха на открытых пространствах (лугах, полянах) или в огороженных пастбищах (вепс. *paimetos*). Крупный рогатый скот пас в лесу пастух.

Множество озер и рек на территории вепсского края способствовали повсеместному появлению и развитию рыболовства. В случае неурожая или падежа скота оно существенно помогало жителям избежать голода. Подавляющая часть мужского населения была заядлыми рыбаками и добывала рыбу для собственных нужд в свободное от сельскохозяйственных работ время.

Порода вылавливаемых рыб зависела от водоема. В лесных озерах ловили окуня, щуку, плотву. Озера Шимозерского края отличались изобилием щуки. Неслучайно в этих местах были широко распространены поверья и обряды, связанные с этой породой рыбы. Особым изобилием отличалось Онежское озеро: в нем добывали более 25 видов рыбы, в том числе такие ценные, как лосось, палья, форель, сиг, стерлядь. Вепсы Прионежья в большом количестве вылавливали ряпушку. Лов мальков, употребляемых населением в пищу и используемых в качестве приманки для добычи хищных пород рыбы, был распространен на Куштозере и Ундозере [Мокина, 1997, с. 158—159]. Южные вепсы изредка ловили угря, когда он неожиданно появлялся для нереста в р. Лидь [Егоров, 1997, с. 136].

Орудия рыбной ловли отличались разнообразием. Особенно распространенными были сетевые снасти: неводы (*not*), плавные и ставные сети (*verk*), мережи (*meretz*), морды (*merd*). Ряпушку ловили мелкойчейными сетями, имевшими специальные названия: *kerikod*, *rapuskverk*. Конусообразные мережи и морды отличались по материалу изготовления. Морда плелась целиком из прутьев, а у мережи из прутьев изготавливались только обручи каркаса, на которые натягивалась сеть.

Крупную рыбу иногда били с помощью остроги (*azrag*), представляющей собой шест с наконечником в виде вилки с 3—5 зубьями. Это древнее орудие лова встречалось при раскопках древневепсских курганов [Пименов, 1965, с. 77].

Рыба использовалась не только для домашнего употребления, но и для продажи. Некоторые вепские деревни целиком специализировались на ловле рыбы для рынка. Так, д. Огеришта в поселении Вехручей была рыбацкой. Мужчины занимались ловлей лосося, а женщины — вязанием сетей. Лосось, вылавливаемый в большом количестве, засаливался в бочках и вывозился на продажу в Петербург.

Охота — также древнейшее занятие вепсов. Но ее характер и значение в хозяйстве менялись в различные исторические периоды. В раннем Средневековье в связи с развитием торговых и даннических отношений существенную роль в жизни древних вепсов играл пушной промысел. В XIX — начале XX в. для основной массы вепсского населения охота уже имела подсобное значение. Главными объектами добычи были, как и в более ранние периоды истории, заяц, белка, лисица, куница, выдра, норка, горноста́й, волк, медведь, лось, барсук, рысь; промысловые птицы — тетерев, глухарь, рябчик, куропатка, утка и др.

Охота была активной и пассивной. Активная форма включала выслеживание, преследование и добычу зверя с помощью особых орудий охоты: рогатин, кремневых и шомпольных ружей. На такую охоту шли с собакой. Так, в южновепских деревнях собаки ловили норку и горноста́я, выкапывая их норы, находящиеся под корнями деревьев [Егоров, 1997, с. 135]. При пассивной охоте пользовались различными ловушками, куда

зверь попадал сам. Наиболее архаичными были ловушки с самострелом, давящим бревном и т. п. При установке капкана на зверя использовали палку длиной около полутора метров с изогнутым верхним концом и особо обработанным нижним, который оставлял отпечаток на снегу в виде следа определенного животного [Пименов, 1964, с. 367]. Одним из пассивных приемов ловли волков были ямы, верх которых покрывали тонкими прутьями и мхом [Мокина, 1997, с. 162].

Для ловли птиц широко применялись петли (*plet*), силки (*rihm*), сачки из рыболовных сетей (*sak*). Способы охоты на тетеревов отличались разнообразием. Например, охотились с помощью чучел (*čučelod*), сшитых из тряпок и набитых паклей. Чучела укрепляли на берегах, к ним слетались тетерева, в которых стреляли из ружья. Осенью, когда тетерева кормились на овсяных полях, использовали ловушку *humbar*, по форме напоминающую ступу. В землю по кругу втыкались остроконечные кольца (2—3 м высотой) с приманкой из колосьев овса. В центре круга помещалась палка с прибитой к ней горизонтальной жердочкой. Клюнув на приманку, птица садилась на жердочку, которая не выдерживала ее и опрокидывала в ловушку.

В каждом вепсском поселении проживали в прошлом по 2—3 профессиональных охотника. Особенно выделялись своим умением охотники-медвежатники (*kondinik*) Шимозера. В Шимозерье, «верст на 40 и более окруженном дремучими лесами», в конце XIX века ежегодно убивалось по 15—20 медведей [Ливеровский, 1875, с. 282]. Туда в те далекие времена ежегодно приезжали на медвежьи облавы великие князья.

Облава чаще всего проводилась в марте с установлением наста. Но поиск берлоги охотником начинался уже ранней зимой и требовал высокого профессионального мастерства. Отыскать берлогу, охотник проверял ее 5—10 раз за зиму. На обойденную берлогу охотник ходил сам или продавал ее петербургским гостям. Во время облавы группа охотников окружала медвежью берлогу и на расстоянии 10—15 шагов начинала стрелять в воздух, чтобы разбудить зверя. Когда рассерженный медведь выскакивал из логова, его убивали из ружья. Охота с примитивными ружьями, дающими частые осечки, была связана с постоянным риском. Поэтому, чтобы обезопасить себя, охотники, помимо ружей, брали на облаву и рогатину. В летнее время, когда медведи начинали вредить посевам овса и скоту, применялся лов зверя «с лабаза», а также с помощью капканов и ям.

Долгое время сохранялись архаичные обычаи коллективного раздела охотничьей добычи. Среди шимозерских вепсов, например, был распространен *обычай в одну копейку*, когда охотники, случайно встретившиеся в лесу, должны были делить всю добычу поровну; даже в том случае, если один убил медведя, а другие «какую-либо пернатую тварь» [Куликовский, 1898, с. 40]. Со временем в принятые правила поведения, тормозившие развитие охоты, вносились изменения, ведущие к искоренению обычаев. Так, северновепсские охотники, убив медведя, торопились отрубить с его правой передней лапы крайний коготь, а шимозерские — голову и снять с нее кожу. Отмеченная таким образом туша медведя считалась их собственностью, на которую другая охотничья артель в лесу не могла претендовать [Pertola, SKS, № 521; Куликовский, 1897, с. 62].

Большое значение в жизни вепсов занимали кустарные промыслы. Доходы от них шли на уплату государственных налогов, мирских сборов, а также на покупку хлеба и другого продовольствия. Кустарные домашние промыслы были сосредоточены в пределах своей семьи или деревни; отхожие — представляли собой временную сезонную работу крестьян за пределами своей деревни. В прошлом у вепсов существовали исторически сложившиеся районы традиционных промыслов. В вепских деревнях по среднему течению Ояти (центр — д. Надпорожье) был распространен гончарный промысел, которым в основном занимались мужчины в зимнее время. Изделия оятских гончаров (горшки, кринки, миски и пр., а также свистульки, вылепленные руками детей) находили сбыт в северных губерниях России, в восточной Финляндии, Петербурге, Петрозаводске.

Промысел просуществовал до 1930-х гг. В настоящее время его традиции пытаются возродить в гончарном цехе в п. Алеховщина на Ояти.

Известным центром бондарного ремесла считалось Тукшозеро. Некоторые тукшозерские бондари, помимо работы у себя дома, в летнее время уходили на заработки в при-свирские деревни Креснозеро, Оранже, Гонговичи и др., где крестьяне занимались скупкой соленых грибов для отправки в города [Малиновская, 1930, с. 192].

Выделкою седел занимались в д. Берег (Ярославичи), откуда седла расходились по всей вепсской территории. Оятские вепсы с. Ладва были стекольщиками [Basilier, 1890, s. 63].

Катовальный промысел был распространен среди оятских (с. Озера), исаевских (ныне обрусевших) и шимозерских вепсов [Малиновская, 1930, с. 192; Basilier, 1890, s. 66]. В зимнее время Олонецкая и Новгородская губернии становились местом заработка вепсских катовалов. Каждый хозяин, у которого работал катовал, обязан был, помимо оплаты за-каза, обеспечить его ночлегом и питанием на это время, а также необходимым сырьем.

Средние вепсы деревень Бахарево и Пелдуши занимались таким доходным делом, как закупка племенного скота для Санкт-Петербурга. Район закупки был довольно обшир-ный: Ладва, Озера, Шимозеро, деревни Вытегорщины [Малиновская, 1930, с. 193].

В конце XIX в. среди вепсов, проживающих вблизи сплавных рек Свири, Ояти, Капши, Паши, широкое развитие получили заготовка и сплав леса. Этими промыслами крестьяне занимались в свободное от полевых работ время — зимой и ранней весной.

Жители с. Залесья в вепском Прионежье были печниками. Вепсы Шокши и Рыбреки прославились своим камнетесным мастерством: они изготавливали надгробные плиты, памятники, каменные тумбы, жернова, обтесывали камень для фундаментов до-мов и ступеней. Поскольку в своих деревнях потребность в обработке камня была не-большая, то камнетесы в поисках работы постоянно отлучались из дома. Они работали в Петербурге, Кронштадте, Петрозаводске, а также в Эстонии и Финляндии, отправляясь пешком или на лодках ранней весной и возвращаясь поздней осенью [Благовещенский, 1902, с. 44]. Вся тяжесть сельскохозяйственных работ в этих деревнях ложилась на плечи женщин: они пахали, сеяли, ставили изгороди, косили сено, метали стога.

Возникновение камнетесного промысла в этих местах было связано с найденными здесь месторождениями малинового кварцита (шокшинского порфира) и диабазы, отличающимися высочайшей прочностью и декоративными свойствами. Малиновый квар-цит использовался при отделке таких шедевров мировой архитектуры, как Казанский и Исаакиевский соборы, Зимний дворец, храм Христа Спасителя и даже саркофаг Наполеона в Париже.

Камнетесное умение северных вепсов пригодились и в более поздние годы. Они до-бывали и обрабатывали малиновый кварцит для облицовки мавзолея В. И. Ленину, па-мятника Неизвестного солдата в Москве, мемориального комплекса на Мамаевом кургане в Волгограде. Рыбрецким диабазом вымощена Красная площадь в Москве.

Различия в хозяйственной деятельности, природных условиях и особенностях обще-ственно-исторического развития вепсских этнолокальных групп по-разному отразились на их судьбах, привели к образованию локальных вариантов в вепсской народной куль-туре. Так, на жизнь северных вепсов большое влияние оказало развитие государствен-ной металлургической промышленности в Карелии. Часть северновепсских крестьян оказалась приписанной к Олонецким Петровским заводам. Прохождение почтового тракта Петрозаводск — Петербург через земли северных вепсов, проживание на берегу Онежского озера, развитие отходничества способствовали возникновению культурных связей этой группы с Петербургом и Петрозаводском, проникновению в северновепс-ские деревни городских черт культуры. В частности, знакомство отходников со сто-личной архитектурой и новыми строительными приемами сказалось на сооружении домов в Прионежье. Северновепсские постройки были более значительны по размеру



Участники летних работ в лесу.
Фото Н. Н. Волкова, с. Корвала, 1938 г.
(Коллекция МАЭ)

XIX в. В это время вепские женщины, как и русские, носили комплекс одежды с сарафаном (*sarafon*), в который, помимо сарафана, входили рубаха, душегрейка, шугай, передник. Сарафан надевался на рубаху (*rätsin*), подол которой обязательно украшался вышивкой. На рубеже XIX—XX вв. женский костюм с сарафаном постепенно разрушается под давлением нового комплекса — с юбкой и кофтой, причем процесс вытеснения значительно быстрее происходит в северновепской группе. Традиционная мужская одежда вепсов состояла из дмотканой рубахи (*paid*) туникообразного покроя с прямым или косым разрезом на груди и воротником-стойкой; штанов, пояса, кожаных сапог или лаптей. Хотя народная одежда вепсов по покрою и материалу была близка к севернорусской, все-таки в ней сохранились и некоторые самобытные черты: ношение женихом особых свадебных штанов из белой льняной ткани с вышивкой и бахромой по низу штанин; мужские шейные платки; женские рабочие продольно-полосатые юбки, сходные с юбка-

ми, бытовавшими у других прибалтийско-финских народов. Северновепские женщины при ношении праздничные рубахи сохранили древнюю черту, характерную для многих финно-угорских этносов: они надевали на себя по две (и более) рубахи, так что вышитые края располагались рядами друг над другом, образуя широкое орнаментальное полотно [Perttola, SKS, № 542; Косменко, 1984, с. 38].

На многие вопросы, касающиеся вепского фольклора, тоже нельзя ответить с абсолютной уверенностью, так как он стал собираться поздно, не систематически и серьезно не изучался. Некоторые исследователи отмечали отсутствие эпических песен у вепсов, широко распространенных у многих прибалтийско-финских народов. Однако в начале XX в. финляндским исследователям удалось зафиксировать у южных вепсов кантеле, которое явилось косвенным свидетельством существования в вепской культуре в далеком прошлом этого фольклорного жанра. Еще в 1920-х гг. у вепсов были чрезвычайно развиты свадебные и похоронные причитания, поражающие богатством, красотой и метафоричностью вепского языка. Но со временем во многих деревнях вепские причитания были заменены русскими. В песенном репертуаре вепсов зафиксировано незначительное количество календарных песен: песни-выкрики вызывания ветра на пожог; песни-заклинания, сопровождающие обряды охраны посевов в Петров день и сжигания кострички у северных

вепсов; колядки, исполняемые на вепском и русском языках; живные частушки, святочные и масленичные песни, представляющие собой русские заимствования. Возможно, неразвитость жанров музыкального календарного фольклора является характерной чертой вепсов, хотя нельзя исключить и предположение о том, что она связана с вытеснением этого вепского жанра русскими календарными песнями, как это было с причитаниями, или же с их стремительным исчезновением из быта вепсов.

По данным переписи населения России 1897 г., вепсы представляли собой малочисленный, но далеко не вымирающий народ, как его пытались охарактеризовать некоторые дореволюционные исследователи. Численность вепсов составляла 25,6 тыс. человек, из них 7,3 тыс. — в Прионежье. В начале XX в. в культурном развитии вепсов произошли некоторые знаковые события, свидетельствующие о зарождении вепсской драматургии и письменности. В 1911 г. крестьянин Г. Елькин из с. Ярославичи написал пьесу на вепском языке, по которой состоялось несколько представлений. В 1913 г. был издан первый чудско-русский словарь, подготовленный учителем П. Успенским.

Однако Октябрьская революция 1917 г. внесла коренные изменения в судьбу народа. В первые два десятилетия вепсам, как и другим национальным меньшинствам, уделялось некоторое внимание со стороны Советского государства. Стали повсеместно открываться школы, избы-читальни, больницы. Такие благоприятные перемены сказались на резком росте численности вепского населения, повышении его грамотности. В 1926 г. был зафиксирован самый высокий в истории вепсов показатель их численности — 32 773 человека, из них 95 % считали вепсский язык своим родным языком. В это время вепсы представляли собой почти полностью сельское население, доля горожан среди них была менее 1 %. В 3 раза, по сравнению с 1897 г., возросла у вепсов доля грамотных.

В 1927 г. на территории проживания вепсов были созданы два национальных района: Шелтозерский — в пределах Карелии, и Винницкий — в Ленинградской обл. Велась подготовка по созданию третьего национального района с центром в с. Шимозеро. Однако главное все-таки не было сделано: вепсская территория, как и в прежние времена, не была объединена административно в автономию, а была разделена между КАССР и Ленинградской обл. Отсутствие автономии, а следовательно, и единого центра, который бы планировал, направлял и координировал работу на всей вепсской территории, неизбежно вело к разнобою и несогласованности действий со стороны разного руководства. Так, по отношению к вепсам не было выработано единой языковой политики. В Шелтозерском районе было введено обучение вепсских детей не на родном, а на финском языке. Лишь осенью 1937 г. по требованию народа обучение было переведено на вепсский язык. В отличие от КАССР, в Ленинграде Отделом национальностей ВЦИК было принято решение о создании вепсской письменности на основе латинского алфавита и введении преподавания на родном языке среди вепсских школьников [Пименов, Строгальщикова, 1989, с. 19—21].

В 1931 г. вепская письменность на основе латинского алфавита была создана. Над ее созданием и составлением школьных учебников на вепском языке при Институте языка и мышления АН СССР работала группа учителей-вепсов под руководством сначала аспиранта М. М. Хямяляйна, а затем Н. И. Богданова: Ф. А. Андреев и И. Ф. Андреева (учителя истории из с. Пяжозера), Г. Ф. Большаков (д. Войлахта), М. Г. Логинов (с. Пяжозеро), А. М. Михкиев, В. И. Петухов (с. Шимозеро), В. М. Романов, И. А. Силин (с. Кленозеро) и др.

С 1932 г. в 49 начальных и 5 неполных средних школах Ленинградской обл. начался постепенный переход всего обучения на вепсский язык (с одновременным, обязательным изучением русского языка как отдельного предмета). В связи с введением вепсского языка в учебный процесс остро встала проблема подготовки педагогических кадров. При Лодейнопольском педагогическом техникуме было организовано вепское отделение для подготовки учителей родного языка.

Однако 1938 г. положил конец всей деятельности по культурному развитию вепсов. Внезапная отмена преподавания вепского языка в школе в конце 1937 — начале 1938 г. сопровождалась уничтожением учебников. Часть вепсской интеллигенции, видные работники государственного аппарата были обвинены в национализме и репрессированы. Вепсы стали использовать свой язык только в бытовой речи.

С 1938 г. по отношению к вепсам, как и некоторым другим малочисленным народам, стала проводиться тайная политика, направленная на ускорение их ассимиляции. Советское государство постепенно выбирает курс на «слияние» всех наций в «социалистическую» и создание «новой исторической общности — советского народа». Согласно этой идеологии, дальнейшее самобытное существование миноритарных этносов представлялось бесперспективным. В Ленинградской и Вологодской областях при получении паспортов вепсов записывали русскими. В случае протестов объясняли, что национальности «вепс» не существует. В похозяйственных книгах население вепских сел поголовно записывалось русским. При проведении переписей населения 1970 и 1979 г. счетчикам давалось указание всех вепсов фиксировать как русских. Статистические данные отразили последствия этих противоправных мер. Численность вепсов сократилась с 32 773 чел. в 1926 г. до 8 100 чел. в 1979 г.

Государственная политика ускоренной ассимиляции малого народа нанесла непоправимый урон национальному самосознанию вепсов. Возникла парадоксальная ситуация, когда народ, имеющий богатую историю и внесший огромный вклад в культуру Европейского Севера, лишился своей национальной гордости, стал стесняться своей национальной принадлежности, намеренно отказываться от знания своего родного языка как ненужного. Печальные результаты этих процессов отразили данные переписи 1989 г. Только 37,5 % вепсов назвали родным язык своего народа. Причем среди людей самого активного возраста (20—40 лет) только пятая часть признала родным вепсский язык. Практически во всех семьях общение с детьми происходит на русском языке, что неуклонно ведет к забвению вепсского языка [Строгальщикова, 2014, с. 201].

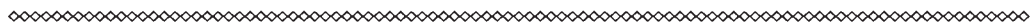
1987 и 1988 г. стали важнейшими в истории вепского народа. В 1987 г. на берегах Ояты в селах Винницы и Озера были проведены вепский праздник «Древо жизни» и научно-практическая конференция «Проблемы сохранения языка и культуры вепсов», а в 1988 г. в г. Петрозаводске организовано совещание «Вепсы: проблемы развития экономики и культуры в условиях перестройки». Тогда впервые активные представители вепского народа, ученые, писатели, журналисты открыто заговорили о трагической судьбе исчезающего на наших глазах этноса, о сохранении его языка и культуры, повышении этнического самосознания. К вепсам было приковано повышенное внимание общественности бывшего СССР и зарубежных стран. Существование этого народа для многих стало открытием, по сути дела, «вторым открытием» после А. М. Шегрена.

В результате этих социально-политических событий была принята обширная программа возрождения вепсов, главными пунктами которой явились: создание автономии, подкреплявшееся комплексом конкретных мероприятий (дорожное строительство, поднятие экономики края, развитие сферы обслуживания и т. д.); восстановление письменности; введение в школах преподавания вепсского языка, истории и этнографии народа. Однако претворение в жизнь получила только культурная часть программы, исполнение которой в основном зависело от энтузиазма вепсской интеллигенции.

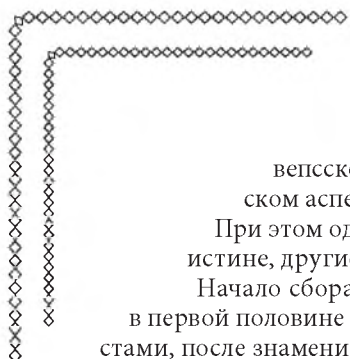
В Петрозаводске было создано «Вепсское культурное общество». 20 апреля 1989 г. Совет Министров КАССР утвердил новый вариант письменности на основе латинского алфавита. На территории вепсского расселения во многих школах началось преподавание вепсского языка как отдельного предмета и написан ряд школьных учебников для чтения. В Петрозаводском государственном университете была открыта кафедра вепсского и карельского языков. В столице Карелии стала издаваться газета «Кодима» («Kodima»)

и вестись передачи по радио и телевидению на родном языке. В 1993 г. впервые на вепсский язык была переведена Библия, что свидетельствует о широких возможностях этого языка. Одним из важнейших моментов стало также пробуждение среди вепсов их национального самосознания и появление стремления к сохранению своего языкового и культурного наследия.

Однако подъем национального самосознания на рубеже 1980—1990-х гг. лишь на некоторое время поддержал численность вепского населения. За межпереписной период с 1989 по 2010 г. численность народа сократилась почти в два раза. В снижении численности вепсов, помимо естественной убыли пожилого населения, значительную роль сыграли негативные последствия социально-экономических преобразований, начатые с первой половины 1990-х гг. и вызвавшие, прежде всего, миграцию сельского трудоспособного населения в города. В настоящее время вепские деревни вымирают, молодежь уезжает на учебу и работу в города и обратно не возвращается, огромной проблемой села является безработица и пьянство. Смертность старшего поколения вепсов является не просто сменой поколений, но и потерей той части этноса, которая является основным носителем вепского языка. По имеющимся демографическим данным, существует реальная угроза дальнейшему существованию вепсов.



ЛИТЕРАТУРА И ПИСЬМЕННЫЕ ИСТОЧНИКИ ПО МИФОЛОГИИ ВЕПСОВ



оскольку реминисценции мифологического прошлого народа могут проявляться в самых различных областях духовной и материальной культуры, то в настоящее время для реконструкции

вепсской мифологии необходим детальный анализ в мифологическом аспекте всех источников по вепсской традиционной культуре.

При этом одни документы будут более ценными и соответствующими истине, другие — менее.

Начало сбора материалов о вепсском языке и культуре было положено в первой половине XIX в. финляндскими учеными, главным образом лингвистами, после знаменитых экспедиций 1824—1827 гг. Иоганна Андреаса Шёгрена (в России его называли Андрей Михайлович) к вепсам, вновь открывших миру «исчезнувшую весь». Во время этих экспедиций А. М. Шёгрэн сделал первые записи вепсских фольклорных текстов. Исследователи научного наследия А. М. Шёгрена Р. Саяваара и М. Бранч опубликовали два вепсских фольклорных произведения, записанных ученым в с. Нажмозере у средних вепсов, и снабдили их переводом на английский язык [Sajavaara, Branch, 1969]. Один из текстов А. М. Шёгрэн в своем дневнике определил как «бессмысленную песню», которую ему довелось услышать от детей во время какой-то игры [Там же, с. 35]. Тем не менее, в этом тексте отражен фрагмент мифологического мотива, связанного с быком [Винокурова, 2009, с. 74—80]. Второй текст — сказка с довольно распространенным среди вепсов сюжетом о зимовье зверей (СУС, 130, 130 А, В).

В 1842 и 1845 г. у вепсов побывал Элиас Лённрот. В 1853 г. он подготовил диссертацию «О северновепсском языке» — первую работу, посвященную описанию вепсского языка, в которой опубликовал 7 сказок, 1 легенду, 12 загадок и 49 пословиц, представляющих для нас ценный корпус наиболее ранних источников о вепсской мифологии [Lönnrot, 2002] (переиздание — 2002). В 1902 г. к столетию со дня рождения Э. Лённрота Финское литературное общество выпустило двухтомное издание «Elias Lönnrotin matkat» («Путешествия Элиаса Лённрота», 1902), в которое вошли и заметки великого собирателя и ученого о вепсах, сделанные во время экспедиций, в частности — красочное описание праздника Успения Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии (15.08) в с. Кекозере Новгородской губ.

Следующим финляндским ученым, изучавшим вепсов, был Август Энгельбрехт Альквист (1826—1889) — человек разностороннего дарования: с 1863 г. (после Э. Лённрота) — профессор финского языка, затем декан и ректор Хельсинкского университета; кроме того — литературный критик, переводчик и поэт (писал стихи под псевдонимом Оксанен). Следуя исследовательскому направлению М. Кастрена и Э. Лённрота, а также вдохновляемый примером своего друга — выдающегося собирателя фольклора Д. Европеуса, А. Альквист неумоимо путешествовал. С целью изучения финно-угорских народов восточной России и Сибири он совершил несколько экспедиций общей продолжительностью три года. В 1855 г. А. Альквист записывал фольклор у северных и средних вепсов; в 1861 г. вышла в свет его работа о вепсском языке с публикацией 8 притч, 43 загадок и 5 заговоров [Ahlqvist, 1861].

Фольклорные тексты, изданные Э. Лённротом и А. Аלקвистом, были использованы венгерским ученым Х. Уйфалви в качестве иллюстрации при исследовании вепсского языка [Ujfalvi, 1875].

В 1887 г. Я. Базилиер, будучи стипендиатом Финно-угорского общества, совершил поездку к вепсам Исаевской вол. Олонецкой губ., у которых уже в то время процесс обрусения зашел слишком далеко: только старики могли свободно объясняться на вепсском языке. В опубликованной им работе «Вепсы Исаевской волости» можно найти некоторые любопытные факты из быта местных жителей, связанные с мифологическими представлениями [Basilier, 1890]. Например, Я. Базилиер отмечает, что крышки ушата здесь держат всегда закрытыми, иначе, по народным объяснениям, у женщин не будет счастья в доме. Исследователь фиксирует также характерную архитектурную деталь изб Исаевской вол., отражающую космологические воззрения о пернатых: прикрепление на особых крюках — «курицах», поддерживающих крышу, «нескольких 3—4-дюймовых палочек, которые назывались “kanaiset” и издали напоминали птиц» [Там же, s. 58, 60].

В 1888—1889 гг. северных и средних вепсов посетили доцент Хельсинкского университета, лингвист Е. Н. Сетяля и тогда еще студент Ю. Х. Кала. Собранные ими материалы были подготовлены к печати (расшифрованы, переведены на финский язык) и опубликованы лишь в 1951 г. учеными Е. Тункело и Р. Пелтолой [Setälä, Kala, 1951]. В этом объемном издании встречаются тексты вепсских рекрутских, свадебных и похоронных причитаний, охотничьих и любовных заговоров, сказок, загадок, детских потешек и считалок, лирических песен, частушек.

Во второй половине XIX в. начинают появляться первые публикации о вепсах российских краеведов, путешественников и исследователей. Интересные сведения о церквах, часовнях, других святых местах, а также суевериях в четырех чудских приходах Белозерского у. Новгородской губ. приводятся Н. Богословским (1865). Описание с. Куштозеро, впоследствии обрусевшего, дано П. Бесидниковым. В статье содержится предание об исчезновении периодического оз. Куштозера, которое объясняется уходом водяного, проигравшегося в карты, в озеро другого водяного-победителя (1875).

Большую часть исследователей этого периода составляют сотрудники и корреспонденты Императорского Русского Географического Общества (РГО), созданного в 1845 г. и с первых дней своего существования организовавшего сбор этнографического материала из северных губерний России. Прежде всего, следует назвать действительного члена Общества, какое-то время занимавшего должность секретаря Отделения этнографии, Владимира Николаевича Майнова (1845—1888). О биографии В. Н. Майнова имеются весьма скудные сведения. Он окончил курс в Александровском лицее. Преподавал французский язык сначала в гимназии, позднее — в Гельсингфорском университете, а потом и в одном из кадетских корпусов [Пименов, Эпштейн, 1969, с. 210]. По поручению РГО ездил в Париж на Всемирный конгресс географических наук. Проводил антропологические и этнографические исследования болгар, мордвы, вепсов и карелов. Некоторые результаты этих исследований опубликованы. Несколько статей посвящены вепсам. В них В. Н. Майнов, как и большинство авторов того времени, рисует вепсов убогим народом низшего положения, не имеющим будущего. В статье «Приоятская Чудь» (1877) (тот же текст с небольшими стилистическими поправками напечатан под названием «Несторова весь и корельские дети» в 1881 г.) В. Н. Майнов дает чуду характеристику, интересную в плане изучения традиционного мировоззрения: «Народ этот, словно забытый товарищами на дороге, должен был испытать на себе все тяготы встречи с иным сильным, а главное первенствующим в государстве племенем, а, следовательно, должен был и получить отпечаток борьбы своей за существование как во внешнем виде своем, так и в обычаях, религии и житье-бытье» [Майнов, 1877, с. 39]. В статье встречаются интересные сведения о семейных обрядах и верованиях оятских вепсов и «мелких божках», «которые еще неизменно живут ... (с Чудином), вмешиваются в его дела и стараются то делать добро, то насолить чем-нибудь...»: о «кудин-ижанде» — домовом хозяине, «кюльбед-ижанде» — банном

хозяине, «ригхэ-ижанде» — покровителе риги, «метц-хиннэ» — лешем и «ведэ-хиинэ» — водяном.

Другой сотрудник РГО Герман Илларионович Куликовский в 1886—1887 гг. совершил две поездки к шимозерским вепсам. В отчете об этих поездках автор писал: «На Шимозере, куда я переехал из Вознесенья, я записал сказания о панах, свадебный церемониал, кое-что из брачного права и охотничьей жизни и «киселев» день» [Экспедиция ... , 1887, с. 541—542]. Подробное описание этих культурных явлений шимозерских вепсов автор представил в ряде публикаций [Куликовский, 1884, 1890, 1894, 1897, 1898]. Недостатком его работ, к сожалению, являются отдельные нечеткие географические и этнические указания.

Однако не все материалы по вепсам, поступившие в РГО, оказались опубликованы. Отрывочные записи об отдельных вепских верованиях, обычаях и обрядах М. Юнсовского, А. Ф. Головина, А. С. Клеппета хранятся в архиве общества. Выдающемуся этнографу Д. К. Зеленину принадлежит заслуга в описании и издании значительной части архивных рукописей РГО, включая и вепские материалы [Зеленин, 1914—1916].

В 1897 г. в Санкт-Петербурге увлеченный русской этнографией известный промышленник, князь В. Н. Тенишев, основал Этнографическое бюро с целью собирания сведений о русском крестьянстве и «городских жителях образованных классов» по специальным программам. Одна из них — «крестьянская» — была успешно реализована в конце XIX в. с помощью сети «внештатных» корреспондентов [Фирсов, Киселева, 1993, с. 5]. Согласно цели Этнографического бюро, материалы, присланные корреспондентами, собирались в основном среди русских крестьян. Тем не менее, удивительной находкой среди них оказались данные учителя К. В. Черемхина, собранные у вепсов Марковской вол. Белозерского у. Новгородской губ., которых он называет «карелами» [РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 702, с. 1]. Информация, собранная К. В. Черемхиным, включает уникальные мифологические представления местных жителей о сущности неба, луне, происхождении грома и молнии; меморат о встрече с духом леса, описания различных обрядов. Материалы Тенишевского архива, в том числе и по интересующей нас Марковской вол., недавно были изданы коллективом РЭМ [Русские крестьяне, 2011].

В последнем десятилетии XIX — начале XX в. в периодической печати наблюдается явное оживление интереса к чухарям, или кайванам. В одном из номеров «Олонецких губернских ведомостей» дается описание свадебных обычаев в населенном оятскими вепсами Немжинском приходе Лодейнопольского уезда [Б-в И., 1897, № 19, 23, 25]. В ряде публикаций вепское население именуется «оятскими лаптями». В статье «Оятские лапти», впервые напечатанной в газете «Русский курьер» (1889, № 65), а затем в «Олонецком сборнике» [С-ов, 1894], автор дает подробное описание свадебной обрядности оятских вепсов от сватовства до второго дня свадьбы и сопровождающих ее причитаний и песен на русском языке. В статье «Винницкая волость Лодейнопольского уезда» неизвестный автор отмечает у «оятских лаптей» упорную веру в колдовство, заговоры против болезней и в любовных делах при одновременном истовом посещении храма Божия, почитании православных праздников и воскресных дней [Винницкая волость, 1886, № 56]. Своеобразная контаминация верований с христианской обрядностью у кайванов — «этих детей природы» — отмечалась также Н. Подвысоцким: «Церковное наше богослужение они видимо любят, все их интересует, ко всему прислушиваются, но, к сожалению, весьма мало из всего этого понимают. Мне пришлось убедиться, что наши священники бессильны в искоренении чисто языческих обычаев, которых кайваны держатся и до сих пор, и это происходит не потому, что кайваны упорствовали в своих обычаях, а лишь только потому, что они недостаточно понимают своих духовных отцов, и что умственное развитие этих последних слишком низко» [Подвысоцкий, 1899, № 1, с. 56]. Несколько иное мнение о православной вере у тихвинских чухарей было высказано другим автором, предположительно А. И. Колмогоровым (см. ниже), в газете «Русская жизнь»: «Некоторые чухари, проводники в дороге, по глухим тропам истощенных уже, но когда-то первобытных лесов, к немалому моему удивлению вступали в разговор о вере, в глубоком раздумье задавали

вопросы, чья вера истинная, наша ли православная, или у католиков, лютеран и т. д. Пришлось тряхнуть семинарской стариной, чтобы удовлетворить религиозные вопросы провожатого. Иные просили решить запросы их совести: грешно ли, например, курить табак, есть молочное в пост? Полезны ли для душ умерших молитвы их родных на земле и т. п.? Второй вопрос чухарей смущает потому, что весной в Петровки и другие постные дни у них ничего нет съестного, кроме молока» [А. Клм., 1894, № 347, с. 3].

Роль православия и языческих обычаев в жизни чудских приходов в какой-то мере отражена священниками на страницах «Олонецких епархиальных ведомостей». Статья А. Малиновского посвящена обряду поминовения умерших на сороковой день после смерти у чудинов Прионежья [ОЕВ, 1903, № 2]. И. Ильинский сообщил о почитании в Исаевском приходе Вытегорского у. чудотворной иконы Троеручицы и связанном с ней паломничестве [ОЕВ, 1903, № 22]. А. Фарсионов дал описание Немжинского прихода Лодейнопольского у. Олонецкой губ., включающее характеристику этнического состава населения, его занятий, поселений, церквей и т. д. [ОЕВ, 1906, № 13].

В 1905—1916 гг. исследованием «чухарей» систематически занимался профессор Московского университета А. И. Колмогоров; он каждое лето посещал деревни капшинских вепсов, вел полевые записи, производил антропометрические измерения, делал фотографии. В одном из частных писем он сообщал о цели своего исследования: «исчерпывающее изучение чухарей ... и той местности, которую они населяют ... во всей полноте ландшафта» [Равдоникас, 1926, с. 243]. По результатам своих полевых исследований А. И. Колмогоров опубликовал ряд статей. В работе «Поездка по Чухарии» [Колмогоров, 1905, с. 93—144] автор сообщает о почитаемых местах населения Корвальского погоста — курганах-«жальниках», приводит мифологические рассказы о здешних периодических озерах и чертенятах, служащих некоторым крестьянам. Статья «Чухарская свадьба» [Колмогоров, 1913] включает не только одно из самых информативных описаний свадьбы капшинских и южных вепсов, но и достаточно подробную общую характеристику мифологического мышления вепсов и поздний христианизированный миф о создании мира. В 1918 г. А. И. Колмогоровым был подготовлен к печати большой научный труд о чухарях: «Вепсы, опыт монографии народности» (28 а. л.) с таблицами и рисунками. Однако революция и смерть автора в 1923 г. помешали изданию этой книги. До сих пор место нахождения рукописи неизвестно [Королькова, 2008, с. 95].

К революционным 1917—1918 гг. относится начало исследовательской деятельности у вепсов известного финляндского лингвиста Лаури Кеттунена. Записанные им во время первой поездки к южным вепсам материалы легли в основу двух сборников образцов речи южновепского диалекта [Kettunen, 1920, 1925], двух статей на финском языке: «*Matkamuiistelmia Vepsän perukoilta*» («Путевые воспоминания из вепсской глубинки», 1918) и «*Vepsäläisten jurgin-praznikassa*» («На вепсском празднике в Юрьев день», 1918), и двух — на эстонском: «*Tahelepanekuid vepslaste mutologiast*» («Наблюдения над вепсской мифологией», 1925, а) и «*Vepslaste pullmakometest*» («Вепсские свадебные обычаи», 1925, в). В статье, посвященной вепсской мифологии, дается характеристика основного демонологического пантеона южных вепсов, состоящего из природных и домашних духов (леса, воды, дома, бани, риги). Л. Кеттунен впервые сообщает о духе зерна *küharõ-käharõ*, представляющего особенность южновепсской демонологии. Несмотря на чрезвычайно трудные для автора условия полевой работы, связанные с революционными событиями 1917 г. на севере России, ему удалось собрать уникальные сведения о мировоззрении и ритуальной практике южных вепсов. Жаль, что большая часть фактов страдает отрывочностью и нуждается в уточнениях. По-видимому, это объясняется тем, что основной целью автора являлось исследование вепсского языка, а не традиционно-бытовой культуры.

Во время второй своей поездки в 1934 г. Л. Кеттунен вместе с Л. Пости и П. Сиро вел экспедиционные исследования уже на более обширной территории — у южных, средних и северных вепсов. Собранные ими материалы вошли в лингвистический сборник, значительную часть которого составили фольклорные тексты [Kettunen, Siro, 1935]. Часть

материалов Л. Пости (в том числе данные о свадебном ритуале и 14 сказок), записанных в экспедициях 1934 и 1936 г., была опубликована П. Виртаранта в хрестоматии прибалтийско-финских языков в 1967 г. [Virtaranta, 1967, s. 109—136]. Важным дополнением к материалам лингвистической экспедиции 1934 г. являются фотографии Л. Кеттунена и Л. Пости, которые хранятся в фотоархиве РЭМ (г. Санкт-Петербург). Некоторые из них представляют собой уникальный визуальный источник сведений о мифологических представлениях вепсов.

В 1924 г. было опубликовано подробное описание северновепсского свадебного ритуала с. Каскесручей, составленное известным финляндским этнографом Уно Хольмбергом (Уно Харва) на основе рассказа пастора Филина, вепса по происхождению, по воспоминаниям его молодости [Holmberg, 1924]. Рассказ был записан У. Хольмбергом летом 1922 г. в Лиексе.

Первые десятилетия советской власти в России отмечены повышением научного интереса к вепсам, как, впрочем, и к другим народам нашей страны. Внимание к вепсам со стороны исследователей объяснялось политикой молодого государства: вепсы были включены в состав национальных меньшинств РСФСР, и работа по их хозяйственному и культурному развитию находилась под контролем Отдела национальностей ВЦИК и Госплана РСФСР. В различных уголках расселения вепсов проводились научные экспедиции с целью выявления их современного положения. Летом 1923 г. два с половиной месяца в Марковской вол. Белозерского у. Череповецкой губ. под руководством В. Г. Богораз-Тана работали четыре студента этнографического факультета Географического института (позже — этнографического отделения географического факультета Ленинградского государственного университета): А. А. Борисова, Н. И. Морев, А. Н. Павлов и Н. Г. Шпринцина [Макарьев, 1927, с. 196]. В задачи студенческого отряда входило изучение различных сторон традиционного быта вепсов под влиянием революционных преобразований. По экспедиционным материалам участники подготовили статьи: Н. И. Морев «Старое и новое (Очерк из быта чухарей)», А. А. Борисова «Взаимоотношение полов у чухарей» опубликованные в 1924 г. и А. Н. Павлов «Чухари» Белозерская весь». В этих статьях можно найти подробные сведения о старинных вепсских праздниках, свадьбе, колдовстве и их изменениях под влиянием проводимой в стране политики борьбы с религией, которая явно приветствовалась авторами.

В 1920-х гг. активизируется деятельность музеев. В 1919—1927 гг. Тихвинский музей возглавлял энергичный и широко образованный уроженец г. Тихвина, археолог, впоследствии чл.-корр. АН СССР (1946) В. И. Равдоникас (1894—1976). В тихвинский период жизни он занимался не только археологическими раскопками местных курганов, но и исследованием «живой» культуры чухарей, проживающих в северной части Тихвинского уезда. В 1926 г. под его редакцией вышел в свет краеведческий сборник «Тихвинский край», в котором он был автором разделов, посвященных общей этнографической характеристике тихвинских чухарей. Включенное в эту характеристику описание мировоззрения народа он полностью составил из отрывков уже упомянутых статей В. Н. Майнова и А. И. Колмогорова [Королькова, 2008].

В 1926—1927 гг. Этнографический отдел Русского музея совместно с Академией истории материальной культуры, Ленинградским обществом изучения местного края и Русско-финской секцией Комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных территорий организовали экспедиции к оятским вепсам Лодейнопольского уезда. Участниками экспедиций были З. П. Малиновская, Н. С. Розов и С. Н. Забозлаева. Некоторые результаты исследования, опубликованные в статьях Н. С. Розова (1927) и З. П. Малиновской (1930), а также их экспедиционные фотографии, имеют важное значение для изучения вепсской мифологии.

В 1920-х гг. у шимозерских вепсов работал заведующий Лодейнопольским музеем «Наш край» А. В. Фомин (Светляк). Интересы исследователя были многосторонними: ему удалось собрать материалы для вепсского словаря шимозерского говора, уникальные сведения

о быте, отдельных обрядах и праздниках (в том числе о «киселевом дне») шимозерских вепсов. В газете «Красное поле» за 1925 г., выходившей в г. Лодейном Поле, редакция сообщила об опубликовании в ближайших номерах очерков из книги А. В. Светляка «Наша Шимозерия» [Макарьев, 1927, с. 198]; но по неизвестным причинам этой книге не суждено было увидеть свет. Часть рукописи «Наша Шимозерия» хранится в архиве СПб РАН. Единственной публикацией этого автора осталась заметка «Еще раз о русских великанах, Киселев день, Мусте гоыд (черная яма) Сяргозера», напечатанная в газете «Красное поле» за 1926 г., остальные его материалы хранятся в архиве РГО [Р. 119, оп. 1, № 343, 344].

Значительный вклад в дело изучения народной культуры северновепсской группы был сделан профессиональным этнографом Степаном Андреевичем Макарьевым (1895—1937), который сам был родом из Прионежья — из обрусевшей д. Подщелье. Еще во время учебы на этнографическом отделении географического факультета ЛГУ в 1922—1927 гг. и после его окончания он совершил несколько экспедиций в вепские и обрусевшие деревни южного Прионежья с целью собрать этнографический материал. Некоторые отрывочные сведения и общие замечания о верованиях, обычаях, обрядах, праздниках и развлечениях прионежских вепсов можно найти в его опубликованных работах: «Полевая этнография» (1928), «Вепсы» (1932) и др. После окончания ЛГУ С. А. Макарьев добился блестящих успехов на профессиональном поприще: в 1928—1930 гг. он руководил Карельским государственным краеведческим музеем, на протяжении нескольких лет являлся редактором еженедельника этого музея и журнала «Маяк», заместителем редактора журнала «Этнограф-исследователь», а в 1933 г. стал директором Карельского НИИ языка, литературы и истории. Но 1937 г., ставший пиком сталинской борьбы с национализмом, поставил крест на, казалось бы, счастливой судьбе ученого-вепсолога. С. А. Макарьев был объявлен участником шпионско-повстанческой националистической организации в Карелии, обвинен в сотрудничестве с рядом буржуазных фашистских профессоров и расстрелян 27 ноября 1937 г. [Савватеев, 1999]. Рукопись С. А. Макарьева «Вепсский фольклор» [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15], состоящая из записей, сделанных в 20-е годы XX в., только в 1972 г. стала доступной для исследователей, благодаря известному писателю, археологу и этнографу А. М. Линевскому, который сберег ее от уничтожения. Она представляет собой свод уникальных полевых записей северновепских верований, обрядов, произведений устного народного творчества, преимущественно на русском языке.

Трагическая судьба постигла и другого разностороннего исследователя, занимавшегося феноменом сект и скопчества, этнографией вепсов и других финноязычных народов, — Николая Николаевича Волкова (1904—1953), работавшего младшим научным сотрудником в Институте этнографии в г. Ленинграде [Решетов, 1994, с. 353—354]. В 1938 г. он совершил несколько экспедиций к капшинским и южным вепсам, а в 1946 г. — к прионежским, во время которых собрал богатейший материал по вепсской традиционной культуре. Война, плен, послевоенное преследование не позволили талантливому ученому продолжать занятия научной деятельностью, осмыслить значительное полевое собрание. В 1948 г. Н. Н. Волков был осужден на 10 лет исправительно-трудовых лагерей. Умер в пос. Лесное Кировской обл. 7 марта 1953 г. Полевые материалы Н. Н. Волкова в настоящее время хранятся в архивах МАЭ и МИР.

Особую страницу в истории изучения вепсов представляют годы оккупации вепсского Прионежья финляндскими войсками во время Великой Отечественной войны. В составе этих войск имелась группа офицеров по просвещению, в обязанности которой входило проведение культурно-просветительной, научно-собирательской и исследовательской деятельности среди местного населения. Офицеры по просвещению обладали профессиональной подготовкой: они преподавали в вепсских школах, через учеников или самостоятельно осуществляли сбор материалов по вепсскому языку, этнографии, устному народному творчеству. Эти материалы были сданы в архивы Финляндии. Часть их позже была опубликована.

В конце 1941 г. финское военное командование направило в Шелтозеро выпускника Хельсинкского университета, финно-угроведа Ю. Райнио [Агапитов, 1999]. Одну из опубликованных им работ представляет сборник северновепских пословиц, поговорок и примет; в некоторых из них обнаруживаются отголоски древних мифологических воззрений [Rainio, 1968]. В статье Ю. Райнио «О древней медицине у прионежских вепсов» приводятся рассказы информантов о народной этиологии болезней и способах их лечения [Rainio, 1973]. В работе о северновепской бане встречаются краткие сведения о баньки [Rainio, 1989].

В 1943 г. на оккупированной территории вепского Прионежья работали А. Совиярви и Р. Пелтола. В 1958 г. А. Совиярви опубликовал три северновепских заговора от порчи [Sovijärvi, 1958], а в 1982 г. вышел в свет сборник образцов речи северновепского диалекта, подготовленный двумя этими исследователями [Sovijärvi, Peltola, 1982]. Подавляющую часть сборника, как всегда, составили фольклорные тексты.

Особого внимания заслуживает работа А. Турунена о вепской мифологии, в которой содержится богатый фактологический материал о языческих и христианских верованиях и обрядах вепсов и соседних народов — карелов, финнов, русских [Turunen, 1956]. Сходство некоторых явлений в мифологии вепсов с соседними этносами автор трактует односторонне: как результат только вепского заимствования либо с «западной» (финской), либо «восточной» (русской) стороны. В итоге он делает ошибочный вывод, что вепские верования и заклинания не представляют собой ничего оригинального, и что это слагаемые влияний соседних народов.

Летом 1943 г. по заданию Финского литературного общества у прионежских вепсов собирала материалы по духовной культуре С. Сяаськи. Она оказалась участницей проведения местных сорочин в с. Гимрека. В 1972 г. С. Сяаськи опубликовала статью, посвященную этому важному событию в жизни вепсов: «Muistajaisissa Itä-Karjalassa» — «На поминках в Восточной Карелии». В описании сорочин встречаются чрезвычайно интересные факты о понимании вепсами такой субстанции, как душа человека. Судя по данным исследовательницы, в Гимреке, как и в большинстве вепских деревень, сороковины были двухдневными. В первый день совершались обряды «приглашения», «встречи» и пребывания души умершего в доме, поминальной трапезы; во второй — поминальная трапеза и «проводы души» умершего. Однако многие материалы С. Сяаськи, как и других офицеров по просвещению, например С. Вальякка и Ю. Перттолы, остались не опубликованными.

В собрание Ю. Перттолы вошли как его собственные записи, так и записи его учеников, сделанные от руки на финском или вепском языках. Они различны в жанровом отношении: автобиографические рассказы местных жителей, содержащие ценную этнографическую информацию; сведения о хозяйственной деятельности вепсов, их праздниках, обычаях и обрядах; поверья, приметы, мемораты, заклинания, пословицы и т. д. Записанные поверья и мифологические рассказы о различных духах не только дополняют наши сведения о главных демонологических персонажах общевепской мифологии (духах леса, воды, дома, двора), но и несут информацию о второстепенных духах, характерных для северновепской традиции, большая часть которых не известна из других источников. В лингвистическом плане не все собранные материалы, к сожалению, являются безупречными образцами речи северного диалекта вепского языка. Часть из них записывалась школьниками, которые владели только бытовой речью, не знали вепской письменности, и потому делали на письме много ошибок. Это создавало некоторую трудность в расшифровке. После записей и их атрибуции Второй мировой войны Ю. Перттола закончил университет в Турку. В 1949 г. он написал диссертацию (специальность «социология») «Piriteitä äänisvepsäläisten avioliiton solmimistavoista» («Заметки о северновепских формах заключения брака»), посвященную описанию свадьбы прионежских вепсов. Диссертация получила высокую оценку, но так и осталась неопубликованной. После этого Ю. Перттола уже не обращался к исследованию вепской культуры. Он был известным кинологом. На национальных и интернациональных кинологических конкурсах являлся



Андрей Михайлович Шёгрен
(Йоганн Андреас, 1794—1855)



Элиас Лённрот
(1802—1884)



Август Энгельбрехт Альквист
(1826—1889)





Эмиль Нестор Сетяля
(1864—1935)



Лаури Кеттунен
(1885—1963)

Степан Андреевич Макарьев
(1895—1937)



Матвей Михайлович Хямляйнен
(1903—1988)



Николай Иванович Богданов
(1904—1959). Фото 1941 г.





Мария Ивановна Зайцева работает над созданием
«Словаря вепского языка»



Мария Ивановна Зайцева (1927—2011).
Экспедиция в д. Войлахта, 1960 г.



Мария Ивановна Муллонен (1930—2008).
Фото 1961 г. Экспедиция в с. Озера.



Владимир Владимирович Пименов
(1930—2012)

постоянным членом жюри. Написал и издал книгу, посвященную породе собак Suomen pustykoira («Финский шпиц»). Другим его исследовательским увлечением был национальный символ финского мужчины — нож ruukko. В 1992 г., после «открытия границ», Ю. Перттола и Ю. Райнио впервые за много лет приехали в вепсское Прионежье на фольклорный праздник, проходивший в д. Другой Реке.

В конце 1930-х — 1940-х гг. не вышло практически ни одной публикации, посвященной вепсам (за исключением, может быть, сборника карельских, вепских и русских песен В. П. Гудковой и Н. Н. Леви, озаглавленного «Песни народов Карело-Финской ССР», 1941 г.). Причиной такого забвения, видимо, явились политика борьбы с «национализмом» в науке, негласный государственный запрет на исследование «неперспективного» народа и его языка, а также Великая Отечественная война, заставившая многих исследователей бросить научную деятельность и уйти на фронт.

После войны, в конце 1940-х гг. в ИЯЛИ Карельского филиала АН СССР А. М. Линевским возрождаются археологические, а Н. И. Богдановым и М. М. Хямяляйненом — лингвистические исследования вепсов. В 1947—1949 гг. А. М. Линеvский провел раскопки 174 курганов X—XII вв. на р. Ояти.

В это время Н. И. Богданов под руководством Д. В. Бубриxa приступил к работе над кандидатской диссертацией «История развития лексики вепсского языка», целью которой являлось рассмотрение языка как важнейшего источника освещения истории происхождения и развития вепсов. 23 июня 1952 г. первая кандидатская диссертация о вепсах в нашей стране была успешно защищена. Помимо важных выводов в области вепсского языка, в диссертации содержались неизвестные ранее факты о верованиях и христианизации вепсов, их древнем времяисчислении, социальной организации, семье и т. д. К сожалению, это исследование не было опубликовано полностью из-за трагической смерти автора в 1959 г.

В 1955 г. Н. И. Богдановым и М. М. Хямяляйненом было начато изучение диалектов вепсского языка. В 1955—1959 гг. состоялось несколько диалектологических экспедиций к вепсам. В фонограммархиве ИЯЛИ и архиве КарНЦ РАН хранятся собранные Н. И. Богдановым и М. М. Хямяляйненом магнитофонные записи и рукописные материалы по вепским диалектам. В жанровом отношении они в основном представляют автобиографические рассказы информантов, этнографические тексты о хозяйственных занятиях, приготовлении пищи, играх, свадьбе. Многие из них до сих пор неизвестны исследователям и являются важным источником по мифологии вепсов. Существенную часть собрания составляют фольклорные произведения — сказки, песни, частушки; довольно редко, но встречаются свадебные и похоронные причитания.

В 1960-х гг. лингвистические исследования вепсов были продолжены представителями следующего поколения языковедов Карелии — М. И. Зайцевой и М. И. Муллонен. В 1969 г. они опубликовали первый в нашей стране сборник «Образцов вепсской речи», в который вошла часть собранного за многие годы богатого фольклорно-этнографического материала по вепсам наших отечественных лингвистов [Зайцева, Муллонен, 1969]. Важнейшим итоговым трудом петрозаводских языковедов стал вышедший в свет в 1972 г. «Словарь вепсского языка» М. И. Зайцевой и М. И. Муллонен, который с тех пор является настольной книгой всех ученых-вепсологов.

Наряду с изучением вепсского языка, в ИЯЛИ возникла необходимость и в этнографическом изучении вепсов. С конца 1958 г. здесь начали проводиться полевые работы по сбору этнографических материалов о вепсах. Они связаны с приходом в Институт выпускника кафедры этнографии исторического факультета МГУ В. В. Пименова. Так, в 1959 г. В. В. Пименов руководил Южным отрядом этнографической экспедиции, которая проходила среди карелов-ливиков и вепсов в Олонецком и Прионежском р-нах КАССР, Лодейнопольском и Винницком р-нах Ленинградской обл. и длилась восемь недель [АКНЦ, ф. 1, оп. 29, № 61—63]. Во многих статьях В. В. Пименова, написанных на основе экспедиционных материалов, содержатся интересные данные и выводы о духовной культуре вепсов. Особый интерес представляет статья о карельско-вепских этнокультурных

связях (1960). В ней автор пытается объяснить причину аналогий многих явлений южно-карельской и вепсской духовной культуры. В итоге он приходит к выводу, что в основе сходства культуры вепсов и южных карелов лежит древневепсский культурный субстрат. Значительным вкладом в изучение вепсов явилась вышедшая в свет в 1965 г. монография В. В. Пименова «Вепсы. Очерк этнической истории и генезиса культуры». В монографии имеется небольшой раздел, посвященный исследованию генезиса верований, обрядов и культов этого народа. В нем автор наметил «отдельные линии развития этой стороны духовной культуры» [Пименов, 1965, с. 237]. В конгломерате сохранившихся в быту вепсов до середины XX в. внехристианских верований он выделил «наиболее древний пласт религиозных представлений, истоки которых уходят в глубочайшую древность — к эпохам мезолита и неолита, к первобытно-родовому строю с их охотничье-рыболовецким типом хозяйства» [Там же, с. 242]. Одной из характерных черт «охотничье-рыболовецкой религии» является персонификация территорий промысла — леса и воды. Развитие анимистических верований об этих территориях постепенно привело к появлению образов их духов-«хозяев» — *mechine* и *vedehine*. Во владении духов-хозяев находились дикие животные и растения. В. В. Пименов — первый, кто попытался поднять вопрос о культах животных у вепсов. В своей монографии он писал: «Судя по обилию зооморфных изделий в составе курганных инвентарей, образы животных занимают почетные места в фольклоре, мифологии и религии древней веси. Видимо, можно вполне уверенно говорить о культах некоторых водоплавающих птиц (утки, лебедя), о культе медведя, коня, следы чего, хотя и бледные, прослеживаются в этнографическом материале» [Там же, с. 84]. Еще одна узловая проблема, которая была обозначена В. В. Пименовым, — появление аграрных культов в связи с переходом вепсов еще в древний общеприбалтийско-финский период развития к земледелию и животноводству. Исследователь приходит к выводу, что «такие культы, видимо, возникали, но не получили простора для своего роста, будучи частью вытеснены, частью ассимилированы христианством». В результате он делает весьма выразительное заключение: «Вепсская мифология не создала ни собственного Озириса, ни своей Деметры» [Там же, с. 242]. К сожалению, переезд В. В. Пименова в 1966 г. в Москву прервал в ИЯЛИ успешно начатые этнографические исследования вепсов на продолжительное время.

В 1970-х гг. большая часть публикаций, посвященных духовной культуре вепсов, принадлежит эстонским ученым и написана на мало доступном российскому читателю эстонском языке. К числу работ, в которых имеются сведения о некоторых верованиях южных вепсов, относится научно-популярная статья П. Пусса «О прошлом и настоящем вепсов» [Puss, 1970]. В работе В. Мялк «Заметки об экспедиции к вепсам» дано описание праздников в честь Рождества св. Иоанна Предтечи, Крестителя Господня (24.06/07.07) и Казанской иконы Божией Матери (8/21.07) в с. Сидорово Бокситогорского р-на Ленинградской обл. [Mälk, 1972]. В статье М. Йоалайд специально рассмотрению подверглись обряды при строительстве нового дома у южных и оятских вепсов [Joalaid, 1977]. Та же исследовательница писала и о южновепсском святочном ряжении [Joalaid, 1978]. Автор проанализировала происхождение слова *kulikod* (русс. «кулики»), которым назывались ряженные у южных вепсов, подробно остановилась на видах переодевания и поведении участников обряда. В качестве подтверждения своих суждений М. Йоалайд приводит рассказы информантов на вепсском языке. В 1979 г. исследовательница написала статью по историографии вепсского фольклора [Йоалайд, 1979]. В содержание понятия «фольклор» она вкладывала всю область духовной культуры вепсов.

Период 1970-х гг. чрезвычайно беден интересующими нас российскими этнографическими изданиями. Можно назвать лишь написанную на полевых материалах небольшую статью Л. П. Азовской, посвященную сохранившимся до нашего времени пережиткам традиционных верований у средних и южных вепсов (1977). Остальные работы этого периода о вепсах принадлежат представителям других гуманитарных знаний, но, тем не менее, они могут использоваться как дополнительные источники сведений о вепсской

мифологии. Литературные рассказы В. И. Пулькина написаны по мотивам вепского фольклора (1972, 1973). Некоторые проблемы вепского музыкального творчества затронуты в статьях В. А. Лапина (1973, 1977).

Этнографические и фольклорные данные отражают состояние мировоззрения вепсов примерно периода XIX — середины XX в. Проверку существования в древности обнаруженных по этнографическим данным представлений и определение их точной датировки можно осуществить с помощью метода «пережитков» на основе археологических источников, представляющих собой различные остатки материальной культуры. По мнению исследователей, предкам современных вепсов принадлежат так называемые в науке «курганы Юго-Восточного Приладожья» (X—XIII вв.) — могильники в ареале бассейнов рек Сяси, Паши, Капши, Ояги и Свири; а также археологические объекты Белозерья — грунтовые могильники, курганы, «домики мертвых», жальники, поселения (VI—XIII вв.). В 1973 г. вышли в свет две работы: одна — о памятниках Юго-Восточного Приладожья С. И. Кочкуркиной; вторая — Л. А. Голубевой — об историко-культурной характеристике белозерской веси. Особо отметим некоторые выводы, высказанные Л. А. Голубевой в книге «Весь и славяне на Белом озере. X—XIII вв.», поскольку они важны для изучения мифологии вепсов. Исследовательница писала о том, что зооморфные подвески, столь характерные для финно-угров, занимали «знаковое» положение в женском наряде белозерской веси: их носили на груди или у пояса; в ранних могилах часто встречались парные подвески, размещавшиеся по обеим сторонам груди. По мнению исследовательницы, «такое использование подвесок связано с их значением оберега, призванного охранять грудь и лоно женщины, сообщать ей плодородие» [Голубева, 1973, с. 45]. В другой своей работе этого десятилетия Л. А. Голубева проанализировала большую серию финно-угорских украшений-амулетов, построила их хронологическую шкалу и сделала вывод, что в VI — первой половине IX в. среди финно-угров были распространены три культа — коня, водоплавающей птицы и медведя [Голубева, 1979, с. 8].

1980-е гг. знаменуют собой новый междисциплинарный этап в изучении вепсов. В ИЯЛИ Карельского филиала АН СССР возобновляются этнографические исследования вепсов. Этнограф А. П. Косменко начал изучение вепского народного изобразительного искусства. В этот период выходит в свет серия ее статей: «К вопросу об общности орнамента карельских и вепских вышивок (по материалам XIX — начала XX века)», 1981; «Функция и символика вепского полотенца» (по фольклорно-этнографическим данным), 1983; «Антропоморфная скульптура в декоре вепских построек», 1986; монография «Народное изобразительное искусство вепсов», 1984. Работы написаны с привлечением богатого свода археологических данных и полевого этнографического материала, собранного автором. Они ликвидируют одну из лакун малоисследованной вепской культуры. Как известно, при изучении мифологических представлений роль традиционного искусства чрезвычайно велика. Оно может как дублировать данные, полученные из других источников, так и выступать единственным, но достаточно авторитетным, информативным документом.

Выявление мифологических представлений невозможно без привлечения сведений по обрядовой культуре этноса. В 1980-х гг. появляются работы, в которых впервые подробно проанализированы некоторые вепские обряды. В статьях З. И. Строгальщиковой представлены в общих чертах вепский родильный и похоронно-поминальный циклы (1986, 1989). И. Ю. Винокурова обращается к изучению вепской календарной обрядности и публикует свои первые статьи (1985, 1986, 1988, 1989).

В этот период продолжается археологическое изучение предков вепсов, появляются новые публикации: Кочкуркина С. И., Линевский А. М. Курганы летописной веси X — начала XIII века (1985); Кочкуркина С. И. Памятники юго-восточного Приладожья и Прионежья X—XIII вв. (1989). В первой работе особого внимания заслуживает раздел С. И. Кочкуркиной «Курганные группы, погребальные обряды и сопровождающий инвентарь». Приводимые в нем данные позволяют судить о древнем погребальном обряде оятского населения и представлениях предков вепсов о загробной жизни. Об этом прежде

всего свидетельствуют вещи, найденные в погребениях, которые могли понадобиться покойному в новой жизни. В 1986 г. вологодский археолог А. Н. Башенькин защитил кандидатскую диссертацию, посвященную белозерской веси (1986). Примечательно, что в своем исследовании А. Н. Башенькин сравнил культуру веси Юго-Западного Белозерья (р. Суда) с культурой населения южного Приладожья и сделал вывод о существенных различиях между ними по некоторым признакам, в частности — по культам разных животных [Башенькин, 1986, с. 10].

При выявлении традиционных представлений ученые обращаются и к такому ценному источнику, как топонимия, особенно мифологического происхождения. В 1980-х гг. сбором и исследованием вепских географических названий начинает систематически заниматься И. И. Муллонен. Среди статей И. И. Муллонен, написанных в это время, особенно важной для нашей темы является работа, рассказывающая об употреблении вепсами названий животных и мифологических персонажей в качестве имен, прозвищ, официальных и «уличных» фамилий деревенских жителей (1988).

В 1990-х гг. происходит заметное возрастание интереса к вепской культуре со стороны разных представителей гуманитарных наук и, соответственно, расширение источниковедческой базы по изучению вепской мифологии.

Итогом начатого в 1980-х гг. исследования И. Ю. Винокуровой вепской календарной обрядности стали две ее монографии. Монография «Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX в.)» (1994) стала первым обобщающим исследованием системы верований, обычаев, обрядов и праздников народного календаря вепсов, которое велось в контексте этнической истории народа, его этнолокальных групп и межэтнических контактов (русские, финно-угры). Вторая книга «Традиционные праздники вепсов Прионежья» (1996) была посвящена изучению локальной праздничной традиции северных вепсов — самой обособленной и поздно сформировавшейся группы вепского народа. Новая методика исследования праздников позволила раскрыть ранее неизвестные стороны вепской праздничной традиции, в том числе связанной с мифологией.

Помимо монографий, в эти годы выходит ряд статей И. Ю. Винокуровой, посвященных различным аспектам вепской мифологии. Среди них прежде всего следует назвать работу «К реконструкции древневепского верховного бога *Jumou*» (расширенный вариант статьи: On the reconstruction of the ancient Vepsian supreme God Jumou // Specimina Siberica. T. VI, Uralic Mythology. Savariae, 1993), подготовленную по докладу на международном симпозиуме, проходившем в 1992 г. в Сыктывкаре. Именно на этом симпозиуме среди ученых зародилась идея совместного международного проекта «Энциклопедия уральских мифологий» с участием ведущих исследователей из четырех стран — России, Финляндии, Венгрии и Эстонии. Работа над проектом стала осуществляться с 1995 г., но, к сожалению, не по всем народам она завершилась выходом энциклопедий. Тем не менее, работа в проекте «Энциклопедии уральских мифологий» стала для многих финно-угроведов импульсом для углубленного изучения различных мифологических традиций. Так, ряд статей И. Ю. Винокуровой был написан по разнообразной вепской мифологической тематике: детский возрастной символизм (1994, 1995), сущность и происхождение огня (1996, 1999), река в вепском традиционном мировоззрении, магическая деятельность колдунов (1997) и др. Одна из участниц проекта эстонская фольклористка К. Сальве, в это время тоже обращается к изучению вепской мифологии. Из-под пера исследовательницы выходит содержательная статья на английском языке о вепских духах леса [Salve, 1985]. К. Сальве анализирует основные сюжеты вепских быличек о духах леса, сравнивает вепские представления с эстонскими, финскими и карельскими и приходит к интересным заключениям: в отличие от вепсов, у сету эта традиция не столь разнообразна и популярна; кроме того, если у вепсов духи леса фигурируют, в основном, в мифологических рассказах, то у карелов — в сказках, а у финнов — в легендах [Там же, р. 433]. О роли похоронных и поминальных причитаний и обрядов в жизни вепсов написана небольшая статья другой эстонской исследовательницы М. Йоалайд [Йоалайд, 1997].

После длительного перерыва ученые Финляндии вновь обращаются к исследованию вепсов. Этнолог К. Хейккинен (Карельский институт, г. Йюэнсуу) приступает к изучению роли гендера в сохранении вепсской традиционной культуры. Особенно ее занимает вопрос о значении женщин в поддержании вепсской праздничной традиции. Этой проблеме она уделяет внимание в статьях: «Women, marginality and the manifestation of everyday life. A study of the present-day feasts of the Veps and the Mari (in Russia)» [Heikkinen, 1992]; «Вепские заветные праздники в процессе формирования гражданского общества в России» [Хейккинен, 1995, а]; «Современные праздники вепсских женщин» [Хейккинен, 1995, б]. В 1994 г. по инициативе К. Хейккинен был подготовлен вепсский сборник «Vepsäläiset tutuiksi» («Знакомство с вепсами»), в который вошли работы не только уже известных петрозаводских вепсологов, но и финляндских исследователей — Ю. Райнио, П. Хакамиеса, и ее собственная статья. С помощью организованных Ю. Райнио в годы войны школьных конкурсов ему удалось записать 9500 вепсских загадок. На основе этого источника он написал статью об отражении народных верований и христианских представлений в вепсских загадках [Rainio, 1994]. Работа П. Хакамиеса посвящена истории изучения и характеристике вепсского фольклора [Hakamies, 1994]. К. Хейккинен пишет о вепсской магии [Heikkinen, 1994].

С середины 1990-х гг. преподаватели кафедры этнографии и антропологии исторического факультета Санкт-Петербургского государственного университета под руководством доктора ист. наук А. В. Гадло ежегодно организуют студенческие экспедиции по изучению народов Северо-Запада России. По итогам полевых исследований, начиная с 1996 г. и до настоящего времени, регулярно проводятся научные конференции и публикуются сборники научных выступлений. В 1990-х гг., например, вышли четыре сборника под общим названием «Этнографическое изучение Северо-Запада России» (1996, 1997, 1998, 1999), посвященные этнографическому исследованию Ленинградской, Псковской и Новгородской областей, в которых приняли участие аспиранты, студенты и молодые сотрудники различных учебных и образовательных учреждений Санкт-Петербурга. В этих сборниках, как и в изданных в последующие годы, можно найти сжатые доклады об итогах полевых исследований верований и обрядов вепсов.

В 1996 г. увидело свет первое научное издание вепсских сказок (с русским переводом), подготовленное Н. Ф. Онегиной и М. И. Зайцевой [ВНС, 1996]. Оно содержит более полусотни сказок, записанных от народных сказителей на их родном языке. В своей вступительной статье Н. Ф. Онегина подводит итоги изучению вепсской сказочной традиции в нашей стране и за рубежом. По данным этой исследовательницы, в Финляндии издано 260 текстов вепсских сказок, 300 — находится в рукописном архиве КНЦ, 450 — в архивах Эстонии. Часть сказок (их количество не подсчитано) в нерасшифрованном виде хранится в Фонограммархиве ИЯЛИ КНЦ [Там же, с. 8].

Среди топонимических публикаций этих лет исключительный интерес представляет статья И. И. Муллонен «О “святых” топонимах и некоторые следы древних верований в вепсской топонимии» (1993). Один из вопросов, который автор поднимает в этой работе — степень отражения названий промысловых и сакральных животных в вепсских географических названиях. По предположению И. И. Муллонен, на зоотопонимы явно оказала влияние древняя мифологическая система финно-угров: некоторые непромысловые представители фауны (лягушка, журавль, лебедь) оставили более значительный след в вепсской топонимии, чем ряд животных, имеющих важное экономическое значение (белка, лось, заяц, тетерев, глухарь). В другой статье — «“Святые” гидронимы в контексте вепско-русского контактирования» (1995) — автор анализирует распространенные на Северо-Западе России гидронимы с основой *pühä*, которая в прибалтийско-финских языках имела широкий круг значений: ‘изгородь, ограда, граница’, ‘святой’, ‘пост’.

В 1990-х гг. появляются новые труды археологов. В 1991 г. Л. И. Голубева и С. И. Кочуркина издали работу о культуре белозерской веси поселения Крутик (IX—X вв.). В ней особенно актуальной для нашей темы является краткая информация

об охотничьих амулетах, которые были найдены в древневепсском поселении Крутик: клыки куницы и медведя, позвонки бобра с просверленными отверстиями для подвешивания [Голубева, Кочкуркина, 1991, с. 94]. Такие находки указывают на важную роль этих зверей в духовной культуре древней вепсы.

В 1990—1991 гг. Северорусская археологическая экспедиция Вологодского пединститута под руководством А. Н. Башенькина проводила исследования непосредственно в местах современного проживания южных вепсов в Бокситогорском р-не Ленинградской обл. Раскопки производились на трех могильниках — у деревень Чайгино, Амосовой Горы и Тедрово. По итогам работ А. Н. Башенькин написал статью, в которой сделал вывод о том, что раскопанные могильники (XI — начала XII в.) являются вепскими по происхождению [Башенькин, 1994, с. 102]. Об этом свидетельствует их местонахождение — в отдаленных вепских деревнях, где никогда не проживало русское население, и бытующие предания местных жителей о том, что в могильниках погребены предки-родители. Данные раскопок позволяют извлечь информацию о взглядах средневековых вепсов на мир умерших, о древнем похоронном обряде и вероисповедании.

Начало XXI в. и последующие полтора десятилетия знаменуются выходом новых работ и источников по интересующей нас тематике. В 2000 г. увидели свет два фольклорных сборника основателя музея вепсской культуры в с. Шелтозере Р. П. Лони́на. В первый сборник вошли сказки, рассказы, стихи, песни, причитания, дразнилки, анекдоты, загадки, пословицы и поговорки; во второй — короткие песни (соответствующие русским частушкам), собранные известным краеведом в разных уголках земли вепсов [Lonin, 2000, а, б].

В 2002 г. была опубликована фундаментальная монография А. П. Косменко, посвященная исследованию традиционных орнаментов финноязычных народов Северо-Запада России. В одном из четырех разделов монографии дается подробная характеристика вепсского изобразительного искусства, в том числе уделено внимание религиозно-мифологическим контекстам орнаментированных предметов в обиходе вепсов и финноязычных народов Северо-Западной России. В 2011 г. книга с дополнениями была издана вторично [Косменко, 2011].

В 2003 г. выходит коллективный труд «Прибалтийско-финские народы России». Один из его разделов содержит всестороннюю характеристику вепсского этноса и включает главы, посвященные вепсской мифологии, верованиям, календарным, родильным, свадебным и похоронно-поминальным обрядам, декоративно-прикладному творчеству.

Другой коллективной работой вепсологов стал междисциплинарный сборник «Современная наука о вепсах: достижения и перспективы (памяти Н. И. Богданова)», вышедший в 2006 г. Одну из его частей составили своего рода «этюды» к исследованию некоторых сложных явлений вепсской духовной культуры: свадебной обрядности (В. А. Гущина), народной медицины (И. Б. Семакова, В. В. Рогозина), демонологии (И. Ю. Винокурова), верований и праздников (К. Хейккинен), причитаний (О. Ю. Жукова).

В 2006 г. были опубликованы две монографии, связанные с мифологией вепсов. Одна из них принадлежит К. Хейккинен «Metsänpelko ja tietäjänaiset. Vepsäläisnaisten uskonto Venäjällä» («Страх леса и знахарки. Вера вепсских женщин в России»). В работе исследовательница проанализировала современные верования, обряды и праздники, бытование которых ей удалось наблюдать во время экспедиций в 1990-х гг. в среде вепсских женщин, проживающих в сельской местности. Другая монография написана И. Ю. Винокуровой — «Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции)» (2006). В ней впервые с помощью комплексного подхода воссоздается один из важнейших фрагментов традиционного мировоззрения вепсов — мифолого-религиозные представления о мире фауны. В последующие после выхода книги годы автор продолжала заниматься исследованием, связанным с традиционным мировоззрением вепсов, в том числе реконструкцией вепсского мифологического пантеона, народными представлениями о душе, православных святых и др.

Окончание первого десятилетия XXI в. было ознаменовано выходом в свет двух фольклорных сборников, которые являются непревзойденными источниками познания древних верований и миропонимания вепсов. В 2010 г. впервые в полном объеме был опубликован выдающийся памятник заговорного искусства 2 четверти XVII в. — «Олонецкий сборник», включающий 120 заговоров на русском языке и 11 — на карельско-вепсских диалектах. По мнению составителя сборника А. Л. Топоркова, это издание отражает устную традицию, бытовавшую в районе Онежского озера [Русские заговоры ... , 2010, с. 29]. До 2010 г. «Олонецкий сборник» был известен по частичным публикациям Л. Л. Малиновского (1876), которому принадлежит обнаружение этой находки во второй половине XIX в., и В. И. Срезневского (1913). Особый интерес вызывают карельско-вепсские тексты. Финно-угровед Э. Н. Сетяля, консультировавший первого публикатора нерусских текстов В. И. Срезневского, пришел к заключению, что они сделаны на вепсском языке. Однако впоследствии специалист людиковского диалекта карельского языка А. П. Баранцев, расшифровывая записи, опроверг мнение авторитетного ученого. Он сделал вывод, что эти финноязычные тексты выполнены не на чистом вепсском языке, а являются сплавом нескольких близкородственных языков южной Карелии, только три из них (№ 8—10) — вепско-людиковские заговоры, записанные кириллицей [Баранцев, 1979, с. 111]. Новое издание «Олонецкого сборника» (2010) включает работу лингвиста С. А. Мызникова «Карельско-вепсские заговоры Олонецкого сборника», в которой предлагается новое прочтение финно-язычных текстов, их перевод на русский язык и лингвистический комментарий. С. А. Мызников считает, что трудно однозначно и дифференцированно трактовать эти тексты «как непосредственно вепсские, людиковские или относящиеся к ливвиковскому диалекту карельского языка, поскольку язык названных текстов является предшественником этих диалектов и языков» [Мызников, 2010, с. 286].

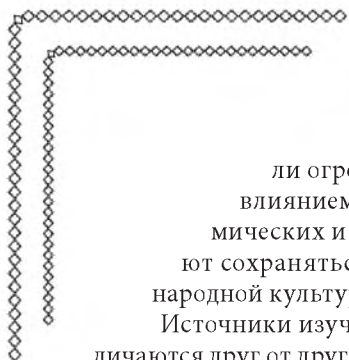
Второй сборник вепсского фольклора [ККК, 2012], подготовленный Н. Г. Зайцевой и О. Ю. Жуковой, представляет собой первое издание вепсских плачей. Он включает 83 текста свадебных, похоронных и бытовых причитаний, извлеченных из коллекций аудиозаписей ФА ИЯЛИ, расшифрованных и переведенных на русский язык. Причитания являются яркой иллюстрацией вепсских мифологических представлений о загробном мире, душе, объектах космоса, персонажах обрядов.

В 2013 г. сотрудницей РЭМ Л. В. Корольковой была опубликована научно-популярная работа о вепсах «Люди леса», в которой также можно найти новые сведения о мифологии вепсов.

Среди наиболее значимых работ, вышедших в начале второго десятилетия XXI в., следует назвать сборник «Православие в вепсском крае» — первую работу коллектива исследователей, обозначившую различные аспекты практически непознанной и долгое время находящейся под запретом темы — православие у вепсов. В сборнике затрагиваются такие проблемы, как церковное домостроительство на территории вепсского расселения, монастыри и их основатели — выходцы из вепсской среды, иконопись и вепсские иконописцы, адаптация христианских представлений в вепсской крестьянской среде.

Таким образом, к настоящему времени удалось ликвидировать некоторые пробелы в изучении вепсской мифологии. При подготовке энциклопедии использовались три группы источников: 1) опубликованные исследования по гуманитарным наукам; 2) документы различных архивохранилищ; 3) экспедиционные материалы, собранные автором в 1981—1994 гг., 1997—1998 гг. (по гранту РФНФ), 2001—2003 гг. (по гранту «Интеграция»), 2008 (по гранту РФНФ), 2010—2011 гг. (по проекту Программы Президиума РАН) самостоятельно или в составе комплексного исследовательского коллектива практически во всех ныне существующих поселениях северных, средних и южных вепсов. Полевые исследования велись также в русских деревнях Вологодской обл., которые еще в середине XIX в. считались вепскими: в Куштозере, Ундозере, Сяргозере, Пустынке Вытегорского р-на и в Киино, Аксентьевской, Верхнем Конце Бабаевского р-на.

ОСНОВНЫЕ ЗВЕНЬЯ ВЕПСКОЙ МИФОЛОГИИ



Вепсская мифология — совокупность сложившихся еще в эпоху господства мифопоэтического мышления представлений вепсского народа о мире и месте в нем человека, которые прош-

ли огромный путь развития, видоизменялись и дополнялись под влиянием различных природно-климатических, социально-экономических и этнокультурных факторов, но в общих чертах продолжают сохраняться вплоть до настоящего времени, пронизывая все сферы народной культуры.

Источники изучения вепсской мифологии своеобразны и качественно отличаются друг от друга. В вепсской традиции почти не сохранилось мифов в форме повествования, составляющих существенную часть мифологической системы.

На современном этапе главными источниками реконструкции вепсской мифологии являются лингвистические, этнографические и фольклорные материалы и исследования финляндских, российских и эстонских ученых, путешественников и краеведов середины XIX — начала XXI в. Источником сведений о представлениях более раннего периода будут материальные памятники древневепсской культуры (IX—XIII вв.) — погребения и свидетельства ритуальной деятельности, предметы изобразительного искусства, а также крайне малочисленные летописные сообщения и заметки раннесредневековых авторов о веси. Необходимый материал для реконструкции вепсской мифологии предоставляет сравнительно-историческое сопоставление имеющихся по ней данных с другими финно-угорскими и славянскими мифологическими системами.

В результате такого сопоставления в вепсской мифологии выявляется несколько культурно-исторических слоев: универсальные и типологические явления, субстратные пласты и заимствования. Самым ранним, слабо сохранившимся является пласт культурных явлений, восходящий к финно-угорскому периоду. Далее идут пласты явлений прибалтийско-финского и собственно вепсского происхождения. Индоевропейские заимствования вливались в вепскую мифологическую традицию двумя путями: в прибалтийско-финский период через контакты с балтийскими или германскими племенами или же позже — через русское окружение, — и приобретали своеобразные черты. Значительное влияние на вепскую мифологию оказали русское крестьянское мировоззрение и православие.

Христианизация веси. Вепсы официально являются православными по вероисповеданию. Христианизация веси началась примерно на рубеже XI—XII вв. — намного раньше, чем у большинства других финно-угорских народов (ср.: у карелов — с XII—XIII вв., у эстонцев — с XIII в., у коми — с XIV в., у саамов — с XV в., у марийцев и мордвы — с XVI в., у удмуртов — с XVII в.). Определение периода начала христианизации вепсов основывается на археологических и исторических источниках. В XI в. новгородцы начали активно осваивать Север, в том числе и древневепские земли Приладожья. В XI—XII вв. у древних вепсов трупосожжение было вытеснено обрядом трупоположения. Умерших помещали в деревянные колоды, гробовища или срубы и опускали в могильные ямы, ориентируя преимущественно головой на юг. Поверх могилы сооружали курган [Кочкуркина,

1990, с. 20]. В древневепских курганах этого времени, особенно вблизи административных и культурных центров, появляются христианские и славянские элементы; в том числе начинают входить в употребление крестики. По мнению А. Е. Мусина, «различные варианты ингумации (курганы, жальники, грунтовое погребение) должны рассматриваться как равноценные проявления погребальной христианской культуры, различия между которыми должны объясняться местными традициями и природными факторами» [Мусин, 1997, с. 27]. К началу XIII в. древневепское население отходит от курганный погребальной обрядности. Здесь появляются грунтовые кладбища — «жальники», надгробные каменные кресты и т. д. [Кочкуркина, 2004, с. 90]. Судя по приписке к Уставной грамоте князя Святослава Ольговича, датированной XIII в., в это время новгородский архиепископ уже собирал на вепских землях церковную десятину.

Воспоминания о крещении народа в далеком прошлом сохранились в своеобразной форме у некоторых групп вепсов. Так, Н. И. Богданов, исследуя диалекты вепского языка, обнаружил интересный факт, по его предположению — связанный с крещением вепсов. Шимозерские вепсы отмечали праздник, который по-русски у них назывался *теплый Никола*. Празднование происходило у местной часовни Николая угодника, в первое воскресенье после Ильина дня (если Ильин день был до четверга) или через воскресенье (если Ильин день приходился на четверг или последующие дни недели). По-вепски этот праздник назывался *Ristpühäpei* — букв. «крестное воскресенье». Вепское название праздника, скользящее время его проведения, приуроченное к воскресенью, и содержание — купание людей в «иордани» на оз. Яндозеро — дали основания Н. И. Богданову объяснить его как память о первом крещении вепсов этой округи [Богданов, АКНЦ, ф. I, оп. 43, № 204, с. 159—160].

Христианская идеология, представленная величественной простотой Моисеевой веры и ее заповедей, несла с собой коренной переворот в религиозном сознании [Александр Мень, 1991, с. 20]. Многие идеи христианского учения (о Троице, приходе Спасителя, его страданиях во искупление человеческих грехов, всеобщем воскресении мертвых и др.) не имели прямых соответствий в вепском язычестве. С присоединением к православному миру в мировоззрении древних вепсов, как и других народов, принявших такую же веру, начались растянувшиеся на века сложные и многообразные идеологические процессы, способствующие постепенному «переводу» одного мифологического языка на другой. В форме побед и поражений они отразились в различных источниках. Запись в летописи под 1471 г. как бы подводит итог обращения вепсов в христианство. В ней говорится о том, что Владимир, крестив всех русских и ряд других народов, крестил «... и Мерску и Кривическу Вель, рекше Белозерскую» [ПСРЛ, 1859, с. 160]. Однако грамота 1661 г. новгородского митрополита Макария, посланная архимандриту Тихвинского монастыря Иосифу свидетельствует о том, что приобщение народа к новой религии проходило совсем не легко. В грамоте Макарий выражает недовольство по поводу состояния дел в ряде вепских погостов — Пашозерском, Шутозерском, Пелушском. Он отмечает, что православные христиане в большие праздники и по воскресеньям в церковь не ходят, а пришедшие — во время святого пения стоят «не смиренно», говорят и смеются; во время великих постов к отцам своим духовным не ходят и не причащаются и т. д. [Йоалайд, 1989, с. 80—81].

Официальное православие, с одной стороны, боролось с дохристианскими верованиями, обрядами и культами (Соборы, постановления). Об этом совершенно определенно свидетельствует исторический источник 1535 г., резко критикующий языческие обычаи ряда прибалтийско-финских народов. В нем говорится: «Архиепископ Новгородский Макарий посылал инока Илию в Чудскую землю, приказывая «разорять их обычаи, и женам их власов не постригати, и риз яко мертвечьих на главах и на рамах не носить, и кудесы своя прокляти: таков б обычай злый в Чуди и в Ижере и по всей Корельской земли» [Кеппен, 1861, с. 270]. С другой стороны, новая религия приспосабливалась к народным

традициям (приходско-мирская практика). Христианские представления у вепсов формировались и под влиянием культурных контактов с русским народом, от которого они перенимали крестьянское понимание православия, отличавшееся от ортодоксального учения [Пименов, 1965, с. 246]. В результате у вепсов сложился своеобразный мировоззренческий комплекс, включающий наряду с христианством и мощный пласт языческих элементов.

Космогонические мифы. В мифологии многих финно-угорских народов сохранился образ водоплавающей птицы — прародительницы мира. Причем среди некоторых из этих этносов (карелов, коми, мордвы) существует сразу два космогонических сюжета с этим образом. Согласно первому сюжету, водоплавающая птица сама или по приказу Бога-демиурга достает со дна первичного океана (моря) землю, из которой создается Вселенная. По другому сюжету мир создается из яйца, снесенного уткой (вар.: ласточкой, орлом, гусем). Птица летает над морем в поисках места для гнезда, находит кочку, вьет гнездо и сносит туда одно или несколько яиц. По разным причинам яйца разбиваются и из них или осколков одного яйца создаются важнейшие части Вселенной: земля, небо, солнце, луна, звезды.

Миф о мировом яйце был обнаружен в финской, карельской, ижорской, эстонской и водской традициях. Имеется он также у саамов, и — в более или менее измененном виде — у мордвы и коми. В. В. Напольских, исследовавший космогонические мифы у финно-угорских этносов, пришел к выводу, что сюжет о нырянии за землей водоплавающей птицы имеет прауральские истоки и, скорее всего, повторно «возвратился» к прибалтийско-финским народам уже в виде апокрифа через русских. Второй сюжет, по мнению исследователя, восходит к какой-то местной доиндоевропейской и дофинно-угорской (палеоевропейской) традиции [Напольских, 1990, с. 65, 70—71; 1993, с. 48].

У вепсов сюжет, где водоплавающая птица играет роль «ныряльщика за землей», неизвестен, чего не скажешь о мифе, рассказывающем о создании мира из яйца утки. На его существование указывает уникальный фольклорный текст, обнаруженный в собрании образцов вепсской речи, записанных в 1943 г. у прионежских вепсов финскими собирателями А. Совиярви и Р. Пелтолой [Sovijärvi, Peltola, 1982, s. 64]:

*Lëndap sotkei päl'itši mēr'es,
Istuze sotkei knotsaižele,
(ei dōkse jän').
Mun'ip sotkei koumē munaštš,
Houdup sotkei koumē poigaštš.
Kuna sotkeilē poigat panda?
Vanhambaižen pan'i vageiželē,
K'es'k'imbaižen k'erēkodaiželē,
Nor'embaižen notaižele.
Kuna sotkeilē iſšeleze mānda?
Kujeižid mōto kur'gmaha,
Sohuz'id mōto soigmaha.*

Летит утка через море,
Садится утка на кочку,
(голос не льется)¹.
Несет утка три яйца,
Выводит утка трех птенцов.
Куда утке птенцов положить?
Старшего положила в бороздку,
Среднего в сеточку,
Младшего в неводок.
Куда утке самой идти?
По дорогам журавлем петь,
По болотам постукивать.

«Мифологичность» данного фольклорного произведения не вызывает сомнений. В тексте, бытующем среди народа, проживающего вдали от какого-либо моря, встречается упоминание об этой водной стихии, которая в мифопоэтической традиции является

¹ Исполнитель сделал остановку

универсальным символом первозданных вод: из нее возникла Земля. Мифологемы «полет утки над морем», «морская кочка», «кладка на кочке трех яиц», «высиживание птенцов», обнаруженные в вепском тексте, имеют аналогии в финской, карельской и ижорской эпической поэзии. Как и в карело-финской руне, для обозначения утки употребляется не термин *sorz* — наиболее популярный в вепской культуре, а название *sotk*, обозначающее нырковую утку, обитающую в глубоких водоемах [Kalevala, 1993, s. 27]. О мифологической связи моря, утки и яйца напоминает и вепсская пословица: «*Utk meres, muna perskes*» — «Утка в море, яйцо в зад» (иносказание, обозначающее упущенную возможность).

На других зафиксированных среди вепсов мифологических повествованиях о сотворении мира сказалось христианское влияние. В одном из них, появившемся в вепской среде от русских, творение космоса предстает как результат совместной деятельности двух основных антагонистических сил христианской религии — Бога и дьявола: «Когда Бог творил землю и живые существа, дьявол из зависти мешал Ему. Бог рассердился, схватил дьявола и сбросил его с неба на землю, в болото. В болоте, в том месте, куда провалился дьявол, образовалась большая дыра; из этой-то дыры и полезла всякая «нечисть». Часть пошла в озера — водяники, часть в леса — лесовики, часть забралась в тучи и облака и так распространилась по всему свету. Этой «нечисти» повылезало бы и еще больше, если бы Бог не догадался заткнуть дыру в болоте горящим поленом» [Колмогоров, 1913, с. 372].

В еще одной дошедшей до нас вепской космогонической легенде рассказывается, как птицы по приказу Бога участвовали в создании «мировой» реки: «Бог задумал выкопать реку и призвал на помощь птиц. Все птицы откликнулись на призыв Бога и участвовали в прокладке русла реки, кроме ястреба. За неповиновение Господь наказал ястреба. В течение Успенского поста (вепс. *Spasan pühä* — букв. «Спасов пост»), который продолжается две недели — с 1(14) до 15 (28) августа, ястребу запрещено пить из реки воду. Из-за этого он пищит, пить просит, но из реки пить не осмеливается» [Винокурова, 2006, с. 70—72]. Очень похожие мифы о создании реки птицами были известны многим народам мира, однако роль главного отрицательного персонажа в них отводилась разным представителям пернатого царства [Ермолов, 1905, с. 306].

Космография. Вепские космографические представления сохранились в виде разрозненных фрагментов. Утраченные звенья вепской мифологической картины мира можно компенсировать лишь в виде привлечения аналогий из мифологических систем родственных народов. В финно-угорской мифологии представлены два взгляда на строение вселенной: по вертикали и по горизонтали. По мнению исследователей, обе модели мира были широко распространены в Европе и являются частью мировоззрения, которое в его существенных особенностях является чрезвычайно древним [Siikala, 2000, p. 131]. Согласно вертикальной модели, космос состоит из трех основных миров: верхнего — неба с Полярной звездой в центре, среднего — земли, окруженной водой, и нижнего — подземелья. При этом земля противостоит потусторонним запредельным мирам — небесному и подземному. Боги неба и другие небесные существа расположены в верхнем мире. Середина — место обитания людей и существ, с которыми человек больше всего взаимодействует на земле. В нижнем мире обитают мертвые и различные хтонические существа, болезни [Пентикайнен, 1990, с. 43]. Дерево, столп или гора служат мировой осью, связывающей три мира. Медиативная роль дерева представлена в вепских похоронных причитаниях. В них самая нижняя ветка кроны является границей между небесным (иным) и земным мирами, только на этой границе человеку можно общаться с умершим родственником, воплотившимся в кукушку-птицу: «*I kuku-ske ku sina, käbed da kägoihudem, <...> i ište-ske ku sina keikiš alembeizele okseižele*» — «И кукуй-ка ты, милая да кукушечка, <...> и сядь-ка ты на самую нижнюю веточку» [ККК, 2012, с. 186].

Согласно финской и карельской горизонтальной модели мира, круглая земля омывается водами. Небо, как купол, закрывает землю. Финны называли крышу над землей

taivaankansi — ‘небесная крышка’, *kirjokansi* — ‘вышитая крышка’ [Пентикайнен, 1990, с. 39]. Неподвижным центром небосвода является Полярная звезда — *taivaan nara* — ‘пуп неба’, *rohjan tappi* — ‘центр Севера’, *rohjan naula* — ‘гвоздь Севера’. Небесный купол поддерживает мировой столп или гора, вершина которой касается Полярной звезды [Петрухин, Хелимский, 1997, II, с. 564]. Подобные представления о вселенной в осколочном виде отразились в некоторых сферах вепсской культуры. Вепсы считали, что земля — это круглый остров. По поверьям, записанным у белозерских вепсов, «небо — как стеклянный колпак; до неба далеко: сколько на корове шерстинок, столько до неба верстинок» [Черемхин, РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 702, с. 1]. В южновепсской топонимии зафиксированы две горы под названием *Taivaznab(a)*, в переводе ‘небесный пуп’, и гора, именуемая *Nabmägi* — ‘пуповая гора’, указывающие на такой ключевой элемент традиционной картины мира, как гора — опора неба [Муллонен, 1993, с. 6—7].

Представления о душе и земле мертвых. «Душа», под которой понимается жизненная сила и духовное естество человека, является одним из узловых понятий традиционного мировоззрения любого народа. Сохранившийся до нашего времени комплекс представлений о душе у вепсов выглядит разнородным по составу и разностадийным по происхождению и не образует четкой системы. Заметно некоторое влияние на него христианской религии с ее развитыми представлениями о бессмертной душе, которые народная традиция адаптировала к своей жизни.

В вепсском языке для обозначения души человека существует одно название *heng*; аналогичное понятие фиксируется во всех прибалтийско-финских языках [SKES, 1955, I, с. 38]. Душа (*heng*) связана с дыханием (*hengaiduz*). Когда человек перестает дышать, наступает смерть, о которой говорят: *heng’l’äks’* — ‘душа ушла’ [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 114].

В традиционном мировоззрении вепсов не сохранилась такая характерная особенность прафинно-угорской концепции души (IV—III тыс. до н. э.), как двойственность и, возможно, множественность, выраженная в двух или нескольких названиях (ср. коми-зырян. *орт* — ‘душа-тень, двойник человека’, *лов* — ‘душа, дух, дыхание’; удм. *урт* — ‘душа-двойник’, *лул* — ‘душа-дыхание’; по представлениям обских угров, у мужчин пять душ, у женщин — четыре) [Чернецов, 1959, с. 117]. Тем не менее, след былых представлений о душе-тени, двойнике человека остался в вепсском названии эпилепсии *ičhiin’e* — ‘болезни, сопровождающейся потерей сознания, самоконтроля (вепс. *iče* ‘сам, сама, само’)’ [Пентикайнен, 1990, с. 44]. По мнению исследователей, в древности наиболее ранним названием подвижной души-тени, которая могла покидать тело человека во время сна и представлять самого человека или эго, у хантов было *is*, у мордвы *es*, у коми *ас*, у саамов (*j)ies*, у финнов *itse* (в настоящее время фин. *itse* означает ‘самое себя’) [Häkkinen, 1990, s. 185]. По поверьям многих финно-угорских народов, спящего нельзя будить внезапно, иначе путешествующая во время сна душа не успеет вернуться обратно [Пентикайнен, 1990, с. 44]. С ее уходом связаны тяжелая сонливость, слабость и бессознательное состояние человека.

Внешний облик души (*heng*) вепсы представляют по-разному: в виде незримого двойника человека, дыма, огня, птицы, бабочки определенных видов. Выявляются также архаичные верования о реинкарнации души в дереве (например, можжевельнике) [Винокурова, 1994, с. 72].

У вепсов фиксируются разноречивые представления об обители душ умерших после смерти. По мифологическим представлениям финно-угорских народов, относящимся к периоду господства охотничье-рыболовецкого типа хозяйства, загробный мир располагался на холодном и мрачном севере. Преобладание южной меридиональной ориентировки погребений юго-восточного Приладожья (то есть с обращением покойника лицом и ногами на север) свидетельствует о том, что в раннем средневековье

такие представления сохранялись и у древних вепсов, уже знакомых с земледелием [Кочкуркина, Линевский, 1985, с. 169].

Согласно древним верованиям многих народов, души умерших переправляются в загробный мир по воде. Аналогичные воззрения были присущи и вепсам. О связи воды с миром мертвых говорит расположение древневепских курганов (X — начало XIII в.) по берегам р. Оять. Причем вепсам, как и другим прибалтийско-финским народам, коми и обским уграм, были знакомы взгляды о расположении мира мертвых в низовьях реки [Siikala, 2000, s. 132]. Как отмечают археологи, большая часть погребальных памятников (23 курганные группы) была сосредоточена в низовьях Ояти, меньшая (10 курганных групп) — в среднем течении и только одна — в ее верховьях у с. Винницы [Кочкуркина, Линевский, 1985, с. 157].

Иной мир мог располагаться на другом берегу за рекой. Особенно ярко эти представления отразились в вепских причитаниях. Например, в плаче по сестре говорится: «*I läksid' sinä jo kodišpei-se verhale vilule randale*» — «И ушла ты из дома на чужой холодный бережок» [KKK, 2012, с. 141].

Можно предположить, что древние вепсы, как и славяне, в IX — начале XI в. верили, что загробный мир находится на небе, поскольку по данным археологии у древневепского населения Юго-Восточного Приладожья и Белозерья была широко распространена такая форма погребения, как кремация при курганном способе захоронения [Кочкуркина, 1990, с. 19—20]. Письменные источники по славянам запечатлели народную интерпретацию сожжения мертвых. Арабский путешественник Ибн-Фадлан приводит слова одного русича: «Мы сжигаем его во мгновение ока, так, что он немедленно и тот же час входит в рай» [Волошина, Астапов, 1996, с. 222]. Впоследствии представления о небесной обители душ были подкреплены христианским учением, которое дополнило их идеей посмертного воздаяния и изменило способ погребения. По православным представлениям, только людям, праведно проведшим жизнь, для вечного блаженства Богом уготовано Царствие Небесное (рай) [Православие, 2003, с. 710]. По Священному Писанию, небесный рай представляет собой жилище на небесах, дом нерукотворный, вечный (2 Кор. 5: 1). Влияние православия заметно, например, в таком обряде вепсов с. Пондала. Солому, на которой омывали умершего, родственники выносили в поле и сжигали. Верили, если дым пойдет вверх, то душа покойного праведна, а если расстилается по земле, то грешна [Богословский, 1865, с. 220]. Представления о небе — загробном мире оставили следы в вепской традиционной культуре. Например, жители вепских деревень до сих пор во время агонии человека для облегчения его смерти дотрагиваются до матицы или конька крыши, открывают дымоход, то есть совершают действия, символизирующие устранение препятствий для выхода души и указывающий ее путь на небо. Северновепское название радуги *kol'Pambembel'* (букв. «дуга мертвых») показывает, что вепсы Прионежья считали радугу своеобразным мостом, по которому души умерших переправляются на небо. В воображении вепсов, как и русских, загробное путешествие на небо могло представляться также как тяжелое преодоление большой крутой горы. Считалось, что карабкаться по ней помогают ногти. Поэтому старые люди, как правило, не стригли ногтей. Обрезанные ногти было принято прятать за пазухой, чтобы после смерти можно было найти их [Perttola, SKS, № 578; Генерозов, 1883, с. 33].

Вепсский мифологический пантеон. Главнейшим структурообразующим компонентом мифологической системы любого народа является ее пантеон, в который входят всевозможные божества, духи, существа различного происхождения, представляющие собой персонифицированные природные и социальные силы. Вепсский пантеон, доживший до нашего времени в виде фрагментов разной степени сохранности и с неравномерным христианизированным налетом, представляет собой гетерогенное явление. В течение длительного времени своего существования он подвергался влиянию различных факторов

социально-экономического, религиозного и этнокультурного характера. Изменения касались только названия мифологического образа либо расширялись до поведенческих стереотипов по отношению к нему. В то же время под воздействием соседних народов в пантеон приносились новые образы, которые часто затрагивали не весь этнос, а отдельные его части; при этом некоторые из них брали на себя функции более старых. Огромное влияние на древневепсский языческий пантеон оказала православная религия. Некоторые из прежних божеств у вепсов оказались полностью вытеснены христианскими святыми; другие — получив отрицательные характеристики, стали сосуществовать вместе с новыми образами. Наиболее чтимыми в вепском традиционном мировоззрении стали Илья-пророк, Николай Чудотворец, Георгий Победоносец.

Верховные божества. В результате ранней христианизации исторические средневековые источники не успели запечатлеть имена древневепсских верховных богов, как это было у других финно-угорских народов (финнов, карелов, эстонцев, коми, удмуртов, мордвы, марийцев, хантов и манси) [Петрухин, Хелимский, 1997, II, с. 563—568]. Высшая мифология всегда оказывалась наименее устойчивой частью, так как на отказ от нее в первую очередь были направлены основные усилия миссионеров новой религии [Клейн, 1990, с. 17]. Персонажи высшего уровня у вепсов были заменены христианскими святыми. Духи земные и подземные на основании христианских представлений приобрели характеристику низших и нечистых, но не стерлись из народного мировоззрения. Определенную реконструкцию древних вепсских верховных богов позволяют сделать данные финно-угорской лингвистики и этнографии.

У всех финно-угорских народов в древности существовал главный небесный бог. Дошедшие до нашего времени названия этого бога происходят от прафинно-угорского имени нарицательного *ilma* или его аллитерации — *juma*, образованной в волжско-финский период, имеющих значение ‘небо, небеса, воздух, погода’. Это, во-первых, фин., кар. *Ilmarinen*, удм. *Инмар*, коми *Ен*, хант. *Нуми-Торум*; во-вторых, фин., кар. — *Jumala*; эст. *Jumal*; вепс. **Jumal**, *G’umou*, *Jumou* (ср.), *Jumā* (южн.), *D’umal* (сев.); саам. *Юмел*; коми *Йомаль*; мар. *Юмо* — *Кугу-Юмо* [Ajkhenvald, Helinski, Petrukhin, 1989, s. 158—159; Владыкин, 1994, с. 101]. В то же время по версии ряда этимологов слово *juma* могло быть заимствовано финно-уграми в древности от индоевропейских (арийских) племен. Его источником называется санскритское слово *dyumān*, имеющее первоначальное значение «небесный; сияющий, сверкающий; яркий», которое служило постоянным эпитетом для древнеиндийского небесного бога Индры [SKES, 1955, s. 122; Häkkinen, 2007, s. 289].

В скандинавских и русских преданиях сообщается, что у заволочской чуди, которая возможно принимала участие в этногенезе вепсского народа, существовал верховный бог Юмалла. Изображение Юмаллы находилось в еловой роще: «Весь он был слит из серебра, прикреплен к самому большому дереву рощи и держал в руках большую золотую чашу»; в нее чудь опускала жертвоприношения в виде серебра и золота своему богу [Ефименко, 1869, с. 12].

Вепсский бог **Jumal** (*G’umou*, *Jumā*, *D’umal*) «ведал» погодой. От него происходили гром, гроза, радуга. Вепские названия, обозначающие такие природные явления, содержат имя этого бога: **Jumalanjuru** — гром (букв. «божий грохот»), *j’umalanä* — гроза (букв. «божья погода»), **jumalanheboine** — радуга (букв. «божья лошадка») или **jumalankušak** (букв. «божий кушак»). К такому же выводу приводит выражение, записанное у шимозерских вепсов: *G’umou g’ureidab i lämin iškeb* — букв. «Бог (гром) гремит и высекает молнию» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 151]. Видимо, еще в дохристианское время почти у всех прибалтийско-финских народов, кроме вепсов, название небесного бога *Jumala* (**Jumal**) было заменено названием другого божества — *Укко* [Петрухин, Хелимский, 1997, II, с. 564].

В процессе христианизации термин *Jumala* (фин., кар.), *Jumal* (эст.), **Jumal** (вепс.) стал обозначать «бога вообще» [Петрухин, Хелимский, 1982, с. 23]. Функции же вепсского

«громовика» *Jumal* частично перешли к св. Илье. Путь от бога *Jumal* к св. Илье оставил следы в вепсской народной культуре. Среди вепсов, как и русских и карелов, сохранились представления о происхождении грома и молнии от св. Ильи, который ездит по небу в огненной колеснице [Макашина, 1982, с. 85; Баранцев, 1978, с. 135—136]. В северновепсском календаре существовала пара взаимосвязанных праздников в честь потепления и похолодания воды в Онежском озере. Первый праздник отмечался 1/14.06. По народным представлениям, в этот день бог *D'umal* опускал теплый камень в воду. Опускание камня происходило в результате грозы с теплым дождем, по народным наблюдениям обязательно случавшейся в этот день. Второй — праздновался в Ильин день (20.07/2.08), когда «Илья опускал холодный камень в воду» и также существовала вероятность грозы. Оба праздника сопровождалась обрядом купания, в первом случае — первым летним купанием, а во втором — последним. Эти праздники поразительным образом соединили в одном времени языческого бога и христианского святого, исторически разностадийных и друг друга заменивших, ведавших громом, молнией и водой. У капшинских вепсов (Корвала), в отличие от северных, функции языческого бога грома со временем были поделены между двумя святыми — Николаем Угодником и Ильей-пророком. Здесь существовали представления, что «*Mikula lämān kiven pāstab, a Ilja vilun kiven pāstab*» — «Микола теплый камень опускает (то есть 9/22.05), а Илья холодный камень опускает» [Винокурова, 1996, с. 99].

У прибалтийско-финских народов встречаются и другие одинаковые названия божеств, выполняющих разные функции. Видимо, во времена их единства (с сер. II — нач. I тыс. до н. э. до VI—VIII вв.) на территории, прилегающей к Финскому и Рижскому заливам, был создан общий пантеон богов. В процессе последующего многовекового самостоятельного развития у каждого народа или его отдельных групп за определенным божеством закрепились особые функции. Так, предполагается, что у карелов в прошлом существовал бог любви — *Lembi* [Сурхаско, 1977, с. 53], у некоторых локальных групп карелов и вепсов *lemboi* — это черт, нечистый дух [Винокурова, 2008, с. 109—110]. К прибалтийско-финскому периоду можно отнести появление у вепсов персонажа Сюнд — *Sünd*, который после их христианизации приобрел значение 'Бог-Творец, Иисус Христос' (повсеместно). Однако первоначально под этим термином у вепсов понимался 'предок', 'прародитель', пребывающий на земле в период зимних святок — *Sündum*. Данное утверждение основывается на привлечении карельских культурных аналогий. У южных групп карелов под термином *Sündü*, наряду со значением 'Бог-Творец, Иисус Христос', может пониматься и мифологический предок, который находится на земле от Рождества Христова до Крещения Господня и выполняет функции оракула в гаданиях. В финской и карельской мифологии известен дух Рахко, управляющий фазами луны [Петрухин, Хелимский, 1997, II, с. 564]. У вепсов *rahkoi* — дух огня в печи, *päčīnrahkoi* — в домашней печи, *rihenrahkoi* — в ригачной печи.

«Низшая» мифология: духи природы. Гораздо более устойчивым в вепсской мифологии оказался ее так называемый «низший слой». К нему относились различные духи, связанные со всем мифологизированным пространством от дома до леса и причисляемые церковью к разряду нечисти. Им посвящались различные обряды жертвенного характера.

Среди персонажей «низшей» мифологии выделялась группа духов-«хозяев» различных природных объектов (леса, воды, земли и т. д.), составляющих наиболее древний пласт мифолого-религиозных представлений, истоки которых уходят в первобытно-родовой строй с его охотничье-рыболовецким типом хозяйства.

Самым популярным природным духом у вепсов был и остается «хозяин» леса. Он известен под множеством названий, по которым можно наметить некоторые стадии развития народного мировоззрения. Первоначально это *tes* («лес») — объект обожествления, далее идет выделение духа лесной стихии — *mechine, korbhine* (букв. «лесовой»), затем наделение его антропоморфными чертами — *mecamez'* («лесной человек»). Социальная

дифференциация в вепском обществе ведет к изменению терминологии и статуса лесного духа, как, впрочем, и других мифологических персонажей: на смену человеку («*mez*»³) приходит «*ižand*» — хозяин [Владыкин, 1994, с. 97]. Семейные отношения коллектива также накладывают отпечаток на представления о духах: у хозяина *ižand*, как правило, есть жена-хозяйка — *emag*, а иногда дети — *lapsed* и другие родственники. Вообще для вепской традиции характерна парность и семейность мифологических персонажей, в отличие, например, от мордовской и удмуртской мифологий, особенной чертой которых являются развитые представления о духах-матерях [Петрухин, Хелимский, 1997, II, с. 566; Владыкин, 1994, с. 100—101]. У южных вепсов среди названий духа леса встречается имя *kükeritš*. Л. Кеттунен предполагал, что это название — древнее, возможно имеющее связь со знаменитым божеством у финнов и карелов — Кекри, Кеури [Turunen, 1956, s. 184]. По народным верованиям, при встрече человека с *kükeritš* он внезапно превращался в толстый пенё с корнями. Хозяин леса мог являться перед путником и в других обликах: в виде некоторых животных (например, медведя), но чаще всего — антропоморфным существом мужского или женского пола, молодого, зрелого или старого возраста.

В сложении образа лесного духа-«хозяина» отразилось двойственное отношение вепсов к лесу: с одной стороны, он являлся кормильцем крестьянина, с другой — был наполнен всевозможными опасностями. Хозяин леса мог не только послать охотнику много дичи, собирателю — много грибов и ягод, а пастуху — безопасность скота, но и сбить путника или домашних животных с дороги, напустить на них диких зверей. Чтобы не прогневить лесного духа, каждый вепский крестьянин в прошлом знал различные религиозно-магические обряды на случай встречи с ним в лесу, потери дороги, ночевки под деревьями, а также жертвенные обряды в начале и конце лесной промысловой деятельности. Так, закончив сбор «даров леса», собиратели обязаны были принести жертву лесному хозяину — в виде ягод и грибов, которые оставлялись на пне, у придорожного креста или на перекрестке дорог [Винокурова, 1994, с. 27]. Этим формам поведения многие сельские жители следуют до сих пор при посещении леса.

Не менее почитаемым, чем леший, образом вепской низшей мифологии был водяной дух. Но в отличие от духа леса, вера в него мало сохранилась среди вепсов до сегодняшнего времени. Самым устойчивым сюжетом на вепских землях, дожившим до наших дней и характерным для всего Русского Севера [Левкиевская, Плотникова, 2001, с. 291], является неожиданно представший перед человеческим взором водяной, внешний вид которого сходен с образом русалки, сидящей на камне около воды и причесывающей волосы. Он моментально исчезает, чтобы не быть замеченным. Например: «*Vot, vedehiizen, tak u menia praded videl. Na beregu, govorit, sidit deva. Dumaю, что-то бульк-бульк, а это дева сидит, волосы длинные-длинные. Ну, тут же она в воду — бульк*» [Винокурова, 2014, с. 62].

Судя по источникам конца XIX — начала XX в., в традиционном мировоззрении вепсов отразились различные стадии олицетворения водных объектов. Так, у южных вепсов было обнаружено предание, в котором реальные реки конкретной местности персонифицированы. О реках говорится как о существах женского пола, содержится объяснение их физических особенностей [Зайцева, Муллонен, 1968, с. 238]. Архаичные представления об олицетворении конкретного озера Куж-ярви сохранились у жителей с. Немжа. Перед началом рыбной ловли рыбак подходил к озеру и обязательно «здоровался» с ним: «*Zdorovo, Kužjārvut! Anda kaloid!*» — «Здравствуй, Куж-ярви! Дай рыбы!». Такое приветствие сопровождалось протягиванием руки к воде и имитацией рукопожатия. В ответ следовало «обращение» озера к рыбаку, которое произносил сам рыбак: «*Zdorovo!*» [Винокурова, 1994, с. 26].

С развитием анимистических верований олицетворения, придаваемые различным водным объектам, постепенно отделялись от своих стихийных основ и становились их хозяевами. У вепсов появились дух-«хозяин» озера — *järvenižand*, «хозяин ручья» — *ojanižand*

и «хозяйка ручья» — *ojanemag*. Что касается реки, то специального вепского названия для ее духа-«хозяина» пока обнаружить не удалось. Видимо, когда-то вепской мифологии был известен дух, в какой-то мере связанный с рекой, по имени *черандак*. Это название зафиксировано у русского населения Белозерского края — по происхождению обрусевших вепсов [Черепанова, 1983, с. 86]. Название *черандак* происходит от вепского глагола *čiraita* ‘журчать’, то есть в основу сложения этого образа вошел акустический эффект шума текущей воды в реке. *Черандак* — злой дух, который каждую весну ломает лед в реках, проходя путь от устья Ковжи кругом Белого озера до Шексны, и оставляет большую щель во льду [Черепанова, 1983, с. 86].

Помимо терминов, связанных с мифологизацией определенного водного пространства (озеро, ручей, река), у вепсов известна группа названий для обозначения духа-хозяина вод, применимых по отношению к любому водоему: *vedehine* («водяной»); *veden ižand* («хозяин воды») и *veden emag* («хозяйка воды»); *vedenuk* («водяной старик»); *turžas*; *vezituržas*. Последние два названия были обнаружены только в южной группе вепсов. Они встречаются также в «Калевале», финских народных песнях и саамском фольклоре и восходят к староисландскому *purs*, *pors* «великан, дух болезни, чародей» [Holmberg, 1913, s. 215—216].

В народных рассказах и других фольклорных произведениях выявляются представления об этом духе в виде щуки, собаки, быка, но особенно часто — в виде голого человекоподобного существа мужского или женского пола с длинными волосами черного цвета или в виде длинных зеленых водорослей.

В отличие от хозяина леса, имеющего противоречивый характер, водяной в вепской мифологии — преимущественно злой дух, жестокий и коварный. Его неожиданное появление перед человеком всегда расценивалось как предзнаменование несчастья. Он опрокидывает лодки; топит людей, лошадей и коров, не щадит даже детей; останавливает мельницы; отказывает в улове рыбакам [Колмогоров, 1913, с. 373; Turunen, 1956, s. 184]. Как и вода, он может наслать болезни. Для того, чтобы задобрить водяного, вепские рыбаки делали ему приношения своими продуктами в начале промысла и частью рыбацкого улова — в конце.

Для вепского водяного была характерна еще одна функция: участие в некоторых природных явлениях, главным образом, связанных с водой. У южных вепсов, например, передвижениями водяного из одного водоема в другой объяснялись дождь и туман, а также окончание осени и приход зимы [Kettunen, 1918, а, с. 53; Винокурова, 1994, с. 21]. Появление и исчезновение «периодических» озер (Куштозеро, Ундозеро, Шимозеро, Долгозеро и др.) на территории проживания вепсов также объясняли уходом водяного к своему соседу в другое озеро, чтобы отработать у него проигрыш в карты (или другую игру).

Представления о водяном демонстрируют разнообразные формы древнего почитания воды, прежде всего — как устрашающей силы, враждебной человеку. В вепской традиции культ воды прослеживается довольно ярко. Так, в Шимозерье рыбаки благодарили воду за хороший улов: черпали ее ладонью и целовали [Петухов, 1995, с. 439]. Известны жертвоприношения воде в виде серебряных монет.

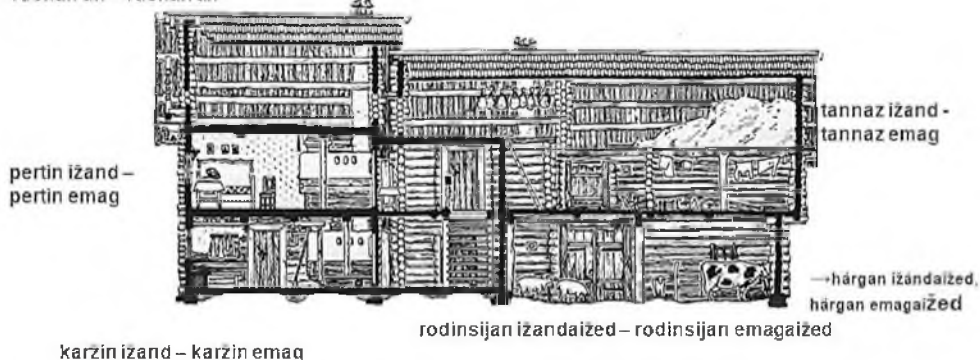
За непочтительное отношение вода могла наказывать болезнями. Строго запрещалось как-либо осквернять воду: плевать в нее, мочиться, выливать помои, мыть грязные сапоги в «чистом» водоеме, а не в луже, ругаться «на воде». Нарушение запретов становилось причиной появления различных заболеваний: кожной болезни *vezipagan*; водянки (*vod'anka*), сопровождающейся отеками; недуга от ругани *veziehtind* (букв. «водяная ругань»).

Распространение земледелия у древних вепсов влияло на представления народа о Космосе и месте в нем человека, способствовало преобразованию вепского

мифологического пантеона, появлению в нем особых духов, отвечающих за земледельческие процессы, в одних случаях — преобразованных из старых персонажей (например, персонифицированного образа земли — *ma*), в других — заимствованных. Как дух «хозяин» леса для охотников и собирателей и водяной для рыбаков, для земледельцев были важны духи-хозяева земли (*maižand* и *maemag*) и поля (*põudizand* и *põudemag*), а также духи-покровители посевов: заимствованный от балтов дух зерна *kühārō-kāhārō*; духи ржаного поля *bolounicad*, имеющие русское происхождение; христианские святые Илья-пророк, Николай Угодник, льняная *Олёна* — св. равноапостольная царица Елена (21.05 / 3.06), репный Ануфрий (*Anufrij*) — Онуфрий Великий (12/25.06).



vuškan uk – vuškan ak



Северновепские духи дома и двора

Почитание огня. «Огненные» мифологические персонажи. Стихией, противоположной воде, являлся огонь (*lāmoi*). Культ огня занимал важное место в мифоритуальной системе вепсов. Он выражен, прежде всего, в различных табу, запрещающих как-либо осквернять эту чистую стихию: нельзя было плевать в огонь, топтать его ногами и т. д. В случае нарушения запретов огонь мог отомстить пожаром или болезнями, например появлением вокрут губ сыпи под названием *lendoj tuli* («летучий огонь»).

В вепских ритуалах широко использовались различные виды огня (костры, горящая лучина или свеча, дым и т. п.), наделяемые народом очистительными, целительными, обезрежными или продуцирующими свойствами.

У многих народов мира в мифах о происхождении огня часто рассказывается о том, что кто-то случайно добыл огонь трением или высеканием, и с тех пор люди так делают [Токарев, 1982, с. 239]. У вепсов в качестве такого культурного героя известен маленький мальчик. Огонь, полученный древними способами, считался наиболее действенным обезвреживающим и лечебным средством в экстремальных ситуациях, например, при эпидемиях и эпизоотиях.

В представлениях народа отразились различные проявления этой природной стихии: огонь — источник света и тепла; огонь — земной и небесный, падающий на землю в виде молнии; огонь костра и домашнего очага; огонь-разрушитель и т. д. Дальнейшее развитие представлений о многоликости огня у вепсов привело к персонификации некоторых форм его проявления и появлению особых «огненных» мифологических персонажей. Так, среди северных вепсов зафиксированы единичные сведения об олицетворении огня в образе духов — «хозяина огня» (*lāmoin ižand*) и «хозяйки огня» (*lāmoin emag*). По другим сведениям, пожар персонифицировался в самостоятельные антропоморфные образы в виде худых и маленького роста «хозяина» пожара и его жену — «хозяйку» пожара (*požaran ižand* и *požaran emag*). В культе огня у вепсов особенно ярко выделялось почитание огня домашнего очага. Он олицетворялся в образе духа под названием *pāčīnrahkoi*.

Домашние духи. У вепсов бытовали представления и о других мифологических персонажах, населяющих дом и хозяйственные постройки. Наименования этих образов выявляют взгляды народа на домашних духов и характер связанных с ними культов.

В названиях отразились два принципа. Один из них — топографический, то есть четкая соотнесенность мифологического персонажа с определенным локусом [Байбурин, 1983, с. 108]. На основе этого принципа среди духов выделяются две группы. Первая группа обозначает обитателей практически всех основных вепских традиционных построек: и з б ы (*pertin ižand* и *pertin emag* — букв. «хозяин избы» и «хозяйка избы»), б а н и (*kūl'bet'ižand* — «хозяин» бани, *kūl'bet'emag* — «хозяйка» бани), р и г и (*riheuk* — «ригачный дед», *riheak* — «ригачная баба»), ре же — гумна (*gomnan ižand* и *gomnan emag*). Вторую группу составляют мифологические образы, чьи названия образованы от названий помещений в избе: п о д п о л ь я — *karzinuk* и *karzinak*, ч е р д а к а — *vuškan uk* и *vuškan ak*, д в о р а (сарая и хлева) — *tannazižand* и *tannazemag*, х л е в а — *lāvān ižand* и *lāvān emag*. Мифологические персонажи второй группы представляют собой результат эволюции вепских народных верований. Они постепенно отделились от домового как главного хозяина избы.

Второй принцип, отраженный в названиях, — социально-семейный — показывает, что для мифологических представлений всех вепских групп характерны достаточно развитые представления о духах-«хозяевах» или, по выражению Е. М. Мелетинского, сильно развитая «религия хозяев» [Мелетинский, 1979, с. 17]. Основой большинства названий являются слова *ižand* «хозяин» и *emag* «хозяйка», значительно реже — *uk* «старик» и *ak* «старуха». Причем к основе слов часто прибавляется уменьшительно-ласкательный суффикс вепского языка — *in'e*, например, *pertin ižandain'e* (букв. «хозяюшко избы») и *pertin emagain'e* (букв. «хозяюшка избы»). Такое употребление названий домашних духов основывалось на почтительном отношении к ним и, возможно, на представлениях о таком частом их внешнем признаке, как малые размеры.

Особенностью северновепских представлений о духах крестьянской усадьбы являлась «парность» мифологических персонажей. Этим они отличались от средней и южно-вепской групп, своеобразием которых, помимо «парности», была еще и «семейность», то есть наделение духов не только «женами», но и «детьми» и даже «внуками»,

«бабушками», «дедушками», «племянниками». Например, по воззрениям оятских вепсов, чтобы духи-«хозяева» хлева лучше охраняли скот, нужно было в просьбе к ним перечислить всех возможных родственников: «*tõtäd, dädäd, plemännikad, plemännicad, dedad, babad, vonukad, vonukeižed*» — «тети, дяди, племянники, племянницы, дедушки, бабушки, внуки, внученьки». Считалось, что «если попросишь всех, ко всем обратишься, все будут как-то караулить, беречь, охранять» [Винокурова, 2012, с. 92].

Домашние духи делились на мужские и женские. В заклинаниях, имеющих цель добиться расположения мифологических персонажей, упоминание мужских и женских духов считалось обязательным, причем к названиям добавлялись не только уменьшительно-ласкательные суффиксы (*kül'bet' + ižanda/in'e* — букв. «хозяюшко бани», *kül'bet' + emaga/in'e* — букв. «хозяюшка бани»), но и показатель множественного числа — *d*; в итоге получалось, что обращение было адресовано двум группам духов — мужской и женской (*kül'bet' + ižanda/in'e + d = kül'bet' ižanda ižed* — букв. «хозяюшки бани», *kül'bet' + emaga/in'e + d = kül'bet' emaga ižed* — букв. «хозяюшки бани»).

В мифологических рассказах, повествующих о коллизиях с домашними духами, мужские и женские образы, как правило, составляли супружескую пару, хотя изредка встречались и такие сюжеты, в которых мужские и женские персонажи фигурировали по отдельности. Чаще всего упоминались такие женские образы как «банная хозяйка» или «банная старушка» и «ригачная хозяйка» или «ригачная старушка». Не было обнаружено ни одного самостоятельного женского образа, связанного с двором.

Ключевым духом сферы «дом» был «хозяин» избы — *pertin ižand*, проживающий с женой (*pertin emag*) и детьми (*lapsed*). *Pertin ižand* (соответствующий русскому домовому) был покровителем семьи. Он всегда появлялся перед домочадцами неожиданно (во сне или наваливаясь на спящего человека), что служило предупреждением беды. Домовой и его жена, как правило, представлялись антропоморфно — в виде старика и старушки ростом с нормального человека или очень маленькими. Взгляды народа на местонахождение домового в избе отличались вариативностью. Указывались пространство у печи, за печью, на печи, подполье, красный угол.

У вепсов взгляды на происхождение домового варьировали. По одной из народных версий, имеющей восточнославянские корни, — это предок данной семьи; по другой (скорее, собственно вепского происхождения), *pertin ižand* и его жена — это бывшие духи-«хозяева» земли (*maižand* и *maemag*), на которой построили новый дом [Joalaid, 1978, lk. 237].

Большое значение животноводства в жизни вепсов оказало влияние на развитие мифоритуального комплекса, связанного с духами двора или хлева. Он не только отделился от верований и обрядов, относящихся к домовому, но и в некоторых случаях перекрывал их. Даже при переходе в новый дом, совершая необходимые умиловительные обряды по отношению к домашним духам, большее значение придавалось жертвоприношениям хлевнику, а не домовому [Joalaid, 1978, lk. 229]. Встречаются антропоморфные и зооморфные описания хозяев хлева. Их антропоморфный портрет такой же, как и у *pertin ižand* и *pertin emag*. Среди зооморфных описаний хлевника можно назвать крота, мышь (крысу), лягушку, змею, ласку, последняя из-за нелюбви к лошади поедает у нее шерсть на шее, любимой же лошади заплетает гриву в косы. Такие же зооморфные образы домового или духа хлева встречаются у прибалтийско-финских и славянских народов [Honko, 1962, s. 281—286; Гура, 1997, с. 227, 307, 384, 403].

Мемораты о духах-«хозяевах» риги (см. *Rihen ižand*) у вепсов отрывочны и малочисленны по сравнению с красочными и многочисленными рассказами о лешем и «хозяевах» двора. Тем не менее, они демонстрируют культовое отношение народа к этим духам. С помощью различных жертвоприношений члены семьи старались задобрить ригачника. Так,

северные вепсы начало молотьбы предваряли раскладыванием по углам риги «гостинцев» (кусочков хлеба, сахара, чая), обращаясь к духу с просьбой оказать помощь в молотьбе.

К домашним духам относились *kül'bet'izand* — «хозяин» бани и *kül'bet'emag* — «хозяйка» бани, которые считались опаснее духов избы. В редких сообщениях о внешнем облике *kül'bet'izand* он описывался в виде голого и лохматого антропоморфного существа. Сохранились воспоминания о формах почитания этого духа. Перед мытьем в бане просили на это разрешение у *kül'bet'izand* и *kül'bet'emag*. По окончании банной процедуры полагалось поблагодарить хозяев. Запрещалось ходить в баню четвертым, а также после полуночи. Нельзя было думать о бане как о заразном месте, иначе ее дух, обидевшись, мог наслать кожные болезни: *kül'bet'kibu* («банная болезнь») или *kül'bet'pagan* («банная чесотка»).

В целом, домашние духи были более благожелательными к людям, чем природные. По мере удаления от центра человеческого жилья вредоносность домашних духов повышалась.

Колдуны. По представлениям вепсов, посредниками между духами и людьми являлись колдуны. Их наиболее распространенное название — *noidad* (ед. ч. *noid*). Колдуны были рядовыми крестьянами, которым народ приписывал сверхъестественные способности (как вредоносные, так и позитивные) в управлении силами природы и людьми. Наряду с нойдами, еще в XV—XVI вв. среди вепсского крестьянского населения выделялся слой жрецов — арбуев, занимавшихся профессионально культовой деятельностью. Арбуи давали предсказания, нарекали новорожденных, освящали браки, руководили похоронами [Пименов, 1965, с. 244—245]. Слой арбуев, по-видимому, появился в период перехода древневепсского общества от общинно-родовых к классовым отношениям. С распространением среди вепсов православия место арбуев в семейной обрядности постепенно заняли священники. В настоящее время слово *arboi* сохранилось в вепском языке только в значении «гадалки, ворожей».

Еще в начале XXI в. вера в нойдов сохранялась в вепских деревнях. Правда, эта категория социума подверглась некоторым изменениям: уменьшилась их численность, изменился половой состав колдунов, сузилась сфера колдовской деятельности. Судя по архивным материалам 30-х гг. XX в., колдунами в вепских деревнях обычно были пожилые мужчины — «старики». Впоследствии занятие колдовством постепенно перешло в ведение пожилых женщин. Почти в каждой деревне еще совсем недавно имелась как минимум одна женщина, которая местными жителями указывалась как *noid* (вар.: *tedai*, *kõdun*). Часто название табуировалось, и ее именовали как *ak*, *bab* или по-русски — *бабка*, *бабушка*. Возможно, превращение колдовства в чисто женское занятие произошло в 1930—1940-х гг. в результате изменившейся демографической ситуации, связанной с репрессиями в 1930-х гг. и Великой Отечественной войной, когда погибла большая часть именно мужского населения.

Круг деятельности колдунов был значителен. Он включал как добрые дела, так и зло. Поэтому колдунов почитали и боялись. Особенно это касалось проведения традиционных свадеб. Обязательным считалось пригласить сильного колдуна на свадьбу, чтобы он оберегал жениха и невесту и всех участников свадьбы от порчи. Если этого не сделать, то другой колдун или неприглашенный мог заставить остановиться свадебный поезд, превратить поезжан в медведей или волков, навести порчу на жениха и невесту, разрушить супружеское счастье. С вредоносной деятельностью вепских колдунов на свадьбе были связаны особые понятия — *portež*, *pinoho panoba*.

В прошлом колдун мог помочь выбрать место для строительства нового дома. Уже давно к таким услугам колдуна не прибегают, поскольку выбор места под жилье определяется местной администрацией. Колдуны также занимались любовной магией, выступали в роли гадалей и предсказателей.

Еще совсем недавно сельское население хорошо помнило и рассказывало о колдунах, которые могли вступать в контакт с духом-«хозяином» леса (*mechine*) в случае потери в лесу людей и домашних животных, при заключении пастушеских обходов (*obhod*). В настоящее время неизменной функцией колдунов остается лечение некоторых заболеваний у людей и скота.

За оказанную помощь колдуны получали вознаграждение в виде небольших подарков или деньгами. Только в южновепских деревнях были зафиксированы термины, обозначающие плату колдуну и различающиеся в зависимости от выполненных им функций: *abutajān'e* — плата за помощь, *kuidajān'e* — плата за привораживание, *spravitajān'e* — плата за лечение [Зайцева, Муллонен, 1972].

Животные. В мифологии вепсов значительное место занимали животные. Мифологической интерпретации чаще всего подвергались наиболее выразительные биологические свойства животных: особенности телосложения представителя фауны, окраска, характерное поведение, звуковое проявление, пищевое пристрастие, а также место его обитания и время биологической активности. Например, черный цвет вороны, ее пронзительный крик, поедание падали легли в основу восприятия ее как птицы, приносящей несчастье.

Среди животных, наделенных большим или меньшим мифологическим статусом, не все прямо или косвенно почитались. Культовый ряд представителей мифолого-религиозной фауны формировался под влиянием нескольких мотивов, выступающих вместе или по отдельности: польза, восхищение какими-либо свойствами и страх. При этом среди почитаемых животных не все имели важное хозяйственное значение (например, бабочка, лягушка), и не все полезные (преимущественно, из диких видов) оказались культовыми (например, промысловые: тетерев, глухарь, рябчик).

В настоящее время достаточно трудно выделить культовых или почитаемых диких животных у вепсов. Зооморфные культы этой части фауны оказались чрезвычайно разрушенными. До нашего времени не сохранились культы лося (олень), бобра, которые явно существовали в древности у всех финно-угорских народов. Без сомнения, почитаемыми животными у вепсов были медведь и водоплавающие птицы (утка, лебедь, гусь). До современности дошли достаточно целостные комплексы признаков, лежащие в их основе. Для культа медведя таковыми оказались: тотем, носитель огня, дух-хозяин леса, символ плодородия и плодовитости, самый главный среди зверей; для культа водоплавающей птицы: тотем, прародительница мира; символ природы, плодородия, плодовитости; душа.

Представлениями, связанными с промысловым культом, оказался охвачен весь класс рыб и наиболее яркий его представитель — щука.

Почитаемыми у вепсов являлись также ласточка, божья коровка, паук, лягушка. С каждым из этих существ были связаны достаточно однородные представления, не образующие сложных комплексов. Эти представления, как правило, выражались в положительной оценке названных персонажей и запрете на их убийство.

В сохранившихся вепских мифолого-религиозных представлениях выделялась также целая группа диких животных, по отношению к которым обнаруживались один (бекас, голубь) или несколько (сова, филин, сорока, ястреб, летучая мышь, волк, лисица, заяц, змея, ящерица, мышь) признаков почтительного отношения. Однако культового комплекса эти признаки не образовывали, или же они затушевывались пренебрежительной или крайне отрицательной характеристикой животного персонажа, дополняемой обрядами осторожного или изгоняющего характера. Наиболее ярким примером является образ змеи. Такие факты, как частое изображение рептилий в раннесредневековой мелкой скульптуре веси, запреты на убийство змей, ее главенство в мире фауны, связь с огнем, сходство по многим представлениям с медведем, свидетельствуют о почтительном к ней отношении

в древности. Но такое мнение полностью перечеркивается при анализе вепских противо-змеиных обрядов и заговоров [Винокурова, 2006, с. 30—42]. Такой парадокс объясняется различной степенью эволюции древних культов (угасанием одних представлений, пиком развития других), отразивших влияние многих факторов. Например, на формирование вепских представлений о волке, культовом животном у многих народов зоны смешанных лесов, лесостепей и степей, повлиял природный фактор — присутствие более крупного, сильного и благородного хищника тайги — медведя, развитие скотоводства и средневековые христианские идеи о волке как символе дьявола, угрожающего стаду верующих.

Безусловным фактором, влияющим на отношение народа к животному, являлись и изменения в хозяйственной деятельности. Примерно во II—I тыс. до н. э. среди прибалто-финнов под влиянием индоевропейских народов распространяется скотоводство, тесно связанное со становлением оседло-земледельческого хозяйства. На территории Северной Европы с самого начала появления производящего хозяйства главными сельскохозяйственными животными были лошади и крупный рогатый скот, а мелкий рогатый скот и свиньи встречались намного реже [Шнирельман, 1980, с. 93; 1989, с. 383]. Несколько позже в быту прибалто-финнов появились петухи и курицы; скорее всего — под влиянием германцев, у которых птицеводство достигло высокого уровня развития уже в конце II тыс. до н. э. [МК, 1989, с. 34]. Появление земледелия и животноводства у древних вепсов, рост их доли в комплексном хозяйстве влияли на культовые представления народа, связанные с миром фауны. Лес превращался в опасного соседа крестьянина. Дикие животные нападали на скот, кур, поедали посевы (овса, репы). Эти обстоятельства способствовали появлению обрядов защиты урожая и домашних животных от представителей дикой фауны, прежде являвшихся объектами почитания (медведь, волк, заяц, ястреб), или мало заметных (черви, мыши).

Так, среди северновепских земледельцев существовали обряды охраны будущего урожая от медведя. В одном ритуале, совершаемом по случаю окончания посева репы на подсеке, между двумя сеяльщиками происходил диалогический заговор. Первый рубил топором пень, а второй спрашивал его: «Что рубишь?». Первый отвечал: «Рублю медвежью голову!». Услышав ответ, второй заканчивал: «Руби на весь век!». Обряд демонстрировал символическую расправу над медведем в виде разрубания его черепа, что было недопустимым в промысловом культе, важной особенностью которого была вера в воскрешение убитого священного зверя путем сохранения его черепа и костей. Примечательно, что отдельные моменты этого обряда нашли отражение в северновепской сказке «Лиса, медведь и мужик». Мужик пугает медведя приближением охотников и медведь в страхе прячется к нему в мешок. Подошедшая лиса, исполняющая роль охотника, спрашивает у мужика: «Кто в мешке?». Тот отвечает: «Пень». Лисица не верит и приказывает: «Ударь топором пень!» [Винокурова, 2006, с. 109].

Однако медведь, как и многие другие звери, продолжали служить важными источниками питания, поставщиками меха. В этих условиях связанные с ними промысловые культы не исчезали совсем, а сохранялись и развивались, в то же время срастаясь с новыми верованиями и обрядами, характеризующими того или иного представителя фауны с отрицательной стороны. В современных народных характеристиках такое животное часто определяется словом «вредное».

Аграрная культура накладывала отпечаток на весь облик народа, в том числе и на его морально-нравственные ценности. Важным качеством крестьянина считалось трудолюбие, праздное времяпровождение в будни осуждалось. Эти идеи переносились и на мир фауны, так как человеку свойственно соотносить себя с другими жителями вселенной. Например, медлительная походка медведя, его длительная зимняя спячка способствовали появлению негативных представлений о лениности этого животного, что нашло отражение в вепских сравнительных оборотах: «*Ištud, ku kondi pezas*» — «Сидишь, как медведь

в берлоге», «*Venud, ku kondi berlogas*» — «Лежишь, как медведь в берлоге». Дневную спячку летучих мышей южные вепсы уподобляют бесцельному времяпровождению, поэтому человеку, праздно сидящему, говорят: «*Istud, kut õpärän'e*» — «Сидишь, как летучая мышь» [Винокурова, 2006, с. 90, 112].

Существовал и другой путь изменения культа под влиянием хозяйственной деятельности. Среди всего почитаемого вида животных выделялись вредные / не культовые и полезные (или безобидные) / культовые. Так, появление и развитие овощеводства, видимо, повлияло на южновепские представления о почитаемых бабочках. Среди них выделяются вредные — капустницы, которые уничтожаются, и неприкасаемые «красивые» (*baskaižed*) бабочки рыжеватых, кирпично-красных и коричневых оттенков с темными пятнами на крыльях — души предков.

Деятельность человека приводила и к исчезновению некоторых зооморфных культов. Хищнический промысел бобров сказался на том, что уже во второй половине XIX в. эти животные во многих районах России, в том числе и в Карелии и Межозерье, были полностью истреблены. С исчезновением бобра у вепсов забылось и его название, был разрушен культ этого животного. Видимо, очень давно из природного окружения вепсов исчез орел-беркут, оставив в память о себе только один намек на предполагаемый тотемизм — антропоним *Kokoi* 'Орел' [Муллеронен, 1994, с. 87].

Охота, сокращение лесных массивов, рост народонаселения способствовали перемещению дикого оленя с территории Межозерья и южной Карелии дальше на север. Еще в 1930-х гг. этот представитель фауны фигурировал в легенде, распространенной среди белозерских вепсов (см. *Los'*). В легендах, записанных позже — на рубеже XX—XXI вв. — главным героем уже был лось, а не олень. Кроме того, легенды о лосях (оленях), распространенные у многих европейских народов, отразили переход от охотничьих обрядов размножения и воскрешения зверей к сложению земледельческо-скотоводческих культов. О постепенной замене старых зооморфных культов скотоводческими говорят и археологические находки некоторых древневепских курганов: кости крупного рогатого скота, наряду с остеологическими останками диких животных (кабана, медведя, лося и др.), представляющие собой остатки похоронных трапез; а также подвески-коньки с признаками лося [Кочуркина, Линевский, 1985; Косменко, 1984, с. 30].

Новые направления хозяйственной деятельности способствовали появлению новых культовых животных. Большинство домашних животных вошло в разряд почитаемых у вепсов, однако степень этого почитания была различной. Самые полезные домашние животные — конь, корова, бык, определяющие благополучие вепсского крестьянина, — были и самыми почитаемыми. Культ этих животных не входит ни в какие сравнения с другими зооморфными культами (за исключением, конечно, культа медведя); его основные признаки — космическая сопричастность практически со всеми значимыми объектами вселенной; сила плодородия; уподобление и близость с человеком, нашедшие отражение в обрядах и других сферах вепсской культуры; наличие лошадиных и коровьих праздников; густая сеть разнообразных обрядов заботы об этих животных; отсутствие негативных ритуалов; жертва (бык, корова) или обязательный спутник (конь) бога грома / св. Ильи-пророка.

Менее развитым, но во многом сходным с культом крупного рогатого скота, предстает культ барана / овцы, включающий в себя такие составляющие: жертва умершему; оберег; символ плодovitости; персонаж, связанный с громом и громовержцем; обряды, направленные на получение овечьего приплода, шерсти, мяса.

Особая форма почитания представлена петухом и курицей. Это как будто два противоположных временных и пространственных символа мироздания: верхний и нижний миры, чередование света и тьмы, дня и ночи. Петух, курица и ее производное — яйца — были воплощениями плодородия и плодovitости. Голос и поведение этих птиц служили

важными предсказаниями. Петух был символом солнца и огня, мощнейшим оберегом. Курица находилась в центре многих апотропеических и продуцирующих обрядов.

Элементы почтительного отношения к некоторым видам животных были обнаружены не на всей территории расселения вепсов, а только в отдельных локальных очагах; например, почитание духа-хозяина хлеба в облике мыши в Сяргозере, Пондале, Шимозере, Пядозере, в облике змеи — у капшинских вепсов. В связи с этим фактом перед нами обрисовывается картина, возможно берущая свое начало в тотемизме, когда разными группами (родами) вепсов почитались разные животные. При этом к животному, почитаемому одной группой, другие испытывали отвращение и ненависть. Это говорит о том, что не все культы животных, возникнув в эпоху тотемизма, впоследствии развились в общенародные.

Локальные отличия могли формироваться и за счет разной степени сохранности общих этнических традиций и их местного варьирования, а также конкретных особенностей этнокультурной ситуации, характерных для каждой этнолокальной группы вепсов. Источником локального распространения в вепсской среде некоторых образов животных или отдельных связанных с ними представлений и обрядов, в том числе культового или негативного характера, могло быть и соседнее русское население. Бесспорно, русскими (шире — славянскими) по происхождению были, например, верования о духе хлеба в облике ласки (северные и шимозерские вепсы). К этому выводу подводит сравнительный анализ. Аналогичные верования о ласке зафиксированы также у ижор, ингерманландских финнов, карелов-ливвиков, удмуртов и славянских народов. Но наибольшее распространение и развитие они получили у последних. К тому же у славянских народов с лаской связаны и другие разнообразные верования, благодаря которым этот образ оказался одним из самых ярких в славянской мифологии [Гура, 1997, с. 199—257]. У финно-угорских этносов образ ласки, напротив, достаточно бледен. У вепсов, например, еще какие-либо верования о ласке и упоминания о ней в других жанрах культуры не встречаются.

Важное влияние на древние воззрения о животных и их культах оказала также христианская религия со своими представлениями о мире фауны. По отношению к некоторым животным видам часто использовались характерные для христианства понятия о грехе, мотив посмертного воздаяния. Христианское воздействие заметно в общих определениях народа некоторых пернатых: ласточка, лебедь, голубь — Божьи птицы; в запретах на поедание мяса отдельных видов нечистых животных, у которых не «раздвоены копыта» (Лев. 11: 24, 25]. Так, священник М. Юнсовский о вкусовых пристрастиях вепсского населения Озерского погоста сообщает: «Из животных признаются нечистыми лошадь, собака, заяц, медведь и пр. От того именно, что имеют копыта нераздвоенные» [РГО, р. 25, оп. 1, № 19, с. 2]. В более поздней информации из этих мест, записанной языковедами, также ощутим библейский налет: «У съедобных (чистых) животных раздвоенные копыта» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 437].

Средневековая «охота на ведьм», получившая размах у народов Европы под воздействием инквизиции, оставила резко негативный отпечаток на образах волка, лисы, змеи, вороны (вброна), кошки и т. д., сделав их олицетворением сил ада и дьявола. Такие представления не обошли стороной и вепсов.

Вепские мифологические представления о ряде животных соединялись с бродячими сюжетами религиозно-назидательного содержания — легендами. В процессе такого сплава древние идеи иногда оказывали влияние на выбор положительного или отрицательного персонажа легенд. Так, отрицательный взгляд на ястреба, возникший у вепсов с появлением куроводства, получил новый импульс уже в духе легенды о создании реки птицами.

Деревья. Для вепсов, искони проживающих в окружении леса, характерны достаточно яркие представления, связанные с определенными видами деревьев и кустарников. Народные взгляды на то или иное дерево сформировались под влиянием мифологических

и религиозных традиций, а также реальных знаний об особенностях породы (хвойное или лиственное дерево, цвет коры и других его частей). Как и у многих финно-угорских народов, в мифологии вепсов особо выделялись береза, ель, ольха, осина, рябина, можжевельник [Владыкин, 1994, с. 120].

Основные свойства деревьев, которые наиболее отчетливо отражены в вепсских верованиях и ритуалах, — способность оберегать, исцелять, наделять жизненными силами человека.

Поскольку дерево своими корнями уходит в землю, а его ветви устремлены к небу, оно в мифологиях — универсальный символ оси мира, соединяющий трехчастный по вертикали космос. Отголоски подобных представлений у вепсов прослеживаются в ряде произведений фольклора и связаны с елью (*kuz'*) и березой (*koiv*). В то же время ель, сосна, береза могли выступать и как символы иного мира.

Среди вепсов не было зафиксировано традиции, столь развитой у некоторых прибалтийско-финских и волжско-финских народов; ср.: [Lukkarinen, 1911—1913, s. 53; Naavio, 1961, s. 76; 1963, s. 127; Ariste, 1977, lk. 155; Владыкин, 1994, с. 120—121; Тойдыбекова, 1997, 131—137] устраивать около каждой деревни особые священные места в виде одного или нескольких почитаемых деревьев (рощи) на открытом поле или специально огороженном участке в лесу, где проводились общественные жертвоприношения и моления верховным богам. Скорее всего, эта традиция у вепсов слилась с православной. Дело в том, что православные церкви и часовни в вепсских деревнях (а также часто расположенные около них кладбища) было принято строить в еловых, сосновых и березовых рощах, где категорически запрещалось трогать деревья, считавшиеся священными (вырубать, ломать ветви, рвать листья). Например, в д. Сарозеро (Озера) в Ильинскую пятницу, заветный скотоводческий праздник, коз отвозили на остров к часовне. В березовой роще, окружающей часовню, животных кормили листьями березы, тогда как для людей существовал запрет ломать ветви и рвать листья [Винокурова, 2012]. О неприкосновенности священных рощ говорится и в сообщении жителя из с. Шелтозера, записанном в дневнике О. Хаккулинен: *«Кто-то пошел валить ели, которые росли в центре деревни вокруг часовни. Нельзя этого делать. Деревья надо оставить в покое, и ветки не должны быть сломаны»* [Hakkulinen, SKS, № 17849].

Важной частью выявляемых у вепсов представлений о дереве является отождествление с человеком и его жизненным циклом (рождением, расцветом, увяданием, умиранием), см. *Koiv*.

Таковы наиболее значимые звенья традиционного мировоззрения вепсов.



АК — 1) женщина, жена (т. е. замужняя женщина любого возраста, в том числе и очень старая); 2) старуха.

Нижняя граница использования термина **ак** — рождение у замужней женщины первого ребенка. До этого момента ее называли *murz'ain* (*mur'zāin*, *mur'zei*, *mor'zā*), *norik* (Шелтозеро, Каскесручей), *naine* (северные и оятские вепсы) — 'молодуха'. Вместе с тем в северновепсской традиции длительность функционирования термина *mur'zain* зависела от пола первого ребенка: его обычно употребляли до рождения девочки, которая могла и не быть первенцем. Об этом свидетельствует комплексное прочтение документов: местные фрагментарные этнографические данные и сравнительные материалы. Так, у вепсов Прионежья о женщине, которая рожала одних сыновей, говорили, что она молодится [Винокурова, 2010, с. 110]. У карелов, оказавших сильное влияние на северновепсскую культуру, довольно распространенным был обычай, по которому за молодойхой сохранялось аналогичное название *moržein* (или *тиџоі*), по крайней мере до рождения первого ребенка, а если первенцем оказывался сын, то нередко и на многие годы [Сурхаско, 1977, с. 196]. Такой же обычай был широко известен на русской территории, где «молодицей» женщина могла считаться либо в течение первого года замужества, либо до рождения первого ребенка (что, по мнению народа, должно было совпасть), либо в течение долгого времени, если первый ее ребенок был мальчик (лет до 40)» [Бернштам, 1988, с. 37].

Верхняя граница употребления **ак** колеблется. Для вепсов повсеместно **ак** называлась замужняя женщина любого возраста до самой смерти. В некоторых деревнях южных и вологодских вепсов **ак** именовали женщину до периода старости (*vanhuz'*, *rouhuz'*), с наступлением которой она получала названия, заимствованные из русского языка *tamš* или *bab* 'старуха, бабушка'.

В вепсской традиции выявляется только один обычай, демонстрирующий переход из *murz'ain* в новый биосоциальный статус — **ак**: посещения роженицы замужними родственницами и соседками под названием *pahnad*. Одним из значений этого обычая в древности являлось выражение возросшего авторитета женщины не только в роде ее мужа, но и в своем собственном, а также признание ее со стороны группы взрослых замужних женщин общины. В других прибалтийско-финских языках слово *pahna* трактуется иначе: соломенная подстилка для домашних животных; логово (гнездо) зверей, птиц, потомство (человека, животных). Эти значения свидетельствуют о том, что первоначально такой визит мог происходить к месту родов в хлеву (на подстилку), где обычно вепсские женщины рожали, и, судя по названию, похоже — табуированному, был тайным собранием взрослых женщин.

Поскольку **ак** у вепсов повсеместно одновременно означает женщину и старуху, достаточно сложно сказать, существовали ли ритуалы, оформляющие женский переход от взрослости к старости (*vanhuz'*, *rouhuz'*). Анализ некоторых вепсских

обрядов заставляет предположить, что показателем наступления старости женщины могло быть вступление в брак ее детей и становление ее свекровью (*etag*). Например, в некоторых северновепсских деревнях банный ритуал после первой брачной ночи объединял два поколения взрослых — молодоженов, их родителей и взрослых жителей деревни. Когда молодые выходили из бани, деревенские женщины везли туда свекровь на санках. Она тоже мылась. Затем молодуха заходила в баню и дарила свекрови сорочку. Свекровь надевала ее на себя. После этого она умывала лицо молодухи закваской из ржаной муки (жидким тестом), чтобы они жили в мире и согласии. Молодуха кланялась свекрови в ноги и говорила присутствующим при обряде жителям села: «Хвалите мою маму». Тогда женщины кричали: «Хороша!» и подбрасывали ее вверх [Perttola, SKS, № 171 E, s. 134]. Затем женщины снова усаживали свекровь в сани и, крича, везли ее по деревенской дороге. Иногда в бане мыли свекровь вместе со свекром, а затем их катали в сани по деревне.

Наши предположения подтверждают сравнительные материалы по карелам. У северных карелов женщину, которая родила ребенка (вар. дочь), переименовывали сначала в *naini* (*naine*) ‘женщина, жена’, а затем, когда она становилась свекровью, ее начинали звать *akka* [Сурхаско, 1977, с. 196]. Интересный банный ритуал «рождения» свекрови проводился через неделю после свадьбы в с. Кондопога у карелов-людииков (этническая группа, у которой вепсский субстрат значителен). Он включал многие аналогичные обрядовые действия, что и при превращении в молодуху (*murz'ain*): банное мытье, при котором вода «смывала» прежний биосоциальный статус человека, переодевание, смотрины, восхваления, публичные катания по деревне. Молодая вела свою свекровь в баню, а за нею шли женщины (родственницы и односельчанки) с хвойными вениками. Здесь молодая мыла свекровь и, как только собиралась ее парить, женщины, присутствующие в бане, поднимали хвойные

прутья, намереваясь ими попарить счастливую свекровь. Тогда молодая невестка, желая защитить свою новую мать от такой парки, начинала потчевать женщин кренделями и просить их, чтобы они попарили бы ее матушку хорошими вениками. После бани молодая подавала свекрови рубашку, сарафан, чулки и башмаки, приготовленные ею заранее в подарок. Когда свекровь при помощи молодой облачалась в новую одежду, невестка, поклонившись в ноги свекрови, начинала просить присутствующих при этом женщин, чтобы они похвалили ее матушку. На что хор женщин отвечал дружно: «Хороша» [N. N., 1872, с. 10].

Без сомнения, новым этапом старения женщины считалось появление внуков. С этого момента ее начинали называть *bab*. К разновидности ритуалов «рождения бабушки» относится один из северновепсских обрядов, в котором маркером возрастного перехода вновь было дарение одежды с поклоном и посещение бани. Родив первого ребенка, невестка кланялась до земли в ноги свекрови, дарила ей рубашку и говорила: «Пойдем, мамушка, в баню ребенка парить!» [Perttola, SKS, № 812]. В вепсской традиции известны и такие обряды, в которых участвовали три поколения (бабушка, мать, внук), например *čapta varun* («рубить страх») (см. *Varu*).

Женщина как дарительница жизни, продолжательница рода в народных представлениях наделялась плодородными свойствами. Такой взгляд на женщину и ее тело объясняет ее участие в некоторых земледельческих обрядах продуцирующего характера. В вепсском Прионежье в первый понедельник Великого поста женщины катались с гор «на длинный лен». При таком катании они обязательно садились на лед, оголив нижнюю часть тела [Винокурова, 1996, с. 88]. Женское тело передавало земле плодородие и при посадке овощей. Перед посадкой капусты женщины голыми садились на грядки, чтобы капуста лучше росла [Винокурова, 1994, с. 80].

Женское тело наделялось исцеляющими свойствами. Если у ребенка случался родимчик (*ičeze pahuz'*), то матери

следовало сесть голым задом на его лицо, чтобы родимчик прошел и больше не появлялся [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 30].

Многие представления о женщине зародились в патриархальном традиционном обществе. Встречаются крестьянские суждения о более низком статусе женской души по сравнению с мужской: «*Ende tuga sanuiba: ak om hengetoi, uuniiž heng' akou, ka i hānеле man andeižiba*» — «Прежде говорили: у женщины нет души, была бы у женщины душа, то и на нее давали бы землю [надел]» (Шимозеро) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 114—115].

Женщина — дьявольское нечистое создание. По легенде, распространенной среди вепсов, «Бог создал небо, землю и человека, т. е. мужика, а черт — горы, Олонецкую губернию и бабью породу» [Борисова, 1924, с. 69]. Женщина противопоставлялась мужчине, как отрицательное положительному. Вепсы верили, что визит женщины, первой посетившей дом в Рождество Христово или Новый год, был отрицательным знаком, а визит мужчины — положительным. У южных вепсов на этот счет даже существовали поговорки: «*Namar hauktob, bude tuleb edō akal'n'e*» — «Обух (топора) расколется, если раньше женщина придет»; «*Lānged rebineb, bude tuleb edō akal'n'e*» — «Хомут порвется, если раньше женщина придет».

В вепском промысловом культе считалось, что женщина оказывает отрицательное влияние на ловлю рыбы: если рыбаку по дороге на промысел встретится женщина, то можно возвращаться домой — удачи не будет. Женщинам запрещалось поедание благородных частей тела добычи или какое-либо соприкосновение с ними. Одной из таких частей считалась голова добытого животного. У северных вепсов женщины не ели рыбные головы, «*голову у рыбы всегда ест хозяин, чтобы рыба ловилась*» [Винокурова, 2006, с. 207].

Женщина, как нечистое существо, была способна отогнать «подобное» — нечистых насекомых — клопов и тараканов. В с. Винницы (оятские вепсы) при выведении клопов совершали такой обряд: «одна

баба бежит кругом дома голая, а другая сидит у окошка и спрашивает: “Что делаешь?” Та отвечает: “Одного клопа убила, второго убиваю, а третий сам околевает”» [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 344, тетр. VI, с. 1]. В д. Лашково обряд выведения клопов и тараканов совершался в Великий четверг (*Sur' nellānz'päiv*). Хозяйка бегала босиком вокруг дома (иногда на помеле) до тех пор, пока хозяин, сидевший у окна, не спрашивал: «Кого гоняешь?», на что она должна была ответить: «Клопов и тараканов» [Винокурова, 1994, с. 63]. У северных вепсов, чтобы клопы и тараканы околели, женщины обходили вокруг изб со скородниками в летние святки (*Kezan sünduma*) [Perttola, SKS, № 136].

На народные взгляды о женщине у вепсов оказала влияние Библия. Согласно Священному Писанию, женщина была создана от мужчины: «И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку. И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа [своего]» (Быт. 2: 22—23). В вепских традиционных представлениях подчеркивалось подчиненное положение женщины, более низкий ранг по сравнению с мужчиной. Как полагали вепские крестьяне, «какой бы ни был мужик плохой и не «баской» (некрасивый), и бездельный, все же он неизмеримо выше даже самой примерной жены уже потому, что она — баба» [Борисова, 1924, с. 69]. Эти представления нашли отражение в вепских пословицах: «*Paŋa mužik, da akan stoib*» — «Плохой мужик, да бабы стоит» [Perttola, SKS, № 3152]; «*Копееиный мужик на кровати лежит, сторулевая жена у кровати стоит*» [Борисова, 1924, с. 69]; «*Kana iilā lind, a ak iilā mez*» — «Курица — не птица, баба — не человек»; «*Kana iilā lind, a ak iilā mužik*» — «Курица — не птица, баба — не мужик» [Винокурова, 2006, с. 355—356]; «*Akal pit'kad tukad, a melt' iil'ä ni grošad*» — «У женщины длинные волосы, а ума нет ни гроша» [Perttola, SKS, № 2999].

В вепской патриархальной семье муж требовал от жены полного повиновения, она должна была хватать на лету его слова

и беспрекословно исполнять все его прихоти. За своеволие мужа не стеснялись бить своих жен. Среди вепсов были распространены легенды, оправдывающие рукоприкладство мужей. Согласно одной из легенд, «когда Бог сотворил Еву, то разрешил ей бить мужа семь раз в день, но она не удовольствовалась этим и стала просить еще большего. Тогда Бог рассердился, отнял у нее силу, а мужу разрешил бить жену, сколько ему вздумается». По другой легенде, «Илья-пророк сказал, что если до обеда в Ильин день мужик свою бабу выбьет, то он, Илья, тому мужику целый год работать будет. Все святые баб любили, только Илья-пророк смерть их не любит!». Некоторые крестьяне, ссылаясь на Священное Писание, утверждали, что муж может колотить свою жену только за дело, а если без дела, то бить не следует [Борисова, 1924, с. 70]. Неслучайно поэтому у вепсов обнаруживаются запреты, выполнение которых предотвращало битье жен. Например, во время приготовления невестинной бани в Прионежье и Приолятье горящие дрова в каменке запрещалось бить и шевелить кочергой, они должны были сами истлеть, чтобы будущий муж не бил своей жены [Винокурова, 1999, с. 159].

ANGEL — ангел, посланник Божий.

В народных представлениях ангелы — это небесные летающие существа, невидимые человеческому глазу. Считалось, что младенец — безгрешное существо — имеет связь с ангелами. Если он что-то лепечет — значит, разговаривает с ангелами [Хаккулинен, SKS, № 17845]. Вепсы Прионежья верили, что душа умершего, выходящая из тела через рот, отправляется на небеса. Туда ее сопровождают ангелы [Valjakka, SKS, № 4, с. 2]. По православному обычаю во время нахождения умершего в доме около него постоянно горели свечи. Среди народа бытовало мнение: если пламя свечей дрожит — значит, в избе летают ангелы. Ангелы же прилетают лишь в том случае, если душа усопшего праведна. Незримость ангелов, их небесная природа отражена в северновепских

загадках: «*Taivast möto ajeeleze i rahvhale ii ni kerdad nügude*» — «По небу ездит, людям ни разу не виден»; «*Taivast möto ajeeleze äi rahvast, ii ni keda nügude*» — «По небу ездит много народу и никто не виден» (ответ — Ангелы) [Rainio, 1994, s. 108]. В загадках можно найти также противопоставление всего прекрасного, что связано с ангелами, отвратительным признакам черта: «*Tsvetad angelan, künded tšortan*» — «Цветы ангела, когти черта»; «*Zadobad angelad, neglad tšortan*» — «Очаровательные ангелы, иглы черта» (ответ — Шиповник) [Rainio, 1994, s. 108].

ARBOIND — гадание.

Гадание — ритуал, направленный на установление контактов с потусторонними силами с целью получения информации о будущем.

Корнем слова **arboind** является *arb*, означающее «жребий»; *arboida* — гадать, бросать жребий, *arboi* — гадатель, предсказатель. Термин *arboi* имеет длинную историю. По мнению В. В. Пименова, в средневековые арбуями у вепсов называли служителей культа, осуществляющих посредничество между рядовыми верующими и божествами [Пименов, 1965, с. 244—245].

Гадания у вепсов делились на календарные, которые происходили два раза в год: в зимние (**Sündum**) и летние святки (**Kezan sünduma**) и окказиональные (в случае, например, пропажи скота или болезни члена семьи). Один из видов наиболее распространенных окказиональных гаданий основывался на древнем способе — раскладывании в определенном порядке гадательных камешков. Такое гадание, помимо **arboind**, имело специальное название *bobičmin'e* (см. **Bobita**).

Вепские святочные гадания (**arboind**), в основном касались темы судьбы, особенно брака. Гадания о хозяйственном положении единичны. В Куе, Пондале и Войлахте, например, было зафиксировано гадание об урожае: после новогодней трапезы все присутствующие залезали под стол и искали там зернышко. Найденное зерно являлось символом

будущего урожайного года. У северных вепсов бытовало гадание о приплоде скота. В Новый год хозяйка выносила молоко в кринке на улицу. На следующее утро наблюдала, как оно замерзло: если молоко замерзло бугорком, то корова отгулялась, будет теленок, а если ямкой, то нет.

В гаданиях о судьбе ведущая роль принадлежала отдельным половозрастным группам: старшим членам семьи или молодежи. Исполнителями гаданий с брачной тематикой чаще всего были девушки, но встречаются также немногочисленные сведения о существовании мужских гаданий, которые по форме не отличались от девичьих.

Гадания о судьбе и браке у вепсов можно разделить соответственно классификации В. И. Чичерова на две группы: 1) гадания-истолкования (с предметом или набором предметов, вещами, животными, людьми, которые играют в них роль символов); 2) гадания в форме колдовства, основанные на вере в сверхъестественную силу, способную «открыть будущее» участникам через: а) органы зрения («что привидится»); б) сон («что приснится»);

в) органы слуха («что прислышится») [Чичеров, 1957, с. 89].

Первая группа гаданий с предметами построена, в основном, на случайности совпадений (гадания жребием, счетом, по встречам и т. д.). Частым предметом для гаданий-истолкований у вепсов было полено. Полено как часть дерева в гаданиях являлось как быместилищем души человека, например, члена семьи или женой. Например, у средних вепсов в ночь на Новый год хозяйин или хозяйка ставили вертикально в снег столько поленьев, сколько было членов семьи. Утром смотрели: чье полено упало, тот в будущем году умрет. У южных вепсов девушка вечером подходила к поленнице и, не выбирая, вытаскивала из нее полено, которое приносила в избу и бросала в передний угол. На утро смотрела: если полено гладкое, без сучков, значит, муж будет тихого характера; если полено сучковатое — характер мужа будет суровый и неуживчивый.

Помимо поленьев в гаданиях использовались палки и веники. Так, у южных вепсов палку и веник прятали в разных местах в избе: если зашедшая девушка



А. В. Васильева (1921 г. р., урож. д. Боброзери) гадает с пом. клубка с коровьей шерстью, куда воткнута игла с ниткой, и двух пар предметов (глины—угля и хлеба—соли), с. Радогощь, 1993 г. Фото И. Ю. Винокуровой

находила палку — значит, жених будет молодым, а если веник — старым и некрасивым. Повсеместно было распространено мерянье кольев у забора (чет — нечет).

В гаданиях о браке часто использовались животные — петух (*kukoi*), лошадь (*hebo*), корова (*lehm*).

В мантике с предметами часто давался «ответ» об имущественном положении суженого. У южных вепсов девушка подходила к стене амбара, произвольно разводила руки и, наклонившись, одну руку ставила у земли, а вторая, таким образом, попадала на стену амбара. Если рука попала на середину бревна, где с внутренней стороны вбивались засеки, значит — выйдешь замуж за богатого, а если в промежутках между бревнами, значит — за бедного. При этом говорилось по-вепски: «*Purn ka nagrab, pud ka voikab*» — «Засек так смеется, пуд так плачет» или по-русски: «Засек да скачет, пуд да плачет». В гадании действовал принцип: засек — много, пуд — мало (16,5 кг).



Амбар в д. Пожарище
Бокситогорского р-на Ленинградской обл.
Фото И. Ю. Винокуровой, 1982 г.

Широкое употребление в святочных гаданиях имела вода в различных физических состояниях (жидкость, лед, снег) в сочетании с другими предметами: оловом, ложками, лучиной и т. д. Например, хозяин и хозяйка брали ложки по количеству членов семьи. В ложки набирали воду и ставили их наполненными в решето на снег. Утром по виду замерзшей в ложках воды определяли судьбу для каждого члена семьи: вода замерзла ямкой — к смерти. Особенностью гаданий с водой

в вепском Прионежье было то, что они чередовались со множеством обрядов поднятия *славутности* (*slavutnost'*).

Ко второй группе гаданий, связанной с представлениями о «помощи» нечистой силы и душ умерших в «открытии будущего» через органы зрения, относились: смотрение в зеркало; в кольцо, опущенное в стакан с водой; наблюдения за мелькающими тенями.

Распространенными были гадания «на сон» с употреблением различных предметов. В южновепской группе, где аграрные представления были более стойкими, в гаданиях на сон использовалось зерно. Например, девушка брала несколько колосьев ржи, отбивала их, и зерна, оставшиеся после молотбы, бросала на матрас, на котором собиралась спать, со словами: «*Suženi om, muga laske abutab rahnda!*» — «Суженый есть, так пусть помогает мне жать!». В остальных вепских группах зерно в гаданиях «на сон» зафиксировано не было. Под подушкой складывали колодец из лучин или спичек и со словами: «*Bogosuženi, bogorāženi, tule hebod götmaha!*» — «Богосуженый, богоряженный, приди лошадь поить!», — ложились спать. Частым атрибутом такого вида гаданий являлись также девять камешков, которые клали под подушку и приговаривали: «В этом месте покажись жених невесте». У северных вепсов в гаданиях на сон использовались предметы с брачной символикой: девушка клала под подушку ключ, а на рубашку привешивала замок со словами: «*Suženi-rāženi, aveida veroi*» — «Суженый-ряженный, отопрй дверь».

Особенно популярными среди вепских девушек были различные виды гаданий-«слушаний», иногда с участием парней. Именно в них наиболее ярко прослеживается процесс общения гадающих с нечистой силой. Гадание *kāuda kundumaha* («ходить слушать») считалось страшным и грешным. Оно производилось коллективом девушек, иногда с участием парней, в местах, где по народным представлениям, обитала нечистая сила: на перекрестке дорог, у изгороди, овина, риги, часовни, проруби, нежилого дома и т. п. Лучшим временем для гаданий считалась полночь. Для установления «контакта» с нечистой



■ Горное Шелтозеро.
Прионежского р-н
Республики Карелия.
Фото В. Ф. Гуляева, 1991 г.

■ П. И. Анхимова (1910 г.р.,
урожд. с. Каскесручей)
сидит на камне.
Камень использовался
детьми для катания.
Фото В. Ф. Гуляева, 1991 г.



■ Побережье Онежского озера
в с. Рыбрека (Погост).
Прионежского р-н
Республики Карелия.
Фото В. Ф. Гуляева, 1991 г.

*Церковь "Знамение"
иконы Божией Матери, Петра и Павла
(год постройки:1808).
Шимозерский погост Вытегорского р-на
Вологодской обл.
Фото Ильи Смирнова, 2008 г.*





Мягозеро. Подпорожский р-н Лен. обл.
Фото М. В. Заозерного, 2008 г.



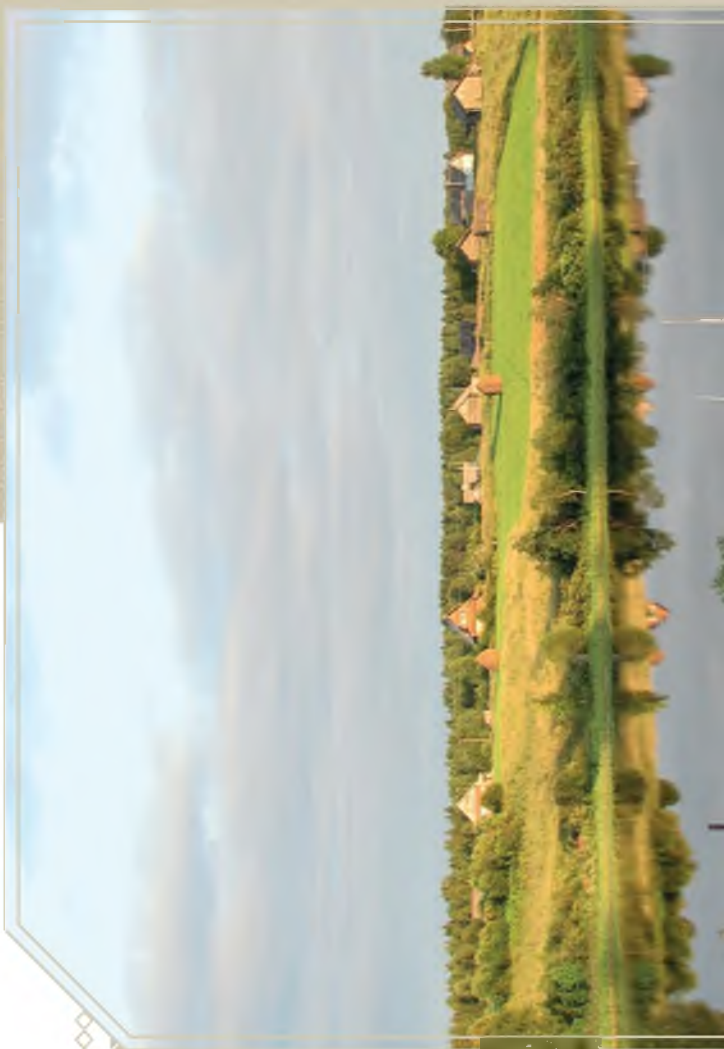
Вонозеро. Подпорожский р-н Лен. обл.
Фото И. Ю. Винокуровой, 2011 г.



Шондовичи. Подпорожский р-н Лен. обл.
Фото В. Б. Бовина, 2008 г.



Ярославичи. Подпорожский р-н Лен. обл.
Фото И. Ю. Винокуровой, 2010 г.





Ладва, Подпорожский р-н Лен. обл.
Фото В. Б. Бовина, 2008 г.




Сидорово, Бокситогорский р-н Лен. обл.
Фото И. Ю. Винокуровой, 2002 г.



Усть-Капша, Тихвинский р-н Лен. обл.
Фото И. Ю. Винокуровой, 2003 г.




Картина «Медвежья облава»
(автор неизвестен)
висела в доме П. И. Богданова
в с. Шимозеро (Сюрья)
Вытегорского р-на Вологодской обл.



■ Мерези — одно из орудий
рыбной ловли.
Фото В. Б. Бовина, 2011 г.
(Коллекция музея
п. Курба Подпорожского р-на
Ленинградской обл.).



■
А. И. Прохорова (1914 г. р.) за приготовлением рыбы,
1998 г., с. Сяргозеро Вытегорского р-на Вологодской обл.
Фото И. Ю. Винокуровой



Серпы (экспонаты из музея А. Е. Финченко в с. Ладва Подпорожского р-на Лен. обл.).
Фото В. Б. Бовина, 2008 г.



Зароды (ardad, haz'g'ad) для сушки снопов и сена.
Фото А. А. Лапина,
с. Пяжозеро Бабаевского р-на
Вологодской обл., 1997 г.




■ Сенокос. Фото из личного архива
М. А. Абрамовой
(1932 г. р., урож. с. Мягозера), с. Ладва
Подпорожского р-на Лен. обл.




■ Жёрнов для перемалывания зерна в муку.
Фото И. Ю. Винокуровой, д. Боброзера
Бокситогорского р-на Лен. обл., 1993 г.




 Колобы (kolobad), с. Пяжозеро.
 Фото А. А. Лапина, 1997 г.




 Калитки (kalitad), с. Ладва.
 Фото В. Б. Бовина, 2008 г.

Деревянные палочки (piikad) для переворачивания и доставания пряженных пирогов (pirgad) из кипящего масла. Существовал запрет трогать pirgad ножом и другими железными предметами. Фото А. А. Лапина, с. Пяжозеро, 1997 г.



Пряженные пироги (pirgad) — характерное блюдо многих вепсских обрядов. Фото М. В. Заозерного, с. Ладва, 2008 г.





*ЖИВОТНЫЕ ЗАНИМАЛИ
ВАЖНОЕ МЕСТО В ВЕПСКОЙ МИФОЛОГИИ*



*Овцеводство – развитое занятие у древних вепсов уже в раннем средневековье.
Козы появились в вепских деревнях только в XX в. Фото И. Ю. Винокуровой, с. Вонозеро, 2011 г.*



*М. Г. Васильева (1919 г.р.) за выпасом коров.
Фото И. Ю. Винокуровой, д. Боброзери Бокситогорского р-на Лен. обл., 2002 г.*



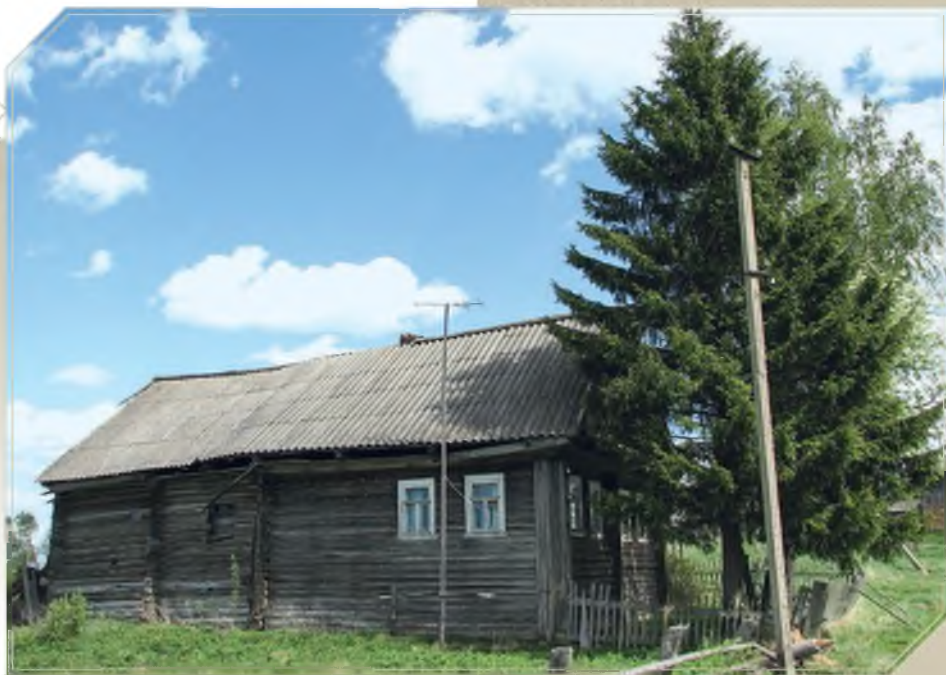
В комплексе вепских представлений о собаке ее полезное значение помощника, товарища и защитника человека занимает существенное место.

Фото М. В. Заозерного, с. Шондовичи Подпорожского р-на Лен. обл., 2008 г.



Кошка — животное, наделяемое в вепских народных представлениях яркой и противоречивой символикой.

Фото М. В. Заозерного, с. Ладва Подпорожского р-на Лен. обл., 2008 г.



Ель, посаженная у дома, в с. Вонозеро Лодейнопольского р-на Лен. обл.
Фото И. Ю. Винокуровой, 2011 г.



Ель, посаженная у дома, в д. Шондовичи Подпорожского р-на Лен. обл.
Фото М. В. Заозерного, 2008 г.



Кладбище, расположенное в сосновой роще, в с. Рыбрека Прионежского р-на Республики Карелия
Фото В. Ф. Гуляева, 1991 г.



Кладбище, расположенное в сосновой роще, с. Озера Подпорожского р-на Лен. обл.
Фото М. В. Заозерного, 2008 г.



Древнее кладбище *kātišt* с растущим на нем деревом можжевельника
в с. Сидорово (Лаврово) Бокситогорского р-на Лен. обл.
Фото И. Ю. Винокуровой, 2002 г.



Рябина, посаженная у дома, как оберег от пожара и бед,
в с. Сидорово (Лаврово) Бокситогорского р-на Лен. обл.
Фото И. Ю. Винокуровой, 2002 г.



М. А. Абрамова (1932 г.р., урож. с. Мягозеро),
стоя у рябины, растущей у дома, исполняет
песню собственного сочинения,
посвященную этому дереву,
с. Ладва Подпорожского р-на Лен. обл.
Фото М. В. Заозерного, 2008 г.



Береза, посаженная у дома, по поверьям, охраняет дом от бед.
 Фото М. В. Заозерного, с. Шондовичи Подпорожского р-на
 Лен. обл. 2008 г.



Украшение часовен ветками берез — характерная черта праздника Троицы.
 Фото М. В. Заозерного,
 с. Ладва Подпорожского р-на
 Лен. обл., 2008 г.

Пучок травы, произвольно сорванный
на лугу в Ивановскую ночь
и хранящийся в красном углу,
считался оберегом от несчастий.
Фото И. Ю. Винокуровой,
с. Ундозеро Витегорского р-на
Вологодской обл., 1998 г.



Березовые веники заготавливаются в Иванов день. По народным представлениям,
они обладают наивысшими лечебными и магическими свойствами.
Фото В. Б. Бовина с. Мягозеро, 2008 г.





Бабушка с внучкой.
Фото Н. С. Розова, 1927 г.,
с. Озера (Башмаковская)
Подпорожского р-на Лен. обл.
(Коллекция РЭМ, 4878-131)



Старейшие жительницы с. Мягозеро (слева направо):
М. М. Маркова (1919 г. р.) и А. Е. Моисеева (1923 г.р.). Фото М. В. Заозерного, 2008 г.



Экспонат детского творчества в клубе
с. Вонозеро Лодейнопольского р-на Лен. обл.
Фото В. Б. Бовина, 2011 г.



КАЖИРАК - ПОЛОТЕНЦЕ



М. А. Абрамова
(1932 г. р., урож. с. Мягозеро)
рассказывает о способах повязывания
полотенец у дружки на свадьбе, с. Ладва
Подпорожского р-на Лен. обл.
Фото В. Б. Бовина, 2008 г.

Орнамент на традиционном полотенце —
важный источник по изучению
мифологических представлений.
Вышивка выполнена М. А. Абрамовой
Фото М. В. Заозерного
с. Ладва Подпорожского р-на
Лен. обл., 2008 г.





В современном интерьере сельских часовен
в вепских деревнях полотенца фабричного
производства, часто махровые, занимают
значительное место, с. Шондовичи
Подпорожского р-на Лен. обл.
Фото М. В. Заозерного, 2008 г.

силой необходимо было снятие нательных крестов, а также приговоры с обращением к ней. Например, у южных вепсов девушки кричали: «Черти-черти! Покажите мне, где суженый!». Обращение с нечистой силой требовало не только средств доступа к ней, но и средств защиты от нее. Надежным оберегом от нечистой силы, используемым в данном гадании, являлся замкнутый круг, очерченный железным предметом: кочергой, ухватом, сковородником, косой-горбушей. Как известно, в верованиях народов мира, пространству в форме замкнутого круга, а также железу, приписывались важные защитные свойства. У северных вепсов круг очерчивал один человек, захватив руками одновременно следующие предметы: косу-горбушу, лопату для посадки хлебов, ухваты. Такое одновременное использование нескольких оберегов усиливало защиту гадающих от нечистой силы. В роли усиливающих оберегов от злых духов нередко выступали мусор, который выметали из избы, борова, необработанная шкура теленка. Встав или сев на них, гадающие очерчивали себя кругом. Интерпретации гадания обычно были следующие: звон колокольчиков предвещал свадьбу; вой, треск топора — смерть. К этой же группе относилось гадание под названием *lunt pohtta* («трясти снег»), наиболее популярное у северных вепсов: в полночь девушка шла на перекресток дорог, к изгороди или хлеву, набирала в подол снег, трясла его и говорила: «*Bohosuženi-bohoräženi, tule lunt pohtmaha*» — «Богосуженый-богоряженный, приди снег трясни». Затем слушала: в какой стороне раздастся лай собаки, в ту и замуж предстоит выйти. Иногда снег не трясли, а пололи, то есть вытаптывали ногами.

AR'G' — мясоед, скоромное время.

Противоположностью мясоеда был пост (*pühä*). Мясоед, как и пост, в вепских мифологических представлениях персонифицировался. В северновепской поговорке Рождественский пост и следующий за ним мясоед представляются в виде двух мифологических персонажей, ведущих борьбу: *Ar'g' i pühä torataza*

i päčaspäi langtaza» — «Мясоед и пост дерутся и с печи падают» [Винокурова, 1994] (см. *Pühä*).

ARGAITA (букв. «скоромничать») — название третьей части ритуала новотела, включающей обряды очищения коровы (омовение и окуривание) и семейную трапезу (см. *Kandand*). Однако в некоторых вепских деревнях это название было закреплено за каким-либо одним обрядом. Например, в Пондале и Пяжозере *argaita* означает «совершать обряд обмывания коровы после отела»: «*Lehman argaižim i nečiš päivaspäi šoškanz'im*» — «Корову “обмывали” и с этого дня начинали есть молоко» (Пондала) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 33]; «*Lehmale gömha tüukaiziba vāhāizēd vouktad meidod, potom otiba gūmalaižen, otiba svātan veden, uden vastaižen i lehmaižen sarvišpei i hāndahassai necil vastaižel pūhkiba. Nece argaituz*» — «Корове капали в питье немного белого молока, потом брали иконку, брали святую воду, новый венчик, и корову от рогов до хвоста мыли этим венчиком. Это *argaituz*» (Пяжозеро). В вепском Прионежье *argaita* имеет значение «совершать обряд окуривания коровы и молока»: «*Вымоешь корову — сначала бока вымоешь, потом весь хребет, вымя, хвост и тогда зажигаешь свечку — argaitaze. Вынешь лопатку, которой угли берем, угольков положишь, свечку положишь и тогда обходишь*» (Рыбрека) [Винокурова, 2006, с. 308—309].

Тем не менее, именно семейная трапеза, также носящая название *argaita* (букв. «скоромничать»), впоследствии дала наименование и предшествующим ей обрядам омовения и окуривания в некоторых вепских деревнях. Дело в том, что в этом названии заключен смысл трапезы (а не омовения и окуривания) — торжество по случаю принятия скоромной пищи (*argaituz* — «скоромничанье») — «нового» молока после своеобразного «поста». У вепсов Прионежья слово *argaita* стало исходным для наименования необходимого атрибута трапезы — *argoitused* — ольховых веток с продолговатыми и круглыми шишками, которые опускали в ячневую кашу и молоко, символизирующих «бычков» и «телок».



BAPSHAINĖ — оса.

Диалектные названия: *bapshain'e* (Пондала), *lapskhān'e* (Белое Озеро), *kuuk'jein'e* (Озера) — 'оса' [Зайцева, Муллонен, 1972]. Термин *kuuk'jein'e* (*kuuk* — крюк) отразил характерную особенность внешнего вида осы — крючкообразное тело.

С осой у вепсов связаны приметы, определяющие погоду лета и осени:

«*Bapshaižed pezoid tehtas maha, siloi süguz' linneb kuiv*» — «Осы гнезда делают в земле, тогда осень будет сухой» (Войлахта); «*Осиных гнезд много на пожне — лето сухое*» (Шимозеро).

У южных вепсов осы, построившие гнездо на стене дома (снаружи или внутри), либо залетевшие в жилище, рассматриваются как предвестники смерти кого-либо из хозяев [Винокурова, 2006, с. 221].

Судя по названиям осы '*bapshan'e*' и пчелы '*mezibapshain'e*', вепсы объединяли ос и пчел в одну группу. Вместе с рядом других насекомых (слепней, комаров, мух), осы и пчелы относились к жужжащим существам: «*Bapshain'e buzaidab*» — «Оса жужжит», «*Mezibapshain'e buzaidab*» — «Пчела жужжит». Эта акустическая характеристика осы использовалась у вепсов для сравнения ее с человеком, мешающим своей болтовней: «*Buzaidad sina, ku'i bapshain'e*» — «Жужжишь ты, как оса» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 41].

BEMBÜÜ — радуга, см. *Jumalanbembel'*.

BIRBINSPÜHÄPÄIV — Вход Господень в Иерусалим. Дванадесятый Господний празд-

ник, отмечаемый в последнее воскресенье перед Пасхой на шестой неделе Великого поста.

Диалектные названия: сев., южн. вепс. *Birbinspühäpäiv*; ср. вепс. *Birbinspühäpei* (букв. «вербное воскресенье»).

Этот день посвящен важному событию евангельской истории — встрече иерусалимским народом Иисуса Христа как Царя и Мессии. Иисус Христос направлялся с учениками из Вифании, где он воскресил Лазаря, в Иерусалим, чтобы отметить там Пасху. Жители города приветствовали Сына Божьего, стеля перед ним на дорогу пальмовые ветви. В России место пальмовой ветви заняла верба, которая и дала название празднику [Православие, 2007].

Верба — первое дерево, на котором весной появляются почки, причем в виде необычного пушистого соцветия. Верба как первый видимый признак весны в народных представлениях наделялась магической силой. Началом праздника у вепсов было хождение до восхода солнца, «не зажигая огня в печи», в лес за вербой и освящение ее в церкви. После праздничной литургии вербу несли домой. Несколько веток ставили в красный угол и хранили там как оберег дома от различных напастей. Эта традиция сохраняется до сих пор. Остальные ветки вербы хозяйки убирали в укромное место и оставляли там до первого выгона скота на пастбища. Во время совершения этого ритуала было принято гнать скот ветками вербы к месту сбора стада.

В Вербное воскресенье у северных и средних вепсов (как и у восточнославянских и прибалтийско-финских народов)

существовал продуцирующий обряд хлестания освященной вербой детей со словами: «*Будь счастливым!*», скота — для здоровья и хорошего приплода. Ветками вербы слегка ударяли кур, чтобы «они хорошо неслись», «несли яйца на Пасху»; при этом произносили заклинания, характерные для восточнославянской традиции [Винокурова, 1994, 1996]. Белозерские вепсы, совершая обряд над курами, говорили: «*Бирбинья, бирбинья! Дай, Бог, здоровья!*», а в Чикозере на р. Ояти — «*Вербовичка! Бей яичко! Не я бью, берба бьет*» [Винокурова, 1994, с. 59; Соколова, 1979, с. 99].

BLAHOSLOVEN'JE — благословение.

Диалектные названия: *blahoslouda* (сев., ср., южн.), *blahosloudä* (Войлахта) — благословлять [СОСДКВСЯ, 2007, с. 305].

Многозначный термин.

1. В православном христианстве благословение — осенение крестным знаменем верующих, совершаемое священником или архиереем [Православие, 2007, с. 165].
2. В народном быту благословение — обряд, символически обозначающий одобрение и напутствие начать любое важное дело. Чаще всего благословение совершалось родителями по отношению к детям. «Родительское благословение было отражением церковного обычая, для большего уподобления которому — или, точнее, для придания большей силы “священнодействия” традиционному обычаю — использовались святые образы — иконы» [Бернштам, 2000, с. 139]. Наряду с иконой — неотъемлемым компонентом благословения, в ритуале могли использоваться полотенце, хлеб, соль, деньги. В наиболее полном виде благословение состояло из трех частей: просьбы совершить это действие, собственно благословения и выражения почтения благословившему в виде целования иконы и поклона в ноги. Акциональные компоненты собственно благословения варьировали. Это могло быть крестное осенение свя-

тым образом благословляемого, обведение иконой вокруг его головы или держание ее над головой.

Благословение родителей являлось одним из ритуалов проводов новобранца в армию. В с. Вонозере для благословения *некрута* желательна была «*мужская икона, может даже Иисуса Христа, он же мужчина*», поскольку уходящий в армию — мужчина. По правилам обряда было необходимо, чтобы сын встал на колени, а родители, положив икону на старинное полотенце и держа ее над его головой, прочитали молитву. В 1950-х гг. уже не все сельские жители знали молитвы. Поэтому те, кто не знал молитву, благословляли без нее [Винокурова, 2014, с. 67].

Благословение — обряд, неоднократно совершаемый на вепсской свадьбе. По христианскому учению подлинно нравственными можно считать лишь те браки, которые получили одобрение родителей: «Законы всех времен и народов требовали и требуют, чтобы дети вступали в супружеский союз с согласия и благословения родителей» [Листова, 1999, с. 96]. Обрядность брака по сватовству начиналась с того, что молодой человек просил у родителей благословения высватать приглянувшуюся ему девушку. Родители созывали совет родственников, на котором рассматривался вопрос о женитьбе сына. В случае положительного решения определялись участники сватовства. В с. Шелтозере выбранным сватам остальные родственники желали успеха в деле: «*Mängat blahos'lovas' vougtihe sil'mihe*» — «Идите, благословясь, к светлым глазам» [Perttola, SKS, № 171].

Перед походом сватать родители снова благословляли юношу иконой. У вепсов с. Корвала после благословения засовывали ему за пазуху глущи и повойник (символ замужества) [Гущина, 2006, с. 296]. Благословение расценивалось не только как пожелание удачи родителям и других родственников, но и христианских святых. В северновепсских деревнях жених и сваты перед дорогой присаживались на лавку, затем все одновременно вставляли

и молились Иоанну Крестителю, который считался покровителем женихов: «*Ivan Krestitel', blahoslovi mindei otta nece rabia (nimi)*» — «Иван Креститель, благослови нас взять эту рабу (имя)» [Perttola, SKS, № 171].

Следующее благословение на вепсской свадьбе происходило во время богомолья (вепс. *s'il'mid ristta*) — первого обряда, которым оформлялось согласие сторон на брак. После пения молитв представителей двух «родов», пожелавших породниться, перед образами, отец невесты брал икону и благословлял сосватанную пару. Жених и невеста целовали икону и кланялись в ноги отцу (вар.: отцу и матери). Потом крестные отец и мать жениха благословляли молодых. Парень и девушка целовали икону и кланялись в ноги крестным родителям.

Благословение родственников перед походом невесты в баню (*n'eidižk'ul'b'el, niič'enk'ul'b'el* — букв. «девичья баня»), одно из значений которой — отторжение от прежней жизни (обряды агрегации по А. ван Геннепу), было характерно для традиций оятских, капшинских и южных вепсов. В д. Боброзери невеста, получив от матери вещи, необходимые для похода в баню, просила благословить ее на это важное дело сначала отца:

Благослови, кормилец батюшко,
Во парну, во баенку.
Парну баенку, неугарную.

Потом с этими словами обращалась к матери, братьям, сестрам, другим родственникам и, наконец, к Богу:

Благослови-ко, Боже Господи,
Во парную во баенку.
Парну баенку, неугарную

[Скородумов, МАЭ, ф. 13, оп. 1,
№ 94, с. 33—34].

Иногда просьба о благословлении невесты или жениха, представляющая разные в жанровом отношении фольклорные тексты, возлагалась на посредников — различных участников свадьбы. Так, в с. Печеницы свахи и подруги

невесты, истопившие баню, обращались с причитаниями благословить дочь сначала отца, потом мать, затем Богородицу: «*Благослови-ко, сударь батюшка, свою доченьку в парну баенку умыть красную красотушку! Благослови-ко, родна матушка, умыть вольную-ту волюшку! Благослови, мать Богородица, в парну баенку непоследнюю, в девичью — во последнюю*». После этой просьбы отец зажигал свечу, подносил ее к иконе. Затем, взяв в руки икону, благословлял ею дочь, а та кланялась ему в ноги [Лескова, РЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 373, с. 41].

Перед отъездом к венцу также совершалось благословение жениха и невесты по отдельности в своих домах. У южных вепсов отец и мать благословляли сына хлебом, иконой и деньгами: золотыми или серебряными, но только не медными, монетами. Эти деньги жених хранил у себя до конца жизни. Во время благословения предметы для благословения ставили на стол. Обряд предварялся текстом просьбы, которая произносилась сначала старшим дружкой, а затем родителями жениха, к крестному отцу жениха, называемому по имени-отчеству, благословить сына на поездку за невестой:

«Василий Степанович!
Стоит перед тобой твоё чадо малое.
Стоит, как стопочка сливается.
Ни просит ни злата, ни серебра,
Ни сканого жемчуга,
Только просит он одно твоё слово
прощения,
Другое слово — родительское
благословенье;
Ты его прости и благослови,
Сей день, сей час, сию минуту,
Сесть за дубовые столы,
За скатерти за бранные,
За питья, за еды за медвяные ...».

После «благословенья» хлеб надрезался крестообразно на четыре части, туда вставляли солонку и около нее клали икону. Предметы, используемые в благословении, завертывали в чистую белую

скатерть. Они использовались в обережных обходах свадебного эскорта жениха перед поездками к невесте и в церковь [Скородумов, МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 94, с. 56—58].

Благословение входило и в состав послевенчанальной обрядности. На пороге дома жениха свекор и свекровь — «новые родители» благословляли новобрачных иконой, а затем давали им откусить один пирог, одну ковригу хлеба, поили молоком из одного горшка.

В доме жениха невесте делали прическу замужней женщины — две косы, уложенные вокруг головы или в пучок, и надевали головной убор. По поводу преобразования невесты, пока внешнего — путем переодевания, в замужнюю женщину устраивались первые после венчания смотрины молодухи, которые начинались благословением. Молодуху, лицо которой было закрыто платком, выводили к столу. Платок с нее обычно снимал отец жениха. Затем он благословлял ее в новом облике. Иконой, хлебом и солью трижды обводил вокруг головы, закрытой убором замужней женщины.

У южных вепсов перед отправлением на брачное ложе (в другой нетопленной избе, клети, сенях или в той же избе за пологом) жених и невеста по очереди просили, поклонившись до земли, сначала отца, а потом мать благословить их на первую совместную ночь: «*Blagoslovi magadamha*» — «Благослови спать» [Там же, с. 128].

BLAHOVEŠŠEN' — Благовещение Пресвятой Богородицы.

Благовещение Пресвятой Богородицы (25.03 / 7.04) — один из великих двенадцатых христианских праздников, с которого началось жизнеописание Иисуса Христа. По евангельскому сказанию, праздник посвящен дню, когда Дева Мария получила от архангела Гавриила «благую весть» о том, что она родит божественного младенца.

Благовещение обычно приходилось на период Великого поста. Строгости поста отразились на его праздновании. Благовещение проходило без молодежных

бесед, песен и плясок, с небольшими гуляньями и соблюдением запрета на употребление скоромной пищи. Южные вепсы в Благовещение ездили в Пелушский погост на ярмарку, где также посещали кладбища и поминали умерших родственников [Винокурова, 1994, с. 57].

Благовещение примерно совпадало с одним из переломных моментов солнечного цикла — весенним равноденствием (точная дата — 21.03) и в народных представлениях воспринималось как дата начала весны. Об этом свидетельствуют вепские приметы: «*Esli Blahoveššen' jan om pohjain'e d'ol, kevaž' liinneb kül'm*» — «Если в Благовещение северный ветер, весна будет холодная» [Perttola, SKS, № 133]; «*Pohjašpei tulleine vedab, kevaž' lineb vilu, a suvespei — läm*» — «Ветер с севера дует — весна будет холодная, а если с юга — теплая» [Там же].

В крестьянском понимании наступление весны было связано с началом нового хозяйственного года. Для Благовещения, как и для других праздников переходного календарного периода, были характерны приметы и запреты, связанные с «магией первого дня», предопределяющей дальнейший ход событий и трудовых процессов. Большое значение придавалось благовещенским заморозкам и состоянию снежного покрова, от которых зависели сроки начала сева и будущий урожай, выгон скота на пастбища: «*Если на Благовещение заморозки, то еще 40 ночей будут заморозки*», «*В Благовещение мороз — под колодой овес*» (белозерские вепсы), «*Mi om blhoveštendeide lunt krišampäl, severž dūrgimpeal mal*» — «Сколько снега на крышах в Благовещение, столько на земле в Юрьев день» [Там же].

Весеннее пробуждение природы было несовместимо с дневным сном людей в Благовещение. Ряд вепских запретов заключал в себе смысл: «Если спишь в Благовещение, проспишь удачу в различных делах». Например: «*Blahoveššen'noiden päival emagale ei sä verda magatta, miše lehmaižed kezal kodihe tuldeiž*» — «В день Благовещения хозяйке

отдельно на три кучки. А затем в третий ряд кладет и остается 16 камешков, так называемые подслушивающие камешки (*kundluzbobad*). Из них берется один камешек, с которым идут в другую избу. Тайно подслушивают за дверью, чтобы люди, сидящие в избе, не знали. Что в доме говорят, то случается. Говорят: “Тот мужчина пойдет или умрет” — к плохому. Говорят между собой, что камнеразработчики придут домой — к хорошему» [Kettunen, Siro, 1935, s. 164].

BOLOUNIC — баловница.

Баловница — дух ржи в облике девушки (черной, грязной). Колыхание колосьев ржи объяснялось в народе ездой баловниц [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 275; 1972, с. 46—47]. Название было зафиксировано у вепсов с. Пондала Бабаевского р-на Вологодской обл. и является заимствованием из мифологической лексики русского языка. У русских *баловница* — локальный термин, обозначающий колдунью, ведьму [Черепанова, 1983, с. 15]. Грязного и плохого одетого человека вепсы сравнивали с баловницей.

BUKAČ — бука.

Бука — мифологический персонаж, которым страшат детей.

Диалектные названия: сев., ср. вепс. *bukač*, *buka*, *bikoi*; южн. вепс. *bukō*.

Вепс. *bukač*, *buka*, *bikoi*, *bukō* происходят от названия русского мифологического персонажа *бука*, выполняющего аналогичные функции в детской демонологии [Там же, с. 121]. Страшилище, называемое *букой*, которым пугают детей, имеет достаточно широкий ареал распространения — север и северо-восток России. Сведения о нем у украинцев и белорусов крайне эпизодичны (укр. *бука* — привидение; пугалище, которое в сказках пожирает детей) [Хафизова, 2000, с. 198].

Информация о *bukač* известна у вепсов повсеместно. Однако она, как и в русской традиции, довольно однообразна и скудна, встречается в вепсских поверьях и формулах запугивания детей: «*Endo laps'id*

toropl'äidihe bukačuil', sanut'ihe: “*Ala voika, ika bukač tulob*” — «Раньше детей пугали буками, говорили: “Не плачь, а то бука придет”» (Пондала) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 50]; ср. у русских: «Пугали, говорили <...>: “Не плачь, вон Бука идет, тебя унесет”» (д. Саунино Каргопольского р-на Архангельской обл.) [Хафизова, 2000, с. 200].

Портрет страшного буки — неопределенный: «*Bukoi* — *поди знай, ведьма может быть какая, bukoi* детей пугали» (Вонозеро); «*Bukač* — *это нас всё ребятешек стращали. Викачка. Никто не видел, просто так стращали, чтобы боялись*» (Сяргозеро). Вместе с тем анализ некоторых данных позволяет говорить об этом персонаже как о покрытом шерстью, грязном и толстом.

По отдельным сообщениям, *bukač* — это подставное название медведя, важным признаком которого является шерстистость, лохматость. Такие же представления встречаются на некоторых русских территориях: «Букой детей пугали, это медведь значит» (Вологодская обл.) [Власова, 1998, с. 55]. Впрочем, под названием *бука* мог подразумеваться дух-хозяин леса, выступающий в облике медведя [Винокурова, 2006, с. 108].

У северных вепсов название *buka* имело и такое значение, как ‘ряженный’ (в шубе навыворот, возможно, изображающий медведя), возникшее в результате актуализации такого признака персонажа как наличие шерсти. От слова *buka* в значении ‘ряженный’ произошло название северновепсской игры *bukal vāta* ‘играть в жмурки’ по признаку закрывания лица [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 50].

По единичным сведениям, *bukač* — мифологический персонаж, отождествляемый у вепсов с духами-«хозяевами» риги и бани: «*Bukač el'i r'ihen au i kül'bet'iš*» — «Бука жил под ригой и в бане» [Там же, с. 50]. Как известно, одним из наиболее распространенных внешних признаков этих духов, встречаемых в описаниях, также называется шерстистость. *R'ig'ibukō* (букв. «бука риги») — одно из названий

духа риги у южных вепсов. При характеристиках духа риги указывалась и такая черта внешнего облика, как грязный. Отсюда производное от южновепского слова *bukō* наименование неряшливого человека, грязнули — *r'edubukō* [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 466].

По мнению О. А. Черепановой, образ и семантика этого персонажа «создается словом» [Черепанова, 1983, с. 115]. Исследовательница возводит слово *бука* к обширному индоевропейскому гнезду с корнем *b(e)u-, bh(e)u- — ‘надувать, отека́ть, пухнуть, вздуться, набухать (о почках), наполняться’. Как вытекает из данной этимологии, определяющими признаками в создании имени являются уродливость, толщина, изогнутость. К тому же, эти признаки отражены в немифологических значениях слова *бука* и его производных: «малыш, карапуз», «мешок с золой» и под., а также в названиях домовых духов и чертей у многих европейских народов: ирл. *phuka*, англ. *pusk*, нижненем. *rook*, древнешвед. *puke*, древненорв. *puki* и т. д. — ‘домовой’, ‘черт’ [Черепанова, 1983, с. 118—119]. О. А. Черепанова подвергла критике этимологию слова *бука*, предложенную М. Фасмером, Д. К. Зелениным и др., которая исходит из звукоподражания. По мнению этих ученых, наименование «бука» — производное от общеславянского *bukati* — ‘реветь, плакать и вообще издавать различные звуки — мычать,

реветь, жужжать, бурчать, урчать’; предполагается, что *бука* — образование в детской речи от междометия «бу». По данным Л. Р. Хафизовой, *бука* у русских (во всех выявленных жанрах) действительно не имеет никаких акустических характеристик. «Но зато одна из типичных ситуаций угрозы появления *буки* в жанре пугания — это плач, рев ребенка, который и привлекает *буку*» [Хафизова, 2000, с. 2009].

У вепсов выявляются две формы запугивания детей, цель которых добиться от ребенка нужного поведения. Первая форма обозначается императивом «не ходи» (на территорию опасного духа): «[А *букача* не вспоминали?] Как же! “Там *букача*” — скажут. “*Бука там ест, не ходи туда*”. Это так ребят пугали» (Пустынка); вторая — «не плачь», «не шали» и т. д., иначе *bukač tulob* («бука придет») в место нахождения ребенка и накажет.

Из основного значения слова *bukač* развилось несколько переносных: 1) *bukač* — это нелюдимый пугливый человек; 2) упрямый; 3) тупой: «*Vareidei, dei kut-ni upr’ami laps’ka, da tupi. Sanud: “Oi, sinä bukač, sinä”*» — «Боязливый, да как будто упрямый ребенок и тупой, так скажешь: “Ой, ты *букач*, ты”» (Пондала). Такой же смысл слову *бука* иногда придавался соседним русским населением Лодейнопольского и Подпорожского р-нов Ленинградской обл. [Черепанова, 1983, с. 116—117].



ČAPATUS — см. *Āikāiduz*.

ČAPTA DOROGAD (букв. «рубить дорогу») — рубить дорогу (обряд).

Место распространения: северновепс-ская территория. Цель обряда: прокладывание дороги сватам. Это магическое действие совершалось, если девушку никто не сватал, а возраст приближался к критическому. По народным поверьям, когда девушка долго не выходила замуж, то считалось, что «дорога» к ней для сватов закрыта вредоносными силами. Необходимо было «открыть дорогу» и пустить по ней «славу» (*slavutnost'*) девушки. В основе обряда — уничтожение различных вредоносных преград с помощью железных предметов и заклинаний. Обряд имел различные вариации. По одному из вариантов, накануне Крещения Господня мать или тетка девушки брала косу или топор и, пятясь назад, чертила этим железным орудием непрерывную линию от матицы до колодца, приговаривая: «*Avoidan dorog rabi (nimi)*» — «Открываю дорогу рабы (имя)». В колодце она набирала воду, ставила ее ненадолго в избе под иконами, а затем умывала девушку этой водой. В с. Шокша обряд совершался на рассвете любого святочного дня. Мать или сестра девушки рубила топором крест-накрест все пороги дома и ступени крыльца и заклинала: «*Čapan mina dorogad, čapan putud, kivud, kandod rabi Božiej (nimi)*» — «Рублю я дороги, рублю путы, камни, пни рабы Божьей (имя)». В с. Подщелье это ритуальное действие производилось самой девушкой накануне Нового года. Она чертила кресты ножом, начиная с потолка в большом углу, и далее — по стенам,

полу и до проходившей мимо дома дороги; при этом произносила слова: «Я, девушка, железо рублю, замуж пойду» [Винокурова, 1996, с. 84—85].

ČAPTA JÄL'GED — рубить следы (обряд), см. *Varu*.

ČAPTA PUTUD — рубить путы (обряд).

Обряд, связанный с началом хождения ребенка. Совершался в момент, когда ребенок делал первые попытки пойти самостоятельно. Кто-либо из членов семьи, застав этот момент, должен был взять нож и сделать им такое движение, как будто он разрезает что-то на полу между ножками малыша. При этом говорились слова: «*Čapta putud (laps'an nimi)*» — «Рублю путы (имя ребенка)» [Винокурова, 1994, а, с. 56]. В основе обряда лежали представления, что ноги младенца перевязаны невидимыми путами, которые необходимо разрезать [СМ, 2002, с. 325]. Магическое «разрезание пут» было известно целому ряду народов: восточным славянам, мордве, сибирским татарам, алтайцам, казахам, хакасам и т. д. [Зеленин, 1991, с. 330; ТМ, 1989, с. 133—136; Ершов, 1992, с. 201].

ČEJĀN'E — синица.

Название синицы *čejān'e* было зафиксировано по южновепским материалам Л. Кеттунена, собранным в начале XX в. [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 56]. В основе слова *čejān'e*, скорее всего, лежит звукоподражание довольно мелодичному посвисту синицы «сии-чии». В настоящее время какое-либо вепское название синицы не сохранилось в памяти населения.

В представлениях вепсов синица ассоциируется с холодом и морозом. По народным приметам чирикание синицы весной сулит наступление холодов и морозов: «*Sinička kevadou čirgub — edou pakaižed, vōu — viluks*» — «Синичка весной чирикает — перед морозом, еще — к холоду» (Рахковичи); «*Sinica lenda pertinnost, lenda ümbri pertiš — viluks*» — «Синицы прилетают к дому, летают вокруг дома — к холоду» (Боброзери) [Винокурова, 2006, с. 101].

ĀUDILKA — ряженный, см. *Kulik*.

ĀUURKIVI (букв. *čuur* ‘дресва’, *kivi* — ‘камень’) — дресвяной камень.

Диалектные названия: *čurukivi* (Озера, Ярославичи, Пондала, Шимозери), сев. вепс. *čuurkivi* [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 66].

Čuurkivi имел сакральное значение в культуре прионежских и некоторых локальных групп средних вепсов; использовался в защитной, очистительной и лечебной магии.

В вепском Прионежье и Ярославичах были зафиксированы места скопления дресвяных камней, которым некогда поклонялось местное население. Так, в д. Житноручей (Рыбрека) известно место игрищ под названием *Čuuruška* (там находились *чурые*, или дресвяные камни), на котором позже построили часовню. Рядом с деревнями Чур-Ручей (топоним также произошел от названия *чурых* камней) и Холодный Ручей (Ярославичи) до сих пор находится глыба из дресвяных камней под названием *Peštor* (к ней была пристроена часовня, которая в настоящее время утрачена); к этому месту жители окрестных деревень в праздник Успения Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии (15/28.08) приносят заветы (жертвы).

Прионежские вепсы накануне праздника Крещения Господня (6/19.01) (*Vederistmääd*) чертили дресвяным камнем кресты на окнах и дверях жилых и хозяйственных построек, чтобы уберечься от нечистой силы и гоняющейся за ней молнии. Иногда оберег *čuurkivi* в этих местах так и назывался «камнем от молнии».

В селах Шелтозеро и Вехручей камень-дресвяник (*čuurkivi*) применяли

для защиты собранного на полях урожая от мышей: «*Konz’ kegon tehtihe püudole, ottihe čuurkivut i hambhiš kanttihe kegohe, miše hir’ ii sōiž vil’l’ad*» — «Когда скирду делали на поле, брали чууркиви и в зубах несли в скирду, чтобы мышь не ела хлебов» [Perttola, SKS, № 474].

Čuurkivi использовался и в похоронной обрядности северных вепсов. Во время нахождения умершего в доме было принято ставить на окно стакан с водой и опущенным в него камешком *čuurkivi* [Строгальщикова, 1986, с. 67]. Стакан символизировал «водное пространство», через которое происходил переход души в иной мир и ее очищение, усиливавшееся дресвяным камнем (см. *Heng*).

У вологодских вепсов дресвяной камень *čuurkivi* помещали в ведро с водой, которой обмывали корову во время ритуала новотела (см. *Kandand*). Мощную магическую силу этому камню придавало место его приобретения: он отламывался от раскаленной печи-каменки в бане (эффект основан на сочетании очистительных свойств огня, печи и бани). Раскаленный камень, попадая в более холодную воду, превращался в песок. После мытья коровы хозяйка разбрасывала горсти песка от *čuurkivi* по углам хлева [Винокурова, 2006, с. 307].

На остальной вепской территории следов сакрализации камня дресвяника не обнаружено. У южных карелов камень дресвяник, носивший похожее название *čuurukivi*, использовался как оберег в родильных обрядах. Примечательно, что в средневепских деревнях Пондала, Пяозери, Озера наряду с термином *čurukivi* известен его синоним — *mauc kivi* (*mouk kivi*). Все эти факты указывают на возможное карельское этнокультурное влияние на вепсов Прионежья, Приотья (Ярославичи, Винницы), Шимозера, Пондалы, связанное с проживанием карелов-переселенцев в этих поселениях в XVII в., что подтверждается некоторыми историческими документами и распространением этнонима *ludinik* именно в этих местах [Винокурова, 2001, а, с. 316—317].



DRUŠK — дружка, см. *Naitai*.

DUHAMPÄIV — Духов день.

Православный праздник, отмечаемый в первый понедельник Троицы. Он был установлен для утверждения божественной сущности Святого Духа и его единства с двумя другими ипостасями Святой Троицы: Богом Отцом и Богом Сыном. В этот день церковь прославляет Святого Духа, по христианским представлениям — «подателя жизни», в его образе Бог «изливает благодать на чад своих» [РП, 2001, с. 145].

У северных вепсов исходящую в этот день «благодать» символизировали цветы душистой черемухи, называемые *духами*, ими украшали стены избы и красный угол [Винокурова, 1996, с. 98].

По погоде Духова дня определяли будущее лето: «*Duhampäi lām i keza lām*» — «Духов день теплый и лето теплое». Оятские вепсы считали, что если в Духов день дождь, значит — будут грибы и волнушки [Винокурова, 1994, с. 82; 1996, с. 98].





EGORIJ — святой великомученик Георгий Победоносец (рус. *Егорий, Юрий*).

По церковному преданию, великомученик Георгий родился в конце II в. в г. Бейруте (в древности — Белит) в Каппадокии (восточная область в Малой Азии). Он был сыном состоятельных и благочестивых родителей, воспитавших его в христианской вере. Поступив на военную службу, св. Георгий выделялся среди прочих воинов своим умом, храбростью, физической силой, воинской осанкой и красотой. Он стал военачальником у римского императора Диоклетиана (284—305) — фанатичного приверженца римских богов и одного из самых жестоких гонителей христиан. Услышав однажды на суде приговор об истреблении христиан, св. Георгий явился к Диоклетиану и обличил его в жестокости и несправедливости. После безрезультатных уговоров отречься от Христа император приказал подвергнуть святого жестоким пыткам. Святой мученик все терпеливо переносил. В конце концов император приказал отрубить ему мечом голову. 303 г. — окончание земной жизни св. Георгия.

На иконах великомученик обычно изображается сидящим на белом коне с копьем, поражающим змея. Это изображение основано на предании, относящемся к посмертным чудесам святого. Согласно преданию, в большом озере недалеко от г. Бейрута завелся змей, который нападал на горожан и пожирал их. Чтобы умиротворить чудовище, местные жители — язычники по совету жрецов стали регулярно по жребию отдавать ему на съедение юношу или девушку. Однажды жребий пал на дочь правителя города.

Ее привели на берег озера и привязали. Когда чудовище стало приближаться, неожиданно появился святой великомученик Георгий на белом коне. Он копьем поразил змея и спас девушку [Православие, 2007, с. 270—272].

Православная церковь дважды в год чтит память святого великомученика Георгия Победоносца. Первый день — 23.04 / 06.05 — посвящен памяти о мученической смерти святого (в русской народной традиции — *Егорий вешний*). Второй день — 26.11 / 09.12. — установлен русской православной церковью в честь освящения храма Св. Георгия в Киеве в 1051 г. (в русской народной традиции — *Егорий осенний*).

Egorij — один из самых почитаемых вепсами святых. На территории вепского расселения уже в XV—XVIII вв. отмечалось огромное количество посвященных ему престольных праздников, что говорит о большой популярности этого святого [Жуков, 2011, с. 164].

Эпизоды из жития великомученика Георгия, пройдя через русскую крестьянскую среду, были адаптированы к вепскому народному быту. У вепсов **Egorij** считался мощным защитником от всякого зла, его победителем. Можно предположить, что явление святого Георгия на коне для защиты жителей от змея, а также описанное в житии чудесное оживление единственного вола у земледельца, послужили поводом к почитанию святого Георгия покровителем скотоводства и повелителем волков и медведей [Православие, 2007, с. 273]. У вепсов считалось, что скот можно было выпускать только с *Егорьева дня* (*Jürgen päiv*) — 23.04/ 06.05, так как

только с этого дня св. Георгий «одевает узду на волков и медведей». Немалую роль в распространении подобных представлений среди вепсского крестьянства играли рукописные заговоры на русском языке. Первые сведения о появлении таких текстов у вепсов относятся ко второй половине XVII в. [Срезневский, 1913, с. 197]. В рукописных текстах содержатся представления о том, что волки — это «серые псы», а медведи — «черные псы» св. Георгия: «Святой Георгий Храбрый, клади на серых и черных псов железные жезлы и утверди их и заповедай своими крепкими словесы и сим словам замок» [Винокурова, 2006, с. 118]. На основе таких представлений возникла традиция выводить первый раз скот из хлебов в Егорьев день. Но поскольку в условиях Европейского Севера погодные условия, как правило, не позволяли проводить с этого дня настоящий выпас скота (в лесу еще лежал снег), егорьевский выгон животных у вепсов повсеместно носил чисто символический характер: их ненадолго выводили из хлебов на улицу, чтобы, по выражению жителей вепсских деревень, «показать Егорию».

Вепсские народные представления о Егории переплетались с языческими, в которых хозяином диких зверей являлся *mechine* (дух-хозяин леса). Если символический выпуск скота в Егорьев день являлся своеобразным «договором» хозяев со св. Егорием, то обход скота пастухом в день первого выгона (или позже) обрядовым образом закреплял «договор» пастуха с хозяином леса.

В *Jürgin päiv* у вепсов повсеместно символический выпуск скота из хлебов сопровождался домашними обходными обрядами. У северных, шимозерских, пязозерских и белозерских вепсов обход скота совершался в хлеву. Исполнителем его всегда была хозяйка, которая, положив топор за пояс, взяв решето с набором оберегов (иконой, хлебом, свечой, колокольчиком и др.), обходила вокруг скота. Затем она, поставив топор и икону на косяк, а крюк — на порог двери, прогоняла скот на улицу со словами, обращенными к св. Георгию Победоносцу: «*Jivataine spasti, Jegeri, abuta! Abuta ümbri tehta*

železnij ograd» — «Животинку спасти, Егорий, помоги! Помоги сделать вокруг железную ограду!» [Винокурова, 1988, с. 9].

Egorij считался охранителем не только скота от диких зверей, но и всех членов семьи, всего хозяйства «от грома, молнии, огня». Об этом свидетельствует тип обходного егорьевского обряда, бытовавший у оятских, капшинских и южных вепсов. Он совершался хозяином дома. В защитный магический круг включался как скот, стоящий в хлеву, так и вся изба или, как ее называли, *хоромы*. *Хоромы* обходили (вепс. *ümbärtiba horomad*) три раза до восхода солнца с решетом, в котором находились икона, яйцо, верба и зажженная свеча. Исполнитель обряда, помимо этих атрибутов, брал с собой топор, который держал за поясом или в руках острием вперед. Во время обхода он произносил следующие слова: «Егорий храбрый! Спаси и сохрани мой дом и мою скотину, кур!» [Там же, с. 9].

В вепсском народном календаре Георгий Победоносец (*Egorij*) часто образывал пару со св. Николаем (*Mikula*). Эти святые выступали как олицетворение животворящей весны: «*Jegeri vedenke, a Nikolaj heinanke*» — «Егорий с водой, а Никола с травой» [Rainio, 1968, s. 308]. В северновепсской традиции св. Георгий, как и св. Николай, считался покровителем лошадей. У северных вепсов в день *Егория весеннего* (если весна была теплой) или в день *Николы вешнего* (если весна была холодной) мужчины купали коней в весенних водах рек, только что освободившихся ото льда [Винокурова, 1988, с. 8; 1996, с. 94].

Житийное «змееборство» св. Георгия Победоносца послужило почвой для развития у вепсов представлений и ритуалов, связанных со «змеиной» темой, которые приурочивались к дню *Егория весеннего*. В некоторых вепсских деревнях Егорьев день (23.04/6.05) считался датой выхода змей из-под земли после весенней спячки: «*Kevädel G'ürgin peijan konz tuleb, ka gadad hodhu lähtas*» — «Весной, когда Юрьев день придет, змеи начинают выходить» (Пязозеро) [Винокурова, 2006, с. 172].

Св. Георгий Победоносец рассматривался как защитник от змей. День его

памяти — достаточно распространенная дата совершения противоземных обрядов у вепсов повсеместно.

У южных вепсов в Егорьев день (как и в *Sur'nellänz'päiv*) нельзя было ругаться. «*Ki Sur'nel'ampään da Jürg'inpään ed lajide, ka et homäçe kezä ujel'ijid'*» — «Если в Великий четверг и в Юрьев день не будешь ругаться, то летом не увидишь змей» (Белое оз.) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 599].

В Егорьев день нельзя было видеть или пользоваться бытовыми предметами вытянутой формы, напоминающими тело змеи (веретенами, скалками, иглами, прялками, веревками): «*Если в Егорьев день увидишь дома веретено, то много гадов увидишь летом*» [Винокурова, 2006, с. 172].

Чтобы предотвратить нападение змей, капшинские вепсы обращались к Георгию Победоносцу за помощью со словами, произнесенными три раза: «*Jegorii milostivji, azota!*» — «Егорий милостивый, останови!» В этой вепсской группе бытовал и другой текст заклинания — на русском языке: «Гад — кут! Стой тут! Никола с топором, Егорий с косарем!» (Харагеничи) [Там же, с. 174].

ENTIND — болезнь от проклятия, ругани.

Название *ehtind* было распространено у оятских вепсов.

ENTITIZ — болезнь от проклятия, ругани.

Название бытовало у южных вепсов.

EZMÄRG — понедельник.

Диалектные названия: сев. вепс. *ezm'är'g*, *ezmäžnar'g*; ср. вепс. *ezm'äžnarg*, *ezmarg*, *ezm'arg*; южн. вепс. *ez'mäž'n'arg* [СОСДКВСЯ].

Первый компонент слова *ezm* — или *ezmäžn* — усеченная форма порядкового числительного в генетиве: *ezmäine* (ген. *ezmäžen*) — «первый» [Богданов, АКНЦ, ф. 1, оп. 43, № 204, с. 162]. Второй компонент этих слов — *arg'* — в вепсском языке сохранил только одно значение — «скоромное время» (см. *Ar'g'*). В финском, эстонском, ижорском и карельском языках *arki* (*arg'*), помимо значения «скоромное время» (у карелов), обозначало также «будни», «будний трудовой день» [Vilkuna, 1957—1958, р. 197, 199]. По всей видимости,

в прошлом слово *arg'* в вепсском языке также обозначал «будний день». Отсюда *ezmärg* — букв. «первый трудовой день» после *pühäpäiv* (букв. «святого дня») — воскресенья.

Представления о понедельнике (*ezmärg*) как первом дне недели отразились в приметах, по которым все, что происходило в первый день недели, переносилось на всю неделю: «*Если в понедельник в печке осталась головешка, то всю неделю в печке будут оставаться головешки*»; «*Если в понедельник будет гость, то всю неделю будут гости*» [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 140].

Ezmärg считался тяжелым, «поганым» днем для начала любых занятий. В этот день, например, категорически запрещалось выгонять первый раз скот на пастбища и начинать сев [Винокурова, 1994, с. 74, 79].

EUDOKIAN PÄIV — день памяти святой преподобной мученицы Евдокии (1/14.03).

Диалектные названия: сев., южн. вепс. *Eudokian päiv*; ср. вепс. *Eudokian pei*.

Евдокия родилась в римской провинции Финикии Ливанской в г. Илиополе во II в. Долгое время вела греховный образ жизни. Нажила большое богатство. Но под влиянием встречи со старцем Германом и бесед с ним приняла крещение. Евдокия раздала свое имущество бедным и ушла в монастырь. Получив от Бога дар воскресения, помогла многим людям. Но за верность христианству по приказу нового правителя была обезглавлена.

В вепсском народном календаре *Eudokian päiv* считался днем для предсказания будущей весны. Например: «*Jesli Eudokian päivan vaigatab, l'ineb krutti kevaz'*» — «Если в Евдокиев день капает, будет крутая весна» [Perttola, SKS, № 319]. Многие приметы этого дня имели русское происхождение и произносились на русском языке: «*Если на Евдокию сосульки длинные, то весна будет затяжной*»; «*Если первого марта веет ветер, то весна будет крутая (быстрая), а если ветра нет и тихо, то весна протяжная*» [Винокурова, 1994, с. 57].



GAD — змея, см. *Mado*.

GADAN VIGA — змеиный укус вымени или соска у коров.

Название *gadan viga* (букв. «змеиное зло») распространено у северных, шимозерских, пажозерских и оятских вепсов. Заболевание *gadan viga* сопровождается распуханием вымени. В случае поражения соска на нем образуется уплотнение в виде горошины. Резко меняется качество молока; по образному выражению местных жителей, «*Gad kokeidab lehmaižen, siloi lehm andab lepan maidonke kesketi nižaspäi*» — «Змея укусит коровушку, тогда корова дает ольху с молоком вперемешку из соска» [Perttola, SKS, № 487].

Для лечения *gadan viga* использовали огонь, а также предметы, с ним связанные. Например, самовар, в трубу которого северные вепсы произносили заговор от *gadan viga* у коров. В этой группе известен также обряд лечения *gadan viga* с помощью головни, взятой в Великий четверг из печи и сохраняемой на случай болезни [Там же, № 154]. Корову, пострадавшую от укуса змеи, доили на эту головню, сопровождая действие заговором. Остатки молока из вымени капали в подойник и выливали в ручей, по вепским представлениям, уносивший болезнь.

В северновепсской группе известны и другие предметы, на которые произносились заговоры от *gadan viga*: тряпки, соответствующие по цвету окраске змей (черные, серые, пестрые); хлеб, который скормливали корове; постное масло, деготь для смазывания сосков у коров [Винокурова, 2006, с. 168].

GNETKO — гнетко.

Гнетко — мифологический персонаж, который по ночам «гнетет», давит людей. В вепсской мифологии данный персонаж появился от русских. Название *gnetko* происходит от русского глагола «гнетет». У северных вепсов (с. Гимрека) был известен запрет спать на судне под носовой продольной кокорой, иначе *gnetko*, который представлялся «лохматым зверюшкой», будет давить [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 155]. В северных и северо-западных районах России *гнетко*, *гнеток* — это «нечистый, вроде домового, который принимает облик домашних животных» (Лен. обл.) и душит, «гнетет» по ночам [Власова, 1998, с. 127].

Персонажи, сходные по функции с *gnetko*, — *ličkäine* (средние и южные вепсы), *pas't'en'* (южные вепсы).

GOMNAN EMAG — дух-«хозяйка» гумна, см. *Gomnan ižand*

GOMNAN IŽAND — дух-«хозяин» гумна.

Во владения духа входило гумно — большое деревянное сооружение, предназначенное для сушки и молотбы зерна. Сведения о *gomnan ižand* малочисленны. Он, как правило, упоминается с женой — *gomnan emag*. Считалось, что от милости *gomnan ižand* зависит будущий урожай зерновых, поэтому с этой целью ему были адресованы жертвоприношения. У южных вепсов утром Нового года самый старший по возрасту в семье мужчина ходил на гумно с горшком загусты и кислым молоком. Там он кланялся в четыре угла и говорил: «*Gomnan ižandāne i gomnan*

emagāne! Lapsuded! Tugat pudrot sōmhä! Abutagat udō vodō rahmišt rahnda» — «Хозяюшко гумна и хозяйюшка гумна, дети! Идите есть кашу! Помогите в новом году собрать рожь!». А затем съедал кашу, запивая ее кислым молоком, «чтобы в новом году был лучше урожай» [Винокурова, 1994, с. 39].

GOSTINCAD — приношения для природных и домашних духов.

Gostincad < от рус. 'гостинцы', соответствует вепс. *tomaižed*.

Наиболее распространенными приношениями для духов были пищевые продукты: хлеб (*leib*), горстки сахара и чая, яйцо. Например, у средних вепсов во время загона коровы в хлев на зиму, совершаемого на Покров (*Pokrov*), хозяйка раскладывала по углам хлева гостинцы (*gostincad*) — завернутые в красную тряпочку четыре куска хлеба — и произносила заклинание: «*Lävän ižandaine, lävän emagaine! Primkat gostincad! Beregeikad minun lehmainžed!*» — «Хозяин хлева, хозяйка хлева! Примите гостинцы! Берегите мою коровушку!» [Винокурова, 1992, с. 17].

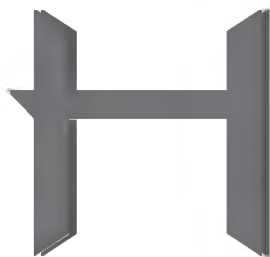
G'ÜUHMAO — волосатик.

Диалектные названия: *g'üuhmado* — *g'üuh* 'конский волос' + *mado* 'змея'

(Пондала); *g'üuhič* (— č — передает сходство с тем, что выражено корневым словом *g'üuh* 'конский волос' (Шимозеро)); *juuhič* (Озера, Пяжозеро, Пелкаса). Судя по вепским названиям, народ воспринимал волосатика как живой конский волос.

В народных описаниях волосатик часто наделяется такой же характеристикой, что и пиявка: «*G'üuhmado imese g'augha*» — «Волосатик впивается в ногу» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 93]. Считалось, что волосатик может впиться в ногу и вызвать заболевание *volos*, трудно поддающееся лечению: «*G'üuhmado — nece göges, vedes, ka hond mado. Hän — n'it i must i ševeliše. Oli üks' prihäine. Hänel tegihez g'augha i kokaiž i invalidaks tegi. Stradai prihä surmhasai. Ni kut lečtihe. Muga hän eli hromijaks*» — «Волосатик — это в реке, в воде, так плохая змея. Он — нитка и черный и шевелится. Был один паренек. У него (волосатик) появился в ноге и укусил, и инвалидом сделал. Страдал парень до смерти. Никак не лечили. Так он жил хромым» (Пондала, Войлахта) [Винокурова, 2006, с. 182]. Волосатика боялись. Взрослые пугали волосатиком детей, чтобы те не ходили в воду.

GÖNO — радуга, см. *Jumalanbembel*.



НАВ — осина.

По вепским материалам, мифологической интерпретации подвергся, прежде всего, такой характерный признак осины как дрожание ее широких листьев от малейшего дуновения из-за очень тонких и гибких черенков.

Дрожащая осина символизировала материнское сердце, которое находится в постоянном волнении за своих детей. Она противопоставлялась ели (*kuz'*) — качающемуся только от сильного ветра дереву, отождествлявшемуся с отцовским сердцем: «*Hab — nece tatan süďäin. Hab kaiken kačeiše, habaižed l'ehtosudod kaiken šabaitas, kut tatan süďäin kaiken ševeliše. A kuz' — nece tatan süďäin, nikonz ii kačeiše, kaiken sižub, hān voib kačnidas, vaiše konz miŕle-n'i sur' tul'l'ii om*» — «Осина — это сердце матери. Осина всегда качается, осиновые листочки всегда шелестят, как материнское сердце волнуется. А ель — это отцовское сердце, никогда не качается, всегда стоит, она может качнуться, только, когда какой-нибудь сильный ветер» (Панкратово) [ПМА, № 10/80].

В вепских представлениях, однако, преобладает негативная характеристика осины. Она использовалась, например, для описания глупого человека. Фразеологизм *habain'e pä* (букв. «осиновая голова») имеет значение — глупая голова, болван. Чтобы подчеркнуть эту черту, говорили: «*Habain'e pä ii vānda n'i mida*» — «Глупая (осиновая) голова, ничего не варит» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 100].

Один из отрицательных признаков, которым наделялась осина, — ее нечистая природа. У вепсов повсеместно, как

и у русских, были распространены поверья о том, что осина — проклятое дерево, на ней повесился Иуда: «*Iuda ripustihez habau*» — «Иуда на осине повесился» (Кленозеро). Мотив постоянного дрожания листьев осины занимает важное место в вепской легенде об ястребе. По одной из версий легенды, Бог-Творец, создавая реку (или другие водоемы), призвал на помощь птиц: откликнулись все, кроме ястреба. За неповиновение Господь наказал ястреба. Он разрешает этому пернатому пить только дождевую воду с листьев осины, которые дрожат и не удерживают капли воды: «*Jumal sanui: "Sina jo vaiše habaižou listoizou". Nu, a habaižou listoizou äjad-ik pidasob vet? Konz' vihmud läksiba, pidab vet*» — «Бог сказал: "Ты пей только с осиновых листочков". Ну, а на осиновых листочках много ли держится воды? Когда дожди уходили, нужна вода» (Сяргозеро, Пондала). Или: «*Habuk esli lendab ül'ähän, kružib, pingab sigou, značit vihmaks. Meil dedam sanuli, miše hānou kuivi kurk, miše hān job vaiše veden lehtužilpei — habaižen lehtužilpei, nu ka vet iil'e, nu ka hān heikab*» — «Ястреб если летает высоко, кружит, пищит там, значит к дождю. У нас дедушка рассказывал, что у него (ястреба) горло пересохло, что он пьет только воду с листочков — с осиновых листочков, ну так воды нет, ну так он кричит» (Пяжозеро) [Винокурова, 2006, с. 71].

В некоторых вепских деревнях осину называли деревом одного из представителей нечистой силы — духа-«хозяина» леса. В этой связи запрещалось прятаться под осиной во время грозы, потому что гром охотится за нечистой силой и ударяет

молнией в принадлежащие ей предметы. В с. Пяжозере рассказывали: «*Sanudas, esli jumalan juru, eisa neniden puiden alle, haboiden alle seizutadas. Hän on necen, mechižen pud. Ka hondod. Ühtou vodou nakkou Päzelkou oli. Ningoi tuli kuro, jumalan jurunke. Mužik-se kegho vei kuna-se satoihe krepihes. A devočkeine-se da ak mäniba haboiden alle. Nu, ka ak-se bessoznaniija, habha iški, a devočkeižen rikoi. Hab, sanudas, miše hond pu*» — «Говорят, если гроза, нельзя под эти деревья, под осины становиться. Это лешего деревья. Да плохие. В один год здесь в Пяжелке было. Такой пришел проливной дождь с грозой. Мужик-то в стог или куда-то в копну укрылся. А девочка-то, да женщина пошли под осины. Ну, да женщина-то без сознания, в осину ударило, а девочку убило. Осина, говорят, что плохое дерево» [ПМА, № 3416/17].

Считалось, что дух-хозяин леса может поменять некрещеного ребенка на осиновое полено [Rainio, 1994, s. 88].

Осиновое полено наделялось отрицательным значением при заключении брака. Оно являлось символической формой отказа сватам. Осиновое полено клали в сани жительницы северновепской деревни. Во время пребывания сватов в доме они могли вызвать девушку на улицу и спросить ее: «Хочешь ли выйти замуж за этого парня?». Если девушка отвечала «нет», решали: «Нужно положить осиновое полено». Чтобы девушка не вышла замуж, забивали осиновый кол к порогу (со стороны улицы) [Подщелье, Макарьев, АKNЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 143].

Осина, как полагали, была способна притягивать все нечистое. На этом предстании основывался обычай в случае смерти колдуна класть под его кровать осиновое полено, чтобы колдовская вредоносная сила ушла туда [Perttola, SKS, № 605]. Если человека мучили ночные кошмары, то осиновое полено ставили к спинке кровати или осиновые ветки вешали к изголовью [Тищенко, 2001, с. 22]. Осину применяли и когда человек бредил. Полагали, что под подушку больного надо положить осиновое полено и бред пройдет [Подщелье, Макарьев, АKNЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 100].

Осина использовалась как для наведения порчи, так и для ее уничтожения. В с. Ошта предметом для самой плохой порчи служил осиновый клин, который забивали в угол хлева. В то же время для уничтожения порчи делали в земле ямку, клали туда «портеж» и прежде, чем его зарыть, забивали осиновым клином [Мишина, 2001, с. 50—51].

Обережные свойства осины использовались в аграрной магии. Чтобы холод не унес посевы, северновепский сеятель разбрасывал семена, держа во рту лист осины (или ольхи) (см. *Lep*). Осина способна была также уберечь от пожара. В новом доме, когда печь у печников была готова, нужно было в первую очередь сжечь в ней два осиновых полена, чтобы никогда не было пожара [Perttola, SKS, № 373, 517]. Осиновая кора, наряду с серебряной монетой, тремя ячменными зернами и тремя дресвяными камнями (*čuurkivi*), входила в состав оберегов жениха, которые он клал в правый сапог после предсвадебной бани [Perttola, SKS, № 252, s. 74].

НАВУК — ястреб.

Название *habuk* является древнегерманским заимствованием в вепском и других прибалтийско-финских языках, ср.: фин. *haukka*; с.кар. *haukka, habikka, haukk*; ливв. *haukku, hawkku*; люд. *habuk* [Хаккулинен, 1955, II, с. 44]. В финском языке оно служит не только для обозначения ястреба, но и другой дневной хищной птицы, относящейся уже к семейству Соколиных — соколу. Вепсы словом *hirhabuk* (букв. «мышинный ястреб») обозначают самую маленькую птицу семейства Соколиных — пустельгу [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 124]. Приведенные данные свидетельствуют о том, что прибалтийско-финские народы в древности не делали различия между этими двумя птицами. По мнению же орнитологов, сокол, в отличие от ястреба, — более быстролетная птица, которая никогда не берет добычу с земли, а «бьет» ее и хватает лапами в воздухе.

В комплексе вепских народных представлений о ястребе вырисовывается его отрицательная характеристика. У вепсов сохранились отголоски мифа о строительстве «мировой» реки, в котором ястреб играет роль главного негативного героя. Согласно одной версии, распространенной у шимозерских и белозерских вепсов, все птицы копали реки и озера, кроме ястреба, отказавшегося работать. За это птицы лишили его права пить воду из водоемов, и он вынужден довольствоваться только дождевой водой с листьев деревьев: «*Naku lindud kaiviba joged, da järved, a habuk ii abutanu kaida. Nu, ka hänle tol'ko joda anttihe listuužuipäi. Vihmub — listuižu veduine om, hän naku g'ob, a ii — ka hän g'oda tahtoib, a joda iil'e*» — «Вот, птицы копали реки, да озера, а ястреб не помогал копать. Ну, так ему только дают пить с листочков. Дождь идет — на листочках водичка есть, он, вот, пьет, а нет (дождя) — так он пить хочет, а пить нет (нечего)» (Войлахта). Эта легенда оставила след в широко распространенной среди вепсов примете: «*Habuk pingub — vihmaks*» — «Ястреб пищит — к дождю» [Винокурова, 2006, с. 70]. По другой версии, Бог задумал выкопать главную реку и призвал на помощь всех птиц. Все птицы, кроме ястреба, откликнулись на призыв Бога и участвовали в строительстве реки. Господь наказал ястреба заслушание: ему разрешается пить воду только с дрожащих осиновых листьев (см. **Hab**).

Ястреб рассматривался вепскими крестьянами в первую очередь как злостный похититель кур. Такие же взгляды на этого пернатого были известны и карелам. Они отразились даже в карельском названии ястреба — *kanahakka, kanahaukka* (букв. «курица-ястреб»). У вепсов был распространен комплекс обрядов защиты кур от этой хищной птицы. Примечательно, что все эти обряды совершались в дни, по народным поверьям связанные с разгулом различных представителей нечистой силы — в Великий четверг, кануны Рождества и Крещения, что, в свою очередь, говорит о том, что ястреб у вепсов

считался нечистой птицей. Белозерские вепсы, например, в Великий четверг ставили старое помело около дома на кол, чтобы ястребы летом не ели кур [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 274].

У северных вепсов в канун Рождества и Крещения совершались куроводческие предохранительные обряды, в которых ястреб — дневная хищная птица отождествлялся с солнцем. В эти праздничные дни было принято кормить куриц при зажженной свече — искусственном освещении, а не при дневном (солнечном) свете. После кормления совершали обрядовое очищение курятника со словами: «*Kut tämbäižel päiväl kana ei näge päiväšt, muga kezal älgei ičein kanad nähkoi habuk*» — «Как в сегодняшний день курица не видит солнца, так и летом пусть не видит свою курицу ястреб». Иногда в канун Крещения и Рождества хозяйка бросала курицу к двери и говорила: «*Habuk, sō kanad tñambei, ala sō kezal!*» — «Ястреб, ешь курицу сегодня, не ешь летом!» [Perttola, SKS, kuori № 3/6].

Возможно, в далеком прошлом ястреб мог быть тотемом некоторых древневепских племен. Слово **habuk** встречается в качестве вепского антропонима. В окрестностях с. Шелтозера когда-то были выселки *Habukad*, рус. Габуки. Основу этого названия образует антропоним *Habuk* — «ястреб», следы которого сохранились в вепской фамилии *Habukahne*, рус. Габуков, и сейчас встречающейся в вепском Прионежье [Муллонен, 1994, с. 98].

HAMBASZ — зуб (человека и животного).

Зуб человека — по народным представлениям, орган, обладающий значительным количеством жизненной силы. Эти представления отразились, например, в таком вепском фразеологизме: «*Surt ol'i hambhiš*» (рус. «Смерть была близка» или букв. «Смерть была в зубах») [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 53].

С появлением первого зуба ребенок приобретал свою жизненную силу, которая позволяла ему в какой-то мере противостоять враждебному миру. Возможно,

до этого момента она была общей с матерью. На это обращает внимание следующая вепская примета: «*Если у ребенка рано пошли зубы, то у матери скоро опять будет ребенок*», — которая явно связана с представлениями о какой-то более близкой связи матери и новорожденного до появления у него первых зубов. Кроме того, прорезывание первых зубов — важнейшее событие, нашедшее отражение во многих вепских поверьях, обычаях и обрядах. В вепском Прионежье женщины деревни, навещая роженицу и младенца, обязательно несли деньги, которые назывались *hambazdengad* (букв. «зубные деньги»). До появления первых зубов ребенка старались никому, кроме членов семьи, не показывать, так как считалось, что у него нет жизненной силы, чтобы противостоять сглазу, порче, злым духам. В этот опасный период младенца не подносили к зеркалу, ибо, по вепским поверьям, его могла «обменять» нечистая сила. В северновепской традиции человек, первым увидевший прорезавшийся зуб у ребенка, должен был сказать: «*Djo löudihe tovaritšeine*» — «Уже нашел товарища», и дарил младенцу рубашку или деньги. При появлении первого зуба ребенка вели в место совершения переходных обрядов — баню (*kül'bet'*) и говорили: «*Hambheine om djounuza, pidab djoutta kül'betiš*» — «Появился зуб, надо в баню поспешить» [Perttola, SKS, № 795].

В то же время считалось, если ребенок родился с зубами, что было противоестественно биологической природе, то это не к добру [Там же, № 769].

Согласно народным представлениям, зубы после выпадения сохраняют связь с их бывшим владельцем. Отсюда возникал страх, что зуб может достаться человеку или нечистой силе, способным навредить. У южных вепсов мать первый выпавший молочный зуб ребенка должна была съесть (по народным объяснениям — чтобы потом у ребенка не болели зубы). Повсеместно считалось, что мышь — животное-грызун — может наделить ребенка крепкими здоровыми зубами. Для этого необходимо было совершить

ритуал «посвящения» выпавшего молочного зуба ребенка этому грызуну. Встав спиной к печи, ребенок или кто-либо из его родственников бросали зуб через голову на печь со словами, обращенными к мыши: «*Hiroi-haroi, na sin'eiž puin'e, anda min'ein' luin'e*» — «Мышка-норушка, на тебе деревянный, дай мне костяной» (Пондала); «*Hir', na, sini puin'e, anda mini luin'e*» — «Мышь, на, тебе деревянный, дай мне костяной» (Войлахта); «*Ota luine hambhaine, anda stal'nei*» — «Возьми костяной зубик, дай стальной» (Ганьково, Рахковичи). Аналогичный обряд был широко распространен у многих европейских народов. Как пишет Г. И. Кабакова, в сопровождающем его заклинании «речь идет о замене обычного зуба, костяного, иногда гнилого, трухлявого (*порохнявого*), на зуб более прочный, железный или золотой; изредка, наоборот, просят поменять искусственный (железный, золотой или лубяной) зуб на настоящий, костяной» [Кабакова, 2001, с. 131]. У северных вепсов был известен и такой вариант обряда: выпавшим молочным зубом обводили трижды вокруг головы, а затем бросали его на печь со словами: «*Hirele — sit'hambas, min'ein' — luine*» — «Мыши — дерьмовый зуб, мне — костяной» [Винокурова, 2006, с. 192].

С утратой зубов старый человек, как и младенец, становился слабым. Колдун (*noid*), лишившийся зубов, терял сверхъестественные способности.

Выпавший зуб — безвозвратная потеря для человека. Отсюда понятна широко распространенная примета о приснившемся во сне выпадении зуба, которая означала кончину родственника; причем чем сильнее при этом ощущалась боль, тем смерть была ближе.

Зубы — не только символ силы, но и агрессии. Об этом свидетельствует вепский фразеологизм: *pidada hambhil'* «иметь (точить) зуб на кого-либо» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 104].

По северновепскому поверью, если взять трижды зубами заготовленную дятлом (*tik*) шишку из его дупла, то можно навсегда избавиться от зубной боли [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 130].

HAMBAZDENGAD — деньги на зубок (но-ворожденному), см. *Hambaz*.

HANH — гусь.

Диалектные названия: *hanh* (повсеместно), *handez* (южн. вепс.).

По мнению исследователей, в прибалтийско-финских языках слово, обозначающее гуся: *hanhi* (фин.), *hanhi* (с. кар., ливв.), *hani* (эст.), — является балтийским по происхождению и появилось у прибалто-финнов еще в последние столетия до новой эры [Хаккулинен, 1955, II, с. 39].

Образ гуся оставил слабый след в традиционном мировоззрении вепсов. Сохранившиеся до настоящего времени народные представления о гусе аналогичны представлениям о лебеде (ср. *Jousen*). Так, отлет диких гусей, как и отлет лебедей, знаменовал собой важный момент в смене сезонов: выпадение первого снега и, следовательно, начало зимы. Он нашел отражение в следующей вепсской примете: «*Hanhed jo letas, lüti lankteskandeb*» — «Гуси улетают, снег пойдет» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 105].

В вепсских сказках с мотивом оборотничества гусь и лебедь легко заменяют друг друга: в гусыню, вместо лебедя, злая колдунья превращает молодую женщину, но та со временем скидывает свое оперение и вновь принимает человеческий облик [ВНС, 1966, с. 41]; ср. *Jousen*.

HARAG — сорока.

Вепс. *harag* 'сорока' имеет аналогии в других прибалтийско-финских языках, ср.: фин. *harakka*, ливв. *harakku*, люд. *harak* (-*akke*, -*akku*, -*ag*), вод. *araga*, эст. *harakas*, *harak*, ливск. *arag*. По мнению исследователей, появление этого слова в прибалтийско-финской лексике связано с балтийским влиянием, ср.: лит. *šarka*, древнепрус. *sarke* 'сорока' [SKES, 1955, I, s. 57; Хакулинен, 1955, II, с. 41]. Далее его сравнивают с древне-инд. *çārī*, *çāris* 'какая-то птица', *çārikā* 'индийская сорока' [Фасмер, 1987, III, с. 723].

В вепском мировоззрении образ сороки обладает амбивалентной символикой,

соответствующей окраске птицы, которую народ обычно определяет как «*must lind, vouktad suigaižed*» — «черная птица, белые крылышки».

Вепсы считали сороку нечистой птицей и не употребляли в пищу: «*Harag — pagan lind*» — «Сорока — поганая птица» [Perttola, SKS, № 515]. Такое мнение нашло отражение в довольно популярном у северных вепсов речевом обороте: «*Oled ku pakas' harag*» — «Ты как пакостная сорока» [Perttola, SKS, kuori 1/2, № 1551, 1658; kuori 1/3, № 2519]. Сороке — нечистой птице — приписывались отвращающие свойства. Убитую сороку использовали в качестве оберега кур от ястреба и в ритуальном очищении нового ружья. Охотник, купив ружье, должен был убить из него первой сороку и намазать сорочьей кровью ствол, чтобы в дальнейшем ружье стреляло без промаха. По другим сообщениям, такой обряд с убийством сороки совершался каждый год ранней весной перед началом промысла [Логинов, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 115, с. 22].

Нечистая природа сороки обнаруживается и в вепсских верованиях о колдовстве. В северновепсских деревнях еще в середине XX в. сохранялись поверья и мемуараты о превращении колдунов в сорок. Считалось, что колдун, обернувшись в сороку, прилетал на свадьбу и своим стрекотаньем наносил порчу жениху и невесте [Rainio, 1973, s. 306]. Мотив оборотничества мог возникнуть у вепсов на основе тотемистических воззрений, которые подтверждаются данными из вепсского дохристианского именослова. До сих пор у прионежских вепсов встречается «уличная» фамилия *Haragohne* (рус. Сорокин), а вепским поселением на Капше являются Харагиничи (вепс. *Haragal*), в основе названия которого лежит антропоним *harag* 'сорока' [Муллонен, 1988, с. 272; 1994, с. 87]. О сороке-прародительнице некоторых вепсских родов в древности, покровительнице родственников свидетельствует также поверье шимозерских и пязозерских вепсов, в котором сорока своим стрекотанием в лесу предупреждает человека

об опасности — нахождении поблизости зверя (медведя или волка). В круг этих представлений входят и северновепские частушки с мотивом о сороке — посреднице в любовных отношениях [Винокурова, 2006, с. 79].

Мотив оборотничества в сороку мог иметь и другой источник происхождения: появиться в северновепской среде под влиянием русских. Как известно, поверья о превращении ведьмы в сороку были широко распространены по всей России [Бернштам, 1982, с. 32; Тульцева, 1982, с. 178]. Вепсы заимствовали от русских название женского головного убора «сорока» (вепс. *sorok*), конструкция которого в наиболее древнем варианте напоминала эту птицу.

В различных жанрах вепсской культуры сорока рисуется существом беспечным и праздным, но в то же время бойким и проворным, поэтому она всегда оказывается на месте последних событий и является переносчицей различных слухов и новостей. У вепсов повсеместно стрекотание сороки рядом с домом означало передачу какой-нибудь новости: «*Harageine kačatab, ka miččen-ni vestižen tob. Kirjeižen, libo miččen-ni, ka jo varasta*» — «Сорока стрекочет, так какую-то весть принесет. Письмо или что-то, уж жди» (Пяжозеро) [Винокурова, 2006, с. 80].

В отличие от других птиц, новости, разносимые сорокой, имели преимущественно светлую окраску. В некоторых местах проживания вепсов примета на стрекотание сороки была более точной. Считалось, например: если сорока стрекочет на крыше дома или около него, то будет письмо (Северные вепсы) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 133]. Стрекотание сороки означало также приход гостя: «*Harag kačatab siib'hän päu, ka ad'iu tuleb*» — «Сорока стрекочет на колу — гость придет» (Озера) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 164].

Связь сороки с гостями отразилась в некоторых жанрах вепсского фольклора. Например, в детских потешках, где сорока оказалась достаточно распространенным

образом. Одну из детских потешек проносили, если ребенок плохо ел. Ребенка пытались накормить, развлекают: водили вокруг ладошки указательным пальцем и приговаривали:

*Harag kašad kiiti,
Gostiid kucui,
Gostjad tuloba,
Dorogijad tuloba,
Kelle — luzik,
Kelle — pavarič,
Meide... (nimi) — kašad söda!*

Сорока кашу варила,
Гостей звала,
Гости пришли,
Дорогие пришли,
Кому — ложка,
Кому — поварешка,
А нашей... (имя) — кашу есть!

[Perttola, SKS, № 662]

В то же время стрекотание сороки символизировало спор, ссору, сплетню: «*Harag homensuu tuleb, mida-ni kačatab — mitte-ni spor, libo vzdor linneb*» — «Сорока утром прилетит, что-нибудь стрекочет — какой-нибудь спор, либо вздор будет» (Пяжозеро). Спорящий человек часто сравнивался с сорокой: «*Sporitad, sanutas: "Kut harag kačatab"*» — «Споришь, говорят: "Как сорока стрекочет"» (Пондала, Войлахта) [Винокурова, 2006, с. 81]. Это представление отразилось также в северновепской пословице: «*Kes riideltaze, ka sen pertiš päl'iči harag ii lenda*» — «У кого ссорятся, так через тот дом сорока не летает» [Perttola, SKS, kuori 1/3, № 2617], которая констатирует: там, где ссора, сороке делать нечего. Народное мнение о сороке как о распространительнице молвы прослеживается также по вепским сказкам.

Проворная сорока везде успевает присутствовать — она, что называется, «в каждой бочке затычка». Такое представление о птице-«затычке» отразили данные вепсского языка. Так, человеку, зазевавшемуся по сторонам и открывшему рот от удивления, могли сказать: «*Soupta sui,*

по уверению той же молвы, словлена была в Белом оз.; на Шимозере также, говорят, была пущена щука и словлена в Ундозере» [Куликовский, 1894, с. 39]. Известны также предания с упоминанием других озер, связь которых также обнаруживают по щуке: «Поймали щуку в Шимозере, привязали к щуке ложку и пустили ее обратно в озеро, а через неделю нашли щуку с ложкой в соседнем озере (Куштозеро), из которого нет выхода» [Малиновская, 1930, с. 187].

Отдельные части тела щуки обладали особым мифологическим статусом. Как и у всех хищных животных, у нее выделялись зубы. Белозерские вепсы высушенные щучьи зубы использовали в жертвоприношении духу-«хозяину» леса [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 271].

По вепским верованиям у щуки происходит периодическое выпадение зубов и появление новых. Эта смена зубов связана с лунными фазами. От новолуния до полнолуния щука «отращивает» себе зубы для охоты и готова клянуть на приманку, поэтому данный период считается благоприятным временем для ее ловли. При полной луне и щука с выросшими зубами — полная (сытая) — не клюет. При убывающей луне у щуки выпадают зубы — лов ее бесполезен [Винокурова, 1994, с. 20].

У средних вепсов щучью челюсть втыкали над входом в дом или под матицу от порчи и болезней: «*Houg'in hambhad ripub verein päl. Nece, miše bol' ii tuunuiž pert'he. Lăžundaspäi, sigou lăžudas grippou da kaik hougin hambhad pidetas*» — «Щучьи зубы вешают над дверью. Это, чтобы боль не пришла в дом. От болезни, там болеют гриппом и все щучьи зубы держат» (Пондала, Войлахта). В д. Габановской (Озера): «Щучий зуб» — две челюсти щуки, длиной 0,075 мм, втыкался в стену избы над входной дверью, он служил для предохранения от порчи молодых девиц, а также от заразных болезней [РЭМ, колл. 4452—267/1,2].

Обережное значение щучьих зубов известно у финно-угорских, славянских и германских народов [Мазалова, 1995,

с. 92]. Однако сфера и время применения этого оберега были различны у разных этносов. Так, у коми челюсти щуки укрепляли над дверями как оберег только в ночь на Великий четверг [Мифология коми, 1999, с. 340—341]. В Витебской губ. щучьи зубы клали в гнездо гусыни, чтобы щука не хватала гусят, когда они начнут плавать [Гура, 1997, с. 753]. У вепсов особенно большое значение щучья челюсть приобретала на свадьбе. По сообщениям вепсов из Вологодской обл., если в обычные дни щучью челюсть не держали над входом в жилище, то во время свадьбы любыми путями пытались раздобыть щуку и установить оберег [Горб, 1992, с. 162]. Щучья челюсть входила в число обязательных обережных предметов, которые жених и невеста носили на себе для защиты от свадебной порчи. Так, у вепсов Приотья в день венчания на жениха и невесту надевали пояс из обрывков старой рыболовной сети (длиною более 1 м) с зашитым в красную тряпку «талисманом», который составляли льняное семя, толченное стекло, щучья челюсть, кора черемухи. Этот пояс молодые носили в течение шести недель. Далее его тщательно прятали, но, ни в коем случае, не сжигали [РЭМ, колл. 4452—266]. У капшинских вепсов необходимыми атрибутами свадебной одежды вступающих в брак были щучья челюсть и иголка со сломанным ушком (Рахковичи) [Винокурова, 2006, с. 212].

У капшинских и южных вепсов щучьи зубы использовались в качестве «инструмента» для лечения грыжи. По одному из вариантов лечения, вокруг места расположения грыжи крест-накрест прижимали щучьи зубы. В с. Верхний Конец с помощью щучьей челюсти имитировали кусание грыжи и произносили заклинание: «Грыжа! Отгрызи грыжу этими зубами!».

Помимо челюсти, в народных представлениях вепсов выделялась голова щуки. Она тоже могла служить оберегом. У капшинских вепсов во время мытья жениха в предсвадебной бане дружка опоясывал его сетью от старой мережи с прикрепленной к ней щучьей

головой «от вредительства нечистой силы и злых людей» [Колмогоров, 1913, с. 378]. Пяжозерские вепсы использовали щучью голову для защиты младенца [Винокурова, 2006, с. 213].

У вепсов Прионежья такая особенность, как длинная голова щуки, применялась для описания внешности длинноголового человека: «*Pitk pā, ku houg'il*» — «Длинная голова, как у щуки» [Perttola, SKS, № 2264]. У оятских и шимозерских вепсов название *hougin'pā* (букв. «щучья голова») представляло собой прозвище остролицего человека [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 130].

В северновепсской группе голова щуки считалась также символом плохой ухи, в то время как голова окуня — хорошей. Этот символизм нашел отражение в вепсской поговорке: «*Houg'in pā — bobulin louna, ahnen pā — anor'en louna*» — «Голова щуки — обед бобыля, голова окуня — обед тещи» [Perttola, SKS, № 200]; «*Houg'in pā — bobulin tannaz, ahnen pā — anor'en louna*» — «Голова щуки — двор бобыля, голова окуня — обед тещи» (Рыбрека) [Винокурова, 2006, с. 213].

Слизь, которой щука обертывается во время зимы, символизировала снег в метеорологической примете шимозерских вепсов: «*Hougin kaluu kevāduu om kerteh, linneh vi lumi*» — «Если щука весной покрыта пленкой, то будет еще снег» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 196].

НЕВО — лошадь, конь.

Домашнее животное, играющее важную многозначную роль в мифоритуальной системе вепсов. Связано одновременно со смертью, загробным миром, жизнью, плодородием. Воплощение небесных объектов — солнца, радуги. Атрибут верховных богов и святых. Мужской и брачный символ, оберег, предсказатель.

По мнению многих ученых, domestикация лошадей произошла в южнорусских степях Восточной Европы среди племен индоиранского происхождения примерно во 2 пол. IV тыс. до н. э. Отсюда домашние лошади в течение III—II тыс. до н. э.

расселились в Азии, Южной и Западной Европе [Нестеров, 1990, с. 13]. Вместе с лошастью по всему миру распространились (правда, с некоторым запозданием) сходные мифологические представления об этом животном и связанные с ними обряды. Обрядом индоиранского происхождения, распространенным в период раннего средневековья у многих народов, являлось сопогребение коня с человеком. В X—XII вв. различные его формы были известны и у вепсов, хотя они и не превратились в массовое явление [Кочкуркина, Линевский, 1985; Башенькин, 1986, с. 8—9]. Одна из форм — погребение с кремированными человеческими останками отдельных костей коня и других животных, которому предшествовали заклинание 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. 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 (конина входила в пищевой рацион древних вепсов) и транспортом на том свете.

Погребения целых лошадей (с остатками сбруи) обнаружены в трех приоятских курганах [Кочкуркина, Линевский, 1985, с. 25, 41, 100]. Подобные захоронения взнузданных коней были распространены у многих средневековых этносов и объяснялись широким индоиранским влиянием. Роль полностью экипированной лошади, погребенной вместе с человеком, заключалась в доставке умершего на тот свет. Археологические материалы по различным народам показывают, что конь со сбруей помещался только в мужские захоронения.

Важная роль коня в идеологических представлениях вепсов археологически подтверждается и целой серией металлических подвесок (X—XIII вв.) с изображением этого животного. Коньковые подвески

характерны исключительно для женских погребений. По единодушному мнению исследователей, они выполняли функцию амулетов.

Раннесредневековые представления древних вепсов о коне как жертвенной пище умершему, посреднику между мирами, мужскому символу, оберегу, позже получили различные импульсы в вепсской традиции.

Взгляд на коня как перевозчика души умершего (мужчины) в иной мир стойко сохранялся в похоронно-поминальной обрядности вепсов в последующие века. В 1920-х гг. на южновепсских кладбищах были распространены кресты с деревянными скульптурными изображениями «коня» и «седла». 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 отождествлялась с покойником и смертью. Об этом свидетельствуют обряды защиты от покойника, объектом которых была лошадь: по возвращении с кладбища ее поворачивали к дровням (что символически означало препятствие для продвижения «носителя смерти»), троекратно обходили вокруг распространяющей смерть «повозки» и смотрели на лошадиные копыта.

Животное, которое представлялось регулярно бывающим в том мире и знающим его обстановку, наделялось даром пророчества. Вепсы связывали с лошадью многие приметы о смерти и других неблагоприятных событиях. По поверьям вологодских вепсов, конь снится к плохому: «*Hebo hengastuseks nägub, ii hüvaks*» — «Лошадь к тяжести на душе снится, не к хорошему». Оятские и южные вепсы под влиянием соседнего русского населения полагали: «Увидишь во сне лошадь, чего-нибудь соврут» [Винокурова, 2006, с. 272].

В северновепсской народной метеорологии необычные действия лошади являлись указателем плохой погоды: «*Hebo hõpsab vihmaks kezal i uhoks tal'vel*» — «Лошадь медленно бредет к дождю летом и к метели зимой» [Perttola, SKS, № 293].

Лошадь была наглядным маркером и своего рода промежуточным объектом свадебной порчи, поскольку считалась «послушным» животным во вредоносной деятельности колдунов. По вепским поверьям, колдуны могли так заговорить лошадей, что сколько не бей — с места не тронутся, только дыбиться будут.

В случае пропажи скота лошадь часто использовалась для перевозки вепсского колдуна к месту переговоров с духом леса. Причем этот переезд мыслился как перемещение из этого мира в иной мир [Винокурова, 2006, с. 273].

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]. Поскольку тело лошади рассматривалось как «дьявольское произведение», то употребление конины в пищу после христианизации было запрещено. В своеобразной форме этот запрет был интерпретирован в конце XIX в. оятскими вепсами: лошадь — нечистое животное (как и медведь, заяц, собака), так как у нее копыта нераздвоенные. В Приюстье известно также поверье, что лошадь сделал нечистый, поэтому около лошади нельзя было стоять во время грозы, когда молния гоняется за нечистой силой [Майнов, 1881, с. 508].

Приписываемый лошади дар предсказания объясняет и ее роль в определении мест нахождения кладов. Согласно южновепсскому преданию, бочку золота, запрятанную на дне Пелушского озера, можно найти, если по первому льду пустить жеребенка с привязанным к нему младенцем, появившимся на свет ровно сутки назад.

Там, где остановится жеребенок, в том месте на дне озера и хранится бочка с золотом [Винокурова, 2006, с. 274]. Известны также вепские предания об использовании жеребца в определении места для сооружения храма; например, текст о жеребце, который указал место Ильинской церкви в северновепском с. Горное Шелтозеро [Северные предания, 1978, с. 33].

Зловещая и пророческая сущность лошади способствовала формированию представлений о ее отпугивающих свойствах. Этими, а также продуцирующими представлениями объясняется присутствие «коня» в святочном ряжении. У южных вепсов в коня рядились два человека. Встав друг за другом, они накрывались пологом. Ряженные держали вилы с соломой, которые изображали конскую «голову». На коня надевали узду, прикрепляли дугу с колокольчиком. Третий ряженный, сев на коня, исполнял роль «всадника». Такого коня, пришедшего на деревенскую посиделку, боялись [Joalaid, 1978, lk. 165]. Северные вепсы для святочной игры изготавливали деревянную лошадь [Setälä, Kala, 1951, s. 107].

С отпугивающими свойствами лошади была связана и ее способность уничтожать некоторые болезни, например *mecaišketiš*. У северных вепсов известен заговор, в котором три всадника — черный, красный и белый — уничтожают чирьи (*pričin pahk*), возникшие после посещения бани [Perttola, SKS, № 368; Винокурова, 2006, с. 276—277]. В колыбельной песне белогривая лошадка везет малышу сон и избавляет его от бессонницы (Пяжозеро) [Винокурова, 2006, с. 277]. Чтобы избавиться от психического недуга — страха покойника, вепсы во время продвижения похоронной процессии смотрели под дровни на ноги или копыта лошади, которые, по народным представлениям, обладали способностью затоптать болезнь. При этом магическое значение лошадиных копыт усиливал их неотъемлемый атрибут — железные подковы (*pättin*).

Исцеляющим значением обладала не только лошадь, но и все, что с ней было связано, например лошадиная «рубашка»

(околоплодный мешок) использовалась для лечения паралича (*ičeze*), а хомут — для избавления от детского рахита (*koiran vaivhuz'*).

С новым этапом в развитии земледелия, когда лошадь начинает использоваться как тягловая сила при обработке земли и как источник удобрения, это животное становится важной составной частью аграрного культа, направленного на получение урожая злаков. Лошадь, как и все в этом культе, символизирует плодородие, связано с производящими силами природы. Одна из важных продуцирующих особенностей лошади, характерных для вепских мифологических представлений, — ее связь с земной и небесной влагой. В образе небесного коня, пьющего из земных водоемов воду, которая позже выливается в виде дождя и питает землю, вепсы представляли радугу (*jumalanbembel'*): «*Kar'ko veden job*» — «Карько (кличка лошади карей масти) воду пьет» (Корбиничи) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 181].

Судя по некоторым вепским названиям (*jumalanheboine* — букв. «божья лошадка» — радуга), в вепской мифологической традиции лошадь являлась неотъемлемым атрибутом Бога-творца, в более ранний период — бога-громовержца *Jumal* (*G'umou*, *G'umau*, *Jumā*), дарующих плодородие. С распространением среди вепсов православия небесные кони, колесница и производимые от них гром и молнии становятся принадлежностью св. пр. Ильи (см. *Il'ya*). Связь грома и молнии с катанием на небесной телеге иногда переносится и на св. Иоанна Предтечу, Крестителя Господня, и ап. Петра, чьи праздники приходятся на период летних гроз — 24.06/7.07 и 29.06/12.07 (Пяжозеро).

В вепских приметах сохранились отголоски древних индоевропейских представлений о коне — символе солнца. Уменьшение продолжительности светового дня и наступление темных ночей передавалось с помощью образа лошади: «*G'äl'ges Il'l'jan peijad vauktad hebod eidan taga ii nāgu*» — «После Ильина дня

белой лошади за изгородью не видно» (Пяозеро); «*D'äl'ges Il'an päiväd serkod hebod aidan taga ii nägu*» — «После Ильина дня серой лошади за изгородью не видно» (Другая Река). Объяснение этих примет можно найти в материалах по славянской мифологии. У славян наступление дня и ночи рисовалось в виде состязания белого и черного коней. В одной русской сказке белый всадник — «день ясный», красный всадник — «солнце красное», черный всадник — «ночь темная» [СДС, 1998, с. 366—367].

Свойственная аграрному культу продуцирующая роль лошади заметна и в других явлениях вепсского народного календаря. Так, южные вепсы катанию на лошадях в масленицу приписывали аграрно-магическое значение: чем дольше прокатиться, тем длиннее уродится лен.

Весенний период вепсского календаря был насыщен обрядами, связанными с началом полевых работ (пахотой, боронованием, севом) и демонстрирующими повышенное внимание к лошадям, способным повлиять на плодородие земли. У шимозерских вепсов в Великий четверг коней запрещалось хлестать уздой. Во многих северновепсских деревнях в день св. Николая Угодника (9/22.05) мужчины купали лошадей в весенних водах рек, только что освободившихся ото льда. Ритуальное купание лошадей производилось накануне важнейших сельскохозяйственных работ: пахоты, боронования, сева и различных видов деятельности в лесу (рубки подсеки, сооружений изгородей), когда участие лошади было обязательным. Производительная сила коня и человека считались взаимосвязанными. У капшинских вепсов, например, в день первого боронования домочадцы обливали водой как хозяина, так и его лошадь [Винокурова, 1996, с. 94].

Различные действия, выражающие почтительное отношение к лошадям (запрет на работу, какой бы важной она ни была; расчесывание гривы и вплетение разноцветных лент; купание) занимали важное место на некоторых летних заветных

праздниках (*zavetan praznikad*), посвященных охране скота — *živatan praznikad*. Иногда заветный праздник был полностью посвящен лошадям, что отражалось и в его названии — *hebon praznik* («лошадиный праздник»). Одной из особенно примечательных дат календаря средних и южных вепсов, к которой довольно часто приурочивались заветные праздники или обряды, направленные на здоровье и благополучие лошадей, являлся *Makavan päiv* (1/14.08). В северновепсских деревнях покровителем лошадей считался св. Василий Великий (*Vasilij*) [Винокурова, 2006, с. 283—284].

Лошадь была объектом развитых ритуальных циклов, связанных с уходом: обряды усмирения животного, первой вспашки, лечения, купли-продажи.

Трудности ухода за лошадьми вепские крестьяне пытались предотвратить с помощью различных примет. В некоторых приметах о продолжительности жизни лошади явно просматриваются мифологические мотивы. Например, в приметах «*Hebo, kudamb pun purob, sele surm teravas tulob*» — «К той лошади, которая дерево грызет, смерть быстро придет» или «*Hebo, kudamb pun purob, ei pit'k igiine*» — «Лошадь, которая дерево грызет, не долговечна» [Perttola, SKS, № 247, 250] отразились универсальные представления о «мировом дереве» с реализацией концепции о жизни и смерти.

В вепсской символике лошадь — исключительно мужской персонаж. Это явление объясняется присутствием коня в исконно мужских сферах деятельности (война, перевозки, пахота, боронование, сев и т. д.), которые в традиционном обществе включали не только практические, но и религиозные отправления. Во многих земледельческих обрядах конь и его хозяин подвергаются одним и тем же магическим действиям (обливанию водой, купанию). Образ коня в мужской ипостаси обнаруживается и в вепсских сказках; например, в одной из них имеется мотив о превращении коня в сына: «*Kodiš n'ese hebo kändihe poigaks*» — «Дома эта лошадь

превратилась в сына» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 267].

Достаточно ярко мужская природа коня представлена в вепсских пословицах: «*Ak da lehm, hebo da mužik*» — «Женщина да корова, лошадь да мужик»; «*Mužikan da hebon gor'e, akan da lehman elo*» — «Мужика да лошади горе, женщины да коровы жизнь» (говорится зимой, когда различные работы на лошади, связанные с перевозками, продолжаются, а уход за коровами ограничивается домашним пространством) [Perttola, SKS, № 493; kuori 1/3].

В ряде пословиц содержится противопоставление женщины и лошади: «*Akan pāstad posadaha, ka tuleb muhuisiš, a hebon pāstad posadaha, ka tuleb nūbosiš*» — «Женщину пустишь в деревню, так придет, улыбается, а лошадь пустишь в деревню, так придет оскалившись» [Perttola, SKS, kuori 1/2]. Оно доходит до своеобразного «антагонизма» в южновепсской поговорке, связанной с запретом для женщин быть первыми новогодними посетителями: «*Lānged rebineb, bude tulob edō akāne*» — «Хомут порвется, если раньше женщина придет» [Винокурова, 1994, с. 40].

С мужской символикой тесно переплетается брачная, в которой лошадь отождествляется с женихом или свадьбой. Например, в святочном гадании парень открывал дверь хлева со словами: «Если женюсь, то заходи лошадь или конь». Если лошадь подходила к двери, то парню предстояла женитьба. Знаком скорой свадьбы может быть и увиденный во сне проезд на лошади.

С мотивами брака были связаны не только лошадь, но и имеющие к ней отношение предметы: хомут, колокольчики, сани, оглобли. В рождественскую ночь девушки гадали на «сон»: клали под подушку хомут (символ жениха) и зеркало и говорили: «*N'āgenik mina fāl ōl itšein bohosužonian žen'ihon?*» — «Увижу ли я в эту ночь своего богосуженого жениха?» (Шелтозеро) [Setälä, Kala, 1951, s. 104]. Во время святочного «слушания» на перекрестке дорог звук колокольчика, услышанный девушкой, предвещал ей

свадьбу в новом году. То же значение имели и опрокинувшиеся сани во время поездки девушки к рождественской обедне [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 144]. Чтобы быстрее выйти замуж, северновепсские девушки совершали особые обряды. Во время приезда сватов они подбегали к лошади и скоблили оглобли. Стружки от оглобель поджигали и окуривались исходящим от них дымом. Материалом для окуривания могло быть и сено, украденное из саней приехавших сватов. Снегу, взятому из-под полозьев таких саней, также приписывались магические свойства. Его приносили в дом, оттаивали и умылись полученной водой [Там же, с. 146].

HENG — душа.

Диалектные названия: ср. вепс., южн. вепс. **heng'**, сев. вепс. **heng** — 'душа человека'.

Это слово в вепсском языке имеет и другие значения: сердце; человек; надел земли (на душу); штука [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 114—115]. Аналогичное понятие фиксируется во всех прибалтийско-финских и некоторых финно-угорских языках, ср.: фин. *henki*, с. кар., ливв. *hengi* 'дыхание, вдох, поток воздуха при выдохе, жизнь, душа, дух, призрак, бестелесное существо, привидение, человек'. Люд. *heng* и вод. *entši*, помимо перечисленных смыслов, дополняется значением 'сердце'. У эстонцев *hing* — 'дыхание, вздох, запах, жизнь, душа, привидение, личность'; у саамов *hīgkke* — 'душа, жизнь'; у удмуртов *tšij* — 'дым'; у манси *šex* — 'туман, дымка' [SKES, 1955, I, s. 38]. Семантический круг приведенных терминов показывает, что в прибалтийско-финском мировоззрении жизнедеятельность человека, или душа, мыслится как сложное переплетение анатомических, физиологических, этических и социальных характеристик. Сохранившиеся в разных прибалтийско-финских языках значения обнаруживают параллели во многих сферах вепсской народной культуры.

Душа — одна из двух составляющих человека, носитель жизни другой его составляющей — тела. Соответствует дыханию:

вепс. *heng'* (*heng*) 'душа' и *hengaiduz* 'дыхание' являются словами одного корня. Это древнее представление сохранилось не только в прибалтийско-финских языках, но и в языках многих других народов (ср. слав. *душа* — от корня «дых-», «дух-»). Отождествление души с дыханием нашло своеобразное отражение в северновепсском поверье, гласящем: чтобы зачать ребенка супруги должны во время полового акта дышать друг на друга [Perttola, SKS, № 804].

Некоторые народы уральской языковой семьи душу-дыхание локализовали в грудной клетке и части живота (энцы) или в сердце (нганасаны) [Ким, 1997, с. 94]. Можно предположить, что вепсам также когда-то были известны подобные представления. По данным вепсского языка, душа у человека находится в сердце: вепс. *hengenkarein'e* 'сердце' — букв. «ямочка души»; *heng'* 'душа, сердце'. В то же время у белозерских вепсов были зафиксированы представления о том, что душа находится в центре человеческого тела, возможно, таким центром и является сердце. Этими представлениями местные жители объясняют традицию ставить намогильный столбик посередине захоронения.

Когда душа покидает тело, человек перестает дышать, умирает: *heng' l'äks'* 'душа ушла' (умер) (Пондала); *pästta heng'* 'испустить дух' (букв. «пустить душу») (Шимозеро); *otta heng'* 'вынуть душу' (лишить жизни); *koivun sor'd'iba pähä i kerdalaz hengen otiba* 'березу уронили на голову, и разом у него душу вынули' (Пелдуши); *hän om vāhās heng'es, en tea iznešib vai ii* 'в нем чуть душа держится, не знаю, выживет или нет' (Озера). [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 114]. Считается, что душа с последним вздохом умирающего окончательно выходит из тела через рот. Возможно, именно этими представлениями можно объяснить вепсский фразеологизм: «*Surm oli hambhiš*» — «Смерть была близка» [Там же, с. 528], который буквально понимается, как «Смерть была в зубах», то есть уже во рту. Отверстиями для выхода души

помимо рта, считались нос и уши. Об этом свидетельствует вепсское поверье. Если ребенок родился мертвым, то пытались теми же путями «возвратить ушедшую душу=дыхание обратно»: дули через камешки в нос, рот и уши новорожденного (Сяргозеро) [Светляк, РГО, Р. 119, оп. 1, № 344. тетр. IX. с. 2].

Наличие живой бессмертной души считалось обязательным признаком человека. **Heng** могла рассматриваться как носитель некоего этического идеала. Например, о черстве человека говорили: «*Hänui henged iil'e*» — «У него нет души» (Шимозеро); о хорошем — «*Henget ii sö r'istit*» — «Хорошей души (букв. 'души не ест') человек» (Войлахта). Иногда встречаются сформировавшиеся под влиянием патриархальных общественных отношений суждения о более низком статусе женской души по сравнению с мужской: «*Ende muga sanuiba: ak om hengetoi, uuniž heng' akou, ka i hänele man andeižiba*» — «Прежде говорили: у женщины нет души, была бы у женщины душа, то и на нее давали бы землю [надел]» (Шимозеро) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 114—115].

В отличие от человека, у животных вместо души — пар. Эти представления, скорее всего, русские по происхождению проявились в словах бытующего у вепсов русскоязычного пастушеского заговора: «Еще я, раб Божий, помолюсь я небесным силам. Ходят небесные ангелы с неугасимым огнем, зажигают у моего скота пар и сердце, чтобы всякая скотина горела и тосковала бы сердцем по своим хозяевам и хозяйкам, и по мне, рабу Божию, пастуху...» (Шимозеро). В народном сознании уход из жизни человека существенно отличался по значимости от смерти любого представителя мира фауны: «*R'istit koleb, a živat kadob*» — «Человек умирает, а животное подыхает» (Вонозеро); «*He varastiba, kōz koñdī prapađib*» — «Они ждали, когда медведь подохнет» (Сидорово); «*T'everō tagađap koir, prapađmas jo*» — «У дороги лежит собака, подыхает уже» (Чайгино) [Там же, с. 165].

У вепсов выявляются разные представления относительно времени появления души у человека. Как следует из текстов северновепских родильных заклинаний, женщина, забеременев, обретает две неразделенные души: свою и будущего ребенка. Во время родов происходит разделение душ. Так, начало родов знаменовалось обрядом, в котором женщина обращалась к духам-хозяевам хлева или другого места с просьбой разрешить рожать «две души врозь»: «*Pästkat mindei rodimaha kaks' hengeđ eriži!*» — «Пустите меня рожать две души врозь!» [Perttola, SKS, № 664].

Мертворожденного младенца вепсы называли *hengetoi* — букв. «без души», то есть имелось в виду, что у него нет души [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 115]. В то же время слово *hengetoi* у вепсов применялось и к очень маленькому — живому — ребенку. Выявленное противоречие можно объяснить наличием в вепском традиционном мировоззрении и других представлений о времени появления души у младенца, возможно, возникших под влиянием славянских народов. В Полесье, у белорусов, украинцев, например, были известны представления, согласно которым ребенок рождается без души или с «неполноценной» душой — *парой*, как у животных и инородцев, и только в процессе крещения он получает настоящую душу [Толстая, 2000, с. 62]. Правильность подобного объяснения подтверждает третье значение вепского слова, зафиксированное В.Х. Тойвонен *heng'etöin* = *hengetoi* — «безбожный», то есть не имеющий христианской души [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 115].

Поскольку смерть наступает в момент, когда душа покидает тело человека, присутствие всех членов семьи в последние минуты жизни умирающего считалось обязательным и носило название *heng var'iita* «стеречь душу». Для обозначения долгих предсмертных мучений существовало выражение *heng ei lähte* «душа не уходила». Особенно тяжело, по народному убеждению, умирали колдуны, если они не успели передать своей «колдовской

силы». Когда человек долго мучился, уничтожали различные помехи, преграждающие путь душе: открывали трубу в печи, окна, двери, поднимали конек крыши для беспрепятственного выхода души и т. д. В доме, где лежал умирающий, запрещалось работать. Его перекладывали с кровати на лавку. Младенцу разворачивали пеленки. С наступлением смерти его сразу же вынимали из колыбели. Прибегали и к способам христианского происхождения: чтению Воскресной молитвы.

Согласно древним представлениям вепсов, как и многих других народов, души умерших переправляются в загробный мир по воде. Судя по некоторым вепским обрядам, иной мир мог находиться в низовьях реки. Так, у северных вепсов, если человек долго пребывал в агонии, брали воду из реки по определенным правилам: черпали на опущенной в нее иконе 27 раз по течению реки. Этой водой обмывали умирающего или давали ему выпить, произнося заклинание: «*Kuna vezi d'oksob, sinna hän mängaha ičeze putit möto*» — «Куда вода бежит, туда пусть он идет по своему пути». Данное представление о местонахождении потустороннего мира подтверждается и древневепской традицией сооружать курганы в низовьях реки.

Иной мир мог располагаться и за рекой. Некоторые вепские поверья и обряды рисуют «водные перемещения» души с «берега живых» на «берег мертвых» и обратно. В этом случае предсмертное состояние человека представлялось как его переход на другой берег реки, с которого он еще мог вернуться тем же путем в мир живых. Смерть означала невозможность обратно-го преодоления реки.

По представлениям северных вепсов, чтобы достичь иного мира, нужны были силы в преодолении водного пространства, «последняя волна», способная прибить странствующую душу к противоположному берегу. Поэтому момент наступления смерти северные вепсы знаменовали следующим обрядом: отрубали от конька крыши одним взмахом щепку, которую клали в воду. Этой водой мыли

лицо, шею и грудь умершего со словами: «*Knāž, batūško, anda hānele dālgmāiņe aldi!*» — «Князь, батюшко, дай ему последнюю волну!».

До сорочин в определенных местах дома, символизирующих «границу» между миром живых и миром мертвых, ставился стакан с водой — своеобразное «водное пространство», через которое по народным верованиям происходил переход души и ее очищение. У северных вепсов стакан с водой и опущенным туда камешком (*čuurkivi*) ставили на окно. Средние вепсы наполняли водой два стакана: один находился на печи, другой — на притолоке двери. У южных вепсов стакан с водой и горбушку хлеба помещали в божницу. В переднем углу на боковой стене обязательно вешали полотенце, чтобы, по народным объяснениям, «душа вытиралась», или «отдыхала».

По поверьям, душа умершего покидает мир живых только после сорокового дня. До этого времени она ходит домой, посещает все места, где усопший бывал при жизни, витает у могилы. В некоторых вепсских деревнях сразу после погребения в могилу со стороны ног покойного втыкали жердь от носилок. Верили, что по жерди душа поднимается и таким образом поддерживается связь умершего с миром живых в течение сорока дней. В то же время в вепсских обычаях ходить на кладбище и поминать предков едой, держать ограды открытыми для беспрепятственного общения души с живыми родственниками прослеживаются представления о постоянном присутствии души около могилы.

Внешний облик души вепсы представляют по-разному. Судя по данным проведения вепсских сорочин, душа покойника представляется как незримый двойник человека. У северных, оятских и вологодских вепсов, например, сорочины до сих пор, как правило, проходят следующим образом. Около пяти часов вечера накануне сорокового дня два ближайших родственника покойного и причитальщица отправляются на кладбище. Причитальщица, стоя у могилы, плачами приглашает

умершего в последний раз навестить свой дом. Далее невидимого «гостя» сопровождают по дороге домой. «Гостя» торжественно встречают на крыльце с хлебом в руках и причитаниями. Для него топят баню, в которую приносят чистое белье, полотенце, веник. Приглашение «гостя» в баню и «мытье» также сопровождается причитаниями. На ночь ему готовят постель. Утром сорокового дня «гостя» будят плачем. Наблюдают: если на подушке есть вмятина — значит, покойник ночевал дома.

Идея незримого присутствия умершего за поминальным столом и участия в трапезе отразилась в различных локальных обычаях вепсского поминального застолья. По одному из них еда, выделенная покойнику за столом, и ложка должны быть прикрыты, «чтобы невидимкою ел» [Строгальщикова, 1986, с. 80]. По описанию Г. И. Куликовского, в Приоятье и с. Брусном Петрозаводского у. место для покойника выглядело следующим образом: «... под скатертью приметны тарелка, хлеб, рюмка, наполненная вином и деревянный стакан с пивом». Тот же автор отмечал: «Невидимый для глаз покойник пользуется особым вниманием хозяев ... «Кушай-тко родименькой», — прибавляют они, кланяясь порожнему месту, как бы обращаясь к умершему» [Куликовский, 1890, с. 56]. У северных и средних оятских вепсов участники поминального обеда определяли, присутствует ли умерший на трапезе. Для этого маленького ребенка сажали на печь и просили посмотреть через решето или хомут на место, отведенное покойнику за столом [Строгальщикова, 1986, с. 81]. Северные вепсы говорили, что «покойник покажется ребенку, который еще не умеет говорить» [Perttola, SKS, № 636].

Иногда душа представлялась в виде производных огня — горящих свечей, дыма костра. Такой облик души после смерти нередко связывался в народном сознании с праведностью или греховностью умершего. По православному обычаю до похорон около лежащего в доме покойника постоянно горели свечи. Среди народа бытовало мнение: если пламя свечей

дрожит, значит — в избе летают ангелы. Ангелы же прилетают лишь в том случае, если душа усопшего праведна. Солому, на которой омывали умершего, родственники выносили в поле и сжигали. Верили, если дым пойдет вверх, то душа покойного праведна, а если расстилается по земле, то грешна [Богословский, 1865, с. 220]. Связь души с огнем сохранилась и в языке: *õn päivan heng' ralaab kodihe näht* 'день и ночь душа болит (букв. «горит») по дому' (Пондала) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 114].

Весьма устойчивыми в вепсской традиции являются представления о душе в образе птицы (см. *Lind*). С мифологемой «душа=птица» связаны многочисленные факты вепсской культуры. Так, началом южновепсских сорочин было «приглашение» умершего в дом, которое совершали два родственника на кладбище. Если в этот момент над ними пролетала птица, то ее считали «покойником» [Йоалайд, 1997, с. 21]. Могильные сооружения в виде вырезанных из дерева птиц неоднократно встречались на старых южновепсских кладбищах. К кругу этих представлений относится и поныне бытующий у вепсов повсеместно, как и по всей России, обычай поминовения предков в виде кормления птиц на могилах. Идея о душе-птице нашла яркое воплощение в вепсских причитаниях.

Тексты вепсских причитаний и сравнительные материалы по этнографии некоторых народов заставляют предположить возможное существование у вепсов в прошлом веры в две души у женщин в облике конкретных птиц — утки (*sorz*) и кукушки (*kägi*), соответствующих разным возрастам и семейным статусам — молодой / взрослой, невеста / замужняя женщина. Как следует из вепсских поверий, душа человека могла перевоплощаться также в бабочку (*lipkaine*) определенных видов: моль (Пяжозеро), красивую бабочку (*baskaine lipkaine*) — довольно большую, яркую, рыжеватых, кирпично-красных и коричневых оттенков, с разноцветными пятнами на крыльях. Таких бабочек запрещалось убивать в доме. Перевоплощение души в некоторых летающих персонажей фауны

было связано с представлением о ее легкости, воздушности, способности летать.

Видимо, у вепсов когда-то были распространены универсальные верования о перемещении души после смерти человека в дерево. Они отразились, например, в обычае капшинских и южных вепсов сажать куст можжевельника на могиле крещеного ребенка или девушки и украшать его ленточками. В этих же вепсских группах можжевельник, иногда в сочетании с рябиной и черемухой, было принято сажать на древнях, напоминающих по форме курганы, кладбищах — *kāmist (kōmist)*, где по преданию погребена чужд, причисляемая местными жителями к своим предкам. В Пасху можжевельник на чудском кладбище украшался ленточками.

HENGETOI — 1) без души; 2) очень маленький; 3) мертвый; см. *Heng*.

HENG'ETÖIN — безбожный; см. *Heng*.

HIBUSED — волосы.

В мифологических представлениях вепсов волосы связаны с жизненной силой и мощью человека. Роль волос, символизирующих жизнь, нашла отражение уже на этапе рождения ребенка. Если младенец рождался бездыханным, то с помощью волос прибегали к особому приему для вызывания у него жизни: в рот ребенку засовывали палец и шевелили волоски на его голове. Считалось, что в таком случае он начнет дышать [Perttola, SKS, № 825]. Во время крещения ребенка определяли его жизнеспособность по волосам. Для этого у него отрезали прядку волос (вариант: три прядки), скатывали ее в шарик из воска и бросали его в купель. Всплывший на поверхности воды шарик означал долгую жизнь новорожденного, утонувший — его раннюю смерть [Винокурова, 1994, с. 55].

Волосы наделялись защитными свойствами. Такими взглядами объясняются северновепсские обычаи перевязывать пупок ребенка тремя волосинами, вырванными с головы матери или, если это касалось перворожденного ребенка, то лентой,

которой были перевязаны волосы матери при венчании [Perttola, SKS, № 765, 775].

Вепсам, как и многим народам, был известен запрет стричь волосы ребенку до года. По народным поверьям, когда у ребенка вырастут волосы на голове, то он не будет бояться призора (*prizor*) [Hakkulinen, SKS, № 17865; Perttola, № 673]. Первые детские волосы заворачивали в тряпицу (в более позднее время — бумагу) и прятали за матицу. Когда ребенку исполнялось 3 года, волосы сжигали в печке, поскольку считалось, что через волосы человеку могла передаваться порча [Hakkulinen, SKS, № 17865]. С этими представлениями связано и бытующее до сих пор у вепсов табу разбрасывать вычесанные или остриженные волосы, особенно при ветре, иначе будет болеть голова.

Волосы продолжали оставаться важным защитным барьером и в последующие периоды жизни человека. Так, по сведениям одного информанта из с. Ошта, бабушка уговаривала внучку не отрезать волосы, объясняя: «*Ты сама себе хуже сделаешь, потеряешь силу, будешь ходить, и кто-нибудь сглазит*» [Мишина, 2001, с. 52].

Волосы чужого человека в свою очередь могли обладать вредоносной силой. У вепсов, как и у многих других народов, существовал обычай, по которому замужняя женщина должна была тщательно закрывать свои волосы. В основе его, как полагают некоторые исследователи, лежали древние представления о том, что волосы женщины обладают магической силой и могут навредить чужому роду, в который она взята замуж [Гаген-Торн, 1933, с. 88; Токарев, 1958, с. 77]. Вепсской женщине строго запрещалось входить в хлев с непокрытой головой, чтобы не принести несчастья скоту; класть повойник на «священное» место — стол [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 136].

Волосы символизировали богатство, урожай, изобилие, счастье. Считалось, что семья соберет богатый урожай, если в первый день Рождества или Нового года первым посетителем ее будет мужчина, имеющий густую бороду и длинные волосы. Густая растительность на лице и длинные

волосы у вепсов-земледельцев уподоблялись колосьям и обилию их в новом году: «*Если первым в Новом году приходил мужчина с густой бородой, значит в новом году будет хороший овес*», «*Пожилый мужчина первым войдет — счастливый, хлебный год будет, а безбородый юноша — голый год*» (Боброзеро) [Винокурова, 1994, с. 40]. Один из распространенных запретов пастуха в опасный пастбищный период — стричь волосы и брить бороду, чтобы в течение лета не потерять животных в стаде.

Важное значение придавалось росту волос. Считалось, что волосы будут хорошо расти, если ходить с непокрытой головой под дождем [Hakkulinen, SKS, № 17865]. Густые длинные волосы — показатель девичьей красоты и здоровья. В Великий четверг на восходе солнца девушки совершали обряд, направленный на стимуляцию роста волос: распущенные волосы расчесывали над кормушкой лошади и произносили заклинание: «*Kut hebol kazvoi händ, tuga i minul kazdeiz hibused*» — «Как у лошади вырос хвост, так и у меня бы выросли волосы» (Нюрговичи) [Винокурова, 1994, с. 63].

HIR' — мышь.

Вепс. *hir'* 'мышь' — древнейшее слово, восходящее к допермскому периоду [Хаузенберг, 1972, с. 130].

Длинные передние зубы мыши, а также создаваемый ими скрежет при поглощении пищи, способствовали развитию представлений о ней как о животном-грызуне, обладающем очень крепкими зубами. У вепсов повсеместно считалось, что мышь может наделить ребенка крепкими здоровыми зубами. Для этого необходимо было совершить ритуал «посвящения» выпавшего молочного зуба ребенка этому грызуну. Встав спиной к печи, ребенок или кто-либо из его родственников бросали зуб через голову на печь со словами, обращенными к мыши: «*Hiroi-haroi, na sin'eiz puin'e, anda min'ein' luin'e*» — «Мышканорушка, на тебе деревянный, дай мне костяной» (Пондала); «*Hir', na, sini puin'e, anda mini luin'e*» — «Мышь, на, тебе деревянный, дай мне костяной» (Войлахта);

“*Ota luine hambhaine, anda stal'nei*” — “Возьми костяной зубик, дай стальной” (Рахковичи).

В народном сознании мышь, с одной стороны, могла быть связана с плодородием, жизнью; а с другой — с болезнями, смертью. Об этом говорят, например, северновепские представления о мышином гнезде. У северных вепсов о беременной женщине шутили говорили: «*Om sõnu hir'en pezan*» — «Съела мышиное гнездо». В то же время мышиное гнездо могло стать источником болезни. По народным верованиям, «*Lehm sõb hir'en pezan i tegese bol'niaks*» — «Корова съест мышиное гнездо и сделается больной». Для исцеления корову обходили вокруг и хлестали вицей.

Вепсы повсеместно рассматривали появление большого количества мышей в доме как предвестие чего-то плохого. Прогрызание одежды мышами означало близкую кончину человека (ср. то же у русских: [Мазалова, 1995, с. 90; Гура, 1997, с. 405]).

В среде северновепских крестьян бытовали различные обряды защиты зерна от полевых мышей. Чтобы будущий урожай не съели мыши, рожь следовало сеять, положив топор за пояс. В с. Гимрека перед закладкой скирды брали с полосы зубами камень и переносили его на то место, где будет стоять скирда, чтобы мыши не ели зерна в убранных снопах [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 203, 208]. В селах Шелтозеро и Вехручей при совершении такого обряда обязательно использовали камень-дресвяник (*čuurkivi*).

Важным средством защиты от мышей являлся деготь. Поэтому северновепские крестьяне, складывающие снопы в скирды, обязаны были работать в сапогах, обильно смазанных дегтем: «*Kegon tehtas, pidab sapkat voita d'oktil, miše hir'ed ii sõnuiz d'uvit*» — «Скирду делают, нужно сапоги смазать дегтем, чтобы мыши не ели зерна» [Perttola, SKS, № 423].

Мыши как пожиратели всего съестного в народных верованиях часто связывались с убытком, бедностью, голодом. У северных вепсов в Рождество запрещалось дергать берестяные кошело пустыми, иначе

весь год мыши будут уничтожать съестные припасы [Там же, № 190].

Мыши рассматривались как род нечисти. Так, на Ояти запрещалось свистеть в избе, «иначе будет много мышей и выманишь чертей» [Винокурова, 2006, с. 194].

Мышь считалась поганым животным у вепсов. В одной из вепских сказок мачехина дочь ругает мышь: «Жаба тебе в рот, поганая!» [ВНС, 1996, с. 213]. Если в посуду с едой, колодец с водой или печь попадала мышь, то они считались оскверненными. Эти представления можно обнаружить в следующих запретах: 1) *Нельзя сковородником шевелить угли в печи, не то «мыши будут валиться в горшки или во что-нибудь другое»* (северные вепсы); *«из трубы падет мышь»*; *«мышь падет в чистую посудину»* (оятские вепсы); 2) *«Если на стол положишь мутовку не в какой-нибудь посудине, а именно на голый стол, то у хозяйки в горшок с молоком попадет мышь»* (оятские вепсы); 3) *«Над колодцем хлеба не ешь, не то упадет мышь»* (оятские вепсы).

Наряду с указанными негативными характеристиками мыши и отношением к ней, на территории проживания вепсов были обнаружены «очаги» представлений почтительного отношения к этому животному: с. Сидорово (южные вепсы), а также вепские и «обрусевшие» поселения Вологодской обл. (Пондала, Сяргозеро, Ундозеро, Коштуги). Жители этих мест полагали, что дух-«хозяин» хлева имеет облик мыши. Поэтому мышь, встреченную в хлеву или около дома, нельзя убивать. По отдельным сообщениям из с. Пяозера, нельзя убивать мышь в доме или рядом с домом, поскольку это дух-«хозяин» дома (в то время как дух-«хозяин» хлева — ласка) [Винокурова, 2006, с. 195—196].

Мышь является персонажем многих вепских сказок, в том числе кумулятивных, а также пословиц. В. Н. Топоров отмечает обилие сказочных мотивов с участием мыши у многих народов мира. При этом во многих сказках отражена «малость мыши в сочетании с большим эффектом ее деятельности» [МНМ, 1997, II, с. 190].

То же самое относится и к вепским сказкам, в которых можно встретить такие мотивы: мышка спасает девочку от Бабы-яги, злых стариков, разбивает золотое яйцо, помогает вытянуть репку [ВНС, 1996, с. 169, 213, 215, 216].

В фольклоре главным антагонистом мышей, как правило, является кошка. Эта тема наиболее ярко представлена в вепских сказках. В одних из них мышка становится жертвой кошки из-за своей малой величины; в других, вопреки своим размерам, — побеждает кошку (см., например, сказки «Kažin zvonk» и «Kaži da hir»). Мотивы с мышкой-жертвой и мышкой-победительницей встречаются и в вепских пословицах: «Kažin nagr, a hir'en voik» — «Кошкин смех, мышиный плач»; «Ala magada, kažile hir' suhu d'oksob» — «Не спи, кошке мышь в рот забежит» [Винокурова, 2006, с. 197].

HÜB'G' — сова, филин.

Вепсы не делали особого различия между совой и филином — самым крупным представителем отряда сов. Об этом говорят общие названия, обозначающие этих птиц. Одно из них — *hübi* (Шелтозеро), *hüb'g'* (Шимозеро, Пондала), *hür'k* (Войлахта), *hüb'j* (Озровичи), *hübö* (Сидорово) — по происхождению относятся к финно-угорскому периоду; ср.: *hyypiö* (фин.), *hüpie* (с. кар.), *hübie* (ливв.), *hüubi* (люд.), *üüpiäine* (вод.), *hüür* (эст.), *iəbə* (хант.) — «филин»; *херпи* (саам.), *iipiih* (манс.) — «сова». В основе этого названия, по мнению исследователей, лежит звукоподражание крику (уханью) совы (филина) [SKES, 1955, I].

Другой вепский термин для обозначения совы и филина: *hüŋg'* (Озера), *hüŋg'jāiŋe* (Корбиничи) — образован от звукоподражательного глагола *hüŋkta* (*uŋkta*, *hüŋgüda*) 'ухать' [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 134, 137].

В средневепском диалекте сова выделяется особым названием — *hir'pulo*, *hir'pullo* (рус. «мышинная сова») [Там же, с. 124], отразившим один из признаков этой хищной птицы — употребление в пищу теплокровных животных.

В вепских мифологических представлениях сова и филин имели репутацию зловещих птиц. В основе такой негативной характеристики, созданной народом, скорее всего, лежали их зоологические свойства: устрашающий внешний облик (изогнутый сильный клюв, острые когти, два огромных круглых глаза), пугающий «ухающий» крик, бесшумный полет ночью, — рождающие в сознании мрачные и тревожные ассоциации.

Чувство страха, вызываемое совой (филином), формировалось и на основе того места, которое они занимали в системе пространственных и временных представлений народа. Сова (филин) были связаны с лесом — пространством, тождественным «иному миру»; ночью и темнотой, а следовательно — со смертью. Отсюда появление совы (филина) в мире людей рассматривалось как событие чрезвычайное, из ряда вон выходящее, за которым обязательно следовала смерть или какое-нибудь другое несчастье. Так, по поверьям шимозерских вепсов: «*Kudamele pertil'e hüb'g' ištuse, se per't jāb ižandata*» — «Дом, на который сядет филин (сова), останется без хозяина» (Шимозеро) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 137].

Не только внезапное появление птицы в мире людей, но и доносившийся из леса ее ухающий крик пророчил, по народным поверьям, различные негативные события: «*Hüb'g' hüŋgab hondoks*» — «Сова (филин) ухает к плохому». Так, южные вепсы верили, что крик совы предвещает войну: «*Hübö hüŋgüb voinaks*» — «Сова кричит к войне» (Сидорово) [Там же, с. 137]. С ним связывались горестные события из личной жизни: «*Hüb'g' hondoks, ka pričetoičeb, kuti ristit, ed ponāt' nastojašto, a voikab. Ka otad primetan, midä-ni linneb hondod. Minä ningoi pričetoiči kulin mecas, järvennou, järven taga, a dumein': "Hospodi, en tä midä linneb?" A minei mužik-se i koli, 36 vot jo iile, a lapsed-se gäiba peneižed. A naku ninga gořaks mini hän hüŋguti. Mecas. Iče kulin ii pereskaznijad vaihed. A potom mužik koli. Oli voinoupei tulnu raneni*» — «Сова (филин) к плохому, так причитывает, как человек, не понять по-настоящему, а плачет.

Приметишь, что-то будет плохое. Я такое причитывание слышала в лесу, у озера, за озером, а подумала: “Господи, не знаю что будет?” А у меня муж-то и умер, 36 лет уже нет, а дети-то маленькие остались. А вот здесь к горю он мне ухал. В лесу. Сама слышала не пересказанные слова. А потом муж умер. С войны пришел раненый» (Войлахта) [Винокурова, 2006, с. 84].

Поверье о зловещем крике совы, особенно вблизи человеческого жилья, было распространено во всех концах мира — в Европе, Азии, Африке, Австралии, так что оно, как пишет В. П. Клингер, «по справедливости может быть названо общечеловеческим» [Клингер, 1911, с. 90].

Считалось, что сова может издеваться над человеком, оставшимся ночевать в лесу. Она пугает его своим криком, то в виде плача, то в виде хохота: «*Mecas konz üksn'äiž magadad, ka hüb'g' vsäkijou manerou pritvoreiše hondoks, izdiveiše ristitun kohtas. Mecas mini tatam sanuli, kusse oli kalas. Keiken õhuden kohtas pritvoreihes: ristitun kartte voikab, ristitun kartte nagrab*» — «В лесу когда один спишь, так филин по-всякому притворяется к плохому, издевается над человеком. В лесу мне отец рассказывал, где-то был на рыбалке, всю ночь (филин) притворялся: (то) как человек плачет, (то) как человек смеется» (Пяжозеро) [Винокурова, 2006, с. 85].

Сова в вепсских представлениях рассматривалась как нечистая птица. Способ защиты от крика совы в лесу уподоблялся оберегательным действиям от любого вида нечисти: на земле, вокруг места, выбранного для ночлега, следовало начертить кресты углем, взятым из костра.

Иногда в народных представлениях крик совы сравнивался с плачем ребенка. Услышав такой плач, человек должен был бросить птице что-либо из одежды [Там же, с. 85—86]. В этих представлениях сова была связана с чьими-то родами (самой птицы, духа-хозяйки леса, женщины). У восточнославянских народов, например, крик совы нередко трактовался как предсказание рождения ребенка. Этот мотив, кстати, присутствует и в некоторых

белорусских жатвенных песнях [Гура, 1997, с. 571].

С криком совы вепсы связывали и другие поверья, а также звукоподражательные фольклорные тексты. Считалось, например, что сова передразнивает человека в лесу: «*Ты скажешь чего-то там и эта повторит. Ты скажешь: “Чего ты там?” И он: “Чего ты?” Это всё тебя как дразнит. Это бывало. Это, говорили, пугает*» (Войлахта) [Винокурова, 2006, с. 86].

Жители Вонозера и Ярославичей по услышанным в лесу «всяким голосам» совы делали различные предсказания. К сове обращались с вопросом: «*Hüvaks il'i hubaks?*» — «К добру или к худу?». Если за вопросом доносившееся совиное уханье включало звук «*hu*», то это обозначало *hubaks* (к худу) [Винокурова, 2014, с. 76].

У вепсов Нажмозера была известна шуточная словесная формула, имитирующая крик этой птицы: «*En kända, en kända, mi paremba g'üväižen sõnd*» — «Не пашу, не поворачиваю, что лучше зерновой еды» (Пяжелка).

Звукоподражательные формулы нашли отражение в детском фольклоре. Среди северных вепсов была распространена приговорка, которую дети произносили обаятельно грозным голосом в ответ на услышанный ухающий крик совы: «*Oi, sina, sova, sanged sina pä, ištud sina puule, kaiken õn sina kacud*» — «Ой, ты, сова, толстая ты голова, сидишь ты на дереве, всю ночь ты смотришь» [Perttola, SKS, kuori 1/2, № 2236]. У капшинских вепсов бытовал текст приговорки на русском языке: «*Никита-дитя! Послушай меня! Не хожу, не пашу, своих детей накормлю. Высоко сажу, далеко вижу. Стой! Кто идет? Уходи. Застрелю. Пук*» (Рахковичи) [Винокурова, 2006, с. 87]. Факт существования таких фольклорных текстов свидетельствует о постепенном исчезновении верований о птице, некогда вызывавшей страх. В детских приговорах просматривается момент состязания: кто кого запугает.

Название птицы *hüb* использовалось как имя или прозвище человека. Оно сохранилось в вепсских топонимах, обозначающих поселения, например, деревня

Hühjoil (рус. Юбеничи) [Муллонен, 1994, с. 87].

Представления о сове как птице, несущей горе и печаль, а также дремлющей днем, послужили основой для образования глагола *hübözuda*, имеющего два значения: 1) пригорюниться, опечалиться; 2) прикорнуть, вздремнуть [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 137].

HÄDA — 1) тиф; 2) грипп, костолом.

Эпидемическая болезнь, сопровождаемая высокой температурой или жаром, персонифицировалась в виде некоего невидимого существа. Жители с. Корвала полагали, что горячки, разные тифы изгоняются ружейными выстрелами, а затем их нужно уничтожить с помощью огня. Для этого совершали магические действия. В окна дома, где лежал больной, стреляли холостыми зарядами и таким образом выгоняли горячку из деревни. На перекрестке дорог устраивали ее торжественные проводы: разжигали сильный огонь, бросали в него нижнее белье больного и били метлами по земле со словами: «Пожила, да и полно» [Киселев, РЭМ, ф. 2, оп. 2, № 37, с. 89].

HÄMÄHOUK — паук.

Диалектные названия: *häpei* (сев.), *hämähouk*, *hämätš* (ср.), *hämäšäg* (южн.) — относятся к основному словарному фонду прибалтийско-финской лексики. Этимология их неизвестна [SKES, 1955, I, s. 62; СИЛКВИСЯ АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 598, с. 333].

В вепсских верованиях пауку приписывается однозначно положительный смысл, в отличие от верований многих народов мира, в том числе и славянских, у которых выявляется резко отрицательная оценка паука или, в меньшей степени, — двойственное к нему отношение [Бидерманн, 1996, с. 200; Гура, 1997, с. 504—509].

Появление паука в доме считается благоприятным знаком. Северные вепсы верят: «Если в той комнате, где спишь, появится паук и вьет свою паутину, то это перед счастьем» [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 133]. У средних вепсов паук рассматривается как

вестник письма: «*Hämähoukon homeičen, ka kirgeičen varastan. A ani proid. Ninga päzub — tulob kirjeine. Ninga pingaht' kuspeise i tulob kirjeine*» — «Паука замечу, так письма жду. И действительно, правда. Вот так опускается — придет письмо. Так опустится откуда-то и придет письмо» (Пяжозеро); «*Hämähouk — nece kirjaižeks. Gesli nägištad, ka kirg'aine tuleb*» — «Паук — это к письму. Если увидишь, так письмо придет» (Пондала, Войлахта) [Винокурова, 2006, с. 236].

По всей территории обитания вепсов до сих пор сохраняется строгий запрет убивать пауков. В обоснование этого запрета, как правило, выдвигаются полезные качества паука. Например, трудолюбие: «*Паука нельзя убивать, потому что он труженик. Я, так боялась убивать. У нас дедушка и бабушка такие набожные были. Пауков нельзя трогать. Он сетку делает, трудится, он вреда не делает*» (Ундозеро). К тому же, паук — своеобразный «чистильщик» нечисти — вредных насекомых (мух, комаров, клопов и т. д.): «*Hämäšäg ii tariž rikta. Hän pezeb pertiš*» — «Паука нельзя убивать. Он чистит в доме» (Боброзеро); «*Говорят, паука убивать грех. Говорят, что паук чистит дом*» (Ярославичи), «*Паук мух ловит, клопов ловит. Говорят, паука не бей*» (Киино, Команево) [Винокурова, 2006, с. 236].

По некоторым сообщениям, человека, убившего паука, ожидало серьезное наказание: смерть родителей. Так, у северных вепсов считалось: «*Нельзя убивать пауков, иначе отец или мать умрет*» [Hakkulinen, SKS, № 17842]. Нарушение запрета влекло также любые несчастья, а также прибавление сорока грехов. В последнем случае для освобождения от бремени грехов человеку следовало «*перекрестить глаза и сделать сорок поклонов*» (Ундозеро). Использование в вепсских верованиях таких христианских понятий, как «грех», «крестное знамение», «поклоны» по отношению к пауку противоречит христианской традиции, в которой пауки являются злыми существами, символизирующими дьявольское коварство или же греховные побуждения, высасывающие

кровь из человека [Бидерманн, 1996, с. 200; Тресиддер, 2001, с. 269]. Видимо, древнее почтительное отношение вепсов к пауку оказалось столь сильным, что повлияло на христианизированные представления. Об этом свидетельствует также легенда «Kusjaine i raimen» («Муравей и пастух»), в которой муравей предстает как отрицательный персонаж в глазах Бога, а паук — как положительный. Оказавшись перед Богом, паук оправдывает пастуха, которого лживый муравей обвинил в разбрасывании попусту Божьего дара — хлебных крошек [Lönnrot, 2002, с. 12]. За правду, сказанную пауком, Бог награждает его веревкой от земли до солнца, с помощью которой он может передвигаться вверх и вниз.

Легенды о хлебных крошках, распространенные как у вепсов, так и у других этносов, отражают народные взгляды о месте паука во вселенной. Паук имеет связь с солнцем и играет роль посредника между верхним и нижним мирами.

В среде южных вепсов была известна легенда о пауке — спасителе Иисуса Христа: *«Бог-кормилец (Иисус Христос) вырвался от стражников, которые вели его на распятие. Спасаясь от преследователей, он укрылся в яме. А там был паук. Он плел, плел, плел паутину и так спрянул Бога. Стражники подошли к яме. Один из них сказал: "Он, наверное, там — в яме". А второй говорит: "Какая яма-то! Смотри, там паутина". Так паук спас Иисуса Христа»* (Боброзера) [Винокурова, 2006, с. 238].

В некоторых вепских деревнях существовал запрет не только на убийство паука, но и на разрушение его неотъемлемого атрибута — паутины. Эти представления нашли отражение в вепской поговорке, противопоставляющей быт городских и сельских жителей: *«Poslovica om: "Nosovik gorodaha astub, a paukoi astub derüunähä". Küzutihe nosovik gorodaha. Sanutihe, miše nosovik gorodas nenan pühktes, dei kormanaha, a derüunäs fursketas, kuna putui dei. A paukod gorodas riktäs, pühtas keik verkod, a derüunäs sanutas paukon verk, ka eisa pühktä, laske kärbhäizid*

tabadab» — «Пословица есть: "Носовой платок в город идет, а паук идет в деревню". Спрашивали носовой платок в город. Говорили, что носовой платок в городе нос вытирать и в карман. А в деревне сморкаются, куда попало. А паука в городе убивают, вытирают все паутины, а в деревне, говорят, паутина, так нельзя вытирать, пусть мух ловит» (Войлахта, Пондала). Однако запрет на уничтожение паутины часто вступал в противоречие с более поздними представлениями вепских крестьян о чистоте. Поэтому если в доме появлялось много паутины, то ее вынуждены были уничтожать [Там же, с. 237].

Положительные свойства, которые приписывались пауку, переносились и на паутину. Как и паук, паутина надеялась очистительными и обережными качествами. Северновепские охотники перед уходом на промысел совершали очистительные действия с охотничьим инвентарем. Для этого они брали с четырех углов подполья паутину и мусор, лежащий на полу, складывали все в коровий колокольчик и поджигали. Дымом от этого «топлива» окуривали железные снасти и силки [Perttola, SKS, № 449]. Паутина, наряду со щепками от половиц и ложками, входила в число предметов, которые заговаривались и использовались в особом купании недоношенного ребенка от «призора» (*prizor*) [Строгальщикова, 1988, с. 100].

Паук — существо, связанное с солнцем. Появление паутины — знак хорошей солнечной погоды. По вепским приметам, *«на деревьях много паутинных сеток — будет сев ранний»* (Оятские вепсы) [Светляк, РГО, р. II, оп. 1, № 344, прим. 102]; *«Konz hämähoukon verkod aidas — silei l'in'eb čoma pei»* — «Когда паутина в изгороди, тогда будет хороший день» (Озера) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 626].

HÄNDIKAZ — волк.

Диалектные названия: *händikaz* (повсеместно) — букв. «хвостатый», *händik* (д. Войлахта) — букв. «хвостик» — волк.

Händikaz, händik — табуизмы, основанные на характерном внешнем признаке волка — длинном хвосте, всегда

опущенном вниз. С этими названиями устойчиво держались представления о том, что произнесение настоящего имени волка вызывает его немедленное появление. Чтобы скот остался целым и невредимым, вепские пастухи в случае появления волка в стаде придерживались табу молчания (то же они предпринимали и по отношению к медведю, см. *Kondi*). По мнению топонимистов, в языке вепсов могли бытовать и другие несохранившиеся описательные названия для волка. Не исключено, например, что в основе двух топонимов — *Hukgār'v* и *Hukoja* лежит обозначающее волка слово *huk*, сходное с другими прибалтийско-финскими народами, ср.: *hukka* (фин., с. кар.), *hukku* (ливв.), *huk*, *hukke* (люд.), *ukka* (вод.), *hukk* (эст.) 'волк' [Муллонен, 1994, с. 32; SKES, 1955, I, s. 84]; оно — тоже эвфемическое по происхождению, так как имеет еще и такие значения, как 'гибель', 'вред', 'ущерб, убыток', 'трата, потеря', демонстрирующие взгляд на волка как на вредоносную и враждебную человеку силу.

Хищность волка повлияла на символическое значение этого животного. У вепсов были известны бережные обряды от волков. В вепском Прионежье осенью небольшая группа мужчин трижды обходила деревню и била в колотушку, чтобы «разбойники и волки не пришли в деревню».

Многие мифологические представления о волке, особенно связанные со страхом и опасностью, относились и к медведю (*kondi*), реже — к собаке (*koir*). Вепсы верили, что волки (и медведи) подвластны духу-«хозяину» леса. Народные представления о духе леса были синкретичны с христианскими, по которым хозяином диких зверей являлся св. Егорий (*Egorij*). Скот можно было выгонять первый раз на пастбище только с Егорьева дня, так как в этот день св. Егорий «надевал узду на волков и медведей». Немалую роль в распространении подобных представлений среди вепского крестьянства играли рукописные заговоры на русском языке. В заговорах просьба уберечь скот могла быть адресована не только св. Егорию, но и Богу: «И утверди Господи всякою твердостью

и обдержи своею милосердною десницею от всякого лютого и злого зверя, от льва, и от волка, и от медведя» [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 343, с. 12]. В рукописных текстах содержатся представления о том, что волки — это «серые псы», а медведи — «черные псы» св. Егория: «Святой Георгий Храбрый, клади на серых и черных псов железные жезлы и утверди их и заповедай своими крепкими словесы и сим словам замок» [Там же].

Имеются и другие общие признаки, объединяющие волка с медведем и собакой, в частности — мужское начало: увидеть кого-либо из трех животных во сне означает скорое приобретение друга, жениха (для девушки), мужа (для одинокой женщины). Волк и собака связаны с умершими. Их вой ассоциируется со смертью. У южных вепсов примечают: «*Händikahad ulaitas — kol'jaks*» — «Волки воют — к покойнику» (Боброзеро) [Винокурова, 2006, с. 118].

Волк — символ вражды, агрессивности, нападения, войны. Эта символика объясняет поверье вологодских вепсов, по которому большое количество волков и их вой сулят войну.

Представления, связанные со страхом перед волком, лежали в основе некоторых свадебных обрядов. Так, в одном из обрядов молодая, входя после венчания в дом своих новых родственников, обязательно произносила такие слова: «*Händ'ikaz pertihe, lambhad laučan al*» — «Волк в избу, овцы под лавкой» [Винокурова, 2006, с. 119] (известен также вариант обряда, где в качестве ритуального запугивания упоминалось имя медведя, см. *Kondi*).

В северновепской группе были распространены поверья о свадебных волках *svadobnajad händ'ikahad*, представляющих собой обращенных в этих зверей колдунов для порчи свадьбы [Rainio, 1973, s. 308]. Однако более распространенными у вепсов были поверья об умении колдунов обращаться в волков жениха и невесту, и даже целый свадебный поезд. Как следует из поверий, колдун либо мстил за себя (не пригласили на свадьбу или др.), либо за кого-то из односельчан, чьи интересы оказались

ущемленными. Мифологический мотив оборотничества человека в волка нашел отражение в вепском сказочном фольклоре (сюжетный тип «Золушка»: СУС 510 А).

Верования о превращении людей в волков были особенно широко распространены у западноевропейских народов, а среди восточных славян — у украинцев и белорусов. В меньшей степени они имели место у русских. Скорее всего, соседнее русское население было посредником в распространении среди вепсов европейских верований в волков-оборотней. Попадая в вепскую среду, они включались в рассказы о звере с аналогичными свойствами — медведе — и постепенно формировали синонимизм обоих образов в некоторых фольклорных жанрах (поверьях, пословицах, сказках). Южновепская традиция, например, донесла до нашего времени два вида поверий: о превращении всего свадебного поезда в волков и о превращении жениха и невесты в медведей, а остальных участников свадьбы — в волков.

С представлением о превращении человека в волка, выступающего в роли изгоя, преследуемого, было связано одно из явлений юридической стороны жизни вепсов, выраженное понятием *händikahan bumag* (букв. «волчья бумага»), аналогичным рус. *волчий билет* [Зайцева, Муллонен, 1972]. *Волчий билет* — распространенный в России документ с отметкой о неблагонадежности, закрывающий доступ на государственную службу, в учебные заведения, отказывающий в праве на любое постоянное местожительство и т. п. Вепсы использовали это понятие и по отношению к женщине, ушедшей от мужа или выгнанной им из дома, то есть совершившей поступок, недопустимый в те времена с точки зрения патриархальной морали. Такой женщине запрещалось иметь постоянное местожительство. В одной деревне она могла прожить в лучшем случае неделю.

Негативный «портрет» волка вырисовывается резче при его сопоставлении с другими животными. Волк коварен, но не хитроумен, как лиса, которой он

явно проигрывает: «*Лисица семерых волков проведет*» (Шимозеро). Но по силе волк превосходит собаку: «С собачьим хвостом не лезь в волки», то есть трезво оценивай себя и не связывайся сильнейшим (Шимозеро). Волк безжалостен к слабым: «*Votaze händikahal lambhan kündled*» — «Отольются волку овечьи слезы» [Rainio, 1968, s. 302, 303]. Вепсам, как и многим народам, известно выражение: «*Händikaz om lambhan nahkas*» — «Волк в овечьей шкуре», — под которым понимается человек злонамеренный, прикрывающийся показной доброжелательностью; его цель — погубить простодушного [Там же, s. 301].

Объектом боязни и страха могли быть и определенные части волчьего тела, которым приписывались отпугивающие и защитные свойства. Так, у северных вепсов магическим средством от несчастий считались волчьи клыки; их носили при себе в качестве амулета. В вепских сказках можно выявить мифологические мотивы об устрашающих свойствах головы волка.

В сказках на сюжет «сообщество животных» волк всегда следует за медведем. Иногда волк соединяется с другими животными. Так, в северновепской сказке о празднике животных медведь, волк и лиса сговариваются позвать на торжество каждый свою «родню». Волк зовет сорок и ворон. Сказочное «родство» волка с сорокой и вороной объясняется народными представлениями о нечистой, демонической и вредоносной природе этих трех представителей фауны (см. *Harag, Variš*); с сорокой волка роднит оборотничество.

HÄRG — бык.

Особые биологические данные этого домашнего животного (мощь, плодовитость), враждебность, вызывающая страх, а также полезные качества (источник мясной пищи, сырья и удобрений) лежали в основе культа быка у вепсов, сформировавшегося с распространением земледелия и животноводства еще в древний период существования единой прибалтийско-финской общности.

В раннем средневековье, как можно судить по данным археологии, древние вепсы иногда жертвовали крупный рогатый скот при отправлении культа мертвых. Жертвоприношения сопровождалось коллективным поеданием говядины [Кочкуркина, Линевский, 1985, с. 37, 51, 67, 71, 74, 89, 93, 106].

Существенную роль в культе быка занимали космогонические представления. У вепсов, как и у многих народов, скорее всего под влиянием общеиндоевропейской мифологии, мироздание, и, в первую очередь — земля (*ma*), мыслились в образе быка (или коровы, см. *Lehm*).

«Подземный» бык оставил след и в вепсских загадках: «*Härg man ä, a sarvet taivhas*» (*Lämoi pätsiš*) — «Бык под землей, а рога в небе» (Огонь в печи) [Kettunen, Siro, 1935, s. 15]. Кроме того, в вепском языке слово *härg* обозначает не только быка, но и сваю, опору [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 141].

Вепские факты о «подземном» быке обнаруживают многочисленные параллели. По наблюдениям лингвистов, в индоевропейских языках образ быка (коровы) проявляет наиболее устойчивую связь с понятием земли [Маковский, 1996, с. 113]. У южных славян бык — опора земли. Осетины верили, что землю поддерживает бык, который несет ее на рогах [Денисова, 2003, с. 22]. В мифологии коми и удмуртов встречается образ «подземного» быка, держащего на рогах землю [Владыкин, 1994, с. 81]. Вероятнее всего, своими корнями эти представления уходят в общеиндоевропейскую мифологию. В каждой культурной традиции эти представления приобретали свои формы проявления и особый жанровый диапазон.

Земля была носителем жизни и плодородия. Бык и части его тела также воплощали силу и плодородие, которые могли передаваться растительности и человеку. Чтобы лен рос длиннее, вепсы Прионежья ели мясо, в котором были сухожилия — длинные волокна, по форме напоминающие лен. Часть мяса выбрасывали через голову на льняное поле. В северновепских семьях парней кормили бычьими

мошонками для приобретения силы. Продуцирующий смысл имел также обряд, совершаемый у северных вепсов после первой брачной ночи: свекровь вела молодых в баню с миской мясного бульона; этим бульоном она мыла молодоженов [Богданов, Зайцева, АКНЦ, ф. 1, оп. 43, № 300, с. 7—10, № 301, с. 13—21]. Боль в животе и кашель лечили следующим образом: у забитого на мясо животного отделяли диафрагму, на ней делали крест ножом и высушивали, а затем съедали [Perttola, SKS, № 300, 447, 481]. Для описания чело века, имеющего здоровый вид, нередко употребляли сравнение: «*Kül'ei'n'e, ku härg, a sanged, ku lehm*» — «Упитанный, как бык, а толстый, как корова», см. также *Lehm* [Perttola, SKS, kuori 1/2, № 1781].

Подземный мир с его обитателями был не только образом возрождения, но и образом смерти. Такими взглядами объясняются вепские приметы: «*Härgan näged uniš — hondoks, surm tuleb*» — «Быка видишь во сне — к плохому, смерть придет» (Панкратово); «*Mustan härgan näged uniš — hondoks*» — «Черного быка видишь во сне — к плохому» (Пяжелка, Нажмозеро) [Винокурова, 2006, с. 297].

В вепском святочном ряжении — обряде, также пронизанном идеями плодородия и смерти, — фигура «быка» являлась довольно популярной. Основными деталями костюма ряженого быком были шубы мехом наружу и привязанный на лбу глиняный горшок, набитый золой. На молодежных святочных посиделках обязательно устраивались инсценировки забоя быка. Парни загоняли мычащего «быка» в беседную избу. Один из участников интермедии «забивал быка», раскалывая горшок дубиной. Особый эффект сцене придавала зола, рассыпающаяся на пол вместе с черепками треснувшего горшка. Подобные святочные игры «в быка» были широко распространены у карелов и русских северной и средней России [Конкка, 2002, с. 235; СМ, 2002, с. 59].

У многих народов было распространено представление, что земля — «бык» питается водами окружающего ее со всех сторон мирового океана. Эта идея

присутствует во многих жанрах вепсского фольклора. В вепсских кумулятивных песнях популярен мотив о выпивании воды быком:

*Tuli härg vastha.
«Hoi, härg, härg!
D'o netse v'ezil!»
Härg v'eden d'oi.*

Пришел бык навстречу.
«Ой, бык, бык!
Пей эту воду!»
Бык воду выпил.

[Setälä, Kala, 1951, s. 201].

О насыщении быков водой говорится в одной северновепсской сказке: Баба-яга во время погони за девочкой заставляет быков выпить озеро [ВНС, 1996, с. 201]. В вепсской загадке пьющий воду черный бычок является метафорой банной печи-каменки, на которую для образования пара плескали воду: «*Must härgäin'e d'ik'i g'öl'l'äkaz, hot äjak vet anda, ka kaiken g'öb*» (Küuduk) — «Черный бычок — очень пьющий, сколько воды ни дай, выпьет» (Каменка в бане) [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 265].

Во многих мифологиях вода часто уподоблялась крови, циркулирующей в живом организме [Маковский, 1996, с. 77; Тресиддер, 2001, с. 43]. В северновепсском заговоре от кровотечения (*čakan azotez*) рисуется картина выпивания двумя черными быками воды (крови), чтобы излечить больного от недуга: «*Vezi d'oksob d'öged mōto necišpäi rabaspäi. Tul'tihe kaks' mustad härgad, neced vered d'odihe mustad härgad, azotet'he veren necel rabal täks igaks kaikaks*» — «Вода бежит по реке от этой рабы. Пришли два черных быка, эту кровь выпили черные быки, остановили кровь у этой рабы на весь век» [Perttola, SKS, № 357].

Видимо, в далеком прошлом среди вепсов существовало представление о духе-хозяине вод в облике быка. Оно выявляется при соотнесении некоторых фрагментарных вепсских поверий, кумулятивных

песен и широких культурных аналогий [Винокурова, 2006, с. 294—296].

Со временем происходит раздвоение духа воды и быка и образование отдельных, связанных с водой, персонажей. Примером такого изменения в мифологическом мышлении являются представления, зафиксированные у южных вепсов, по которым скот или коровы, пасущиеся на берегу и дающие много молока, представляют собой собственность духа-«хозяина» воды [Волков, МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 13, с. 90]. Аналогичный мотив был широко распространен в мифологических рассказах финнов и южных карелов [Симонсуури, 1991, с. 153—154].

В мифологии многих народов известны связи быка с небесной сферой и ее объектами — облаками, осадками, громом, молнией, огнем, солнцем; принадлежность быка верховным богам неба, грома, солнца. По мнению исследователей, все эти представления о верхнем ярусе в трехчастной картине мира являются более поздними по происхождению [Денисова, 2003, с. 33]. В вепсской мифологии бык ассоциируется с огнем и солнцем. В одной из вепсских загадок бык выступает метафорой огня (= печи): «*Härg läväs, händ lävän peal*» (Lämeine pätsiš) — «Бык в хлеву, хвост поверх хлеба» (Огонек в печи) [Setälä, Kala, 1951, s. 529]. Быка без единого пятнышка, непременно красного цвета, жертвовали белозерские вепсы «огненному» св. Илье (см. *Il'ja*), чтобы он дал теплую погоду [Винокурова, 1994, с. 95]. Коричневый (красный) бык был персонажем приметы, связанной с теплом: «*Esli živatad küksed mecaspäi, ka ezil astub rusked härg, ka hüväs säks*» — «Если скот гонишь из леса, а впереди идет красный бык, — к хорошей погоде» (Пондала) [Винокурова, 2006, с. 297].

Принадлежность быка к верхнему миру, верховному богу нашла отражение и в северновепсских загадках. В них рев быка метафорически соотносится со звоном колокола, который у христианских народов считается проявлением высшей, Божьей воли: «*Kuudaine härg münguškandob i kaiken miran kutcub*» — «Золотой бык начинает реветь и весь

мир зовет» (Каскесручей); «*Kut härg münguškandob, kaiken svetan kutcub*» — «Как бык начинает реветь — весь свет зовет» (Вехручей) [Rainio, 1994, s. 102].

Еще одна черта, присущая культу быка у вепсов, — лидерство среди домашних животных, которая переносилась и на человеческие отношения. Так, в вепсских приметах на сон бык символизирует власть в трудовом и семейном коллективе — начальник / хозяин: «*Härgan näged uniš — načal'nikaks*» — «Быка увидишь во сне — к начальнику» (Пондала, Войлахта); «*Если во сне бык уйдет, то и хозяин из дома уйдет*» (Верхний Конец, Прокушево) [Винокурова, 2006, с. 298]. Верховная роль быка выявляется и при его сопоставлении с образом «царя» всех зверей — медведем. В ряде вепсских загадок, кумулятивных песен, пословиц образы быка и медведя оказались своего рода синонимами (см. *Kondi*).

Невероятная сила и агрессивность быка, также соотносимая с отношениями между людьми, оставила след в примете на сон у капшинских вепсов: «*Härgan näged uniš, esli sarvil napadib, značit napadib sinuhu ristit*» — «Быка видишь во сне, если рогами нападает, значит нападет на тебя человек» (Пашозеро, Нюрговичи) [Винокурова, 2006, с. 298].

Почтительное отношение к быку демонстрируют обряды, связанные с закланием и случкой. Известны случаи «благословения» быка перед смертью с использованием христианской символики. Лоб животного, предназначенного для заклания, перед нанесением удара следовало перекрестить. У средних и южных вепсов забойщик крестил лоб животного

пальцами и говорил: «*Господи, благослови!*» [Там же, с. 264]. Северные вепсы по лбу будущей жертвы проводили лезвием топора крестообразно и произносили: «*Во имя Отца, Сына и Святого Духа. Аминь!*». Соблюдения этого обряда строго придерживались. Если, например, животное пострадало от несчастного случая (было убито молнией, растерзано хищными зверями, захлебнулось водой), то с него снимали шкуру для использования в хозяйственных целях, а мясо не употребляли в пищу, поскольку это животное считалось «поганым», раз погибло без «окрещения» [Пушкин, АКНЦ, р. XI, оп. 2, № 79, с. 26]. Перед сближением с коровой быку необходимо было сделать подношение в виде хлеба и небольшого количества сена. У северных вепсов были известны представления об особых духах — покровителях быков — *härgan ižandaižed* и *härgan emagaižed* «бычьих хозяйчиках и хозяйшках». К ним обращались с просьбой помочь в успехе случки [Perttola, SKS, № 393].

HÄRGAN IŽANDAIŽED, HÄRGAN EMAGAIŽED (букв. «бычьи хозяйчики и бычьи хозяйшечки») — духи-покровители быков.

Названия этих духов были зафиксированы только у северных вепсов Ю. Перттолой. Вероятнее всего, представления о духах-покровителях быков выделились из общего комплекса воззрений о духе-«хозяине» хлева и получили самостоятельное развитие. В единичной фрагментарной записи Ю. Перттолы об этих духах сообщается следующее: «*Konz lehm vedese härgale, pidab pakita härgan ižandaižed i emagaižed*» — «Когда корову ведут к быку, нужно попросить бычьих хозяев и хозяйшек» [Perttola, SKS, № 393].



IČEZE — паралич.

Паралич — болезнь, лишаящая какой-либо орган или органы способности нормально действовать, приводящая к обездвиживанию.

Диалектные названия: *ičeze* — букв. «свой» (повсеместно), *ičeze kibu* — букв. «своя болезнь» (Пондала) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 144].

Основой слова *ičeze* является *iče*, которая в современном вепсском и многих других финно-угорских языках переводится как «сам, сама, само; свой, своя, своё»; ср.: фин. *itse*; ливв., люд., вепс. *iče*; вод. *ize, izze*; эст. *jse, es'i* 'сам, сама, само; свой, своя, своё'; лив. *iž* 'сам, сама, само'; саам. *ēč, ēš, ieš, jieš* 'сам, сама, само'; морд. *es', äs'*; мар. *iš* 'сам, сама, само; свой, своя, своё' [SKES, 1955, I, s. 110].

Однако первоначальное значение слова *iče* связано со старой финно-угорской по истокам системой представлений о душе. Финно-угорские народы в древности полагали, что человек обладает двумя или более душами. Одна душа была связана с дыханием (см. *Heng*), прекращение которого означало, что душа ушла и человек умер. Вторая душа, соответствующая вепс. *iče* и другим аналогичным названиям у финно-угорских народов, была двойником, тенью человека, ее присутствие обеспечивало психическое здоровье и полноценность человека, его способность адекватно вести себя, быть нормальным. В случае каких-то неблагоприятных условий, опьянения, болезни, порчи или сглаза *iče* могла уйти от человека. Человек, которого оставила душа *iče*,

как правило, терял сознание, но мог приобретать и другие болезненные признаки, чаще всего связанные с поражением нервной системы. Например, при параличе *ičeze* он утрачивал двигательные функции. К группе болезней, которые возникали как результат ухода души-двойника *iče*, относились также эпилепсия *ičhiin'e* и родимчик *ičeze pahuz'*, характерными признаками которых были конвульсии и потеря сознания.

Паралич *ičeze* считался тяжелой болезнью. При его возникновении обращались к знахарям, которые лечили болезнь заговорами. Использовали также средства растительного [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 144] и животного происхождения. Например, «рубашку» — околплодный мешок, в котором иногда рождалась лошадь (*hebo*), высушивали, сжигали, полученную золу размешивали в воде и давали выпить больному, страдающему параличем.

IČEZE KIBU — паралич, см. *Ičeze*.

IČEZE PAHUZ' — родимчик (родимец).

Симптомами родимчика являются судорожные припадки у детей с потерей сознания — *iče*. Согласно статистическим данным, в 1897 г. около 15 % всех умерших в России детей умерли от родимца. Так, например, в Петрозаводске в конце XIX в. родимец был наиболее распространенной причиной смерти среди детей в возрасте до года [Shikalov, 2007, s. 162].

В соответствии с более ранними представлениями, ребенок при этой болезни теряет душу *iče* (см. *Ičeze*). Самым популярным способом лечения болезни

были заговоры, которые читали на воду. Затем этой водой обливали ребенка или купали в ней — «смывали» болезнь. Так, в д. Подщелье был распространен такой текст заговора: *«Выстану я, раба (имя заговаривающей), умоюся водою, утруся прядеными намотками, помолюся Спасу, пречистой Богородице. Из ворот в ворота, в чистое поле. Прошу, раба (имя заговаривающей), успокоить младенца. Заговариваю, заминаю грысть и болезнь и родимый родимец, жиловой, суставной, зубной, костяной у раба младенца. От ветра, от отцовою думы, от материнской думы, от девицы долговолосицы, от парня косатого, от черного глаза, от белого глаза. Заговариваю, заминаю, навеки веков. Аминь»* [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 108]. Судя по тексту заговора, причинами болезни (утраты души-двойника) у младенца по народным представлениям могли быть природные стихии и люди с нехорошими мыслями и взглядом. Один из ритуалов лечения ребенка от родимчика (*ičeze pahuz'*) строился как его символическое перерождение. Мать, оголив нижнюю часть тела, принимала позу роженицы: садилась на корточки, голым задом касаясь лица ребенка, чтобы родимчик прошел, и больше не появлялся [Там же, с. 30].

IČHIIN'E — эпилепсия.

Болезнь, сопровождаемая потерей сознания и судорогами. По древним представлениям, возникала в результате ухода из тела человека души-двойника *iče*. Относилась к числу тяжелейших заболеваний. Современное сельское население о народных способах лечения эпилепсии не помнит. Как типичное высказывание можно привести следующее: *«Ičhiin'e ot bolezni'. Ningou ne trāhib, čto upaděš' i vsě. Nügūd' ičhiine trāhnib ka magadad bol'nicas, a edui ka tamšid da pāstaba, tegiba tamšid»* — «Эпилепсия есть болезнь. Так трясет, что упадешь и все. Сейчас эпилепсия тряхнет, так в больнице лежишь, а раньше-то бабки вылечивали, делали бабки» (Боброзеро, 2002).

IL'JA — Илья-пророк.

Илия — ветхозаветный пророк, которого православная церковь чтит как своего святого. Илия жил в IX в. до Рождества Христова. Местом его рождения был город Фесва, отчего его иногда называют Илия Фесвитянин. История жизни и деятельности Илии Пророка излагается в Третьей и Четвертой Книгах Царств (3 Цар. 17—20 и 4 Цар. 1—3). В этих книгах и многочисленных апокрифических текстах образ Илии Пророка связан с небесным огнем, животворным дождем, водными источниками. Илия был ревностным поборником иудаизма, в переводе с еврейского имя Илия означает «Бог мой Яхве». Он жил при израильском царе Ахаве, который под влиянием своей жены финикийки Иезавели поклонялся финикийскому идолу Ваалу (солнцу) и принуждал к тому же и народ. Предание гласит, что истинные ревнители благочестия были изгнаны из страны, и при дворе был учрежден штат жрецов Ваала. Грозным мстителем за попрание святыни явился пророк Илия. Когда деяния царя достигли крайней степени, пророк — босой, в грубом плаще из верблюжьего волоса, с кожаным поясом на чреслах и посохом в руках — пришел к Ахаву и от имени Бога объявил ему: «В сии годы не будет ни росы, ни дождя, разве только по моему слову» (3 Цар. 17: 2). Началась страшная засуха, даже трава погибла, и настал голод. Илия по Божьей воле поселился в пустыне у одного ручья, куда вороны приносили ему хлеб и мясо, а воду он пил из ручья.

Три с половиной года продолжалась засуха. Илия по повелению Божию снова пришел к Ахаву и предложил ему собрать израильский народ на горе Кармил. Когда Ахав собрал народ, Илия сказал: «Довольно вам быть в нечестии. Познайте истинного Бога. Давайте принесем жертву: вы — Ваалу, а я — Господу Богу, но огня не будем подкладывать. Кто пошлет с неба огонь на жертву, тот и есть истинный Бог». Первыми стали приносить жертву жрецы Вааловы. Они приготовили жертвенник, положили на него

теляца и целый день призывали Ваала. Но ответа не было. Затем Илья приготовил жертвенник, выкопал кругом него ров, положил на жертвенник дрова и тельца и велел поливать жертву водой так, что ею наполнился ров. Потом Илия обратился с молитвою к Господу. «И ниспал огонь Господень и пожрал все сожжение, и дрова, и камни, и прах, и поглотил воду, которая во рве. Увидев это, весь народ пал на лице свое и сказал: Господь есть Бог, Господь есть Бог!» (3 Цар. 17: 38—40). После этого Илия взшел на вершину горы и стал молиться о дожде. Подул с моря ветер, показались на небе большие тучи, и пошел сильный дождь.

Помимо удержания засухи и разжигания жертвенного огня, Илия-пророк в продолжение своей земной жизни совершил еще ряд чудес, например воскресил сына одной вдовы (3 Цар. 17, 22), плащом рассек воду реки Иордан и перешел по ее сухому дну (4 Цар. 2, 8).

За особую праведность перед Богом Илия был взят на Небо живым: «вдруг явилась колесница огненная и кони огненные, и разлучили их обоих, и понесся Илия в вихре на Небо» (4 Цар. 2: 11).

Некоторые черты образа Илии, мотивы и сюжеты из жития о нем были восприняты вепсской традицией и впоследствии модифицированы под влиянием языческих верований. Кроме того, большая часть народно-христианских представлений о пророке проникла в мировоззрение вепсов от окружающего русского населения.

Илья-пророк в пантеоне святых у вепсов занимает одно из самых почетных мест. В XV—XVIII вв. на территории вепсского расселения Илья (наряду с Николаем Святителем и Георгием Победоносцем) был самым популярным святым, которому вепсские приходские общества посвящали церкви и их приделы [Жуков, 2011, с. 164]. Под влиянием библейских представлений народное мировоззрение наделило пророка грозным и решительным характером. День памяти святого Ильи (*Il'Pampäiv*) отмечается 20.07 / 02.08. В этот день любая работа считалась великим

грехом. У вологодских вепсов даже поставка свечи перед иконой расценивалась как работа и была недопустима. На этот счет у них была распространена русская поговорка: «В Илью свечки не клади и на работу не ходи. Илья работы не любит». Противоположностью карающему за работу Илье представлялся милостивый св. Николай (*Mikula*): «В Илью свечки не клади и на работу не ходи, а в Миколу свечку клади (перед иконой поставь свечку) и на работу поди» (Сяргозеро). Будучи связанным с огнем, *Il'ja* по народным представлениям мог покарать ослушника пожаром: сжечь избу или полученные в его день результаты труда — скошенное сено, сжатую рожь и др. В с. Пяжозеро в день Ильи-пророка особо оговаривался запрет ходить в лес и наказание святого за его нарушение: «*Il'än pejan iisa mecha mända, iika Il'jä puhu sidob*» — «В Ильин день нельзя в лес ходить, не то Илья к дереву привяжет» [Винокурова, 2013, с. 212].

Суровый характер Ильи-пророка был адаптирован также к патриархальным устоям вепсской семьи. По народным представлениям вепсов он был женоненавистником и оправдывал битье жен за дело (вар.: без дела): «Илья-пророк, говорят, сказал, что если до обеда в Ильин день мужик свою бабу выбьет, так он, Илья, тому мужику целый год работать будет». — «Все святые баб любили, только Илья-пророк смерть их не любит!» [Борисова, 1924, с. 70].

Под влиянием библейского предания Илья-пророк у вепсов и русских стал рассматриваться как божество, связанное с громом, дождем, водой. По народным определениям, «*Il'ja oli d'umalansän d'umal*» — «Илья был богом грозы» (Шелтозеро) [Valjakka, SKS, № 525]. Культ Ильи слился у вепсов с культом языческого бога грома и молнии *Jumal*. Путь от бога *Jumal* к св. Илье оставил следы в вепсской народной культуре. Так, у шимозерских вепсов было зафиксировано архаичное объяснение происхождения грома: «*G'umou g'ureidab i lämin iškeb*» — букв. «Бог G'umou (гром) гремит и высекает

молнию» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 151]. В то же время среди вепсов повсеместно, как и среди русских и карелов, широко распространены представления о происхождении грома и молнии от св. Ильи, который ездит по небу в огненной колеснице [Макашина, 1982, с. 85; Баранцев, 1978, с. 135—136]. В XIX в. белозерские вепсы объясняли происхождение грома и молнии следующим образом: «Гром происходит от того, что Илья ездит по небу на огненной коляске, а когда он при быстрой езде наедет на камень и явится искра, то это молния» [Винокурова, 1994, с. 23]. Подобные представления об Илье-пророке фиксировались у вепсов в середине — конце XX в. Вепсы Прионежья говорили: «*Il'ja ajab hebole, kudambal oma suugad i lämin sambutelob*» — «Илья едет на лошади, у которой есть крылья, и молния сверкает» [Valjakka, SKS, № 525]. Если в Ильин день раскаты грома отсутствуют, то пязозерские вепсы объясняют это явление перемещением святого на «тихом» виде транспорта — лодке: «*G'umou g'üraidab, ka Il'ja telegou ajab, a konz ku ei g'üraida, ka venehuu soudab*» — «Гром гремит, так Илья на телеге едет, а когда как не гремит, так на лодке плывет» [Винокурова, 2006, с. 280].

Илия-пророк в вепсской традиции предстает также хозяином вод и дождя. Ильин день, как считали северные вепсы, приносил похолодание воды в Онежском озере, потому что «*Il'ja pästab vilun kivi*» — «Илья опускает холодный камень в воду». Опускание камня по народным объяснениям происходило в результате грозы, сопровождающейся дождем. Ильин день закрывал купальный сезон и знаменовался обрядом последнего летнего купания вепсов в Онежском озере и других водных источниках. Купание молодежи всегда сопровождалось эротическими шутками между полами: парни прятали одежду купающихся девушек. После этого дня купание у вепсов повсеместно считалось грехом [Винокурова, 1996, с. 99].

Поскольку с Ильина дня начиналась жатва, Илью считали покровителем урожая. У северных вепсов в Петров день

(*Pedruppäiv*) все члены семьи отправлялись с большой миской творога в ржаное поле; там они садились на своей полосе вокруг миски, съедали немного творога, а затем разбрасывали его ложками через плечо на поле под песню, в которой упоминался не св. Петр (в день которого совершался ритуал), а Илья-пророк, называемый кормильцем:

*Tovarzi-jävarzi!
Ken om rugihez?
Pühä Il' — sötei rugihez!
Lindjine, lindjine!
Tule meidänno rugehez sästod' sōmha!
Anda meal leibad!*

Товарзи-яварзи!
Кто есть во ржи?
Святой Илья-кормилец во ржи!
Птичка, птичка!
Иди к нам в рожь творог есть!
Дай нам хлеба!

[Valjakka, SKS, № 325].

Чтобы грозный пророк дал хороший урожай, крестьяне пытались умиловить его различными жертвами. Обрусевшие вепсы д. Подщелье в Петров день разбрасывали творог на полосе для Ильи. Они обращались к святому: «*Илья-пророк! Иди сыру есть!*» [Винокурова, 1994, с. 86]. В жертву Илье у северных вепсов оставлялся также нескошеный на последней борозде небольшой участок под названием *Ill'an bard* 'Борода Ильи'. Жнецы говорили: «*Na, Ill'ja, dākha silei bardaks*» — «На, Илья, тебе остаток на борозду» [Perttola, SKS, № 375].

От Ильи-пророка зависели не только урожай, но и сохранность скота. Чтобы уберечь урожай и скот, белозерские вепсы (Сяргозеро, Пондала) жертвовали св. Илье в его праздник баранов и быков. Принесение животных в жертву считалось обязательным, иначе, как полагали местные жители, «*наш скот съедят волки, и мы останемся без скота*», «*весь хлеб высохнет, сгорит на поле*». В Пондале для заклятия выбирали бычков без единого пятнышка,

обязательно красного цвета, полагая, что тогда Илья даст «ясную погоду для уборки урожая» [Харузин, 1894, с. 64]. В Сяргозере жертвоприношение Илье-пророку проводилось следующим образом: «С раннего утра несколько домохозяек, из числа имеющих овец, пригоняют своих «завешанных» животных на погост к часовне Ильи-пророка. Здесь они побивают своих животных камнями и тут же, вблизи церковной ограды, свежуют и варят мясо в больших котлах. Кишки, внутренности и отбросы не разрешается брать никому, и они выбрасываются в озеро. Пока в церкви идет обедня, мясо жертвенных животных успеет свариться. После обедни весь народ во главе со священником идет крестным ходом под звон колоколов к часовне. Сначала служат молебн пророку, а затем все приступают к жертвенной трапезе, причем каждый получает свою долю жертвы» [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 344, с. 19]. Вепсы были твердо убеждены, что Илья покарает, если ему отказать в жертве. В начале XX в. жители Сяргозера решили прекратить жертвоприношение, «но в 1907—1910-м году после Ильина дня случился ураган, прошедший полосой в полкилометра широты. В Сяргозере снесло несколько крыш и гумно у гражданина Пушкина, который вообще неохотно давал баранов. После урагана мужички, несмотря на запрещение, решили опять приносить жертвы Илье, что имело место и в 1928 г.» [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 344, тетр. 8, с. 5].

Иногда *Il'ja* предстает покровителем диких зверей. В некоторых средневепских деревнях запрет выпускать скот в лес в Ильин день объяснялся тем, что в этот день там свирепствуют дикие звери.

Ильин день был важной вехой вепсского космо-природного календаря. У вепсов, как и у других земледельческих народов северной и средней России, он считался началом осени. Погода Ильина дня определяла характер будущей осени: «*Hüvä Il'jä — hüvä süguz', huba Il'jä — huba süguz'*» — «Хороший Илья — хорошая осень, плохой Илья — плохая осень»; «*Esli Il'l'an päivän vihm, g'umalansä, značit süguz' l'in'n'eb vihmas'iin'e*» — «Если в Ильин день дождь, гроза, значит, осень будет дождливая». Ильин день нес удлинение ночи: «*Jäl'ges Il'l'an päiväd püudou bakkad, stolau lamp*» — «После Ильина дня на поле бабки, а на столе — лампа» [Винокурова, 1994, с. 96]. С Ильиным днем у вепсов были связаны приметы, в которых уменьшение продолжительности светового дня и наступление темных ночей передавалось с помощью образов белого (серого) и черного коней — символов дня и ночи: «*G'äl'ges Il'l'an peijad vauktad hebod eidan taga ii nägu*» — «После Ильина дня белой лошади за изгородью не видно» (Пяжозеро); «*D'äl'ges Il'l'an päiväd serkod hebod aidan taga ii nägu*» — «После Ильина дня серой лошади за изгородью не видно» (Другая Река) [Винокурова, 1986, с. 59; 2006, с. 280]. По народным приметам, с Ильина дня начинают опадать листья с деревьев. С этой даты вепсы переставали ломать веники, поскольку «лист не держится уже» (Пустынка) [Винокурова, 2013, с. 217].

IL'L'AMPÄIV — Ильин день, см. *Il'ja*.

ILOI-KALOI — радуга, см. *Jumalanbembel'*.

ITKETES — плаксы (болезненный крик ребенка), см. *Örägu*.

JOGI — река.

Диалектные названия: сев. вепс. *dög'i*; *g'ög'i* (Шимозеро), *jog'i* (Озера).

«**Мировая**» река. У вепсов в прошлом были известны представления о реке, включающей притоки и озера, как о мировом пути, пронизывающем верхний, средний и нижний миры в горизонтальной модели вселенной. Как следует из мифологий ряда финно-угорских народов, в верхнем мире обитал медведь. Слабые отголоски данной картины мира сохранили материалы вепсской топонимики. Множество вепсских названий рек и озер, связанных с именем медведя: *Kondijarv* («Медвежье озеро»), *Kondioja* («Медвежий ручей»), р. Медвежка и т. д., — имели всегда достаточно точное географическое местонахождение — верховья водной системы [Муллонен, 1993].

В сохранившейся у вепсов легенде мировая река создавалась птицами по приказу Бога (см. *Habuk*).



с. Ярославичи на р. Оять.
Фото В.Б. Бовина, 2010 г.

«**Речной**» и другие водяные духи. Среди вепсских жителей бытовали мифологические рассказы, в которых реальные реки конкретной местности персонифицированы. Например: «Бежали две реки, две сестры — наша и ваша. Сели отдыхать. Ваша река стала у нашей расчесывать голову. Наша река заснула. Ваша река не разбудила нашей и побежала дальше. Наша река встала, видит: нет вашей и побежала следом ее догонять, напрямик по глухому лесу. Поэтому наша река идет прямо по лесу, а ваша река бежит спокойно в обход, по деревням» [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 238].

В этих повествованиях говорится о реках как о существах женского пола, содержится объяснение их особенностей. Следующей ступенью в развитии верований являлось появление обобщенного образа духа-«хозяина» или божества вод. У вепсов известен ряд названий для общего духа-«хозяина» вод: *vedehine* («водяной»), *veden ižand* («хозяин воды») и *veden emag* («хозяйка воды»); *veziižand u veziemag*; *turžas*; *vezituržas*. Эти общие названия применялись и по отношению к духам отдельных рек. В мифологических рассказах дух-«хозяин» реки часто наделялся признаками водного объекта, который он олицетворял: «ледяные кони» — постепенное замерзание реки; «каменные рукавицы», «глиняные сапоги» — каменистое и глинистое речное дно. В одних вепсских деревнях сезонные изменения в природе рисовались как периодические перемещения водяного из одной реки в соседнюю, в других деревнях — из озера

в озеро. В то же время река в мифологических рассказах могла играть роль дороги, по которой переплывался дух-«хозяин» озера.

Вепсской мифологии, видимо, когда-то был известен образ речного духа — *черандак*. Это название было зафиксировано у русского населения Белозерского края — по происхождению обрусевших вепсов. Название происходит от вепсского глагола *čiraita* ‘журчать’ [Черепанова, 1983], то есть в основу сложения образа духа вошел акустический эффект шума текущей воды в реке. Черандак характеризуется как злой дух, который ежегодно проходит от устья Ковжи кругом Белого оз. до Шексны и оставляет большую щель во льду [Там же]. У вепсов специального названия для духа-«хозяина» реки обнаружить не удалось, чего не скажешь о повелителях ручьев и озер. По данным, которыми мы располагаем, вепсы верили, что в ручье обитают *ojanižand* ‘хозяин ручья’ и *ojanemag* ‘хозяйка ручья’, а в озере — *järvenižand* ‘хозяин озера’.

Объединение рек с ручьями в мифологических представлениях. Большие реки образуются слиянием бесчисленных мелких речушек и ручьев. Взаимосвязь реки и ручья нашла отражение в вепсских пословицах и поговорках. В народных представлениях реки и ручьи объединялись и по таким общим признакам, как текучесть и быстрота, что также оставило след в вепском фольклоре. Проточная быстрая вода как общий признак реки и ручья объясняет взаимозаменяемость этих топографических символов в некоторых вепсских ритуалах. Движущаяся вода реки и ручья — это прежде всего живая вода. Она связана с жизнью, здоровьем. Такая вода использовалась у вепсов в лечении многих болезней. Так, одним из способов лечения *тоски* (вепс. *tusk*) было умывание лица больного на берегу реки или ручья с произнесением заговора, совершаемое колдуном. Река и ручей, связанные с изменением, были способны унести болезнь и превратить больного в здорового. Воду,

взятую по течению реки или трех ручьев, «которые не видят друг друга» (то есть находятся на дальнем расстоянии друг от друга), давали выпить тяжелобольным. Считалось, что она может решить вопрос об участии тяжелобольных: жизнь или смерть ожидает их в скором времени.

В антропоморфных представлениях вепсов движущаяся вода реки или ручья была тождественна некоторым жидкостям, вытекающим из организма человека. Она символизировала беспрепятственное движение плода по водным путям материнской утробы (легкие роды). Во многих магических действиях, призванных облегчить роды, применялась именно такая вода. Самым известным способом помощи роженице у вепсов было неожиданное опрыскивание ее лица речной или ручьевой водой, набранной в рот. В вепсских заговорах остановки крови в качестве аналога кровотечения была выбрана вода ручья.

Река - «граница». Переправа через реку или ручей означала обретение нового статуса. Так, во время следования домой с вновь купленной коровой покупатель обязательно мыл ей морду в каждом ручье или реке, которая пересекала их путь. Таким образом, переход через водные границы магически означал превращение животного из «чужого» в «свое».

Вепсам, как и многим народам мира, был известен взгляд на реку как на дорогу в иной мир, расположенный в низовьях или на другом берегу (см. *Vezi*).

В вепском фольклоре река (непреодолимая граница) часто символизирует разлуку с любимым или родственниками.

Местные «речные» ритуалы. По вепским поверьям, продуцирующие и очистительные свойства были у речной воды в весеннее половодье. Во многих северновепских деревнях в день Николы весеннего (9/22 мая), приходившийся на весеннее половодье, мужчины купали лошадей в реках, освободившихся ото льда. Для обретения красоты и поднятия славетности (*slavutnost'*) северновепские девушки в половодье ходили к реке и совершали омовение в ее весенних водах.

символизирует женское начало, чистоту, красоту, доброту.

В вепском народном календаре лебеди, как и гуси (см. *Hanh*), были вестниками скорого снега, наступления зимних холодов: «*G'ũucned l'etas — t'eravas l'in'n'eb lumi*» — «Лебеди улетают — скоро пойдет снег» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 92].

Диалектные названия: *d'iisen* (сев.), *g'iisen* (Шимозеро), *g'iison* (Войлахта), *jiisen* (Озровичи), *jiisn* (южн.).

JUMAL — Бог.

Об уважительном отношении народа к этой птице и, возможно, о его тотемистических истоках свидетельствует обряд осеннего прощания со стаей лебедей (гусей) у вологодских вепсов. В этой локальной группе считалось обязательным при виде улетающих лебедей (а иногда и гусей — см. *Hanh*) крикнуть им слова прощания: «*Prost'kat, prost'kat, želannijad! Prost'kat, prost'kat! Udui vodui tuugat möstona!*» — «Прощайте, прощайте, желанные! Прощайте, прощайте! В новом году прилетайте опять!» (Пондала). Вологодские вепсы полагали, что лебедь (гусь) — *Jumalan lind* (букв. «Божья птица»): «*Лебеди и гуси — Божьи птицы. Нельзя их гнезда гнуть. Грех.*» (Войлахта); «*Pagžiba, lebed' — Jumalan lind. Miiden raffas veriba kaik*» — «Говорили, лебедь — Божья птица. Наш народ верили все» (Войлахта) [Винокурова, 2006, с. 54].

Бепс. слово *Jumal* имеет соответствие во многих родственных финно-угорских мифологиях: фин., кар. *Jumala*; эст. *Jumal*; саам. Юбмел; коми Йомал; мар. Юмо — Кугу-Юмо. При этом другие названия божеств прибалтийско-финских народов по большей части неизвестны остальным финно-уграм. О почитании бога Юмалы на южном побережье Белого моря (Биармия) сообщается в скандинавских сагах: «в ограде стоит бог Биармийский, он называется Юмала» [Кастрен, 1853, с. 501]. *Jumala* (*Jumal*) первоначально означал не бога вообще, а определенное божество. По мнению Э. Лённрота, карельский и финский Юмала первоначально был богом грома: *jum*, *jumi* означает ‘гром, шум’. Следовательно, он в какой-то мере тождествен божествам — громовикам у других народов, например, Тору у германцев, Перуну у славян, Перкунасу у литовцев. М. Кастрен расширяет значение *Jumala* до бога неба. Он пишет: «Если *jum*

(*jumi*) значит *гром*, то *jumala* должно значить место (страну), где находится гром, т. е. небо» [Кастрен, 1853, с. 504]. В целом, по наблюдениям М. Кастрена, представления о небе, боге грома и божестве вообще у финно-угорских народов смешаны.

Некоторые сведения о *Jumal* как боге грома и молнии оставили следы в диалектах вепсского языка. Так, у шимозерских и пияозерских вепсов слово *g'umoi* сохранило два значения — бог и гром: «*G'umoi g'ureidab i lämin iškeb*» — букв. «Бог (= гром) гремит и высекает молнию». Судя по данным лексики оятских вепсов, слово *jumoi* имело у них три значения — 'бог, гром, молния', например: «*Jumoi jureidab*» — «Бог (= гром) гремит», «*Jumal iški heboho*» — «Молнией (молния = Бог) поразило лошадь» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 151].

В то же время некоторые данные вепсской метеорологической лексики могут говорить о *Jumal* как боге неба, производящем различные погодные явления: гром, грозу, радугу. Неслучайно поэтому в вепсском языке названия, обозначающие эти природные явления, содержат имя этого бога: *j'umalanjuru* — гром (букв. «божий грохот»), *j'umalansä* — гроза (букв. «божья погода»), *jumalanheboine* — радуга (букв. «божья лошадка») или *jumalankušak* (букв. «божий кушак»).

Еще в дохристианское время у прибалтийско-финских народов название небесного бога и громовержца *Jumala* (*Jumal*) было заменено названием *Укко*. По своему коренному значению *ukko* — это представитель мужского пола, почитаемый старшим по возрасту и званию. Первоначально термин *ukko* использовался как эпитет, выражающий благоговение и почтение по отношению к небесному богу *Jumala* (*Jumal*). Когда же слово *Jumala* (*Jumal*) постепенно стало обозначать вообще сильного и могущественного бога, даже христианского, его громовые и небесные функции стали соединять с именем *Укко*, то есть праотца, старца [Кастрен, 1853, с. 511]. В прибалтийско-финских языках термины, обозначающие гром, грозу, радугу, содержат корень *uk*, а не *jumal*, как

у вепсов: *ukkonen* (фин.) — гром (уменьш. от *ukko*); *ukoniima* (кар.), *ukkossää* (фин.) — гроза (букв. «божья погода»); *ukonkuari* (кар.) — радуга (букв. «божья дуга») и др. Следов перехода от *Jumal* к *Uk* в вепсской культуре не обнаружено, за исключением одного языкового примера: «*Uk jureidab*» — «Гром (= старик, Бог) гремит» [Богданов, АКНЦ, ф. 1, оп. 43, № 204, с. 156].

В процессе христианизации термин *jumala* (фин., кар.), *jumal* (эст.), *jumal* (вепс.) стало обозначать «бога вообще» [Петрухин, Хелимский, 1997, II, с. 23]. Функции же вепсского «громовика» *Jumal* частично перешли к св. Илье (*Il'ja*).

JUMALANBEMBEL' — радуга.

В вепсской традиционной культуре это впечатляющее небесное явление представлено в большом количестве названий, примет, загадок. В названиях отразились как рациональные, так и мифологические представления вепсов о радуге. Судя по одному из них — *iloi-kaloi* (Ярославичи) — видимо возникшему от слова *ilo* 'веселье', радуга воспринималась как радостное предзнаменование. Два других названия выделяют такой признак радуги, как вытянутая форма: *göno* (Пондала) — букв. «полоса», *jumalankušak* (южн. вепс.) — букв. «божий кушак».

Самой большой является группа терминов, отмечающая дугообразную форму радуги: *bembüu* (Пондала), *bembel'* (Сидорово, Рыбрека) — букв. «дуга»; *dumalanvembel'* (Каскесручей), *gumalanbembüu* (Пондала), *jumalanvembel'* (Пелкаса, Ярославичи) — букв. «божья дуга»; *kar'e* (Пяозеро, Шимозеро) — букв. «дуга, изгиб»; *vez'ikar'* — букв. «водяная дуга» (Кортлахта); *kol'pambembel'* — букв. «дуга покойников» [Зайцева, Муллонен, 1972; СОСДКВСЯ, 2007, с. 19—20].

Одна из важных особенностей радуги, характерная для вепсских мифологических воззрений, — ее посредническая связь с земной и небесной влагой. У русских радуга представлялась как небесный «насос»: «Радуга — это насос для воды; она во время дождя опускается концами в море и вбирает в себя воду, — через это является на землю дождь» (Орловская

губ.). «Радуга-дуга! Не пей нашу воду!» — кричат ей ребяташки, по общему поверью, будто радуга воду набирает» [ЭС, 1998, с. 364]. Примерно такие же мифологические представления были известны и вепсам. В Прионежье о радуге говорили: «Она выходит из Онежского озера и берет из него воду» [Valjakka, SKS, № 524]. Верили: если радуга опускается в какой-нибудь земной водоем, то вода попадает на небо и оттуда выливается на землю в виде дождя; если радуга опускается на другие природные объекты, не связанные с водой, дождя не ожидается. Эти представления нашли отражение в ряде северошведских примет: «*Если радуга над Онежским озером, значит дождь будет продолжать идти; если радуга над лесом — дождь закончится*» (Вангимова Сельга) [Hakkulinen, SKS, № 17838]; «*Esli dumalanvembel' om Änišehe pästnu, se vihma vedab. Esli kal'l'oho om pästnu, se poudaks*» — «Если радуга в Онежское озеро опущена, то дождь тянет. Если в скалу опущена, то к ведрu» [Perttola, SKS, № 103]. В какой-то мере этим представлениям соответствует название радуги *vez'ikar'* (Кортлахта) — букв. «водяная дуга».

Форма радуги также принималась в расчет при определении солнечной или дождливой погоды: «*I'oi-kal'oi tūrkäs n'ägub, ka puudaks, venos n'ägub, ka vihmaks*» — «Радуга видна крутая, то к ведрu, отлогая — к дождю» (Ярославичи) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 148]; ср. то же у русских: «Если в туче дождевой крутая радуга — к ведрu, пологая — к сильному продолжительному дождю» [ЭС, 1998, с. 364].

В арсенале вепсской народной метеорологии встречаются также приметы, в которых особое внимание обращается на красный цвет многоцветной радуги: «*Vihm proidi, rusked kar'e palab*» — «Дождь прошел, красная дуга сияет» (Шимозеро) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 180]. Выделение красного цвета в сочетании с дугообразной формой радуги в виде коромысла — характерная черта вепсских загадок, отгадкой которых является это

небесное явление: «*Rusked korend päliči d'oges rippub*» — «Красное коромысло над речкой висит»; «*Russtad korendad päliči d'oges rippustihe*» — «Красные коромысла через реку повисли»; «*Päliči ojas rippustihe rusked koromislo*» — «Через ручей висит красное коромысло»; «*Rusked korend päliči ojas oigentihee*» — «Красное коромысло через ручей висит»; «*Rusked vandeh üliči ojad rippub*» — «Красный обруч над ручьем висит»; «*Randan päl rippustihe rusked bembel*» — «На верхней стороне берега висит красная дуга» [Rainio, 1994, с. 93]. Встречаются также приметы и загадки, в которых радуга отождествляется с огнем: «*Kar'e palab puudaks*» — «Радуга горит к ведрu» (Пяозеро); «*Randal päl rippusteleze rusked lämi*» — «На верхней стороне берега висит красный огонь» (Ропручей, Рыбрека) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 180; Rainio, 1994, с. 93].

Помимо «насоса» вепсы представляли радугу и в виде небесного коня, пьющего из земных водоемов воду, которая позже выливается в виде дождя и питает землю: «*Kar'ko veden job*» — «Карько (кличка лошади карей масти) воду пьет» (Корбиничи) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 181]. Такой взгляд на радугу оставил след в еще нескольких названиях. Например, *or'ei-kar'ei*, первая часть которого, скорее всего, происходит от слова *or'eh* 'жеребец', а вторая — *kar'ei* 'карий' — обозначает цвет животного (Пелкаска) или *kiroi-karoi* — 'пестрый-карий' — кличка лошади, образованная на основе масти (Озера) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 382]. В отличие от вепсов, у многих славянских народов радуга отождествлялась со змеей, высасывающей земную воду на небо. Так, соседнее русское население Новгородской губ. называло радугу змеей: «она, опустивши жало свое в воду, набирает в себя воду, а позже выпускает, отчего и бывает дождь» [Зеленин, 1915, II, с. 869].

Название радуги *jumalanheboine* и связанное с ним поверье «*Jumalanheboine job järvespei vet*» — «Божья лошадка пьет из озера воду» — свидетельствуют о том, что в вепсской мифолого-религиозной

традиции небесный конь, в виде которого представлялась радуга, являлся неотъемлемым атрибутом Бога-творца, в более ранний период — бога-громовержца *Jumal* (*G'umoi*, *G'umai*, *Jumā*), дарующих плодородие (Озера) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 158; Винокурова, 1992, с. 17—19].

В вепсском языке известны и другие названия радуги, также имеющие определение *jumalan*, *đumalan*, *g'umalan* (букв. «божий») и позволяющие говорить о ней как создании и атрибуте бога неба *Jumal*: *đumalanvembel'* (Каскесручей); *gumalanbemb'ii* (Пондала), *jumalanvembel'* (Пелкаска, Ярославичи) — букв. «божья дуга»; *jumalankušak* — букв. «божий кушак»; *jumalanheboine* — букв. «божья лошадка». Лингвистические данные соответствуют народным интерпретациям: «Бог создает радугу» [Valjakka, SKS, № 524].

Вепсы Прионежья считали радугу своеобразным мостом, по которому души умерших переправляются к месту своего вечного упокоения. Наиболее распространенным среди названий радуги у северных вепсов является *kol'pambembel'* — букв. «дуга мертвых». О радуге говорили: «*D'umalanvembel'* — *kol'jan vande*» — «Радуга — обруч мертвых» [Perttola, SKS, № 103]. В с. Шелтозере бытовала загадка, в которой это небесное явление изображено в виде моста в мир мертвых, расположенный за рекой: «*Päliči djojas rusked sild rippub*» — «Через реку красный мост висит» (*Kol'ianbembel'* — «дуга мертвых») [Rainio, 1994, s. 94]. Аналогичные представления о радуге как пути в иной мир, получившие преломление в разнообразных сферах культуры, распространены в традициях многих народов Норвегии, Дании, Австрии, Германии, Англии. Исследователи считают, что источником их происхождения являются древние скандинавские мифы [ЭС, 1998, с. 363—364].

Редким явлением считается появление радуги зимой. Считалось, что «*G'õno taufh'ii ot pakaižeks*» — «Зимой радуга к морозу» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 100].

JUMALAN HEBOINE — радуга, см. *Jumalanbembel'*

JUMALANJURU — гром.

Диалектные названия: 1) *g'umalang'üru* (Пондала, Шимозеро), *jumalanjuru* (Ярославичи, Пелкаска, Ладва) — гром (букв. «божий грохот»); 2) *g'üru* (Шимозеро), *juru* (Озера, Пелдуши, Пелкаска), *đuru* (Шокша) — грохот, гром; 3) *jumoi* (Озера) — бог, гром, молния, *jumā* (Боброзеро), *g'umoi* (Шимозеро) — бог, гром, *d'umal* (Вехручей) — бог, гром [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 89, 92, 151; Rainio, 1994, s. 90]. Третья группа приведенных примеров из диалектов вепсского языка свидетельствуют о том, что гром олицетворялся в образе бога *Jumal*. Так, у шимозерских и пязозерских вепсов слово *g'umoi* сохранило два значения — бог и гром: «*G'umoi g'ureidab i lämin iškeb*» — букв. «Бог (= гром) гремит и высекает молнию». Судя по данным лексики оятских вепсов, слово *jumoi* имело у них три значения — «бог, гром, молния», например: «*Jumoi jureidab*» — «Бог (= гром) гремит», «*Jumal iški heboho*» — «Молния (=Бог) ударила в лошадь» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 151]. У южных вепсов также гром и Бог отождествлялись. Услышав раскаты грома, крестьяне имитировали баранье блеянье, объясняя такое поведение профилактикой боли в спине в период сбора урожая: «*Jumā juraidab, kulin, miše tariž bakkähtada, dei iče radlimā. Štoḇj vödm'an ei kibišta rahndes*» — «Гром (Бог) гремит, слышала, что нужно блеять, да и сами делали. Чтобы не болела поясница во время жатвы» (Боброзеро) [Винокурова, 2006, с. 326]. Данный любопытный факт, соотносимый с культурными аналогиями других народов, заставляет выдвинуть предположение, что спутником бога грома Юмал в вепсских верованиях мог быть баран. В Скандинавии, например, бог грома Тор представлялся едущим на повозке, запряженной баранами [Тресиддер, 2001, с. 21]. У западноафриканского народа йоруба баран — символ и атрибут бога грома Шанго, а гром воспринимается как оглушающее баранье блеянье [Бидерманн, 1996, с. 24].

После крещения вепсов под словом Юмал стал пониматься христианский

Бог вообще, а громовые функции перенесли на святого Илью-пророка, ездовым животным которого стала лошадь (см. *Il'ja*). По народным верованиям, записанным в с. Шелтозере в годы Великой Отечественной войны, «*Il'ja oli d'umalansän d'umal*» — «Илья был богом грозы». О нем говорили: «*Il'ja ajab hebole, kudambal ota suugad i lämin sambutelob*» — «Илья едет на лошади, у которой есть крылья, и молния сверкает» [Valjakka, SKS, № 525]. Роль св. Ильи в создании грома отразилась в северновепсской загадке: «*Ajelob Ilja telegal taivast mōto, kruug se hüppib i paindlob lämiinke*» — «Илья ездит по небу, колесо прыгает и высекает огонь» (*Djumalandjüru* — гром) [Rainio, 1994, s. 90]. Подобные представления об Илье-пророке стойко сохраняются у вепсов до сих пор. Считается, что в день Ильи-пророка (20 июля / 2 августа) обязательно бывает гроза с сильным дождем, в струях которого святой опускает холодный камень в воду. Поэтому после этого дня наблюдается похолодание воды и не купаются.

Вепсам были известны некоторые приемы профилактической магии для защиты от грозы и ее составляющих — грома и молнии. Южные вепсы сажали около домов рябину, чтобы дом не загорелся от молнии. В вепском Прионежье, чтобы гром был слабым во время грозы, придерживались тишины при выполнении некоторых шумных хозяйственных работ или табу на них: с силой не бросали дрова; в святки не терли пол, не мололи на ручном жернове [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 186]. Повсеместно в канун Крещения Господня (см. *Vederistmäd*) практиковалось нанесение знаков креста на окнах, дверях, внутри жилых и хозяйственных помещений, «чтобы молнией не поразило», «чтобы летом спастись от грозы», «чтобы Бог оберегал от грозы», «чтобы Бог оберегал, и гром не вошел в избу» [Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 215, с. 139]. В северновепсских деревнях нанесение крестов производилось в полночь в Крещение, во время проведения

службы в церкви, которое по народным представлениям считалось «максимально чистым временем суток» [Терновская, 1981, с. 148]. Когда крестили ножом все окна, двери и ворота в избе, произносили заклинание: «*Сусова молитва, Богородичный крест, Спасова рука, Никольский замок по всем окошкам, по всем воротам*» [Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 215, с. 139].

У оятских и капшинских вепсов подходящим временем для проведения обрядов защиты жилища от молнии считались Великий четверг и Егорьев день. В эти дни до восхода солнца хозяином и хозяйкой совершался троекратный обход своего дома против солнца с обережными предметами: топором, который просовывали за пояс или держали в руке острием вперед, и решетом с находившимися в нем иконой, яйцом, ножницами, хлебом с запеченной в него шерстью, зажженной свечой.

Во время грозы запрещалось держать окна и двери открытыми, самовары и другие железные предметы чем-либо накрывали, косу в сарае убирали под сено. Чтобы сильно не грохотало, дети должны были ходить сгорбившись. Полагали, что нужно говорить тихо, тогда в дом не ударит молния [Hakkulinen, SKS, № 17859, 17863].

У вепсов обнаруживаются верования и ритуалы, указывающие на молоко коровы как оберег от грозовых явлений — тучи, грома и пожара от молнии. Например: «*D'umalan d'urun aigal pangha maid iknoile padeižihe. Tulob teravas hapuks*» — «Во время грома клали молоко в горшках на окна. Быстро превратится в простоквашу» [Perttola, SKS, № 115]. Объяснение этому поверью можно найти в материалах по мифологии славянских народов, у которых молоко использовалось в качестве средства, преграждающего путь грозовому, небесному огню. Так, русские крестьянки, оберегаясь от молнии, мазали молоком косяки дверей и окон. Такую же функцию имел полесский обычай во время грозы ставить на окна молоко от черной коровы [Толстой, 1994, с. 8]. Как восточным и южным славянам, вепсам повсеместно

было известно верование о действенности молока для тушения пожара от молнии. По мнению Н. И. Толстого, это верование имеет балто-славянский и шире — индоевропейский характер. Его «можно объяснить стремлением противопоставить разрушительной стихии действенный продукт «того же рода»: небесным быкам и коровам — молоко (сыворотку и т. п.) земных коров» [Толстой, 1994, с. 8].

Во время грозы, застигшей в лесу, южные и пязозерские вепсы всегда старались спрятаться под маленькую ель, которая наделялась бережными свойствами, поскольку у нее иголки на концах веток располагаются в виде креста [Винокурова, 1994, с. 48]. Деревом, неблагоприятным для укрытия от грозы, в Пязозере считалась осина — дерево духа леса: «*Habon alle, sanudas, esli konz jumalanjuru, eisa neniden puiden alle, haboiden, seižutodas. Hän on mechižen pud. Ka, hondod*» — «Под осину, говорят, если когда гроза, нельзя под этими деревьями, под осиной, стоять. Это легшего деревья, да плохие».

Человек, убитый молнией, считался праведником. Среди вепсов, как и русских, до сих пор широко распространено представление о том, что человека, которого поразила молния, можно спасти, если сразу же после удара его зарыть в землю, оставив не засыпанным лицо. Вошедшая в него молния уйдет в землю (см. **Ma**) (ср. у русских: [Мороз, 2004, с. 5]).

Для преодоления страха грозовой стихии, прибегали к средству, известному славянским народам и, видимо, распространившемуся среди вепсов от соседнего русского населения, — ели заплесневевший хлеб: «*Vil'iktunuden l'eiban sôt ka jumalan jurud ed varāda*» — «Заплесневевший хлеб ешь — не будешь бояться грома» (Сидорово) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 634].

Первый весенний гром имел важное значение в вепском крестьянском быту. Услышав его, вепсы кувыркались, чтобы не болела поясница во время жатвы.

Грозовая стихия с тремя проявлениями — молнией, громом, дождем нашла

отражение в северновепской загадке: «*Edel blesk, bleskan taga tresk, treskan taga plesk*» — «Вначале блеск, за блеском треск, за треском плеск». Известны также загадки об одном громе, проявлением которого являются шумовые эффекты: «*Hebo herni lidnas, a täga sbrui säraht*» — «Лошадь ржала в городе, а здесь сбруя вздрогнула»; «*Piteriš pino verob, a mejale kuulub*» — «В Петербурге поленница повалилась, а до нас слышно» (*Djumalandyürü, djumal djüreidab* — гром, гром = Бог гремит) [Rainio, 1994, с. 90].

JUMALANKUŠAK — радуга, см. *Jumalan-bembel'*

JUMALANLEHMÄINE — божья коровка.

Диалектные названия: сев. вепс. *d'umalanlehmein'e*, ср. вепс. *g'umalanlehmain'e*, *jumalanlehmain'e*, южн. вепс. *jumalanlehtmäne* (букв. «божья коровка»), *jumalanborašk* («божий барашек»).

Эти названия божьей коровки отождествляют ее с домашним животным (коровой, бараном), которое принадлежит богу **Jumal** (вар. *G'umou, D'umal, Jumou*) [Винокурова, 1996, с. 98—99]. Аналогичный способ наименования божьей коровки отмечается также у родственных карелов, ср.: сев. кар. *jumalanlehtmä*, ливв. *jumalanlehtmäine*, люд. *đumalanlehmäne* (букв. «божья коровка»); сев. кар. *ukonlehmäni* (букв. «коровка Укко»), *ukonlambahaine* (букв. «овечка Укко») [СИЛКВИСЯ, АKNЦ, ф. 1, оп. 50, № 598, с. 324] и многих европейских народов, ср.: рус. *божья коровка*, болг. *божа кравица*, польск. *boża krówka*, литов. *dievo karvyte*, румынск. *vaca domnului* («корова бога»), серб.-хорв. *божја овчица*, нем. *Herrgottschräffchen* («овечка бога»), франц. *bête à bon Dieu* («животное бога») [МНМ, 1997, I, с. 182]. По мнению В. Н. Топорова, эти названия связывают божью коровку с распространенным у многих народов мифологическим мотивом похищения коров (скота) у бога-громовержца его противником [МНМ, 1997, I, с. 182]. Однако это предположение в вепской и карельской

культуре не подтверждается другими фактами.

У вепсов (как и у славянских народов) образ божьей коровки встречается в детских закличках, которые произносились как на вепском, так и на русском языке: «*Lehmei'ne, lehmei'ne! Lenda, lenda taivhas! Siga oma sinun sizared, siga oma sinun velled knigad lugetas i sindei varastas!*» — «Коровка, коровка! Лети, лети на небо! Там твои сестры, там твои братья книги читают и тебя ожидают!» (Шелтозеро); «*Божья коровка! Лети на небеса! Там твои детки кушают конфетки!*» (Верхний Конец, Прокушево) [Винокурова, 2006, с. 218]. В них божья коровка рисуется как обительница неба и посредник между небесным и земным мирами. Об этой же роли говорит и еще одно ее название, зафиксированное у белозерских вепсов, — *rapinlehmei'ne* (букв. «поповская коровка»). Оно явно более позднее по происхождению, возникшее после распространения среди вепсов православия. Судя по этому названию, божья коровка принадлежит православному священнику, который также выполняет посредническую роль между Богом и людьми.

Былая священная роль божьей коровки отразилась в современных представлениях вепсов. Считается, что божью коровку нельзя мучить и убивать, так как она хорошее насекомое, приносящее пользу.

JUMALANVIGA — болезнь от Бога, Божье наказание (проклятие).

Болезнь, полученная от Бога, проявлялась в виде различных симптомов. Она возникала у человека в результате непочтительного отношения к православным святыням, а также недопустимого поведения с точки зрения православной морали. Например, заболевание могло возникнуть, если человек проходя мимо икон не перекрестился перед ними. В советский период борьбы с религией появилось много легенд о получении человеком тяжелой болезни от Бога за уничтожение им икон, участие в разрушении крестов, часовен и церквей. Так, о святом месте *Peštor* (см. *Mikula*) рядом с с. Ярославичи рассказывали следующее: «*Бригадир все требовал,*

чтобы часовню (около камня) разобрали. За это у него отнялись ноги, и он ползал на коленях перед Миколой (то есть иконой, помещенной в каменном изваянии) и просил прощения» [Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 985, с. 31]. По сведениям жителей с. Ладва, у человека, который сломал крест на местной церкви св. Егория, отнялись руки [Там же, № 106, с. 7].

JÄL'GEL'IIZED — послед, плацента.

Диалектное название *jäl'gused* (Озера).

Орган женщины или самки млекопитающего животного, осуществляющий связь и обмен веществ между организмом матери и зародышем в период внутриутробного развития. Выполняет также гормональные и защитные функции. После рождения плода плацента вместе с оболочками и пуповиной выделяется из матки.

В традиционных представлениях вепсов *jäl'gel'iized* — орган у женщины (или коровы), который следует тщательно оберегать после родов (отела), так как он связан с их будущим здоровьем (прежде всего, половых органов) и плодовитостью. Защитную функцию выполнял обряд убирания последа женщины (или коровы), который носил название *hut'ta jäl'gel'iized* (букв. «хоронить послед») и действительно напоминал похороны.

Тщательное «захоронение» *jäl'gel'üized* женщины или коровы считалось залогом их здоровья и плодородия. Свекровь мыла послед невестки в течение трех дней, а на ночь убираала его под кровать роженицы, затем заворачивала его в чистую тряпку и помещала в берестяную коробку или лапоть и в таком виде закапывала его в хлев, подполье или под первым венцом дома. Если в дальнейшем роженица страдала женскими болезнями или бесплодием, то она в качестве виновницы своих бед подозревала свекровь, плохо спрятавшую послед [Строгальщикова, 1988, с. 100]. Точно также поступали с последом коровы: завернув в тряпку, клали в корзину и зарывали в хлев. Бережно хранимый в земле послед обеспечивал будущее продолжение животных видов. Его повреждение

и уничтожение влекло за собой неблагополучие в состоянии животного: корова могла лишиться молока, потерять спокойствие во время дойки и т. д. [Винокурова, 2001, б, с. 41].

В то же время, по отдельным сообщениям, послед использовался в магической практике, где он играл роль заместителя женщины. С помощью последа пытались оказать влияние на человека. В с. Сяргозере (белозерские вепсы) последом жены кормили мужа, чтобы он больше ее любил. Материнский послед наделялся исцеляющими свойствами. Им мыли ребенка, чтобы не было чирьев и золотухи [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 344, тетр. IX].

JÜRGIN PÄIV — Юрьев день, см. *Egorij*.

JÄNIS — заяц.

Диалектные названия: сев. вепс. *đän'is̄*, ср. вепс. *g'än'is̄*, *jän'is̄*, южн. вепс. *jänō*. Термин имеет прибалтийско-финское происхождение; ср.: фин. *jänis*; с. кар. *jän'is*, ливв. *jänöi*, люд. *d'än'iz̄*, *jän'iz̄*; вод. *jänež*, эст. *jānes*, лив. *jānds* 'заяц' [SKES, 1955, I, s. 130]. Этимология его неизвестна.

В некоторых вепсских деревнях Прионежья, Приоятья (Озера) и Вологодчины (Шимозеро, Войлахта, Пондала) заяц считался нечистым животным, существовал запрет употреблять в пищу поганое заячье мясо. Вепское табу на зайчатину, скорее всего, имеет библейское происхождение. В Книге Левит говорится: «Не ешьте «зайца, потому что он жует жвачку, но копыта у него не раздвоены, нечист он для вас» (Лев. 11: 7). Именно строение лапы зайца приводится в качестве мотивировки пищевого запрета в некоторых вепсских источниках. Так, жители с. Озера зайца, наряду с лошастью, собакой и медведем, относили к нечистым животным, так как у них «копыта нераздвоенные». Северные вепсы говорили, что «у зайца, как у собаки лапа, поэтому зайца не ели» [Perttola, SKS, № 515]. Эти представления идентичны русским и хорватским, объясняющим запрет есть зайчатину тем, что у зайца собачьи лапы [Гура, 1997, с. 190]. Вполне возможно поэтому одним

из проводников в распространении среди вепсов библейских представлений были русские крестьяне.

Заяц связан с нечистой силой. У шимозерских вепсов была распространена легенда, что заяц создан чертом и служит ему: «Бог создал всякую тварь, а про зайца-то и забыл, а черт, не будь дураком, сам его вылепил и из шерсти, да из ветра хвост ему сплел. Заяц обрадовался, что про него вспомнили. С тех пор он у черта на службе «передовым», а сам черт за ним поспешает на девять локтей позади». По представлениям шимозеров, колдун обладал заячьим хвостом и всегда давал клятву нечистой силе через зайца [Силаков, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 371, с. 73].

В некоторых вепсских деревнях с верованиями о зайце как существе опасном и нечистом связана примета о встрече с ним как дурном предзнаменовании. Путник, увидевший перебегающего через дорогу зайца, должен был плюнуть, чтобы избежать неприятностей [Винокурова, 2006, с. 144]. Северные вепсы в случае появления зайца в деревне произносили заклинание: «*Haška, haška, segoi, segoi*» — «Шагай, шагай, заблудись, заблудись» [Perttola, SKS, № 12].

Представление о зайце, перебегающем дорогу, отразилось в северновепсской сказке «*Lulutoi đäniš*». В ней лиса спрашивает зайца, почему он всегда скачет не вдоль дороги, а через нее. На что он отвечает: «Потому что дорога длинная» [Perttola, SKS, kuori 2, vol. 6]. Связь зайца с дорогой, которой в народном мировоззрении присущи признаки «длинная», «долгая», представлена и в календарной примете северных вепсов: «Если заяц роет снег по направлению к дороге, весна будет долгая; а если в противоположную сторону — крутая» [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 186].

Значительное число распространенных у вепсов представлений о зайце и связанной с ними символике основывается на реальных биологических признаках и поведенческих этого зверя.

Заяц — травоядное животное. Данная особенность нашла отражение в различных сферах вепсской культуры. Поедая

репу на подсеках и заготовленное сено на пожнях, заяц наносил существенный вред хозяйству крестьян. Для защиты посевов репы северные вепсы совершали специальные обряды. Например, закончив посев, клали под большие корни пня перевернутую берестяную коробку и ольховую щепку, использованные для разбрасывания семян, и говорили: «*Sö, dän'iš, kandod i koiv, ala sö miiden nagrišt'!*» — «Ешь, заяц, пни и березу, не ешь нашу репу!». В другом ритуале репное поле обходили с мылом, оставшимся от обмывания покойника. Для хозяев участка существовал запрет есть выращенную репу на месте ее посадки (подобно зайцу) [Винокурова, 2006, с. 139].

Поедание зайцами сена нашло отражение в примете, распространенной у средних вепсов: «Зимой зайцы сено едят, весной будет дорожное». Популярной была загадка, в которой заяц выступал метафорой сена: «*Jäniš jädmed, a villad madmed. — Hiiñregi*» — «Заяц по льду, а шерсть по земле. — Ответ: сани с сеном» (Пелдуши) [Kettunen, Siro, 1935, s. 133].

Раскосые глаза зайца стали символом косоглазия: «*Vär sil'm, ku dānišel*» — «Косой глаз, как у зайца» [Perttola, SKS, kuori, № 69]. Подобие длинных ушей зайца листьям ландыша отразилось в названии растения: *gānišankorvaižed* 'ландыш' (букв. «заячьи ушки»). Происхождение «заячьей губы» объясняется в этимологических сказках вепсов тем, что он сильно и долго смеялся над лисицей, и рот у него от напряжения порвался крест-накрест [Perttola, SKS, kuori, vol. 9].

В сравнениях, пословицах и поговорках использовались также особенности заячьего передвижения — прыжки, быстрота бега: «*Łopei hūpib ka, ku dāniš*» — «Лягушка прыгает, ну как заяц», «*Br'ingāt, kut dāniš*» — «Прыгаешь, как заяц», «*Pagenēb, kut dāniš*» — «Убегает, как заяц»; «*D'oksiil dānišel vargasta hot' kābālad*» — «У бегущего зайца кради хоть лапы» (в переносном смысле — не упускай любую возможность для достижения цели); «*Kaht dāništ kūksenteled, n'i ūht ed tabata*» — «За двумя зайцами гонишься, ни одного

не поймаешь» [Rainio, 1968, s. 274, 281; Perttola, SKS, № 45, 2993].

У славянских народов быстрота и прыткость зайца породили верования в его связь с огнем [Гура, 1978, с. 182]. Русские представления об огненной символике зайца вытесняли подобные вепские представления о лисице (*reboi*) или сливались с ними. В с. Гимрека, где в начале XX в. проживало русское и вепское население, русская молодежь, совершая осенью обряд сжигания кострички, пела песню:

Гори, гори ясно,
Чтобы не погасло!
Заяц, заяц, приходи!
Кудели мягкой принеси!

А вепские парни и девушки этого поселения исполняли текст, в который были включены оба персонажа, но с разным к ним отношением (лисицу собираются угостить блинами, а зайца — разорвать на кишки):

Reboi, reboi, tule kürzile!
Jäništ kiškile!

Лиса, лиса, приходи на блины!
Зайца на кишки!

В соседнем вепском с. Рыбрека фрагмент этого обряда с противопоставлением зверей отразился в пословице: «*Rebii, rebii, kürzil'e, dāniš astiid pesmaha*» — «Лиса, лиса, на блины, заяц посуду мыть» [Rainio, 1968, s. 298]. В этой пословице заяц — слабый, незащитный и простой зверь противопоставляется сильной и хитрой лисице.

Такое же противопоставление зайца и лисицы часто присутствует в вепских сказках. В то же время в сказочном фольклоре вепсов, как и многих других народов, слабый заяц часто выступает в роли трюкача, носителя ловкости и сообразительности по сравнению с более сильным зверем, обычно — лисицей [Бидерманн, 1996, с. 89; Беликов, 1969, с. 124—126]. Так, в северновепской сказке «Лиса и заяц» лисица хвастается, что ее все боятся, даже

волк, потому что у нее хвост длинный, а зайца — никто. Но заяц опровергает ее слова: прыгает в овечье стадо и все овцы разбегаются.

Важной особенностью биологического цикла зайца является раннее, буквально на третий день, отлучение зайчонка от матери. Оно послужило основанием народного представления о зайчихе как о плохой матери. Бросившую своих детей мать вепсы сравнивают с зайчихой: «*Kut g'än'iš lükeidab ičeze lapsid, muga i lükeidas nened akad. Lapsid ii žal' n'i kuverdad*» — «Как зайчиха бросает своих детей, так и бросают эти женщины. Детей не жаль нисколько» (Пяжелка, Нажмозеро). У южных вепсов с зайчихой сравнивается не только плохая мать, но и вдова, об одинокой жизни которой говорили: «*Eläb kut jän'õ*» — «Живет, как зайчиха» (Боброзеро, Сидорово) [Винокурова, 2006, с. 141].

Раннее расставание зайчихи с детенышами соотносилось с разрывом близкой связи между матерью и ребенком у людей. Им могло быть отлучение ребенка от материнской груди. Данное сравнение вошло в заключительную формулу северновепского обряда, направленного на прекращение грудного вскармливания. Согласно этому обряду мать кормила ребенка грудью «через стол», ударяла ребенка пальцами по лбу и говорила: «*Kut dän'iš ičeze poigid ei tunde, muga sina ala tunde maman nižad*» — «Как заяц своих детей не знает, так ты не знай материнской груди» [Perttola, SKS, № 848].

Заяц — классический символ трусости, появление которого немало способствовали такие его качества, как осторожность и бдительность. Об этом говорят записанные у вепсов сравнения и пословицы: «*Varaidab, kut d'äniš*» — «Бойтся, как заяц»; «*Pelgastunu d'äniš kustad varaidab*» — «Пуганый заяц куста бойтся»; «*Pelgastunu d'äniš ohotnikan varaidab*» — «Пуганый заяц охотника бойтся» [Rainio, 1968, s. 274, 276].

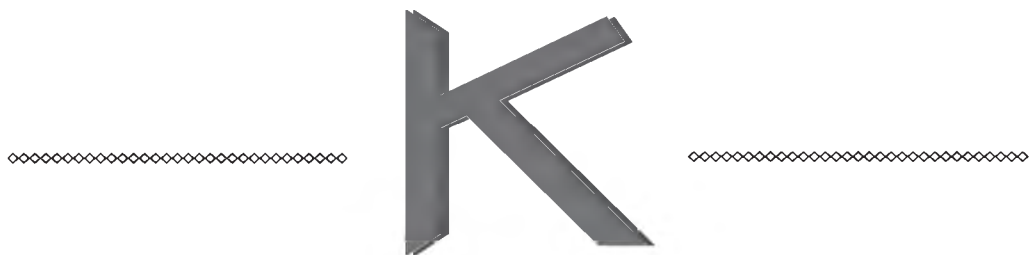
По мнению одних исследователей, с трусостью зайца [Гура, 1997, с. 199],

а других — с его прыткостью [Фрэзер, 1986, II, с. 84] связан русский фразеологизм *ехать зайцем*, то есть безбилетным пассажиром, который широко распространился в современной городской культуре. Это выражение вошло и в вепсский язык. Так, авторы хрестоматии для вепсских учеников за 2 класса «*Lugend knig*» при переводе рассказа М. М. Пришвина «Продажа детей» использовали выражение «*jän'išan maneral (venäks 'zaicem')*» — букв. «заячьим способом (по-русски — «зайцем»)» — для передачи способа перевозки детей скупщиком в городском транспорте [Lugend knig, 1936, с. 82].

С зайцем были связаны не только отрицательные, но и положительные представления. У вепсов повсеместно известен обычай приносить обратно домой и угощать детей остатками хлеба или другой еды, взятой в лес, называвшейся *jän'išentomain'e (g'än'išantomain'e)* — «заячий гостинец» [Винокурова, 2006, с. 144—145]. Этот обычай был заимствован вепсами у русских, у которых он имел более широкое распространение — Урал, Пермская и Калужская обл., Полесье [Гура, 1997, с. 185].

Целебные свойства приписывались шкуре и печени зайца. Заячью шкуру (мехом внутрь) южные вепсы призывали к пояснице от болей в спине. Вепсы с. Пондала считали, что заячья печень — лучшее лекарство от куриной слепоты [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 286]. Представления о лечении органов зрения человека с помощью зайца можно обнаружить и в других культурных традициях, например у поляков, применявших для лечения глазных болезней заячью мочу. Как представляется, в основе приведенных фактов могло лежать известное у многих народов еще со времен античности поверье, что осторожный и бдительный заяц спит с открытыми глазами [Гура, 1997, с. 197], то есть имеет способность видеть даже во сне.

JÄRVENIŽAND — дух-«хозяин» озера, см. *Vedehine*.



KADAG — можжевельник.

Диалектные названия: *kadag'* (Пондала), *kadag* (Шимозеро, Шокша), *kadag'i* (Сидорово).

В вепсской традиции обнаруживаются следы былого почтительного отношения к можжевельнику. По единичным сообщениям, сжигать в виде дров можжевельник в печи считалось грехом. С можжевельником — вечнозеленым деревом — были связаны анимистические верования о том, что после смерти человека его душа переходит в посаженное растение. Они отразились, например, в обычае капшинских вепсов сажать куст можжевельника на могиле крещеного ребенка или девушки и украшать его ленточками. Еще в 1970-х гг. в д. Сяргозеро Тихвинского р-на можно было встретить могилы с таким деревцем [Азовская, 1977, с. 143]. Как вариант этого обычая, у южных вепсов было принято втыкать в могилу умершего ребенка очищенную от коры белую ветку можжевельника с множеством отростков и привязывать к этим отросткам разноцветные ленточки: *«Вот маленький ребенок умер, так вместо крестика рубят верес и вычищают, корку снимают и разных-разных тряпочек красивых привязывают. Много, много, много ленточек, чтобы было очень красиво. У меня первому мальчику тоже такое было сделано. Маленький ребенок, так пусть будет красиво. А ленточки-то вылиняют, так опять привязываешь, опять красивых принесешь в Пелуши»* (Радогощ). Если умерший был взрослым человеком, то на могиле ему ставили можжевельный крест: *«Вересовый крест делали.*

Вот, у моей невестки, Колиной матери, вересовый крест уже больше 30 лет. И всё стоит» (Радогощ). Пяжозерские вепсы до сих пор можжевельный крест ставят на могилах одиноких людей, объясняя этот обычай утилитарными свойствами можжевельника — невероятной гибкостью, прочностью, меньшей подверженностью разрушению под влиянием внешней среды. Поскольку за могилой одинокого человека ухаживать некому, а можжевельный крест простоит дольше, чем сделанный из другой древесины.

У капшинских и южных вепсов можжевельник было принято сажать также на древних, напоминающих по форме курганы кладбищах — *kāmist* (*kōmist*), где по преданию погребена чужд, причисляемая местными жителями к своим предкам. Как рассказывали местные жители, раньше «у каждой деревни можжевельник был, *kadagi* по-нашему, в день Егория там «заветы» клали — ветки вербы, яйца, полотенца. Там еще некрещеных детей хоронили» [Косменко, 1984, с. 43]. В Пасху можжевельник на чудском кладбище украшался ленточками [Винокурова, 1994, с. 73].

В вепсской мифологии колючесть можжевельника и его характерный запах способствовали наделению его апотропейными и обезвреживающими свойствами. Особенно важную роль можжевельник играл в обрядах Великого четверга, когда по народным поверьям вся нечисть появляется на земле и вредит человеку. Повсеместно в этот день вепсские женщины ходили в лес до восхода солнца и заготавливали там ветки можжевельника,

которые становились важным магическим предметом против болезней и вредоносных сил. Можжевельником окуривали избы. Его ветками парили деревянные подойники и кринки, «чтобы в них сметана лучше садилась» [Винокурова, 1994, с. 60]. В вепсском Прионежье в Великий четверг до похода в лес на восходе солнца хозяйке запрещалось есть, пить и с кем-либо разговаривать. Она ломала ветки можжевельника и втыкала их над наружной дверью (вариант: в косяки трех дверей от улицы в доме) со словами: «Как кора можжевельника крепка, так у хозяев дома здоровье было бы крепкое» [Перхина, 2001, с. 46].

KALA — рыба.

Рыба — представитель фауны, связанный с водной стихией. Эта неразрывная связь нашла яркое отражение в вепсских пословицах: «*Kala vedeta ii elä*» — «Рыба без воды не живет» [Perttola, SKS, № 2939]; «*Kala kuival mal ei elä, a vedes eläb*» — «Рыба на сухой земле не живет, а в воде живет»; «*Kala vedeta ei sa eläda, vezi kalata eläb*» — «Рыбе без воды нельзя жить, а вода без рыбы живет» [Rainio, 1968, s. 272]; фразеологизмах: «*Kadoi, ku'i kala vedehe*» — «Как в воду канул» (букв. «Пропал, как рыба в воде») [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 172]; загадках: «*Mitte eläi ii voi mal eläda?*» (Kala) — «Какой житель не может жить на земле?» (Рыба) [Lonin, 2000, б, с. 102]. О тесной связи рыбы и воды говорит и такой обряд рыболовной магии: «Когда ловят рыбу, то не кладут ее в сухую корзину, нужно замочить в воде корзину, чтобы рыбы больше ловилось» [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 156].

Хозяином рыб являлся дух-«хозяин» воды, известный у вепсов под разными названиями, например: *vedehine* («водяной»); *veden ižand* («хозяин воды») и *veden emag* («хозяйка воды») или *veziižand* и *veziemag* и др. По окончании промысла было принято жертвовать духу воды часть улова. У пязозерских вепсов в качестве жертвы использовалась первая пойманная рыба: «Первую рыбку поймают, так пропускали ее под одеждой по голому телу: от горла вниз и туда — пускают обратно в озеро.

Это пусть, хозяйушко, хозяйка, тебе! А ты мне дай опять и больше» (Пязозеро) [Винокурова, 2006, с. 205]. Рыба (иногда сушеная) известна также в качестве жертвы духам-«хозяевам» леса и дома.

Распространение христианства на древневепсских землях, последующие контакты с соседним православным русским населением способствовали появлению в вепсском традиционном мировоззрении новых покровителей рыб и рыбного промысла — святых православной церкви. К ним вепсы адресовали свои рыбацкие заговоры (*kalapuhe*) по оказанию помощи в рыбной ловле: «*Läksin mina blahoslov'as rab Božij Fjodor dog'e le i d'arvele. D'arvel om ostrov, ostroval om pr'estol, prestolal om koum'e svätitelad, Isus Xristos, Petr i Pavel i kl'üčnik Gavriila. Tõ koume svätitelad, mol'igat minus dūmalad, miše voizhin mina kalad sada ičein lovuškejhe, merežeihe dai verkeihe*» — «Пошел я, благословясь, раб Божий Федор на реку и озеро. На озере есть остров, на острове есть престол, на престоле три святителя, Иисус Христос, Петр и Павел, и ключник Гавриила. Вы, три святителя, помолитесь, мои боги, чтобы я смог поймать рыбу в свои ловушки, мережи и сети» (Шокша) [Setälä, Kala, 1951, s. 38—39].

Во многих местах России, особенно на Европейском Севере, включающем и территорию расселения вепсов, праздник, посвященный памяти славных и всехвалых первоверховных апостолов Петра и Павла (29.06/12.07), был особенно почитаем среди рыбаков и связывался с успехом в рыболовном промысле. Христианским святым вепсы жертвовали рыбу в благодарность за посланную добычу. Жертвоприношение часто совершалось к придорожным крестам.

Рыба являлась составной частью промыслового культа. Представления промыслового культа об одушевлении животных, их способности понимать человеческую речь и мстить за насмешки и издевательства выявляются у вепсов и по отношению к рыбам. Они отразились, например, в следующих северновепсских

запретах: *«При хорошем лове рыбы смеяться нельзя, рыба ловиться не будет», «При хорошем лове рыбы не ойкают, чтобы не перестала рыба ловиться»* [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 157]. Крупную рыбу никогда не убивали при посторонних, боясь чужой зависти, которая могла обидеть рыб так, что они перестанут попадаться [Там же, с. 156].

В промысловом культе особо выделяется женщина, которая по народным верованиям оказывает отрицательное влияние на добычу. Отголоски этих представлений обнаруживаются у вепсов и по отношению к ловле рыбы. Вепсы верили: если рыбаку по дороге на промысел встретится женщина, то можно возвращаться домой — удачи не будет. Женщинам запрещалось поедание благородных частей тела добычи или какое-либо соприкосновение с ними. Одной из таких частей считалась голова добытого животного. У северных вепсов женщины не ели рыбные головы, *«голову у рыбы всегда ест хозяин, чтобы рыба ловилась»* [Там же, с. 157].

Удачу в рыбном промысле северные вепсы связывали с различными природными явлениями: *«Если на берег накидает много льду, то и рыба будет в этом году, а если не будет накинато и лед угонит на другой конец озера, то и рыбы мало будет», «Если дуют северные ветры и рябины много, то будет хороший лов рыбы»* [Там же, с. 156].

В промысловом культе некоторые части тела животного наделялись свойством приносить счастье и удачу. У рыб таким талисманом могла быть чешуя. В с. Корвала, например, использовался амулет в виде «рыбьей шкурки, зашитой в белую бумажную ткань» [Винокурова, 2006, с. 207].

Будучи важным промысловым животным, рыба была тесно связана с такими понятиями, как сытость, изобилие, богатство, счастье, составляющими комплекс представлений о жизни, то есть она обладала теми же значениями, что и ее среда обитания — вода. Продуцирующая символика рыбы объясняет ее использование

в любовной магии и свадебной обрядности вепсов. Так, у южных вепсов, чтобы приворожить к себе парня, девушка проделывала следующее: клала между грудями живую рыбу и держала ее там до тех пор, пока та не уснет. Затем эту рыбу она запекала в пироге, которым угощала выбранного парня [Колмогоров, 1913, с. 374]. Во время предсвадебной бани сваха натирала тело невесты солью. Затем, поставив невесту на сковороду, окачивала ее водой. Вода и растворенная в ней соль использовались для приготовления рыбника, которым угощали жениха и его родственников. *«Это делалось для того, чтобы сильнее привязать к себе мужа и заслужить любовь родственников»* [Там же, с. 379]. Примерно то же самое проделывалось и на северновепсской свадьбе. По записям С. А. Макарьева, *«в день свадьбы до венца купают невесту молоком и трут рыбой, а потом на этом молоке пекут пироги, а из рыбы делают рыбный пирог; когда молодые после первой брачной ночи встанут, то кормят молодого этими пирогами и рыбным пирогом, а также поят этим же молоком, чтобы любил молодую жену»* [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 147].

Рыба, как и вода, — универсальный символ не только составляющих жизни, но и смерти, и смертельных болезней. У южных вепсов рыба, запутавшаяся в сетях, символизировала покойника: *«Ühtou Stroican uppozi vel'l' Sen'ka järveh. Edele praznikaks hānou paratu oli verk järveh. Kaik kala do togo verkon kaiken putaili, odva rospusti. Stroicaks kalan sai, a stroican mugoi čudo tegihe»* — «В одну Троицу брат Сенька утонул в озере. К празднику у него были поставлены сети в озеро. Вся рыба до того все сети запутала, едва распустили. К Троице рыбу достал, а в Троицу — такое чудо» (Боброзеро) [Винокурова, 2006, с. 208].

Сны о рыбе толковались как плохие предзнаменования: *«Kalan näged uniš — hondoks, surmaks»* — «Рыбу увидишь во сне — к плохому, к смерти»; *«Mina nägen kalan uniš ili kalatan, san kalad*

(*uniš*) — *edelez l'āžund*» — «Я вижу рыбу во сне или рыбащу, поймаю рыбу (во сне) — сразу болезнь» (Пяжозеро) [Винокурова, 2006, с. 208]. Рыба и рыбные блюда являлись обязательными включениями поминальных трапез.

В некоторых интерпретациях снов в форме мифологической антонимии отразился и такой характерный признак рыб, как отсутствие звуковых проявлений. По одному из сообщений, рыба снится к крику: «Ой, рыба приснилась, так — к крику. Придем в поле, так чего-нибудь бабы покричат между собой. Ругаются» (Кийно) [Там же, с. 209].

Рыба (*kala*) — один из самых популярных персонажей вепсских пословиц. В них реальная жизнь представителей ихтиофауны используется для описания различных свойств человеческой натуры. Например, «*Kala ečib süvenban, a ristit ečib paremban*» — «Рыба ищет, где глубже, а человек, где лучше» [Perttola, SKS, № 2144; Rainio, 1968, s. 272]. Или «*Verhas venehes kaikuštii om enamb kalad*» — «В чужой лодке всегда больше рыбы» [Perttola, SKS, № 2558] констатирует факт, что человеку чужое всегда кажется лучше своего.

В пословицах изображение свойств рыбы, ее ловли и приготовления рыбной пищи применяется и для характеристики множества ситуаций в человеческом обществе и совета в их управлении. Например, в пословице «*Kalale hodad ed soupta*» — «Рыбе ходы не закроешь» [Там же, № 1493, 1871] утверждается невозможность каких-либо запретов. «*Ala openda kalad ičimaha*» — «Не учи рыбу плавать» [Rainio, 1968, s. 279] говорится обычно с пренебрежением к совету того, кого считают моложе и неопытнее себя. Пословицы «*Kebnas ed sa kalad d'oges*» — «Легко не поймает рыба в воде», «*Vägeta ed sa kalad vedespäi*» — «Без усилия не достанешь рыбу из воды» [Там же, s. 282] отмечают тот факт, что без старания и усилия никакого дела не сделаешь (соответствуют русской «Без труда не вынешь и рыбку из пруда»). «*Ala kiita edel konz kalan sad*» — «Не вари раньше, чем рыбу поймает» адресуется тому, кто

преждевременно радуется успеху [Perttola, SKS, № 2391]. «*Odv kala, ka i odv uha*» — «Дешевая рыба, так и дешевая уха» [Там же, № 2143] означает, что из плохого хорошего не сделаешь.

KANA — курица.

У прибалтийско-финских народов название курицы относится к древнегерманским заимствованиям (вторая пол. I тыс. до н. э. — первые века н. э.): вепс., фин., ливв., люд., вод., эст., лив. *kana* < герм., ср. корень *hana*, древненорвеж. *hani*; древнешвед., совр. швед. *hane* «петух») [SKES, 1958, II, с. 232]. Однако, как свидетельствуют археологические источники, в раннем средневековье весь не разводила кур. Костей домашней курицы на поселении Крутик (IX—X вв.) не выявлено, хотя на древнерусских памятниках конца I — начала II тыс. н. э. в Московской, Калужской, Смоленской, Рязанской обл. они известны. Еще в конце XIX — начале XX в. куроводство было слабо развито в вепсских деревнях. Кур держали из-за яиц.

Образ курицы в вепсских представлениях часто противоположен образу петуха (*kukoi*). В то же время принадлежность куриц и петухов к одному куриному роду объясняет их использование в качестве аналогов в некоторых жанрах культуры.

Если петух связан с солнцем, то курица — с темнотой, закатом. Об этом говорится в пословице: «*Vere kanoidenke, libu kukoidenke*» — «С курами ложись, с петухами вставай» [Rainio, 1968, s. 273]. По северновепсской примете, если курица сидит на яйцах головой к заходу солнца, то из яиц на свет появятся курицы; если сидит головой к восходу солнца, то будут петухи; а если сидит в полдень к солнцу — то и те и другие [Perttola, SKS, № 457]. Чтобы получить цыплят женской особи, белозерские вепсы сажали курицу на яйца вечером, когда коровы идут из леса [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 148].

Связь курицы с закатом, с нижним загробным миром отразилась и на направленности ее пророческого пения, которое,

в отличие от петушиного, считалось отрицательным. У вепсов, как и у многих народов Европы и Азии, была широко распространена примета, видимо, общеиндоевропейского происхождения, о том, что пение курицы петухом — к худу: «*Kana laulub — ii hüvādoks*» — «Курица поет — не к хорошему» [Винокурова, 2006, с. 354].

К отголоскам древних общеиндоевропейских представлений можно отнести и взгляд на куриц как на нечистых существ и производный от него запрет употреблять куриное мясо в пищу, бытовавший в прошлом у пязозерских вепсов.

В вепсской традиции прослеживаются следы древних представлений о связи курицы (и петуха) с огнем, известные у некоторых европейских народов. Чаще они касаются петуха, гораздо реже — курицы. Например, по немецкой примете, если курица (в особенности красная) запоет петухом, то следует опасаться пожара [Клингер, 1911, с. 309]. У шимозерских вепсов в Великий четверг перед утренней топкой хозяйка ворошила кочергой золу в печном жаратнике; если она находила скопление непотухших углей, это означало «куриное гнездо с яйцами» — то есть знак, что куры будут хорошо нестись [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 344, тетр. 9, с. 3]. Чтобы курицы водились в хозяйстве и не околевали, существовал запрет жечь в печи «клинья» — заостренные с одной стороны куски дерева, имитирующие куриные крылья [Макарьев, АKNЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 173]. У оятских вепсов запрет жечь в печи клинья объяснялся тем, что курица залетит в топящуюся печь. Определенные действия с печной утварью также влияли на состояние кур в хозяйстве оятских вепсов. Не разрешалось ковырять ухватом в печи, иначе в хозяйстве пропадет курица; выгонять кур кочергой из избы, чтобы они не дрались между собой [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 344, разд. III, с. 1].

Свойство кур и петухов разгребать лапами землю получило негативный смысл в вепсских представлениях. У оятских вепсов бытовал запрет давать в приданое невесте курицу, иначе «она все добро

разгребет» [Там же, разд. II, прим. 114]. В некоторых южновепсских деревнях (Сидорово, Прокушево, Верхний Конец) эти взгляды распространялись на петуха (*kukoi*).



Куководство в современной вепсской деревне.
Фото М. В. Заозерного,
с. Ладва Подпорож. р-на Лен. обл., 2008 г.

Петух и курица — существа дважды рожденные. Но если у русских эти представления были связаны с петухом, то у вепсов с курицей, что нашло отражение в загадке: «*Kahešti rodihes, n'i kerdad valanus ei, Jumalan plan'idan tedad?* (*Kana*)» — «Дважды родился, ни разу не крестился, Божью судьбу знаешь? (Курица)» [Setälä, Kala, 1951, s. 381]; ср. у русских: [МНМ, 1997, II, с. 310].

С развитием птицеводства курица стала объектом продуцирующих и предохранительных обрядов. Многие из них были заимствованы от русского населения. Для территории расселения средних вепсов характерны более разнообразные обряды, связанные с разведением кур. Куководческие обряды содержали примерно три крестьянских пожелания: получить много яиц и в пределах своего дома сохранить кур (от хищников, смерти, различных дискомфорта), защитить от них огороды. Эти пожелания могли существовать в обряде по отдельности или вместе.

Большая часть таких обрядов совершалась в весенний период народного календаря, частично приурочиваясь к Вербному воскресенью (*Bir'bincpühapäiv*) и Великому четвергу (*Sur'nellänz'päiv*).

Большинство календарных апотропеических обрядов было направлено на защиту кур от их главного антагониста — ястреба (*habuk*). Цыплят охраняли как от ястреба, так и от кошки, при этом важным оберегом являлось железо (*raud*). Пропускание цыплят через железное кольцо, между ножками тагана, поставленного на сковороду, предвляло их первый весенний выгон на улицу у северных вепсов [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 173].

Курица — один из наиболее популярных персонажей вепских пословиц; в них она часто противопоставляется петуху. В одной из пословиц жизненная энергия (бодрость) петуха сравнивается с хитростью курицы: «*Kukiin bodrost, a kanan hitrost*» — «Петушиная бодрость, куриная хитрость» [Rainio, 1968, s. 273]. Иногда в основе этих противопоставлений лежат реальные биологические отличия птиц. Например, курицы несут яйца, петухи — очень редко: «*Ozatomale kana ii muni, a ozavale i kukoi munib*» — «У несчастливой курица не несетя, а у счастливого и петух несетя» (Пондала); «*Ozavale kukoi munib, a ozatomale kanan umbaidab*» — «У счастливого петух несетя, а у несчастливой курицу крепит» (Шелтозеро) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 384; Perttola, SKS, № 2123].

Курица являлась женским (а значит, более низким по статусу в патриархальном обществе) символом: «*Kana iilä lind, a ak iilä mez'*» — «Курица — не птица, женщина — не человек»; «*Kana iilä lind, a ak iilä mužik*» — «Курица — не птица, женщина — не мужчина» [Perttola, SKS, № 1501, 2511]. В одной вепской пословице отражено насмешливо-ироническое отношение к курам: «*Kanid lüpstä, a kanoil iilä nižad*» — «(Что) куриц доить, у куриц нет груди», — говорится в случае бесполезности предпринимаемых действий [Perttola, SKS, № 2591, 2802, 2875].

В ряде вепских текстов подчеркивается ненасытность кур, например в пословицах: «*Nece sōm razi antta, kut kanale nōkeita*» — «Эту еду раз дать, как курице клюннуть» [Perttola, SKS, № 1448, 3014]; «*Kanad küläks iisa sōtta, a devočkad igas iisa sādada*» — «Курицу досыта не накормить, а девушку вовек не нарядить» (Пяжозеро); «*N'al'gažele kanale paha om mun'da*» — «Голодной курице плохо нестись»; «*Mahtad munid s'ōda, ka mahta kaneid s'ōtta*» — «Умеешь яйца есть, так умей и куриц кормить»; «*N'al'gažele kanale nāgiže kagr uniš*» — «Голодной курице видится во сне овес» [Rainio, 1968, s. 283, 295]; в сравнениях: «*Kanan kurk, postojanno dōd*» — «Куриное горло, постоянно пьешь»; «*Sina ājan veded dōd, kanan kurk oled*» — «Ты много воды пьешь, куриное горло» [Perttola, SKS, № 1437, 2101].

С курицей связаны и другие представления, в которых отсутствует народное восхищение. Образ глупой (то есть «с куриными мозгами») и нелепой курицы встречается в вепских сказках. В одной из них курица сеет панику среди остальных животных, распространяя слух о крушении мира только на основании развалившейся поленницы (Ладва) [Setälä, Kala, 1951, № 190]. В другой сказке глупая курица пытается научиться у утки тому, что ей не дано от природы, — плавать — и тонет [Lönnrot, 2002, s. 16—17]. Беспомощность курицы представлена в сравнении: «*Ala ole šinktu kana*» — «Не будь оципанной курицей» [Perttola, SKS, № 2235].

KANDAND — отел коровы (ритуал).

Важность изменения статуса коровы в хозяйстве в зависимости от отела отразила вепская лексика: *l'āhtan'*, *l'āhtein* 'телка, нетель'; *tin'eh l'ehm* 'стельная корова'; *l'āhtan'l'ehm, ez'ikandoin'e l'ehm* 'первотельная корова' (см. *Pāhtan'Pehm*); *maho l'ehm* 'яловая корова' [Зайцева, Муллонен, 1972]. Яловую корову старались продать, утаивая от покупателя ее изъян, или забивали на мясо; у белозерских вепсов использовали в качестве жертвы на праздниках.

Вепский ритуал новотела, несмотря на локальную вариативность, имел

общую трехчастную структуру: 1) обряды, сопровождающие появление теленка на свет; 2) дойка молозива; 3) обряды под названием *argaita* (букв. «скромничать»). Ритуал новотела был растянут во времени. Его главными участниками были хозяйка дома и дети.

Первая часть ритуала, как правило, исполнялась в день отела коровы. Обряды первого цикла совершались по отдельности с коровой и теленком. Они были направлены на здоровье, благополучие и преодоление различных кризисных ситуаций у животных, считавшихся после отела наиболее подверженными действию вредоносных сил.

Появлению на свет телок радовались больше, чем рождению бычков, так как это означало ежедневную существенную прибавку молока и молочных продуктов в рационе питания семьи и ее достатка в целом. Крестьянская реакция на рождение двойни, напротив, была лишена прагматизма. Пяозерские вепсы верили: «*Lehm erasašti kaksnikeižen tegeb, nu ka ii hüvaks*» — «Корова иногда отелится двойней — не к хорошему». У северных вепсов плохим предзнаменованием считалось появление на свет двух телят разной шерсти.

У северных вепсов теленка сразу после рождения давали поднять одному из детей для того, чтобы теленок хорошо рос, а ребенок был счастливым. У оятских вепсов для этой цели теленка передавали из рук в руки обязательно головой вперед.

С помощью примет пытались определить продолжительность жизни теленка. Северные вепсы смотрели, нет ли у новорожденного детеныша между задними ногами «портков» — опустившейся кожицы. Их наличие было знаком короткого века. Долголетие у теленка утверждалось магическим способом. В Шелтозере и Вехручье хозяйки отрезали у него клочок шерсти на спине ножницами и говорили: «*N'el'l'akskümeneks vodeks siižutan necen živataižen*» — «На сорок лет я поставлю эту животинку». В с. Подщелье новорожденному отрезали кончик правого уха и бросали его на улицу со словами: «Вот, вам, вороны, обед, а до мяса дела

нет». Похожий обряд бытовал у соседнего русского населения [Дурасов, 1988, с. 105]. В этом магическом действе разыгрывалась ситуация, необходимая хозяину скота: птицы смерти, поедающие падаль, оставались без обеда, так как животное оказывалось живучим. Применение у вепсов вербальной формулы на русском языке свидетельствует о русском происхождении этого обряда.

Считалось, что целительными и обережными свойствами должно обладать первое питье для детеныша. В с. Подщелье хозяйка помещала в воду раскаленный крюк, которым выгребала из печи угли, чтобы у теленка не было расстройства кишечника. В селах Шелтозеро и Вехручей теленка перед тем, как он первый раз начнет пить, ставили передними ногами в корыто с пойлом.

Приготовлению пойла для отелившейся коровы также придавали большое значение. Чтобы корова быстрее очистилась, в него добавляли крапиву, собранную в Петров пост, или наговоренную воду, взятую из рукомойника, а в третье пойло — всегда освященную воду. Чтобы у коровы открылись молочные родники (*maidrodnikad*) (то есть было много молока), в пойло добавляли родниковую воду.

Различные обряды посвящались коровьему последу. На Ояти после выпечки хлеба квашню сразу же очищали от приставшего к стенкам теста, иначе у коровы после отела долго не выйдет послед. Коровий послед, считавшийся нечистым, тщательно зарывали в хлев. Чрезвычайной неприятностью при отеле было поедание коровой своего последа. В этом случае молоко считалось нечистым и не употреблялось в пищу значительно дольше: вместо положенных 9 удоев — 12.

Первый цикл обрядов мог быть более сложным, если корова была первотельной. В состав цикла могли включаться разнообразные обряды, направленные на получение большого количества молока от первотелки и усмирение животного (см. *L'ähtan'l'ehm*).

Вторую часть ритуала составляло выдаивание молозива (*paganmaid*,

rugamaid, malaz'ī). Продолжительность периода дойки молозива варьировала от девяти удоев, сделанных в течение трех дней (Вехручей, Шелтозеро, Подщелье, Немжа, Кривозеро, Пяжозеро, Панкратово, Пондала, Сяргозеро), до недельной нормы (Шокша, Каскесручей).

У северных и средних (оятских и вологодских) вепсов молозиво считалось нечистым (что нашло отражение и в одном из терминов — *paganmaid* — букв. «поганое молоко»). Оно не употреблялось в пищу, а выдаивалось в землю или отдавалось теляткам. Более архаичной представляется традиция капшинских и южных вепсов, по которой молозиво (*malaz'ī*) в виде запеканки употреблялось в пищу во время обрядовой трапезы.

Третья часть ритуала новотела включала следующие узловые моменты: обряды очищения коровы (омовение и окуривание) и семейную трапезу. Она носила общее название *argaita* (букв. «скромничать»). Однако в некоторых вепских деревнях это название было закреплено за каким-либо одним обрядом.

Омовение коровы совершалось на следующий день после окончания периода дойки молозива, но не в воскресный день. В Пондале и Пяжозере оно называлось *argaita* [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 33]. Важный магический эффект при омовении коровы приписывали воде и березовому венику. Воду в ведре «освящали»: обмывали в ней икону или добавляли святую воду, взятую в Крещение Господне, Великий четверг или во время местного заветного праздника. На дно опускали различные предметы, обладающие очистительными и обережными свойствами: нательный крест, кольцо, монету; у вологодских вепсов — дресвяной камень *čuurkivi*, отломанный от раскаленной печи-каменки в бане (см. *Čuurkivi*). Веником проводили по телу коровы всегда в одном направлении: от головы до хвоста. К мытью в таком направлении иногда присоединялось совершаемое хозяйкой крестообразное нажатие по хребту коровы всем веником или ладонью. По окончании процедуры веник убирали под матицу.

В некоторых вепских деревнях обряд омовения завершался угощением коровы: куском хлеба с солью (Войлахта, Боброзеро) или замоченным в «чистом» молоке (Пяжозеро); питьем, в которое капали «белое» или чистое молоко (Пяжозеро).

Третья часть ритуала новотела включала обряд окуривания, который варьировал на вепской территории. На Ояти окуривание следовало сразу за омовением: хозяйка трижды обходила корову с поварешкой, в которой находилось «куриво» — дымящиеся угли, воск, горящая свеча. В вепском Прионежье окуривание, носившее название *argaita*, имело более сложный характер. Оно проводилось хозяйкой во время трапезы; окуриванию подвергалась как корова, так и молоко, выставленное на столе. У южных вепсов объектом окуривания было только молоко.

Семейная трапеза (*argaita* — букв. «скромничать») — самый торжественный момент третьей части ритуала. В названии заключен ее смысл: празднество всех членов семьи по случаю принятия скромной пищи — «нового» молока после своеобразного «поста». Впоследствии в некоторых вепских деревнях название трапезы *argaita* перешло и на предшествующие ей обряды омовения и окуривания.

Обязательным обрядом северновепской трапезы было угощение детей на пороге избы ячневой кашей, приготовленной на новом молоке. В обряде кормления детей кашей использовалось такое свойство детства, как растущая, пребывающая сила, благотворно действующая на прибавление домашних животных (см. *Laps'*). Порог в контексте данного обряда являлся границей не только «своего» и «чужого» пространства, но и времени (см. *Künduz*). С порога начиналась новая жизнь семейного коллектива — уже с телятком и с употреблением молока в пищу.

Молоко, кашу и выпечные изделия (сканцы, калитки, колобы, блины и т. д.) хозяйка торжественно выставляла на стол и окуривала. Специфической деталью

северновепского обрядового стола были веточки с ольховыми шишками, которые опускали в горшки с молоком и кашей. Шишки имели круглую или продолговатую форму, в зависимости от пола новорожденного — телки или теленка. Иногда их собирали только круглыми заранее, еще до отела, чтобы корова принесла телку (см. *Lep*). В Матвеевой Сельге ольховые ветки с шишками назывались *argoitused*. Все домочадцы и приглашенные родственники садились за стол и приступали к трапезе.

Средневепский комплекс обрядов, связанный с трапезой, несколько отличался от северновепского. Он включал следующие действия: приготовление каши на новом молоке (как правило, ячневой — у вологодских вепсов, ячневой или толокновой — у оятских и капшинских), кормление коровы кашей, намазанной на кусок хлеба, прием обрядовой пищи с обязательным участием детей. Особыми обрядами, направленными на детей, демонстрировалось предпочтительное отношение к рождению телок. В Сяргозере хозяйка первыми угощала кашей девочек. В Пондале за едой хозяйка ударяла ложкой по лбу девочку со словами: «В этом году бычок, на будущий год — телка».

У южных и части капшинских вепсов главным блюдом трапезы было запеченное молозиво (*malazī*), которое вместе с новым молоком выставлялось на стол. Немного молозива на куске хлеба несли корове. Перед началом трапезы хозяйка окуривала продукты, трижды обходя стол. У южных вепсов окуривание молока носило название *kadoda* («кадить»), свидетельствующее об отождествлении его в народных представлениях с православным обрядом каждения. Южновепское застолье по случаю новотела, как и средневепское, включало символическое битье детей ложкой по лбу. При этом произносилось особое заклинание: «*Härg, puske, l'ehm, puske! Härg, puske, l'ehm, puske!*» — «Бык, бодай, корова, бодай! Бык, бодай, корова, бодай!». В случае рождения бычка в обряде битья ложкой участвовали представители мужского пола — хозяин и его сыновья [Винокурова, 2006, с. 314—315].

KARE — радуга, см. *Jumalanbembel*'.

KARZ'IN — подполье.

Некоторые обряды свидетельствуют о том, что в вепских мифологических представлениях подполье воспринималось как иной (нижний) мир. По данным из д. Шатозеро, если молодуху сглазили во время свадьбы, то свекровь лечила ее следующим образом: брала воду, в которой была растворена заговоренная колдуном соль, и обливала ею невестку над открытой в подполье (*karz'in*) дверью. Похожим образом в этой местности лечили сглаз у младенца: его держали за ноги вниз головой над открытым подпольем и опрыскивали водой, набранной в рот [Винокурова, 2010, с. 73]. Подобный лечебный обряд был известен карелам, которые, чтобы избавить ребенка от сглаза лили на него воду через сито при входе в подполье [Paulaharju, 1924, s. 50]. В с. Вонозере при лечении грыжи (*purend*), думы (*duma*), призора (*prizor*) или сглаза, волоса (*volos*), змеиного укуса «знающая» женщина использовала заговоры, которые она читала над чашкой с водой. Затем она открывала подполье, ставила больного человека на одну из его ступенек, давала сделать глоток заговоренной воды, а оставшейся частью окачивала страдающего недугом. Вода, стекающая вниз, представляла собой «реку», своим течением уносящую болезнь в мир мертвых — «подполье» [Винокурова, 2014, с. 83].

Чтобы не бояться покойника, открывали дверь подполья (то есть мира мертвых) и, присев, смотрели туда [Perttola, SKS, № 607].

Духом, обитающим в подполье, был *karz'inuk* (букв. «старик подполья»), который, как правило, упоминается в паре с женой — *karz'inak* (букв. «старуха подполья»). Известны также иные наименования духов подполья — *karz'inižand* (букв. «хозяин подполья») и *karz'inemag* (букв. «хозяйка подполья»). В некоторых деревнях данный персонаж под аналогичными названиями *karz'inižand* (букв. «хозяин подполья») (Пондала), *kar'z'nahin'e* (букв. «подпольный») (южные вепсы) — отождествляется с домовым, живущим

в подполье [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 182].

KARZ'INAK (букв. «старуха подполья») — женский дух, проживающий в подполье, см. *Karžinuk*.

KARZ'INEMAG (букв. «хозяйка подполья») — женский дух, проживающий в подполье, см. *Karž'inuk*.

KARZ'INIŽAND (букв. «хозяин подполья») — дух, проживающий в подполье, см. *Karž'inuk*.

KARZ'INUK (букв. «старик подполья») — дух, проживающий в подполье.

Как правило, упоминается в паре с женой — *karz'inak* (букв. «старуха подполья») [Valjakka, SKS, № 508, 514]. Иногда детей пугали женским мифологическим персонажем подполья *karz'inak*: «*Ala mäne, karz'inas om akaine*» — «Не ходи, в подполье старушка» [Там же, № 532].

Известны также наименования для духов подполья — *karz'inižand* (букв. «хозяин подполья») и *karz'inemag* (букв. «хозяйка подполья»).

Возникновение персонажей *karz'inuk* и *karz'inak* произошло в результате дифференциации представлений о духе-«хозяине» избы *pertin ižand*. В некоторых деревнях данный персонаж под аналогичными названиями *karz'inižand* (букв. «хозяин подполья») (Пондала), *karz'nahin'e* (букв. «подпольный») (южные вепсы) отождествляется с домовым, живущим в подполье [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 182]. Отделение персонажей *karz'inuk* и *karz'inak* от *pertin ižand* произошло не только по признаку обитания в доме — в подполье, но и по некоторым функциям, связанным с покровительством дому. У северных вепсов считалось, например, что если *karz'inuk* и *karz'inak* (как и *pertin ižand*) покинут дом, то в нем воцарится несчастье [Valjakka, SKS, № 528]. У *karz'inuk* и *karz'inak*, как и у домашнего духа, просили разрешения переночевать в чужом доме.

В ведении *karz'inuk* и *karz'inak* находилось содержимое подполья.

Северновеппская хозяйка перед тем, как убрать собранный картофель в подполье, обращалась к духам с просьбой сохранить урожай в течение зимы: «*Karz'inižandaižed, karz'inemagaižed, blagoslovikat milei panda kartofid n'েকেস tal'veks*» — «Хозяюшки, хозяйки подполья, благословите меня положить картофель на эту зиму» [Valjakka, SKS, № 536].

KARZ'NAHIN'E — дух, проживающий в подполье, см. *Karž'inuk*.

KASTE — роса.

Росе приписывались продуцирующие свойства. Северновеппские девушки умывались ивановской росой для приобретения красоты и привлекательности [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 184]. Во многих культурных традициях, в том числе и библейской, роса является метафорой плодородного мужского семени [Уокер, 2005, с. 425]. У авторов Библии можно встретить эту метафору. В одной свадебной песне царственный жених упоминает свою «голову» (пенис), покрытую «росой» или «ночной влагой» (Песн. 5: 2). Возможно, именно этими широко распространенными представлениями можно объяснить девичий обряд приворота *rugihe peksita* («валиться во ржи»), который совершался тайно рано утром Иванова дня и символически демонстрировал сексуальные отношения. Девушка, раздевшись до нага, каталась по пропитанному росой ржаному полю, принадлежащему семье понравившегося парня [Винокурова, 1994, с. 83]. К кругу этих представлений относится и южновеппский свадебный обряд под названием, зафиксированным на русском языке, — *трясти росу*. Обряд совершался в доме жениха. Кто-либо из родных подходил к жениху или невесте и, взяв за платье, потряхивал им и произносил слова, намекающие на предстоящие брачные отношения: «Где это ты так обмок (обмокла), кажется, и росы-то не было», за что необходимо было дать деньги [Волков, МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 6, с. 113].

KAZVATEZ (букв. «воспитание») — денежный выкуп за невесту, который у северных

вепсов выплачивал жених ее родителям. **Kazvatez** демонстрирует одно из значений свадебного ритуала — купля / продажа невесты. Выкуп жениха, наравне с приданным, являлся вкладом двух родов в формирование общего имущества будущей семьи: «*Nevestan batt' rüdd'ib kazvatesen: d'es'i lahdeid vähemba, i kazvatest vähemba, d'es'i lahdeid enamba, i kazvatez kal'hemb*» — «Отец невесты рядится о выкупе: если приданого меньше, то и выкуп меньше, если приданого больше, то и выкуп дороже» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 186].

KAŽI — кошка.

Домашнее животное, наделяемое в вепсских народных представлениях яркой и противоречивой символикой.

По мнению исследователей, вепс. **kaži** 'кошка' происходит от русских слов 'кошка', 'коша', 'кошара', 'кошечка' (ср. то же: фин. *kasi*, с. кар. *kazi*, *kaz'i*, *kasi*, *kas'i*, ливв., люд. *kaži*, эст. *kass*, лив. *kaš* 'кошка') [Ruoppila, 1947, II, s. 114—115]. Одомашнивание кошек произошло примерно во II тыс. до н. э. в Египте на основе нубийской светложелтой кошки. В Северной Европе кошки появились лишь в средние века [Там же, s. 98]. С этим фактом согласуются археологические материалы древней веси, в которых кошачьи кости, в отличие от останков других домашних животных (крупного и мелкого рогатого скота, лошади, свиньи, собаки), отсутствуют [Андреева, 1991, с. 185—186].

В ряде вепсских верований, обрядов, жанров фольклора кошка и собака объединяются как близкие животные. Однако отпечаток настороженного отношения к кошке более заметен. В народных рассказах кошка, как правило, сравнивается с собакой, причем первая всегда имеет отрицательное значение, а последняя — положительное (см. **Koir**). Одна из причин такой негативной позиции кроется в биологических особенностях кошки, прежде всего — в ее ночном, скрытном времяпровождении. Немаловажное значение в формировании мифологического образа кошки сыграло и развернувшееся в XV—XVII вв. в Европе под влиянием

инквизиции гонение на кошек, рассматривающее их как воплощение нечистой силы и пособников дьявола [Иеромон. Серафим, 2005, с. 14].

Судя по некоторым вепсским поверьям, **kaži** — демонологическое животное, имеющее различные связи со всякого рода нечистью, и поэтому опасное для человека. У капшинских и южных вепсов до сих пор распространены верования о том, что кошки, гуляя по лесу и виляя хвостом, могут заманить в дом гадюк и ящериц, которые принимают извилистый кошачий хвост за подобное им существо. Поэтому среди населения этих вепсских групп выработался своеобразный метод защиты от пресмыкающихся: обрубание хвостов у кошек [Волков, 1938—1939, с. 88; Puss, 1970]. Таким образом, в народном сознании кошачий хвост ассоциировался со змеей и, следовательно, отождествлялся с ней. Аналогичные представления были известны и карелам. Их следы прослеживаются в карельской загадке, где кошачий хвост сравнивается со змеей: «... *hanta kiarmehen kahya*» — «...хвост змее под стать» [Карельские народные загадки, 1982, с. 55]. У тихвинских карелов обряд отрубания хвостов у кошек имеет другую мотивировку — «чтобы кошка не лазала на стол» [Винокурова, 2006, с. 342].

Взгляд на кошку как на животное, связанное с нечистой силой или отождествляемое с ней, проявился и в распространенном у вепсов, как и у многих других народов, обычае выгонять животное из дома во время грозы. Считалось, что в этот период молния охотится за нечистой силой и таким образом может залететь в избу.

Как и у многих народов, особую боязнь среди вепсов вызывала черная кошка. Представление о черной кошке как демоне зла отразилось в примете «*Must kaži joksendi — hondoks*» — «Черная кошка пробежала — к плохому» и в выражении, означающем ссору между людьми: «*Must kaži keskiiči proidi*» — «Черная кошка между пробежала», бытующих у вепсов повсеместно (ср. то же у других народов: [Токарев, 1957, с. 58]). Однако

примечательным явлением вепсской культуры было также отрицательное значение серой и пестрой кошки. Например, о семье, где царил разлад, говорили: «*Siga om hahk kaži lavad mōto proidnu*» — «Там серая кошка по полу прошла» или «*Kirjou kaži keskiiči proidi*» — «Пестрая кошка пробежала» [Perttola, SKS, № 187; Зайцева, Муллонен, 1972, с. 186].

К особому роду нечисти причислялись болезни. Южные вепсы в облике черного кота представляли холеру. Как известно из южновепсского предания, в д. Прокушево свирепствовала холера; по совету стариков решили добыть огонь трением и обойти с ним деревню. Во время обхода из деревни выскочил большой черный кот, и болезнь перешла в д. Нойдала, где ее выжили таким же путем [Винокурова, 1997, с. 45]. Северные вепсы представляли озноб в виде кошки, прицепившейся к спине. О человеке, которого лихорадило, говорили: «*Kaži om gurbas*» — «Кошка на спине» [Perttola, 1943, № 499].

Считалось, что шерсть и кости кошек и собак обладают вредоносной силой. У северновепсских колдунов они использовались для порчи свадеб [Винокурова, 2006, с. 342].

Кошке приписывались вещие способности. Вепсы верили, что кошка предсказывает покойника, если спит на спине, задрав нос кверху [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 344, с. 1]; ср. то же у русских: [Мазалова, 1995, с. 99]. Считалось, что особое чутье кошка имеет по отношению к нежданному гостю. Этот взгляд нашел отражение в следующих приметах: «*Kaži pezese — adivod tuudas*» — «Кот моется — гости придут» (Пондала) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 186]. В некоторых местах она усложнялась по содержанию: «*Кошка моется (лижет лапу, трет морду) — перед гостями*» [Макарьев, 1935, с. 131]; «*Konz kaži pezese, ka siloi tuloba adivod; keskuu lahkod pezese, ka tulob mužik, a kus om paza — ka tulob ak*» — «Кошка моется — гости придут; посреди половицы моется — придут мужчины; а на щели сидит и моется — придет

женщина» (Пондала); «*Kaži pezose da laptaha mār — pakiej tulop*» — «Кошка моется, да в сторону отойдет — нищий придет» (Куя) [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 277].

Судя по многим вепским приметам, кошка считалась предсказателем погоды: «*Kaži libui pāčile — nece viluks*» — «Кошка поднялась на печь — к холоду» (Пондала); «*Kaži kabriše vihmaks*» — «Кошка скребется — к дождю» (Сидорово); «*Kaži kabriše, kūnziše — bur'guks*» — «Кошка скребется к пурге» (Белое озеро) [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 276—278]; «*Кошка царапает дерево — будет ветер*» (Оятские вепсы) [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 344, с. 2].

Наряду с негативной характеристикой, у вепсов повсеместно прослеживается почтительное отношение к кошке, наделение ее чертами домашней покровительницы. Вепские представления о кошке — домашней покровительнице — позволяют наметить некоторые стадии в развитии мировоззрения. Первоначально кошка — хозяин дома. В среде пядозерских вепсов кошке полагалось отдавать одну рыбу от улова, принесенного в дом рыбаком. Наиболее насыщенной подобными представлениями и обрядами была территория расселения капшинских и южных вепсов. Как правило, в этих местах кошку называли хозяином-покровителем дома: «*Надо, чтобы кошка была в доме. Кошка — хозяйка*» (Верхний Конец); на остальной вепсской территории в этом качестве обычно выступал петух (см. **Kukoi**). По этой причине кошка играла здесь роль первого животного в обряде перехода в новый дом, иногда разделяя эту функцию вместе с петухом [Joalaid, 1977, l. 234]. В этом обряде кошке, как и петуху, приписывалась очистительная функция, поскольку новый дом в народном сознании рисовался нечистым и полным опасностей. По мнению А. К. Байбурина, в обряде перехода в новый дом можно видеть мифологический прецедент заселения мира живыми существами в установленной последовательности: сначала животные, а потом люди [Байбурин, 1983, с. 105].

У вепсов существовал запрет убивать кошку, иначе семью, оставшуюся без покровителя, будут преследовать несчастья. Нельзя было также бить и пинать кошку: «Кошку и сейчас нельзя пинать никому. Грех говорят. Кошка — самый хозяин в доме» (Пашозеро). За отступление от этого табу человек получал болезни. В предписаниях для беременной женщины запрет пинать кошку оговаривался особо. Считалось, что его нарушение принесет болезнь новорожденному. У южных вепсов наказание для ребенка было связано с конкретной болезнью — постоянным насморком: «*Kaži iisa trogaida, lapsed linneba soplikhad'*» — «Кошку нельзя трогать — дети будут сопливые» (Боброзеро).

Во время рождения кошкой детенышей южные и капшинские вепсы следовали предписаниям, в чем-то напоминающим правила при появлении ребенка на свет: нельзя присутствовать при родах; называть младенца особыми словами, чтобы не сглазить.

Более поздними по происхождению являются представления о появлении духа-хозяина дома в облике кошки, затем о кошке — спутнике антропоморфного духа-«хозяина» дома или хлева. Оятские вепсы часто рисовали кошку любимицей «хозяина» дома или хлева — старичка, который ласкает ее ночами [Азовская, 1977, с. 150]. У северных вепсов запрет бить кошку объясняется тем, что она пожалуется дворовому, и тот не будет беречь скот [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 171].

По народным поверьям, наиболее частыми местами обитания кошки и домашнего являются подполье и печь. Отголоски этих мифологических представлений нашли отражение в вепсских загадках. Метафорой кошки в вепсских загадках, как правило, является старик (иногда мужик), который поднимается с какого-нибудь «низа» на «верх»: «*Mužik lüub saumad möto, par'z' perskes*» — «Мужик поднимается по углу дома, бревно в зад» [Setälä, Kala, 1951, s. 205]; «*Uk libup kar'z'n'aspei, i par'z' rippub perskes*» — «Старик поднимается из подполья, и бревно висит сзади»

[Kettunen, Siro, 1935, s. 138]; «*Ukoine libup päčile, korond perskes*» — «Старичок поднимается на печку, коромысло в зад» [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 265]. Этот мотив, возможно, связан с универсальными представлениями о перемещении мифологического персонажа (домового или кошки) по вертикали из нижнего (подземного) мира в мир людей [МНМ, 1997, I, с. 233].

Среди вепсов бытовали представления об излечивающей силе кошки или ее частей. Одним из южновепсских способов лечения любого заболевания у ребенка было намазывание его сметаной, которую давали облизать кошке (или собаке). Образ черного кота, с помощью медных когтей и железных зубов уничтожающего грыжу, встречается в средневепсском заговоре [Setälä, Kala, 1951, № 281].

Северные вепсы считали, что если потереть нос кошачьим хвостом, то можно избавиться от насморка [Макарьев, 1935, с. 131]. Капшинские вепсы для этой цели брали хвост кошки и щекотали им в носу [Киселев, РЭМ, ф. 2, оп. 2, № 37, с. 84]. Взгляд на кота как на животное, обладающее огромной сексуальной потенцией, объясняет использование его половых органов в лечении крипторхизма у мальчиков. Для избавления от этой болезни готовился амулет в виде маленького мешочка — «кошелька» (*kukroin'e*), в который складывались одно зерно, капельки ртути и половые органы черного кота. Этот мешочек привязывался шнурком к голому телу на талии больного ребенка и носился до тех пор, пока болезнь не проходила [Винокурова, 2006, с. 346].

В вепсских сказках кошка может выступать как положительным, так и отрицательным персонажем. В одной из волшебных сказок кошка и собака являются помощниками царя, возвращают ему волшебное кольцо и вызволяют из темницы [ВНС, 1996, с. 211]. В сказках о животных кошка объединяется в группу либо с домашними, либо с дикими представителями мира фауны, играя роль одного из главных и сильных персонажей. В первом случае кошка, ласково называемая

kažiine, kažihut («кошечка»), обычно является верным другом петуха, курицы или собаки; во втором — объединяется по хитрости с лисицей (см. *Reboi*). Особый сказочный цикл представлен сюжетом «Кот и мыши как вечные враги». Кошка — «*Kiska, kažiine, armaz živataine*» («Киска, кошечка, ласковая животинка») — охотница на белку и рябчика — главный персонаж кумулятивных сказок, широко распространенных в вепсском фольклоре.

Воровская природа кошки представлена в некоторых вепсских пословицах: «*Om kut kaži maidod mödha*» — «Ну, как кошка молоком торговать»; «*Kaži ei hätked kiškiil torgii*» — «Не долго кошка кишками торговала» [Rainio, 1968, s. 296]. В вепсском языке термин *kaži* используется для обозначения ядовитых волчьих ягод — *kažibol* (букв. «кошачья ягода») [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 186]. В этом слове вновь представлено народное отношение к кошке как к ненадежному животному.

Кошка, как и собака (см. *Koir*), почти не представлена в вепсских географических названиях. К настоящему времени известны только два топонима с использованием этого термина: *kažihamhed* («подсечные поля Кошкиных») и *kažipust* («Кошкина пустошь»). *Kaži* в этих топонимах представляет собой антропоним [Муллонен, 1994, с. 48, 49]. По мнению В. Н. Топорова, использование кошачьих имен в ономастике объясняется неумовленностью границ между кошачьим и человеческим [МНМ, 1997, II, с. 11].

В ряде вепсских пословиц кошка выступает как женский, в какой-то мере, отрицательный символ: «*Akan heņg, da kažin heņg, ii teravas lähte*» — «Бабыя душа да кошкина душа не скоро выходит»; «*N'ižn'e iilä kaži, iknaħa ed tači*» — «Девушка не кошка, в окно не выбросишь» [Perttola, SKS, № 1690, 3083, 3348]. Как считает Г. Бидерманн, одна из причин негативной оценки кошки во многих культурах связана «с агрессивной установкой по отношению к женскому существу» [Бидерманн, 1996, с. 131].

В вепсских сравнениях внешние данные кошки, ее черты характера

(бесстыдство, чутье) соотносятся с человеческими: «*Roža, ku kažil*» — «Рожа, как у кошки»; «*Kažin sil'mas, da sinun sil'mas iil'ä huiktad*» — «В кошкином глазу, да в твоём глазу нет стыда»; «*Kažin n'ena, da sinun n'ena, kaiken rižab*» — «Кошачий нос, да твой нос, всегда чует» [Perttola, 1943, № 2266, 2627]. Иногда отождествляются звуковые проявления кошки и человека: «*Kaži sanub starinid*» — «Кошка рассказывает сказки», то есть мурлыкает (Горное Шелтозеро) [Богданов, Зайцева, АКНЦ, ф. 1, оп. 43, № 300, с. 13].

KAVAZ'LUD — помело.

Диалектные названия: *kavazlud* (Пондала, Войлахта, Шимозеро), *kavaz'luud* (Шокша) — букв. «хвойная метла»; *kavaz'n'ik* (Сидорово, Белое оз., Нойдала) — букв. «хвойник» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 189].

Помело — предмет домашнего обихода, предназначенный для обметания печного пода перед посадкой хлебов. Помело делалось из сосновых веток, на эту особенность указывают и приведенные названия. Заготовка нового помела обычно была приурочена к особому дню вепсского народного календаря, связанному с магией начала, — Великому четвергу (*Sur'nel'pānz'pāiv*). В с. Мягозере собранные сосновые ветки для помела должны были отвечать определенным требованиям. Ветка для помела должна была обязательно состоять из нечетного количества отростков. Поэтому, прежде чем сломать ветку, считали: «Верно-неверно-верно». Предпочтение отдавалось пяти отросткам. Соблюдение такого правила было связано с использованием помела в качестве оберега. Нечет — нечистый. Нечетное «верное» число отростков на помеле означало его способность отогнать нечистые вредоносные силы «подобным» ей предметом [Винокурова, 1994, с. 60].

Помело как оберег играло большую роль в куроводческих обрядах. В с. Гимрека в Великий четверг к изгороди прикрепляли помело, чтобы ястреб не таскал кур. При этом произносили заклинание: «*Vot sinei, habuk, šöm, ala koske meiden kanoid*» — «Вот тебе, ястреб, еда, не тронь

наших куриц» [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 172]. У капшинских и южных вепсов в Великий четверг рано утром, когда куры еще сидели на насесте, хозяйка совершала обход домов с помелом, а затем крепила его к десятому колу изгороди. Этот обряд имел разные мотивировки: «чтобы куры неслись дома», «чтобы ястреб не унес куриц» (Сяргозеро, южновепс.) [Винокурова, 2006, с. 358]. В с. Ярославичи с помощью помела ограждали огородные посадки от кур: в Великий четверг хозяйка обходила с помелом огород, чтобы куры туда не ходили [Винокурова, 1994, с. 66].

В репертуаре вепских загадок довольно часто можно встретить упоминание о медвежьей лапе, расположенной в различных местах избы, которая служила метафорой помела (*kavaz'lud*): «*Kon'dg'an lap kar'z'n'as (Kavaz'lud)*» — «Медвежья лапа в подполье (Помело)» (Пелдуши) [Kettunen, Siro, 1935, s. 137]. Возможно, в этих загадках отразился магический прием обережного характера (помело = оберег) вешать медвежью лапу в некоторых местах жилища, известный по культуре русских и многих финно-угорских народов и исчезнувший из вепсской традиции [Воронин, 1941, с. 168—169]. По мнению Н. А. Лавонен, в уподоблении помела, делавшегося из сосновой ветки, медвежьей лапе (характерно и для карельских загадок) могут проследиться следы древних мифологических представлений прибалтийско-финских народов о важной роли сосны в рождении медведя [Лавонен, 1977, с. 73]. В карело-финских рунах рожденный от луны и солнца медведь качается в колыбели, подвешенной на ветвях высокой сосны. Быть может, неслучаен и мотив вепских сказок, в котором медведь влезает на сосну, чтобы узнать о происходящих событиях [ВНС, 1996, с. 156].

KER'ICEINE — стрекоза.

Группа диалектных названий стрекозы *keričaine*, *keričeine* («стригущая»), *kerič*, *keričei* («стригач»), *keričiibubarik* («стригущий жук»), *keričpä* («стригач — голова») происходит от глагола *kerita* 'стричь' [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 196]. Она

связана с мифологической семантикой этого насекомого. Вепсы считали стрекозу виновницей выпадения волос. По поверьям оятских и вологодских вепсов, если стрекоза сядет на голову человека, то «выстрижет» ему волосы: «*Keričeine ištuse pähä i hibused keričeb*» — «Стрекоза садится на голову и стрижет волосы» (Пондала) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 196]; «*Muga nägištan, ka i sanun: "Kacu, sini tulob keričii, ka hibused hiitab"*» — «Так увижу, да и скажу: "Посмотри, к тебе стрекоза пришла, так волосы снимет"» (Войлахта, Пондала); «*Varaižim, varaižim, konz lapsiš oli. Kacud: keričeine ištuse, ka pä om keričtut*» — «Боялись, боялись, когда детьми были. Смотришь: стрекоза садится, так голова выстрижена» (Пондала) [Винокурова, 2006, с. 228]. В настоящее время этот отрицательный смысл поверий о стрекозе почти утрачен. Обычно ситуация, когда стрекоза ненароком коснется волос человека, служит предметом шуток: «*Keričiipä, когда падет на голову, то смеялись: "Keričiipä волосы стрижет"*» (Ярославичи). В с. Войлахта по этому поводу известна детская заличка, исполняемая на русском языке: «*Стрига-брига, овсяная горига*» (Войлахта) [Там же, с. 228].

KEZAN SÜNDUMA — летние святки — период летнего солнцестояния — от Иванова до Петрова дня (24.06 / 7.07 — 29.06 / 12.07), к которому приурочен комплекс языческих обрядов.

Четкое выделение периода летних святок, связанных с праздником летнего солнцестояния, и наличие его собственного названия были зафиксированы только у северных вепсов [Винокурова, 1996, с. 100]. Этим северные вепсы сближались с карелами, у которых летние святки тоже имели определенные границы — (Иванов — Петров дни) и обозначались особыми терминами — *kezasvätkat* (летние святки), *viändoi* (букв. «поворот»), *Ivanan ta Petrun keški* (букв. «Ивановский и Петровский промежутки») [Конкка, 1992]. В отличие от северных вепсов и карелов, у русских и многих других европейских народов конечная дата летнего

солнечного праздничного цикла была не столь четко выражена, как зимнего [Иванова, 1983, с. 108].

Большое значение в обрядности *Kezan sünduma* занимали растения, находившиеся в это время в наивысшем расцвете и цветении. Для северновепсской традиции, как и карельской, было характерно особенно широкое использование растений в девичьих обрядах приобретения славутности (*slavutnost'*; ср.: у карелов — *lembi*) и гаданиях [Винокурова, 1996, с. 100—102].

KEZRAINE (букв. «колесико», от *kezr* «колесо») — круглый с отверстием камушек, найденный в реке, озере.

Диалектные названия: *kezrain'e* (Пондала, Пяжозеро), *kezruin'e* (Озера, Ярославичи, Пелдуши), *kezrâne* (Сидорово).

Магический предмет против болезней и несчастья. У средних вепсов камушек вешали ребенку на шею как средство от бессонницы [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 201]. Южновепсские колдуны через камушек (*kezrâne*) доили корову, сопровождая дойку заговором, если корова пострадала от змеиного укуса и доилась кровью [Винокурова, 2006, с. 169].

KIKIMARA — кикимора.

Кикимора — дух в облике женщины, проживающий в подполье дома. Персонаж и его название зафиксированы в демонологии вологодских вепсов. Время появления духа — вечер. В портретную характеристику кикиморы входит лишь два устойчивых внешних признака: принадлежность к женскому полу и распущенные волосы. Характерным занятием является прядение, поэтому постоянный атрибут кикиморы — прялка: «*Tul'i, ištihе, h'ibusot pāsttut, mugažo kožal' h'ānuu, k'ezerdab*» — «Пришла, уселась, волосы распущены, у нее тоже прялка, прядет» [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 190].

Кикимора — вредоносный дух. Она наносила материальный ущерб семье: съедала все пищевые запасы, поставленные в подполье на хранение.

Источником появления этого персонажа у вепсов является русское крестьянское население. Данный образ имеет общерусское распространение с преимущественным употреблением на севернорусской территории [Черепанова, 1983, с. 124].

KIL — грыжа, см. *Purend*.

KIROI-KAROI — радуга, см. *Jumalanbembel'*.

KISEL' — кисель.

Kisel' — важное блюдо во многих обрядах вепсов. Кисель чаще всего готовили из овсяных или ржаных отрубей, а также клюквы. Для приготовления овсяного или ржаного киселя высеваки замачивали на ночь в воде. Полученную разбухшую массу процеживали сквозь сито и варили, помешивая. Приготовленный кисель был густым, таким, что его можно было резать ножом и есть ложками. Его остужали и ели в холодном виде. Такой же способ приготовления мучного киселя существовал у карельского и севернорусского населения. Эстонцы, удмурты и коми-зыряне, в отличие от вепсов, употребляли кисель в пищу в горячем виде. Анализ названия этого блюда у финно-угорских народов (кар., вепс. *kis'el'*, фин. *kisseli*, эст. *kissell*, морд. *ksel*, коми *киссель* и т. д.) наталкивает на мысль о том, что мучной кисель появился у финно-угорских народов в результате заимствования от русских. Однако это предположение опровергают материалы по обрядовой культуре. На вепсских именинах, сорочинах, престольных праздниках кисель был обязательным блюдом, завершающим трапезу; у карелов — это также традиционное кушанье на праздниках, свадьбах, поминках [Тароева, 1965, с. 133, 139]. Данные факты позволяют думать, что заимствование у вепсов (как и карелов) произошло очень давно и, вероятнее всего, только на уровне лексики.

Судя по вепским обрядам жизненного цикла — именинам и поминкам, кисель в мифологических представлениях символизировал средоточие жизненной силы, возрождения и плодovitости. У северных вепсов главным именинным угощением

всегда был кисель. Недаром поэтому, в северновепсской среде для обозначения именин, помимо специального названия *nimipäivääd*, использовалось выражение *tuuda kisel' sōmha* (букв. «прийти кисель есть»). Кисель подавался в большой глубокой тарелке. Он был последним кушаньем именинного стола. Прежде чем начать есть кисель, кто-либо из присутствующих произносил традиционную фразу: «*Pada pidab kätä*» — «Горшок нужно перевернуть», которая означала, что кисель на именинах нужно употреблять в пищу только в перевернутом состоянии, и для того, чтобы это сделать, его надо приготовить очень густым. Признак «густой», или прочный, такой, что трудно сломать, символизировал крепость здоровья и жизненные силы именинника. Услышав эти слова, хозяйка демонстративно опрокидывала тарелку с киселем себе на ладонь, на которой он действительно напоминал опрокинутый горшок, а затем в перевернутом виде выкладывала его обратно на тарелку. Если же кисель получался жидким и его нельзя было опрокинуть, то присутствующие за столом шутили: «*Pada issa kätä*» — «Горшок нельзя перевернуть» [Винокурова, 1996, с. 114].

Символика жизни, ее возрождения определила использование этого блюда в вепсских похоронно-поминальных обрядах. Кисель — обязательное поминальное блюдо у вепсов повсеместно. Однако, в отличие от именинного, поминальный кисель не переворачивали. В традиции переворачивания киселя отразились представления вепсов о жизни и смерти и их противопоставлении. Сразу после похорон у свежей могилы устраивали в память об умершем угощение, в состав которого у средних и южных вепсов входил кисель (вместе с кутьей). С киселем и полотенцем встречали у входа в дом вернувшихся с кладбища участников похорон. Кисель и кутья были неизменными кушаньями и в последующие поминальные дни — девятый, двадцатый, сороковой. Когда кисель, всегда завершающий поминальную трапезу, ставили на стол, начиналось

исполнение причитаний. По окончании сорочин «гостя» провожали с киселем до конца деревни или перекрестка.

Кисель фигурирует также в годовых поминальных праздниках. У «обрусевших» вепсов с. Рокса Лодейнопольского района Олонецкой губ. ежегодно в четверг на Троицкой неделе (Семик) отмечался так называемый *Киселев день* — праздник поминовения умерших предков — *панов*. В этот день жители поселения собирались у часовни, стоящей в роще на возвышенном месте. Женщины приносили с собой по кринке молока и чашке киселя, которые ставили на несколько минут под образа. Затем, усевшись на лавочке вокруг часовни, все это сообща съедали, поминая *панов*, о происхождении которых рассказывали следующее: «*Соберется бывало шайка, вот и скажет кто-либо: "Буду я над всеми паном" и станет паном; да и у нас все зовутся паны, вся деревня пановы, паны*». Г. И. Куликовский, описавший этот праздник, отмечал шутливое отношение крестьян к *Киселеву дню*, во время которого участники обливали друг друга киселем [Куликовский, 1890, с. 60]. В основе праздника лежит древнее представление о том, что родовые предки влияют на урожай злаков. По рассказам местных жителей, как-то раз решили не праздновать *Киселев день*, но после этого случился неурожай овса. Неурожай они объяснили местью панов-предков за игнорирование праздника, и с тех пор стали отмечать его ежегодно.

У белозерских вепсов кисель, несущий искомую идею изобилия злаков, овса, использовался в новогоднем жертвоприношении Морозу. В новогоднюю ночь хозяева выходили с миской киселя на крыльцо дома и разбрасывали его ложкой по сторонам со словами: «*Pakaine! Sõkaš! Ala külmä müde villad!*» — «Мороз! Ешь кашу! Не морозь наших хлебов!» [Винокурова, 1994, с. 38]. Аналогичные обряды жертвоприношений Морозу овсяным киселем имели место также у русских: для ряда областей верхневолжского бассейна России было характерно весеннее (в Великий четверг) кормление Мороза,

а для западнорусских районов (Псковская, Смоленская губ.) — зимнее кормление [Бернштам, 1988, с. 193]. У родственной вепсам води жертвоприношение Морозу киселем происходило накануне Крещения [Ленсу, 1930, с. 218].

KIVI — камень.

Многие признаки камня (тяжесть, твердость, неподвижность, холод, цвет) в вепсской обрядовой культуре стали основой символизации. Вепсы использовали камень в оберегательной и лечебной магии. Камни необычной формы с особыми приметами, как правило, считались знаком божественного присутствия.

Такой признак камня как тяжесть отражен в запрете для беременной женщины садиться на камень, иначе роды будут тяжелыми (Подщелье) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 123]. Крепость камня определяет его использование в лечебном обряде, направленном на остановку крови. При носовом кровотечении садились на камень или давали крови капать на него и произносили заговор: «Как крепко этот камень, так крепка была бы кровь у меня раба (имя)» (Гимрека) [Там же, с. 130].



*Ристкиви (Ristkivi)
находится в лесу в 8 км от с. Немжа.
Фото И.Ю. Винокуровой, 1990 г.*

Камень, обладающий твердостью, крепостью и непробиваемостью, играл роль берега в обрядах. Например, чтобы мыши не ели зерна в убранных снопах, перед закладкой скирды брали с полосы зубами камень и переносили его на то место, где будет стоять скирда (Гимрека)

[Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 208]. Сооружение «каменной стены» — надежной защиты — мотив, часто встречаемый в заговорах по охране скота. Например, в с. Шокша выгон скота на пастбище сопровождали словами: «*Kivin'e sein, roudain'e piha, maspei i taivhazessai n'en'is armhaižis živateižis!*» — «Каменная стена, железная перегородка, от земли до неба для этого любимого стада!» [Turunen, 1956, s. 194].

Важные признаки камня — холод и неподвижность — такие же, как и у иного мира, способствовали появлению народных представлений о нем как о символе иного мира. Северные вепсы вслед отправляемому на кладбище (= в иной мир) покойнику бросали левой рукой атрибут мира мертвых — камень **čurukivi** — со словами: «Чтобы камнем холодным от нас ушел» [Строгальщикова, 1986, с. 72]. Южные вепсы считали камень «крестной матерью» представительницы мира мертвых — змеи (**mado**). Поэтому они полагали, что змею нельзя убить камнем [Винокурова, 2006, с. 166].

В основе лечения некоторых недугов лежал принцип отсылки их в потусторонний мир через камень, который отождествлялся с этим миром или принадлежал ему. Например, для лечения змеиного укуса пострадавший должен был прыгнуть на камень и сказать: «*Kibu kivehe, a tusk gadale!*» — «Боль в камень, тоска гаду (змею)!» [Sääski, SKS, № 3573]. Иногда лечение включало такую последовательность: болезнь сначала передавали камню, а затем отправляли его в иной мир, например, бросали в воду (**vezi**). Так, если человек скучал по дому, его лечили от тоски (**tusk**). Для этого брали обычный камень или **čurukivi**, обводили им вокруг места болезни — головы — со словами: «От раба (имя) тоска иди в камень, а камень в воду» и кидали в водоем (Подщелье) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 110]. Для отлучения ребенка от материнской груди, знаменующего собой разрыв близкой связи между матерью и ребенком, на утренней заре в день его рождения брали из ручья

камень и воду со словами: «*Min vilutte nece kivi i zoreine, sen vilutte ougha taman niža lapsele*» — «Какой холодный этот камень и зоренька, такой холодной пусть будет ребенку материнская грудь». Затем камень трижды обводили вокруг головы ребенка и клали его в принесенную воду. Водой умывали лицо ребенка и произносили заклинание: «*Lähkaha kibu kivehe, a tusk vetehe! Amin', amin', amin'*» — «Пусть уходит боль в камень, а тоска в воду! Аминь, аминь, аминь». Воду и камень относили в ручей в то самое место, откуда они были взяты [Perttola, SKS, № 679].

В некоторых вепских заговорах камень трактуется как центр иного мира, окруженный морскими (озерными) водами. Здесь, в сердце иного мира происходит встреча с волшебным помощником, магическая сила которого помогает достичь выздоровления [Юдин, 1999, с. 201]. Так, в текстах заговоров при остановке кровотечения магическим помощником часто выступает сидящая на белом камне Богородица, зашивающая рану: «*Vouktal merel vouged kivi, vouktal kivel ištub Prisvetaja Mati Bohorodica i ombleb hobedaižel neglal šuukižel nit'il lihan lihanke ühthe i karvan karvanke ühthe i stanoviden nece veri rabal (Miškal) täga igaks kaikeks*» — «На белом море белый камень, на белом камне сидит Присвятая Мать Богородица и шьет серебряной иглой шелковой нитью мясо с мясом вместе и волосы с волосами вместе и останавливает эту кровь у раба (Мишки) здесь на весь век» [Sääski, SKS, № 3566]. В заговорах от детских болезней избавителем недугов часто выступает петух (*kukoi*), сидящий в море на золотом или белом камне.

Камень в ритуальной практике мог символически замещать человека. Об этом свидетельствует распространенное у вепсов гадание о судьбе с использованием 40 или 41 камешка в виде выкладывания фигуры человека (см. *Bobita*).

Камень также играл роль символа животного. Северные вепсы использовали камешки в специфическом гадании, по которому пытались узнать местонахождение потерявшегося животного. Для такого

гадания брали пять камешков: четыре из них символизировали стороны света, а пятый — исчезнувшее животное. У южных вепсов (д. Кортала) в число предметов, с которыми производился Егорьевский обход избы (см. *Egorij*), входил узелок с камешками. Количество камешков соответствовало числу голов имеющегося в хозяйстве скота. После обхода камешки тщательно прятали. Чаще всего их зарывали, «чтобы бесы животных не видели». Иногда, обойдя дом, камешки кидали через левое плечо обратно на двор. Использование камней в обряде первого выгона скота было зафиксировано также у карелов Карельского перешейка. Здесь хозяйка перед выгоном скота обходила его с магическими предметами, среди которых были камни, обернутые в шерсть, — число их соответствовало количеству овец в хозяйстве. После совершения обряда камни прятали в хлев [Винокурова, 1994, с. 71].

Еще в первой половине XVI в. в послании новгородского епископа Макария «камение» называлось в числе «скверных мольбищ» населения Обонежья, в том числе и вепсов [ПСРЛ, 1851]. Впоследствии культ камней получил развитие уже в русле христианской традиции. В настоящее время на территории вепского расселения встречаются необычные по форме или со знаками креста камни, возникшие под влиянием естественных природных процессов, которые местными жителями почитаются и связываются с деятельностью божественной силы или конкретными христианскими святыми. Эти камни являются объектами паломничества окрестного населения и приезжих преимущественно в праздник близлежащей деревни или по обету. У камней оставляют жертвы (*zavet*) — полотенца, платки, одежду, игрушки, выпечку, деньги и др. Жители с. Озера рассказывали, например, что в 1930-х гг. над лесом появился большой столб дыма, и на том месте обнаружили большой камень с отпечатком головы в шлеме. Возле камня, который получил название *Il'jan kivi* (Ильин камень), тогда же поставили часовню, куда приносили

жертвы (деньги, масло, яйца, шерсть, хлеб, полотенца) [Азовская, 1977, с. 142]. В 8 км от с. Немжа во время лесозаготовок был найден большой плоский камень с кварцевыми прожилками, напоминающими крест. К этому камню, прозванному *Ristkivi* («Крестный камень»), ходят с приношениями в случае разных бед: «*болеешь, замуж не можешь выйти, скот заболел или потерялся*» [Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 105, с. 4]. Около д. Холодный Ручей (Ярославичи) расположено святое место под названием *Peštor* («пещера») или *Kivi* («камень» — современное название). Оно представляет собой огромную глыбу из дресвяных камней с выемкой внутри в виде стоящего человека, у которого четко выделялись голова, ряса с крестом и ноги. В связи с этой каменной глыбой появилась легенда, что в ней, как в пещере, жил Никола-угодник, покровительствуя этой местности (см. *Mikula*).

У белозерских вепсов камни являлись орудием принесения в жертву скота на заветных праздниках в честь христианских святых пр. Ильи, ап. Петра и Пресвятой Богородицы: «Приведут (в часовню) ягненок, быка, нетель и всех их убивали камнем в лоб, не топором, а камнем» (Сяргозеро) [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 74—75].

В вепсской мифологии камень — важный атрибут бога *Jumal*, Ильи-пророка (*Il'ja*), Николая Святителя (*Mikula*). С помощью камней они управляют погодой. По народным представлениям северных вепсов примерно 1/14.06 бог *D'umal* (*Jumal*) с неба опускает теплый камень в воду Онежского озера, вода теплеет, что означает начало летних купаний. Опускание камня происходит в результате грозы с теплым дождем, которая обычно случается в этот день. У капшинских вепсов функцию опускания теплого камня в водоемы приписывали Николаю Угоднику в день Николы весеннего (9/22.06). В Ильин день (20.07/2.08.), по вепским поверьям, «Илья опускает холодный камень в воду» во время грозового ливня, в результате чего происходит

похолодание воды в водоемах и, как следствие, окончание купального сезона.

По цвету камней шимозерские вепсы определяли погоду: «Если камни серые, то будет дождь» [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 192].

KNÄŽISTOL (букв. «княжий стол») — застолье, отмечающее успех первой брачной ночи.

Knäžistol — один из наиболее торжественных обедов у северных и средних вепсов, включал многочисленные прилюдные целования молодоженов и другие обряды соединительного и плодоносящего характера. Например, о шимозерском княжьем столе рассказывали следующее: «Садятся к обеду молодые, и все дружки, и провожатые (женщины со стороны невесты). Жениху и невесте дают одну ложку, велят одной ложкой есть, чай из одной чашки пить. Несут на стол вина. Первым пробует жених. Жених берет рюмку в руку и говорит: «Плохое это вино, горькое, нужно улучшить». Невеста поднимается. Целуются крест-накрест трижды. Жених опять немного пробует вина и говорит: «Горькое» и опять целуются. Затем вино дают невесте; невеста делает то же, что и жених. Потом дают всем дружкам, и они тоже говорят, что «горькое». Молодые поднимаются, целуются. Проба вина проводится много раз вокруг стола, и молодые проделывают все тоже. В конце на стол ставят горшок с кашей. Как только каша кончится, старший дружка берет горшок и разбивает его о печь со словами: «*Anda G'umou molodiöl'e ühesa poigad i üks' fütar i s'egi papadijaks!*» — «Дай Бог молодым девять сыновей и одну дочку, да и ту (сделай) попадье!» [Setälä, Kala, 1951, s. 342—343].

KONTAIDUZ — острая боль в животе; у южных вепсов — заболевание, сопровождаемое вялостью и болями в животе и голове.

Диалектные названия: *kohtaiduz* (Пондала), *kohteiduz* (Озера, Ладва), *kohtāduz* (Сидорово, Боброзеро).

В с. Озера при острой боли в животе пили соленую воду или вино с солью. В с. Ладва приготовленный водный

солёный раствор выливали в сапог и давали выпить больному не через край голенища, а с середины [ПМА, 2008]. Южновепский колдун делал очень концентрированный раствор соли, над которым три раза читал заговор: «*Kole kohtāduz! Kibu kivhe! Solad pekste! Kündhe suu! Raba Božjaspäi. Neciš časud! Neciš aigaiš! Amin'!*» — «Умри кохтадуз! Боль в камень! Соль перемешайся! В когти рот! От Рабы Божьей. В этот час! В это время! Аминь!». Затем этим раствором он обмывал голову и грудь больного и заставлял выпить «лекарство» с середины блюдца [Винокурова, 1997, с. 44].

КОНТУКАЗ — беременная женщина.

Диалектные названия: сев. вепс. *kohtunke*, *kohtukaz* (Ошта), *kohtukahaz* (Войлахта), *vasanke* (Озровичи), южн. вепсы *vasati* 'беременная' [СОСДКВСЯ, 2007, с. 132].

В основе названий, которые вепсы использовали для обозначения беременной женщины, подчеркивалось ее внешнее физическое изменение — большой живот — *kohtunke* или *vasanke* (букв. «с животом»). В то же время среди северных вепсов известны иносказания, употребляемые в шутильной форме: «*Hernoht om sõnu*» — «Горох съеден», «*Süi hir'en pezan*» — «Съела мышинное гнездо», «*Klubuk om kuvatul*» — «Клубок сплела» [Perttola, № 832].

С наступлением беременности статус женщины изменялся. Она, по народным представлениям, становилась носителем двух неразделенных душ. Этот взгляд на беременную особенно ярко представлен в вепсских родильных заклинаниях. Например, в случае трудных родов брали землю с трех перекрестков, клали эту землю в воду, предназначенную для питья роженицы, и говорили: «*Kut Sünd om erigeinu man i taivhan eriži, muga erigeikaha tam i laps' eriži*» — «Как Бог отделил врозь землю и небо, так пусть отделятся мать и ребенок» [Perttola, SKS, № 671]

Беременная и находящийся в ее чреве человеческий плод, уже имеющий душу, считались наиболее уязвимыми для сглаза и порчи. Поэтому большая часть обрядов

периода беременности представляла собой запреты, призванные защитить будущую мать и ребенка от вредоносных сил.

Беременная женщина должна была находиться в гармонии с миром природы или избегать встречи с теми явлениями, которые могли навлечь беду на будущего ребенка. Ей не разрешалось разорять гнезда птиц, иначе случится выкидыш; есть тетеревиные яйца — ребенок будет рябой; обижать домашних животных, в особенности собак, кошек, свиней; присутствовать при убое скота. В период беременности строго запрещалось ходить в лес, где женщина могла встретиться с медведем и змеей — животными, наиболее опасными для нее в таком состоянии. Если медведь попадется навстречу, то обязательно разорвет живот; а если змея, то ее нельзя убивать. Последний запрет основывался на представлении о змее как об универсальном символе жизни и плодородия. С лесом были связаны и другие запреты. Например, беременной не следовало спать на спине, иначе ребенка мог подменить «хозяин леса» (см. *Vajehtada lapsed*; ср. аналогичные представления о подменыше (*vaihdokas*) у финнов [Vilkuna, 1989, с. 111; Шлыгина, 1997, s. 464].

Идея избегания представителей иного мира лежит в основе запрета на посещение беременной кладбища, покойника, похорон. В народе бытовало мнение, что в случае его несоблюдения ребенок родится с бледным или желтым лицом, либо вообще нежизнеспособным. В исключительных случаях, когда избежать такого посещения было нельзя (умирал родственник), будущая мать использовала различные средства защиты плода: клала за пазуху или под грудь расписные ложки, оборачивала живот материалом красного цвета [Строгальщикова, 1988, с. 97]. Красный цвет вепсы, как и многие народы, ассоциировали с жизнью и здоровьем и противопоставляли смерти.

Следовало избегать и других социальных мероприятий, сопровождающихся большим скоплением людей. Нежелательным считалось посещать свадьбу, чтобы не подвергнуться сглазу.

С другой стороны, сама беременная считалась опасной и нечистой для окружающих. Ей запрещалось идти в крестные матери, поскольку это могло привести к смерти беременной или ее крестника.

Подобная двойственность статуса беременной женщины была обусловлена ее особой близостью к границе жизни и смерти.

Данный свод предписаний периода беременности дополнялся и другими табу с четко выраженной для архаического мышления магией подобия: нельзя садиться на камень — роды будут тяжелые; кипятить что-либо в котле — ребенок родится с черной головой; хлебать варево через дужку ведра — ребенок будет с кривыми ногами; перелезать через косую изгородь — будет страдать косоглазием; есть голову налима — будет сопливым; носить в руках мусор — на ребенке появятся болячки.

Для второй половины беременности были характерны различные приметы, по которым определяли пол будущего ребенка: живот у женщины острый — будет мальчик, живот круглый — девочка; соски темные — мальчик, соски красные — девочка; лицо без изменений — мальчик, лицо с желтыми пятнами — девочка. Были приметы и другого типа. Так, если на беременную женщину кто-нибудь пристально посмотрит, а у нее в это время шевельнется ребенок, то у него глаза будут похожи на глаза смотрящего.

В вепсских семьях женщины занимались различными хозяйственными работами вплоть до самого наступления родов. Запрещалось только мытье полов, ибо у беременной, находившейся при таком занятии в резко согнутом положении, пуповина могла обвиться вокруг плода. По народному убеждению, если женщина, ожидающая ребенка, будет подолгу сидеть без дела, то плод вырастет большим, и роды будут тяжелыми. Свекровь учила молодуху, готовившуюся стать матерью: «Носи хоть камни или пригоршни земли из угла в угол, если у тебя нет никакой другой работы».

KOIR — собака.

Домашнее животное, наделяемое в вепсских народных представлениях амбивалентной символикой, обнаруживающей типологическое сходство с другими, порою весьма отдаленными, народами [Лукина, 1983, с. 226—233]. Воплощение этих представлений в определенных текстах вепсской культуры придает образу собаки у вепсов свой национальный колорит.

Собака — животное, одомашненное первым почти всюду, в том числе и среди финно-угорских народов [Трубачев, 1960, с. 4]. Вепс. *koir* восходит к древнему уральскому периоду, ср.: фин., с. кар. *koira*, ливв. *koiru*, люд. *koir*, вод. *koira*, эст. *koer*; лив. *kuoir*; коми-зыр. *kjir*; манс. *kār*; хант. *xor'*; венг. *here* [SKES, 1958, II, с. 207; Хаузенберг, 1972, с. 4]. По данным древних письменных и археологических источников, в IX—XI вв. белозерская весь использовала собак для охраны жилищ и для охоты на пушного зверя. Так, Адам Бременский (1070-е гг.) писал, что в стране Виссов чрезвычайно много собак, которые защищают ее от нападений [Пименов, 1965, с. 27—28]. Среди костных останков поселения Крутик были найдены три собачьих скелета, отдельные кости этого животного оказались случайными компонентами в пищевых отходах. Такая картина приводит к выводу о том, что древние вепсы Белозера не употребляли собак в пищу [Андреева, 1991, с. 186]. Иные функции собак выявляются по археологическим материалам курганов оятской веси (X — нач. XIII в.). В оятских курганах среди остеологических останков различных представителей фауны изредка встречаются кости собак, в том числе челюсть, зубы [Кочкуркина, Линевский, 1985, с. 20, 171]. Они свидетельствуют о том, что оятская весь приносила собак, наряду с другими животными, в жертву умершему; жертвоприношению предшествовала тризна с вкушением мяса собак и других животных. Этот обряд похоронного цикла не сохранился до настоящего времени.

В дожившем до современности комплексе вепских представлений о собаке ее полезное значение помощника, товарища и защитника человека продолжает занимать существенное место. В народных суждениях эти положительные качества обычно подчеркиваются при сопоставлении с кошкой (см. **Kaži**): «Кошка — плохое животное, а собака хорошее. Собака дом стережет и хозяина охраняет. А кошка — глупая, не разбирается: может заманить в дом змею» (Рахковичи). В одной из вепских загадок, имеющей русский аналог, отражена сторожевая функция собаки: «*Koir ei pure, ei nūta, a pert'he ei pāsta*» (*Lukkol*) — «Собака не кусает, не лает, а в дом не пускает» (Замок) [Rainio, 1968, s. 275]. По поверью южных и капшинских вепсов, собака — друг: увидеть во сне собаку означает скоро встретиться со старым другом или приобрести нового: «*Koiran näged uniš — drugaks: amūžeks ili udeks*» — «Собаку увидишь во сне — к другу: старому или новому» (Боброзеро).

Однако в большинстве вепских представлений собака считается нечистым, поганым существом. На появление таких представлений повлияло пристрастие собаки питаться отбросами и трупами, а также библейская традиция, выделяющая группу нечистых животных по особенностям строения конечностей. В Книге Левит к нечистым животным причисляются: свинья, заяц, все звери четвероногие, «которые ходят на лапах» (Лев. 11: 24, 25). Это библейское представление было известно вепсам. Свидетельством тому является сообщение священника М. Юнсовского о вкусовых пристрастиях вепского населения Озерского погоста: «Из животных признаются нечистыми лошадь, собака, заяц, медведь и пр. От того именно, что имеют копыта нераздвоенные».

Оценка собаки как существа нечистого отразилась и в вепском названии ядовитого гриба — *koiransen'* (букв. «собачий гриб»): «*Koiransen' om pagan, sōgoi etei*» — «Собачий гриб — поганый, мы не едим» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 217].

С вышеприведенными фактами соотносятся представления о моче собаки.

У шимозерских вепсов собака во время мочеиспускания рассматривалась как нечто мерзкое и отвратительное. Невольному свидетелю этой сцены следовало немедленно плюнуть и отвернуться. Северные вепсы мочу самца, попавшую на снег, использовали для лечения грыжи у мальчиков, а мочу самки — у девочки. Для этого комочек снега, пропитанный мочой, закладывали в ухо ребенка. В основе этого лечения соблюдалось широко распространенное правило народной медицины — «нечистое можно побороть нечистым».



Южновепский охотник.

Фото Н. Н. Волкова, 1938 г. (Из колл. МАЭ)

В названиях ряда болезней у вепсов также выявляется взгляд народа на собаку как на поганое животное. Это заболевание *koiran vaivhuz'* (букв. «собачья слабость») — рахит, *koirankuzi* (букв. «собачья моча») — нарыв (обычно на пятке или подошве ноги), *koiranlap* (букв. «собачья лапа») — лишай, *koiranniža* («собачий сосок») — ячмень. Анализ северновепских заговоров против этих болезней показал, что собака считалась причиной их возникновения. В повелительной форме звучит обращение к собаке в заговорах от ячменя: «*Koir, na, ota itšeiž niža!*» — «Собака, на, возьми свой сосок» или «*Ota*

itšeiž hūvuz, anda itšein pahuz!» — «Возьми свое добро, отдай свое зло». В лечебных заговорах от собачьей слабости собаке приказывается, чтобы она забрала «свою» болезнь обратно: «*Koir, sina ota itšeis koiranvaivhuz', koiran karvad i kažin silmad bladentsal*» — «Собака, возьми свою собачью слабость, собачью шерсть и кошачьи глаза у младенца» или «*Ota itšeiž vaivhuz' tagaze*» — «Возьми свою слабость обратно!». Некоторые из болезней собака могла наслать в отместку за нарушение по отношению к ней запретов. Так, собаку нельзя было дразнить, чтобы не приобрести ячмень. Беременной женщине запрещалось пинать собаку, иначе животное принесет рахит будущему ребенку.

Народные представления о собаке как источнике болезней предполагали и ее связь с «иным» миром — местом их нахождения. В основе лечения болезней от этого животного лежал принцип передачи их из мира людей в «иной» мир, которую осуществляла собака своеобразным способом: поеданием пищи, имеющей соприкосновение с больным местом. Пяозерские вепсы малыша, заболевшего корью (см. *Rustain'e*), мазали сливками и давали слизать собаке. Северные вепсы такой прием применяли для лечения рахита: младенца обливали простоквашей, которую слизывала собака. Другим способом избавления от этой болезни было выпекание из пресного теста большой ватрушки (*vitrušk*) с дыркой, через которую протаскивали больного ребенка. Затем ватрушку бросали собаке. Для избавления от ячменя и лишая пекли хлеб или другое выпечное изделие, прикладывали его в горячем виде к больному месту, а затем скармливали собаке.

Представления о пасти собаки как своеобразном входе в мир мертвых подтверждаются и другими данными. Во время сорочин до полудня вепсы с остатками поминальной еды провожали душу умершего до перекрестка дорог. Там они часть еды съедали сами, а часть оставляли для собак. Более подробные сведения о сходном обряде встречаются у финно-угорских народов. Удмурты пищу, пожертвованную умершим предкам, обязательно

давали съесть собаке, иначе считалось, что жертва до покойников не дойдет [Герд, 1993, с. 28]. Коми-зыряне собакам также давали остатки поминальной трапезы, полагая, что если они съедались охотно, то покойник остался доволен поминками [Мифология коми, с. 313—314]. О мифологической связи пасти собаки и преисподней свидетельствует и довольно распространенный среди северных вепсов фразеологизм: «*D'ougad oma vilud, kut koiral suus*» — «Ноги холодные, как у собаки во рту». Ассоциация собаки с миром мертвых, расположенным под землей, представлена и в южновепском названии *koiranmuil'* (букв. «собачья земля (?)»), обозначающим черную землю под слоем песка [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 217].

Как посредник между мирами, собака наделялась вещными способностями. По ее поведению предугадывались будущие события. У шимозерских вепсов наблюдали: если на овец нападет собака, то будет падеж скота. В северновепской традиции было популярно девичье гадание, в котором по лаю собаки определялось местонахождение суженого: в святочную ночь девушки набирали на улице подолом снег, трясли снег в подоле и приговаривали: «*Pohtan, pohtan lumen, pohtan vouktan lumen, kus koir nuutab, siga minun bohosuženoj eläb*» — «Я трясусь, трясусь снег, трясусь белый снег, где собака лает, там мой богосуженый живет». У южных и капшинских вепсов лай собаки сулил всегда хорошие события. Считалось благоприятным предзнаменованием, если навстречу путнику, идущему в деревню, выбегала собака или раздавался ее лай. В поле зрения народа находился и вой собаки, который означал различные несчастья, например: «*Koir ulaidab ii hüvaks*» — «Собака воет не к добру». Местами эта примета имела более детальный характер. Учитывался, например, не только вой собаки, но и положение ее морды в этот момент. У средних оятских вепсов вой собаки мордой вверх предвещал пожар, а вой, когда морда вытянута к горизонту, — покойника. У северных вепсов знаком появления покойника были одновременно вой собаки и рытье ею земли около большого угла дома.

Вещие способности собаки использовались при определении погоды: «Собака копается на поле — перед дождем», «Собака в снегу катается — перед метелью» (Приоятье); «*Koir dorogale vedotaze — säks*» — «Собака на дороге валяется — к непогоде» (Прионежье).

Роль собаки как медиатора между мирами и охранителя человека подтверждается и данными из области вепсского изобразительного искусства. Образ собаки довольно часто встречается в вепсской вышивке на ритуальных полотенцах и рубашках. А. П. Косменко пришла к выводу, что в вепсских обрядах полотенца выполняли функции оберегов и особых сакральных предметов, осуществляющих связь между миром людей и иным миром [Косменко, 1983, с. 47]. По мнению исследователей, первоначально символика древних образов на вещах и символика самих вещей совпадали. Следовательно, такую же функцию выполняла и собака, изображенная на полотенцах. Что касается вышивки собаки на рубашках, то она, видимо, в древности была призвана оберегать ее обладателя от всяких напастей.

Факты из этнографии многих народов свидетельствуют о том, что нечистота собаки, ее связь с иным миром могла выступать и в форме появления духов низшей мифологии в облике собак. Подобные представления известны и вепсам. Капшинские вепсы в виде рыжей собаки представляли водяного (*vedehine*). Описание портрета этого духа со слов информантов было сделано в конце XIX в. А. И. Колмогоровым: «Видели водяника многие, но наружность его описывали далеко не одинаково. Чаще всего говорят, что он похож на рыжую собаку, с длинной шерстью, ходит по-человечески; уши у него как у коров, а груди как у старой женщины» [Колмогоров, 1913, с. 373]. В северновепсских мифологических рассказах собачьи черты представлены при описаниях образов духов бани (*kül'betižand*) и риги (*rihen ižand*): «У хозяина бани черная собачья шерсть на спине. Он большой, одежда как у человека»; «*Riihen ižandaine, da emagaina oma karvakaižed, vot kutnä koir,*

vaiše tukad oma mustad i pit'kad i rožale om pästnu» — «Хозяюшко, да хозяйюшка риги — мохнатые, вот, как собака, только волосы черные и длинные и на лицо спущены» [Perttola, SKS, № 78, kuori 3/2, s. 17]. Известны также мемораты о превращении духа леса в собаку (ср. то же у русских Кенозера: [Мазалова, 1995, с. 98]).

В вепсских сказках, где собака обычно предстает второстепенным героем, встречаются мотивы, отражающие древние верования народа об этом животном: собака первой сообщает о каком-либо событии (вещие способности); поиск чудодейственного лекарства, представляющего собой потроха черной собаки (лечебные свойства) [ВНС, 1996, с. 186, 208]. Как правило, в вепсских сказках собака выступает в обществе домашних животных, чаще всего в паре с котом. Например, собака и кот выгнаны хозяином в лес за плохую службу. В другой сказке собака и кошка — помощники человека. Они вызывают героя из темницы, возвращая ему волшебное кольцо [ВНС, 1996, с. 212—213].

В вепсских кумулятивных сказках собака часто входит в цепочку домашних животных — основных героев сюжета. В одном из наиболее распространенных мотивов собака (чаще всего «поповская») вместе с другими домашними животными (кошкой, коровой, овцой) наказываются за воровство [Setälä, Kala, 1951, s. 509].

В некоторых пословицах, поговорах и фразеологизмах образ собаки используется для описания отрицательных черт характера человека: жадности — «*Koir om heinal: itše ei sö i toižle ei anda*» — «Собака на сене: сама не ест и другим не дает»; постоянства, несмотря ни на какие изменения (в негативном смысле) — «*Must koir, peze hot mi, ka üks se, vouktaks ei tehte*» — «Черную собаку хоть сколько мой, да все равно белой не станет»; «*Peksa koir, hot mi, ka korvad puidištad dai üks mugine*» — «Хоть сколько собаку бей, так ушами потрясет и опять та же» (ср.: рус. «Черного кобеля не отмоешь до бела»); «*Koir kiviloudale har'gnob nolmaha — eisa ajada*» — «Собака повадится лизать на столе для ручного жернова — невозможно

прогнать»; «*Har'gnob, kut koir kiviloudale kăvelta*» — «Повадится, как собака, на столе для ручного жернова бродить»; бесстыдства — «*Libub koir kaivospei, puidistab veden pälpei*» — «Вылезет собака из колодца, стряхнет воду с себя».

Среди отрицательных качеств собаки, выделяемых народом, следует назвать злость. О вспышке злобы у человека говорится: «*Hiitlitoi, kut koir*» — «Набросился, как пес». Эта черта характера животного послужила основой для образования следующих вепских слов, которые используются в современном вепском языке: *koirakaz* 'злой' (букв. «собачий»), *koirduda* 'становиться злым' (букв. «становиться как собака»), *koirustada* 'ругаться' (букв. «собачиться»), 'обругать' (букв. «отсобачить») [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 217]. Именно образ злой собаки использовался для предостережения непослушных детей. Ребенка, который в холодное время года бегал из избы и обратно, не закрывая за собой дверь, пугали приходом собаки.

Другим негативным признаком собаки являлась грубость. Эта черта животного отразилась в образовании вепского слова *koiraz*, обозначающего посконь (мужскую особь конопли) — очень жесткое волокно, используемое для вязания веревок, а также грубый холст [Там же]. Возможно, в соответствии с подобными представлениями находится и распространенное у прибалтийско-финских народов название способа рубки углов для изб — вепс. *koiran kagl* (букв. «собачья шея»), который существенно отличается своей примитивностью и грубой выделкой от других, более качественных, способов рубки — «в чашу» и «в лапу» [Пименов, 1965, с. 107].

Собака очень слабо представлена в вепских географических названиях. Пока зафиксировано только два топонима с использованием этого термина: *Koiranhoumeh* (букв. «подсека Собаки») и *Koirammättaz* (букв. «гора (или деревня) Собаки»). По мнению И. И. Муллонен, в атрибуте этих слов находится прозвище человека — *Koir* [Муллонен, 1994, с. 47,

72]. Видимо, прозвище указывает на злой и грубый характер его владельца.

KOIRAN VAIVHUZ' (букв. «собачья слабость») — рахит.

Как свидетельствуют северновепские заговоры против этой болезни, собака считалась причиной ее возникновения. В лечебных заговорах от собачьей слабости собаке приказывается, чтобы она забрала «свою» болезнь обратно: «*Koir, sina ota itšeis koiranvaivhuz', koiran karvad i kažin silmad bladentsal*» — «Собака, возьми свою собачью слабость, собачью шерсть и кошачьи глаза у младенца» или «*Ota itšeiz vaivhuz' tagaze!*» — «Возьми свою слабость обратно!» [Rainio, 1973, s. 297]. Северные вепсы обряд крещения младенца, страдающего рахитом, проводили с участием собаки. Для этого святую воду, в которой купали ребенка, выливали на голову собаке и говорили: «*Koir, sina ota itšeis koiranvaivhuz', koiran karvad i kažin silmad bladentsal, minun lapsel täks igaks kaikeks*» — «Собака, возьми свою собачью слабость, собачью шерсть и кошачьи глаза у младенца, у моего ребенка на весь век» [Perttola, SKS, № 403]. Считалось, что эту болезнь собака могла наслать за непочтительное к ней отношение. Беременной женщине запрещалось пинать собаку, иначе животное принесет болезнь будущему ребенку: «*Kohtunke eisa potkeita koirad, lapsennoks tuleb koiranvaivhuz'*» — «Беременной нельзя пинать собаку, к ребенку придет рахит» [Perttola, SKS, № 630]. Подобные запреты по отношению к будущей матери были известны и у других народов, например, у русских и удмуртов [Мазалова, 1995, с. 98; Герд, 1993, с. 28].

В основе лечения рахита, как и других болезней якобы полученных от этого животного, лежал принцип передачи его из мира людей в «иной» мир при посредничестве собаки, которая съедала пищу, имеющую соприкосновение с больным местом. Северные вепсы больного ребенка обливали простоквашей, которую слизывала собака [Perttola, SKS, № 403]. Другим способом избавления от этой болезни было

выпекание из пресного теста большой ватрушки (*vitrušk*) с дыркой, через которую протаскивали больного ребенка [Rainio, 1973, с. 297]. Затем ватрушку бросали собаке. Данный способ лечения напоминает севернорусский, при котором ребенка-рахитика протягивали «через калач» [Мазалова, 1995, с. 98].

Исцеляющими свойствами обладал и хомут. У северных вепсов одним из способов лечения детского рахита было трехкратное протаскивание ребенка сквозь хомут [Perttola, SKS, № 236]. Употребление хомута, возможно, можно объяснить тем, что лошадь (*hebo*) в мифологических представлениях вепсов играла роль перевозчика (в том числе и болезней) в иной мир.

KOIRANKUZI (букв. «собачья моча») — нарыв (обычно на пятке или подошве ноги). Носителем болезни считалась моча собаки, которая попадала на кожу человека и вызывала нарыв.

KOIRANLAP — лишай.

Диалектные названия: *koiranlap* (букв. «собачья лапа») (Пондала).

Источником болезни была собака. Способ лечения заключался в том, чтобы отправить болезнь в иной мир при помощи собаки, которой скормливали хлеб или другую выпечку, имеющую соприкосновение с больным местом. По рассказам жителей из сел Сяргозеро и Пондала, «*esli necen koiranlap, tari paštta lepöškaine ili liibad paštad, a potom antihe koirale*» — «если это лишай («собачья лапа»), нужно испечь лепешечку или хлеб испечь, а потом давали собаке» [Винокурова, 2006, с. 335].

KOIRANNIŽA — ячмень на глазу.

Диалектные названия: *koiranniža* — букв. «собачий сосок» (Шелтозеро, Озера, Ярославичи, Чайгино); *sarakoda* (Пондала).

Болезнь являлась наказанием от собаки человека, дразнившего ее: «*N'är'itad koiran, ka koirann'izan t'egob*» — «Подразнишь собаку, ячмень вскочит» (Озера) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 217]. В северновепских заговорах от этой болезни также отразилось представление о том, что причиной возникновения ячменя считалась собака:

«*Koir, na, ota itšeiž niža!*» — «Собака, на, возьми свой сосок!» или «*Ota itšeiž hūvuz, anda itšein pahuz*» — «Возьми свое добро, отдай свое зло» [Rainio, 1973, с. 296].



А. С. Соколова (1916 г. р., урож. с. Мягозера) показ. способ завязывания нити для леч. ячменя. Фото М. В. Заозерного, с. Ладва Подпорож. р-на Лен. обл., 2008 г.

Один из способов лечения *koiranniža* заключался в передаче болезни из мира людей в «иной» мир, которую совершала собака, съев пищу, имеющую соприкосновение с больным местом. В с. Пяозере, например, для избавления от ячменя пекли хлеб или другое выпечное изделие, прикладывали его в горячем виде к больному месту, а затем скормливали собаке: «*Koiranniža sil'mha tehlihe. Leiban ottas, kosketoudas necen. Koirale andliba*» — «Ячмень в глазу делается. Хлеб берут, дотрагиваются этим (к болячке). Собаке давали» [Винокурова, 2006, с. 335]. В с. Озера хлеб разжевывали, а затем давали собаке: «*Koirann'izan sil'mha t'egi, tar'ž l'eibad otta, n'ä'otada i koirale antta*» — «Ячмень сел на глаз, нужно взять хлеба, разжевать и дать собаке» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 217].

Другим способом лечения было прикладывание к ячменю предметов, которым приписывались исцеляющие свойства: шерстяной нити; крестика, колечка или монеты из серебра [Perttola, SKS, № 463].

В некоторых деревнях (Пондала, Ладва) при появлении ячменя на указательном и среднем пальцах руки носили привязанную в виде восьмерки нитку: «*Konz om sarakoda ka kahthe sor'mhe sidotas n'itiiized r'istha*» — «Когда ячмень на глазу, то на два пальца привязывают крест-накрест ниточки» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 497].

KOIV — береза.

Береза — почитаемое дерево у вепсов. Ее культовое значение отражено в праздничных ритуалах Троицы и Иванова дня. Береза являлась символом Троицы — христианского праздника, который в народной традиции связывался прежде всего с культом растительности, расцвет которой приходился именно на это время. В вепском свадебном причитании говорится: «*Kacuhtaške kal'p'iš kandoihudem, rod'itel' — mamoihudem, ...stroitsanpäal'izen l'ehedan l'ehesuden päle...*» — «Посмотри, дорогая родительница-матушка, ... на свой сочный, как в Троицу, листочек» [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 98—99]. Главным событием Троицы было украшение церквей, часовен, крестьянских изб изнутри и снаружи ветками берез. Иногда в этот праздник несколько берез приносили из лесу и сажали около дома. Троицкая суббота в церковном календаре была поминальным днем. В этот день обязательно было посещение кладбища и украшение могил ветками берез. Белозерские вепсы, помимо веток берез, приносили на могилы яйца, крашенные в отваре березовых листьев. Береза входила в число растений, которые собирали в Иванов день. Северные вепсы в Иванов день делали из веток березы кольца и ставили их в красный угол. С Иванова дня у вепсов повсеместно начиналась заготовка березовых веников [Винокурова, 1994, с. 82]. Таким образом, в основе троицкой и ивановской обрядности лежали представления об этом дереве «как воплощении

плодородия, как объекте, соединяющем мир живых и мир мертвых» [РМ, 2005, с. 237].

Медиативная роль березы ярко представлена в вепских похоронных причитаниях. В них самая крайняя береза и самая нижняя березовая ветка являются границами между мирами, на которых можно общаться с умершим родственником, воплотившимся в кукушку-птицу. Например, в одном из плачей дочь обращается к умершей матери: «*Käroute-škese, kalliš kandjaihudem, libedaks linduižeks, käbedaks kägoihudeks, i lebastade minunnost <...>, ištte mi rüunembaižhe tihedaha koivuižeh, mi alambaižele oksaižele. Sid' minä roskaižin*, kut mina élan nene volhad vodoihuded ičein libediden linduižideke*» — «Обернись-ка, милая, меня выносившая, быстрой пташечкой, милой кукушечкой, и прилети ко мне <...>. Сядь на самую крайнюю густую березоньку, на самую нижнюю веточку. Тут я тебе расскажу, как я жила все эти трудные годочки со своими милыми пташечками» (Пелдуши) [ККК, 2012, с. 192, 193].

Береза в мифологическом сознании вепсов воспринималась как дерево, обладающее максимальной жизненной силой, спасающей человека от бед, дающей исцеление и здоровье. Вепсы Шимозера и Пяжозера подходили в лесу к любой березе, перевязывали ее липовыми прутьями и обращались к дереву с просьбой послать здоровье. Подобный обряд шимозерские вепсы распространили в с. Щелейки. В случае недуга здесь обращались к березе: «Возьми мою боль, заветная береза, и корнями в землю упрячь» [Тищенко, 2001, с. 23]. Возможно, данные представления объяснялись природным свойством березы: появлением на ней листьев раньше, чем на других деревьях. Вепсы рассматривали это свойство как значимую примету для начала сева. В вепском Приолятье, например, как и у русских Заонежья и Вологодчины, начинали сеять, «когда у березы лист станет с копейку» [Винокурова, 1994, с. 78]. В юго-западном Прионежье по плодам березы определяли урожай овса: «Если на березе отвисают

“шишечки” — будет хороший урожай овса» [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 205].

Оздоровительные свойства березы использовали при уходе за скотом. Только березовый (или ивовый) прут использовали для управления коровой или стадом, и ни в коем случае рябиновый или черемуховый, иначе животные заболеют (см. *Pihl', Tom'*) [ПМА, № 3416/18]. Если в молоке коровы обнаруживали кровь, то для исцеления доили ее через кольцо, сплетенное из березовых прутьев. Березовому веннику и воде приписывали важный исцеляющий и очистительный эффект при омовении коровы после отела (*kandand*). Венником проводили по телу коровы всегда в одном направлении: с головы до хвоста. К мытью в таком направлении иногда присоединялось совершаемое хозяйкой крестообразное нажатие по хребту коровы всего венника. По окончании процедуры венник убирали под матицу. У южных вепсов в воду в ведре, служащую для обмывания отелившейся коровы, клали несколько березовых веточек от венника. Этими веточками проводили по хребту и морде коровы, а затем прятали их за матицу. При последующих отелах коровы к этим березовым веточкам за матицей добавлялись новые.

В вепских представлениях береза обладает, как правило, положительной характеристикой. Например, в свадебном причитании береза символизирует счастливую семейную жизнь, в отличие от ели (*kuz'*): «*Budõ ištneze vol'nii valdaine vouktal'e koiyhēižel'e, siloi sinun eloine linnob parahim, a kut ištneze sinun vol'nii valdaine teraval'e kuuzheizel'e, siloi liinob sinun paha eloine*» — «Если сядет твоя вольная волюшка на белую березоньку, тогда жизнь твоя будет очень хорошей, а если как сядет твоя вольная волюшка на острую елочку, тогда жизнь твоя будет плохой» (Шелтозеро) [KKK, 2012, с. 29]. Во время первого посещения нового дома гость обязательно нес в качестве подарка березовое полено, которое хозяева должны были сжечь в печи. Полено являлось пожеланием семье богатства и тепла на новом месте.

Важнейшим аспектом вепских мифологических представлений, связанных с березой, является ее соотнесенность с человеком, его судьбой и периодами жизни. Жительница с. Щелейки рассказывала: «*Если береза упадет, я умру. Она у меня заветная*» [Тищенко, 2001, с. 23]. В некоторых вепских обрядах береза символизирует женское начало. Например, для поднятия славутности накануне Иванова дня девушка искала в лесу такую березу, у которой ствол был полностью окружен муравейником. С этой березы она ломала ветки для венника и берегла его до кануна праздника Крещения Господня (6/19.01). С наступлением этого дня устраивалась баня, во время которой девушка парилась сбереженным венником. После бани она раскладывала ветки венника на перекрестке дорог для того, чтобы в праздники «пользоваться славой» у парней [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 183]. В композиции данного обряда муравьи, окружающие ствол, символизировали необходимое по закону славутности множество парней-женихов (см. *Murahaine*), а береза — девушку. У шимозерских и белозерских вепсов в Иванов день было популярно гадание с березовым венником, включающим определенный набор цветов, который отождествлялся с девушкой. После мытья в бане девушка бросала венник на дорогу, на крышу бани или реку и смотрела, в какую сторону комлем падал или плыл венник, — в ту сторону и предстояло выйти замуж. Если венник показывал в сторону церкви или тонул, это предвещало смерть [Винокурова, 1994, с. 82].

В вепской свадебной обрядности березовый венник мог соотноситься с невестой. В северновепской традиции после окончания банной процедуры плакальщица брала использованный в бане березовый венник, развязывала его и бросала через голову назад на крышу бани, при этом венник распадался [Perttola, SKS, № 252, s. 62]. Действия разрушительного характера с венником (как и с «красотой», хлебом — см. *N'eiðizvald*) имели глубокий смысл, они воспринимались, прежде всего, как знак

умирания невесты в прежнем биосоциальном качестве, предстоящего лишения девственности.

В то же время береза (особенно ее ствол) могла быть мужским символом. У северных вепсов при изготовлении люльки существовало строгое правило: делать оцеп из березы, если новорожденный был мальчиком, и все равно из какого дерева для колыбели девочки [Perttola, SKS, № 730].

Частым предметом для гаданий у вепсов являлось березовое полено. Оно символизировало члена семьи или жениха. У средних вепсов в ночь на Новый год хозяин или хозяйка ставили вертикально в снег столько поленьев, сколько было членов семьи. Утром смотрели: чье полено упало, тот в будущем году умрет. У южных вепсов девушка вечером подходила к поленице и, не выбирая, вытаскивала из нее полено, которое приносила в избу и бросала в передний угол. На утро смотрела: если полено гладкое, без сучков, значит, муж будет тихого характера; если полено сучковатое — характер мужа будет суровый и неуживчивый. Повсеместно бытовало гадание, по которому девушка брала произвольно охапку поленьев и вносила ее в дом. Если число поленьев в охапке было парным, значит — в новом году предстояло замужество. Полено, символизирующее жениха, использовалось не только в гаданиях, но и в некоторых свадебных обрядах вепсов. Так, у южных вепсов встречается следующий обряд: после того, как уходили сваты, которым отказали, девушка бежала на двор и приносила оттуда три круглых полена, затем она бросала их в передний угол, «чтобы другим женихам не был путь заказан».

Береза считалась важным оберегом. В с. Вонозере проводы новобранца в армию включали архаичный обряд, направленный на его благополучное возвращение домой со службы. По дороге *некрут* залезал на березу и подламывал ее верхушку так, чтобы она смотрела в сторону дома. Береза выбиралась крепкая, но не очень толстая, чтобы «его выдержала и макушку

мог бы сломать» [Винокурова, 2014]. В с. Винницы подобное действие совершали с целью возвращения домой заблудившейся коровы: вершину березы слегка подрубали и направляли ее так, чтобы она указывала путь к дому [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 344, т. 5, с. 10]. У южных вепсов колдун в случае потери в лесу людей или скота использовал девять березовых веток, с помощью которых пытался проложить правильный путь для заблудившихся и уберечь их от нечистой силы [Винокурова, 1997, с. 41]. В западном Прионежье, если стадо потерялось в лесу, то в гнилое бревно вбивали сто березовых веточек [Тищенко, 2001, с. 23]. В с. Матвеева Сельга, чтобы младенцу не навредила нечистая сила, не обменяла его, когда он оставался в доме один, под люльку клали березовый веник и говорили: «Господи, благослови, веник, имярек стереги (защити)» [Перхина, 2001, с. 45]. У северных вепсов на пороге дома, откуда унесли покойника, вплоть до сорокового дня держали березовый веник и топор, чтобы покойник не вернулся обратно [Perttola, SKS, № 583]. Иногда важное значение имело расположение березового веника на пороге избы: комлем — к двери, раструбом — к дому [Перхина, 2001, с. 45].

Ветки березы ассоциировались также с физическим наказанием. У вепсов, как и русских, когда ребенка за баловство грозились выпороть, то березовые розги шуточно называли березовой кашей (*koivuine kaš*): «*Väheizin oled valttunu, pidab koivušt kašad keitta*» — «Ты немного разбаловался, нужно сварить березовой каши» [Perttola, SKS, № 852]. У южных вепсов для такого наказания использовали фразеологизм «*jotōda koiviižō čajū*» — «напоить березовым чаем» (Белое озеро) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 218].

KOL'L'AMBEMBEL' — радуга, см. *Jumalanbembel'*.

KOLONTPÄI (букв. «день смерти») — годовщина смерти, в которую справляют поминки.

По православной традиции в годовщину смерти умершего за него молятся родственники и друзья, выражая этим веру, что день смерти человека есть день перехода бессмертной человеческой души в другие условия жизни, где нет места земным болезням и печалям (см. *Muštmiižed*).

KONDI — медведь.

У вепсов в прошлом существовал медвежий культ, следы которого прослеживаются по археологическим, лингвистическим, этнографическим и фольклорным источникам. В основе древнего почитания медведя лежали тотемистические представления и связанный с ними генетически промысловый культ. В вепсской традиции можно обнаружить практически все важнейшие элементы тотемистического комплекса, хотя и в различной степени сохранности. Культ медведя у вепсов проявлялся, прежде всего, в признании его существом, подобным человеку. При раскопках древневепсских курганов (X—XIII вв.) в большом количестве были найдены кресала с изображениями медведей, стоящих на задних лапах. Специалисты в области древневепсского изобразительного искусства полагают, что вертикальная поза медведя указывает на его связь с человеком и сверхъестественные свойства этого зверя [Косменко, 1984, с. 27].

Характерная для тотемизма идея о браке между человеком и животным, в частности медведем, от которого пошел человеческий род, нашла отражение в вепском сказочном материале. В одной северновепсской сказке рассказывается о том, как охотник встретил в лесу медведицу и стал ее мужем [Sovijärvi, Peltola, 1982, s. 112]. У них родился сын Иванушка-медведишка, имеющий человеческий облик, но с медвежьими ушами. Он вырос парнем, необычайно сильным, как медведь. Его потянуло к людям. В деревне, куда он приходит, он влюбляется в поповскую дочку, но прежде убивает мать — медведицу. Этот сюжет под названием «Иван Медвежье Ушко» распространен также в обширном цикле восточнославянских сказок. Некоторые исследователи

объясняют его как дошедший до нашего времени отголосок древнего ритуального убийства медведя — прародителя [СДС, 1998, с. 355].

К тотемистическому комплексу относится и вера в оборотничество людей в животных и наоборот. У вепсов представление о превращениях людей в медведей нашло отражение в свадебной обрядности. До сих пор в южновепсских деревнях бытуют мифологические рассказы о превращениях новобрачных в медведей, совершаемых колдунами на свадьбах. Этот мотив можно встретить и в вепсских сказках. Так, в одной из них рассказывается о царевне, обращенной в медведицу. Герой сказки освобождает ее от чар и берет в жены [ВНС, 1996, с. 206].

Отголоском древнейшей идеи об общем происхождении медведя и человека является северновепское поверье, по которому считалось, что «у медведя лапа, как у человека». Аналогичные, но более полные представления о человекоподобии медведя сохранялись у пяозерских вепсов [Винокурова, 2006, с. 106].

Сходством медведя с человеком вепсы объясняли происхождение запрета есть медвежатину. Запрет на употребление медвежатины в пищу был обнаружен в северновепсской группе и в некоторых деревнях средних и южных вепсов [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 66, 262].

На возникшее в глубокой древности табу наслаивались библейские представления. В конце XIX в. вепсы с. Озера медведя причисляли к животным нечистым, имеющим «копыта нераздвоенные», и мясо не употребляли в пищу [Юнсовский, РГО, р. 25, оп. 1, № 19, с. 1]. Такое представление о медведе сохранялось у вепсов в д. Чикозеро еще в 1960-е гг. [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 66]. Эта же причина лежала в основе северновепсского запрета есть мясо коровы, задранной медведем.

Взгляд на медведя как на тотемного предка, возможно, оставил след в одной из распространенных среди северных вепсов «уличной» фамилии — *Kon'dijahn'e* (рус. Медведев) [Муллонен, 1988, с. 271].

С образом медведя у вепсов выявляются такие представления промыслового культа, как одушевление, приписывание способности понимать человеческую речь, слышать ее на дальнем расстоянии, мстить за обиды. Обиду, например, могло вызвать убийство охотником слишком большого количества медведей или их детенышей. Мстостью зверя или его «хозяина» в таком случае становилось вынесение запрета охотнику в дальнейшем заниматься промыслом [Винокурова, 2006, с. 107].

Вепсы верили, что медведь мог рассердиться на сказанное о нем человеком и отомстить за это своим появлением или, узнав о намерении охотника, наоборот, скрыться. Такими представлениями объясняется бытовавший среди народа запрет называть имя медведя (*kondi*) и замена его различными эвфемизмами.

Среди вепсов были зафиксированы следующие подставные названия для медведя: *kärpš* ‘лапа’, *sur’os* ‘большой лоб’, *mecižand* ‘хозяин леса’, *bubarik*, *bukač* ‘бука’. Анализ запретов на произнесение прямого имени зверя и его подставных названий показал их разностадиальное происхождение. Одни из них появились в период присваивающего хозяйства, другие — с возникновением производящих занятий, третьи — в результате этнокультурного взаимодействия вепсов с родственными и соседними народами. К первому периоду относятся названия медведя *kärpš* и *sur’os*, скорее всего, возникшие в среде охотников. Похожим образом назывался медведь на охотничьем празднике, описанном в карело-финском эпосе «Калевала» (руна 46): *Omco, Krasoma* с медовой лапой. Современное вепское название медведя *kondi* — также древнего происхождения. Оно известно и в других прибалтийско-финских языках, ср.: фин. *kontio*; с. кар. *kontie, kondie, kondia*; ливв., люд. *kondi* ‘медведь’. Одна из этимологий выводит это слово от глагола *kontia* ‘идти с трудом’, характеризующего неспешную походку медведя; следовательно: *kondi* — букв. ‘идущий с трудом’ [SKES, 1958, II]. Можно сделать вывод, что слово *kondi*

также возникло как подставное название, а позже закрепилось в вепском языке и стало табуироваться (точно так же, как рус. *медведь* — «тот, кто ест мед»).

Эвфемическое название медведя *mecižand* («хозяин леса»), возможно, также восходит к промысловому культу. Оно указывает на то, что в облике медведя мог представляться дух леса. В вепских быличках можно встретить сюжет о том, как к нарушившему договор с лесным пастухом тотчас же являлся медведь и со словами укора: «Что же ты наделал!» — объявлял ему, что бессилён остановить гибель скота. В одном из вариантов распространенной у вепсов сказки «о вершках и корешках» вместо медведя, делящего с мужиком урожаи репы, присутствует дух леса [Setälä, Kala, 1951, № 1].

Подставные названия *bukač* и *bubarik* представляют собой заимствования от соседнего русского населения [Черепанова, 1983, с. 116]. Они являются свидетельством народных представлений об отождествлении медведя с нечистым духом — букой (вепс. *bukač*). Характерным признаком обоих была лохматость. Впрочем, под названием «бука» мог подразумеваться все тот же дух-хозяин леса.

Медведь для вепсов был не только промысловым зверем, но и истребителем скота. Словесные запреты на имя медведя, возникшие у охотников, были перетолкованы на новый лад в среде скотоводов. Один из таких переосмысленных запретов накладывал табу на произнесение имени медведя во время приема пищи, иначе летом коровы будут задраны зверем, ибо назвать имя медведя значило пригласить его явиться. Во время пастбы при появлении медведя в стаде пастуху предписывалось хранить полное молчание: в этом случае медведь не трогал животных, так как они казались ему пнями и камнями [Винокурова, 2006, с. 108].

Медведь был также большим любителем злаков и репы на подсеке. Среди северновепских земледельцев существовали обряды охраны будущего урожая от медведя, связанные с трансформацией

его культа. В одном из обрядов табу на произнесение имени медведя (*kondi*) отсутствовало. Закончив сев на подсеке, крестьянин обходил ее с веткой черемухи и говорил: «*Pure, kondi, tom', ala koske vil'l'ad!*» — «Кусай, медведь, черемуху, не трогай хлебов!». В другом ритуале, совершаемом по случаю окончания посева репы на подсеке, демонстрировалась символическая расправа над медведем в виде разрубания его черепа. Между двумя селянщиками происходил диалогический заговор. Первый рубил топором пень, а второй спрашивал его: «Что рубишь?» Первый отвечал: «Рублю медвежью голову!» Услышав ответ, второй заканчивал: «Руби на весь век!». Отдельные моменты этого обряда нашли отражение в северо-вепсской сказке «*Reboi, kondi i mužik*» («Лиса, медведь и мужик»): мужик пугает медведя приближением охотников, и медведь в страхе прячется к нему в мешок. Подошедшая лиса, исполняющая роль охотника, спрашивает у мужика: «Кто в мешке?». Тот отвечает: «Пень». Лисица не верит и приказывает: «Ударь топором пень!».

Култ медведя проявлялся у вепсов также в выделении его как самого главного среди других зверей. Это представление о медведе особенно ярко отразилось в вепсских сказках, где он, как правило, назывался «царем всех зверей». Главенство медведя нашло отражение и в вепсских загадках, где животное выступает метафорой главных сущностей (центров) дома — печи и стола: «*Kondi kogonaze pertiš*» (*Päč*) — «Медведь целиком в избе» (Печь); «*Kondi itše pertiš*» (*Stol*) — «Сам медведь в доме» (Стол) [Setälä, Kala, 1951, s. 206]. В вепсских загадках очень часто можно встретить упоминание о некоторых органах медведя, которые используются в качестве определения различных предметов в доме (частей жилища), при этом медведь как бы соотносится со всем домом: «*Kondjan korvad pertiš*» (*Latšun korvad*) — «Медвежьи уши в избе» (Ушки ушата); «*Kondjan silmad pertiš*» (*Latšun korviš reigud*) — «Медвежьи глаза в избе»

(Отверстия в ушке ушата); «*Kondjan kiškad varnai*» (*Käzipaikad*) — «Медвежьи кишки на вешалке» (Полотенца) [Setälä, Kala, 1951, s. 36, 204, 206, 320].

Вепсская топонимия также выделяет медведя как самого популярного представителя животного мира [Муллонен, 1994, с. 31]. Слово *kondi* чаще всего является основой названий водных объектов, причем представляющих собой верховья водной системы. Данное явление свидетельствует о существовании у вепсов в древности мифологических представлений о горизонтальной модели мира, в которой медведю отводилась верхняя сфера [Муллонен, 1993, с. 6].

Отдельные факты вепсской культуры указывают на связь медведя через семантику «верхнего» мира с огнем, которая существовала в мифологиях других финно-угорских народов [МНМ, 1997, II, с. 129]. Медведь являлся наиболее распространенным зооморфным изображением на древневепсских креслах — приборах, служащих для добывания огня [Косменко, 1984, с. 27]. К кругу данных представлений можно отнести и вепское поверье, по которому в лесу нельзя садиться на обгоревшее дерево или головню с одним сгоревшим концом, иначе медведь попадетс навстречу. Медведь был частым персонажем вепсских загадок, определяющих огонь или его вместилище — печь, например: «*Kondi poiganke?*» (*Päč löžankanke*) — «Медведь с медвежонком?» (Печь с лежанкой) [Setälä, Kala, 1951, s. 204, 206]. Отождествление печи и медведя (на основе черного цвета, связанного с огнем) встречается и в вепсских сравнительных оборотах: «*Päč om must, ku kondi*» — «Печь черная, как медведь».

Главная роль медведя в мире животных обусловлена и природной реальностью самого сильного и опасного зверя таежной зоны, которого все боятся. Свирепый нрав животного оставил след в вепсском прилагательном *kondjakaz* (букв. «подобный медведю»), то есть «злой» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 223]. Образ медведя использовался в вепсских

ритуалах с эффектом запугивания. Так, чтобы не оказаться в полном подчинении у мужа и его родни, стать главой в семье, невеста, переступая порог нового дома, произносила заклинание, призванное вызвать ситуацию, аналогичную животному миру, где главным является медведь и все его боятся: «Здесь живут овцы, а я пришел медведь и всех их съем». В некоторых вепских деревнях медведь был обязательным «страшным» персонажем святочного ряженья. У белозерских вепсов, например, пришедшего на беседу «медведя» — ряженого в вывернутую наизнанку шубу — боялись; здесь бытовало устойчивое выражение «*Медведь даст мятку*», связанное с тем, что ряженный медведем, явившийся неожиданно на беседу, хватал кого-либо из молодежи (обычно девушку или того, на «кого имел злобу»), валил и начинал мять [Винокурова, 2006, с. 113]. Такое же поведение ряженого медведем было характерно и для соседних русских территорий Верхнего Поволжья. Некоторые исследователи, анализируя свадебные обряды с медвежьей символикой и медвежье ряжение у различных народов, полагали, что первоначальный смысл их был другим: они воспроизводили существующие в древности представления тотемистического порядка о браке медведя-прародителя рода и женщины. В этом качестве медведь наделялся семантикой брака, плодородия и плодовитости [Воронин, 1941, с. 171—172]. Брачная символика присутствует в южновепской примете на сон: «*Kondi nāged uniš drugannoks, žen'ihonnoks, mužikannoks*» — «Медведя видишь во сне — к другу, к жениху, к мужу» (Боброзеро) [Винокурова, 2006, с. 113—114].

В отличие от белозерских вепсов, в северновепской группе ряжение медведем довольно рано утратило устрашающий смысл. Уже в конце XIX в. этот персонаж использовался в инсценировках медвежьей комедии с обязательным включением эпизодов «медведь высмеивает девушек», «показывает, как ребята горох воруют», устраивавшихся на молодежных

беседах и в домах деревенских жителей и вызывавших веселье у присутствующих. Такие медвежьи комедии, до мелочей напоминающие бытовавшие у соседнего русского населения, скорее всего, и появились в среде северных вепсов под его влиянием.

С некоторыми медвежьими органами у вепсов были связаны определенные мифологические представления, обычаи и обряды. Так, считалось, что сохранение черепа медведя способствовало его возрождению. Разрушение головы зверя, напротив, символизировало его окончательную смерть. По древнему обычаю оятских вепсов, если группа охотников успевала отрубить у убитого медведя голову и снять с нее шкуру, то им не надо было поровну делить свою добычу с другой, случайно подошедшей охотничьей артелью [Куликовский, 1897, с. 62]. Важное место в религиозных верованиях вепсов занимали клыки и когти медведя. Они часто встречались при раскопках древневепских курганов. Их клали в люльку ребенка для защиты от сглаза и порчи, охотники брали с собой на охоту как счастливый талисман. Вепские девушки носили с собой когти медведя, чтобы приобрести хорошего жениха. Северновепские охотники с правой передней лапы убитого медведя брали крайний коготь. Отмеченная таким образом туша медведя считалась знаком их собственности, на которую никакая другая охотничья артель в лесу не могла претендовать. В репертуаре вепских загадок довольно часто можно встретить упоминание о медвежьей лапе, расположенной в различных местах избы, которая служила метафорой помела: «*Kondjan lap pertiš*» (*Kavazlud*) — «Медвежья лапа в избе» (Помело) [Setälä, Kala, 1951, s. 320]. Возможно, в этих загадках у вепсов нашел отражение обряд бережного характера вешать медвежью лапу в некоторых местах жилища, известный в культуре многих финно-угорских и русского народов [Воронин, 1941, с. 168—169]. В уподоблении помела (то есть сосновой ветки) медвежьей лапе также могут проследиваться следы древних мифологических

представлений вепсов и других прибалтийско-финских народов. В древности прибалтийско-финские народы считали сосну прародительницей медведя [Лавонен, 1977, с. 73]. В карело-финских рунах рожденный от луны и солнца медведь качается в колыбели, подвешенной на ветвях высокой сосны. Быть может, в вепсских сказках неслучаен мотив, когда медведь влезает на сосну, чтобы узнать о происходящих событиях [ВНС, 1996, с. 156].

Важными взаимосвязанными признаками медведя являются шерсть, мохнатость, лохматость. Они объясняют его связь с веретеном (предметом для навивания нитей, в том числе шерстяных) в мифологических представлениях вепсов. Веретено с пряжей (шерстью) символизировало медведя. Поэтому накануне Егорьева дня вепсы прятали веретена. Если увидишь в этот день веретено, то летом встретишь медведя [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 271]. Видимо, связь шерсти и медведя, шерсти (волос) и вши послужила основой объединения и взаимозаменяемости этих представителей животного мира в вепсских народных представлениях. По северновепским поверьям, если нашел в голове вошь и тут же потерял или уронил ее, то «на том свете медведь попадет навстречу». Таким образом, в мире насекомых медведю соответствовала вошь. Отголоски такой связи прослеживаются и по лингвистическим данным. У белозерских вепсов слово *bubarik* имеет два значения: медведь и вошь [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 49; СИЛКВиСЯ, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 598, с. 231]. Такие же значения имеет слово «бука» в некоторых деревнях Медвежьегорского р-на Карелии и на Псковщине [Черепанова, 1983, с. 116]. Любопытным является вепское название *kondjantäi* (букв. «медвежья вошь»), обозначающее черного жука [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 223]. В земле жил свой «медведь» — *makondi* (букв. «земляной медведь») — крот. В мире диких зверей медведю был наиболее близок волк,

с которым у него имеются сходные поверья (см. *Händikaz*).

Среди домашних животных медведю соответствовал бык (*härg*). В вепсских загадках бык и медведь — единственные животные, которые являются метафорами огня в печи. В различных вариантах вепской небылицы, записанной у южных вепсов, образы медведя и быка взаимозаменяемы: «*Libui härg kuzhe, savižiš sapkōš, kivižed kindhad, rohmäht', räimäh't*» — «Залез бык на елку в глиняных сапогах, в каменных рукавицах, грохнулся, ударился» [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 207]; «*Libū kon'di kuzhe, savižiš sapkōš, kivižiš kindhiš, rohmäht', räimäh't*» — «Залез медведь на елку в глиняных сапогах, в каменных рукавицах, грохнулся, ударился» [Kettunen, Siro, 1935, s. 17]. Та же параллель присутствует в северновепских пословицах: «*Väges kondgäd puhu ed lenda*» — «Насилу медведя на дерево не поднимешь»; «*Puhu härgad leta eisa*» — «На дерево быка поднять нельзя» [Perttola, SKS, № 2451, 3062, 3444].

Согласно народным представлениям вепсов, медведь и змея (см. *Mado*) имели один и тот же период активной деятельности на земле. Некоторые важные моменты биологического цикла этих животных (начало и конец зимней спячки) совпадали и слились с одинаковыми православными датами. Считалось, что в Егорьев день медведи выходят из берлоги, а змеи из нор. Воздвижение (см. *Sdvižev päiv*) являлось медвежьим праздником (*kondjan päiv*) у вепсов. По народным поверьям, в этот день медведи гуляют, устраивают свадьбы, дерутся. После Воздвижения медведи залегают на зиму в берлогу (то же самое делают змеи).

KORBHINE — черт, дьявол, леший; см. *Mechine*.

Диалектные названия: *korbhine* (Ярославичи), *korbhin'e* (Кортлахта) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 225].

KOZITUZ — сватовство.

Kozituz — ритуализированное предложение парня и его родни родителям девушки выдать их дочь замуж.



Предметы, символизирующие согласие (поварешка) или отказ (мутовка) от заключения брака. Фото В. Б. Бовина, 2011 г. (Коллекция музея в п. Курба Подпорож. р-на Лен. обл.)

Сватовство у вепсов начиналось с прихода сватов и заканчивалось отказом, согласием или, чаще всего, назначением срока (*strok, srok*) на обдумывание сделанного предложения родственниками девушки, который варьировал от суток до двух недель (более продолжительным был *srok* в зажиточных семьях).

Сватовству предшествовал выбор невесты. Парень выбирал себе девушку обычно на праздниках и молодежных посиделках. Знаками внимания были подарки девушке — прялка, веретено, трепало, валец; особое поведение — сидение парой или на коленях, приглашения на танцы, качания на качелях и гуляния по деревне. Предметом, свидетельствующим о принятии девушкой ухаживания и согласия на сватовство, был платок (*paik*), который она дарила парню. Однако данный залог не означал удачу в сватовстве. Девушки часто обманывали парней, чтобы

повысить свою «славитность» (*slavutnost'*) [Горб, 1992, с. 155]. Другой причиной могло быть несогласие родителей, особенно по экономическим мотивам. Их воля в выборе брачного партнера в те времена была решающей и часто приводила к трагедиям.

Обрядность брака по сватовству начиналась с того, что молодой человек просил у родителей разрешения высватать приглянувшуюся ему девушку. Родители созывали совет родственников, на котором рассматривался вопрос о женитьбе сына. В случае положительного решения определялись участники сватовства. Выбранным сватам остальные родственники желали успеха в деле: «*Māngat blahos'lovas' vougtihe sil'mihe*» — «Идите, благословясь, к светлым глазам». В состав сватов (*kozimehed*) обычно входили отец парня, его крестный, дяди, женатые старшие братья, иногда их жены, порой до 10 человек. Мать редко принимала участие в сватовстве. По некоторым сообщениям, жених не ходил сватать [Holmberg, 1924, s. 9]. У северных вепсов важной фигурой сватовства считался зять. Без зятя никогда не отправлялись свататься.

Выход сватов из дома обставлялся различными обрядами, направленными на получение согласия на брак. Родители благословляли юношу иконой, иногда для успеха дела засовывали ему за пазуху хлеб и повойник (символ замужества). У южных вепсов мать жениха бросала вслед отправлявшемуся сватать отцу свой повойник, чтобы «невеста пошла за женихом, как повойник за стариком» [Гущина, 2006, с. 296]. В северновепсовских деревнях было принято перед дорогой присесть на лавку, затем всем одновременно встать и помолиться Иоанну Крестителю, который считался покровителем женихов: «*Ivan Krestitel', blahoslovi mindei otta nece rabia (nimi)*» — «Иван Креститель, благослови нас взять эту рабу (имя)» [Perttola, SKS, № 252 E, s. 61].

Вепсы считали, что сватовство будет неудачным, если конь, экипированный для поездки сватов, выходя из дома, шагнет левой ногой или оступится. Четное число

лошадей в свадебном поезде запрещалось, иначе случится беда [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 145; Светляк, р. 119, оп. 1, № 344, ч. II, прим. 126; Волков, МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 6, с. 7].

Успех сватовства зависел от выбора времени. Чаще всего сватовство и вытекающие из него свадьбы справлялись в межговеенье — с Крещения Господня (*Vederistmääd*) и до Масленицы (*Maidnedal'*). Если в святочный период происходило только знакомство и общение молодежи, то в Крещение в некоторых деревнях устраивались публичные смотрины невест, на которых делался окончательный выбор суженой женихом и его родней. В рассказах деревенских жителей *Vederistmääd* часто называлось «праздником невест». Поэтому уже вечером в Крещение могли нагрязнать первые сваты. Реже сватовство и свадьбы происходили после Покрова Пресвятой Богородицы (1/14.10), заканчивавшего сельскохозяйственную страду (см. *Pokrov*) Заключение браков запрещалось совершать в посты: Великий — перед Пасхой (семь недель); Петров — 8—42 дня; Успенский — 1—15.08; Рождественский — 15/28.11 — 25.12/07.01.

Подходящим для сватовства считался непостный праздничный или воскресный день. Сватовство у вепсов носило скрытый характер. В дом невесты (*nevest*) ехали обыкновенно поздно вечером, ночью, по одному из сообщений — между полночью и 4 часами утра, опасаясь сглаза и позора в случае отказа. Неудачные сватовские походы были для парня поводом для стыда. Такому юноше кто-нибудь из односельчан бросал на шею хомут, чтобы все знали о его неудаче. Свадебные колокольчики часто привязывали к лошадям лишь после удачного сватовства.

Сваты подъезжали затемно к дому невесты. У вепсов Прионежья крестный отец, зять или дядя стучал в дверь палкой или коромыслом. Проснувшийся хозяин спрашивал: «*Ken siga?*» — «Кто там?». Сваты отвечали: «*Mö ol'em kozile tuldu, pästat perthe, aveigat verajan; et pästkoi, älgei*

aveigei, vergat magatta» — «Мы пришли сватать, пустите в избу, откройте дверь; не пустите, не откроете, ложитесь спать».

Переступив порог дома, сваты объявляли о цели визита особыми формулами (на вепском или русском языке), которые локально варьировали: «*Mö tulim hüväd aššad, teiladei om t'ütär Anna Jegorovna, meilamei om pr'iha Kus'ma Andreič, eik sa hiid ühthe ühteta, eik sa rodnead tehta, eik sa svad'bad svad'beita*» — «Мы пришли с хорошим делом, у вас дочь — Анна Егоровна, у нас жених — Кузьма Андреич, нельзя ли их вместе соединить, нельзя ли родню сделать, нельзя ли свадьбу справить?» [Perttola, SKS, № 252 E, с. 27], «*Mö tul'imai za dobrim d'elom za svatostvom. Mejl' om ženih (sanutas nimen i izottšinan). Tijl' om d'evotsk (mugažo nimen i izottšinan sanutas). Ik sa heid' üht'enzöitta üht'hez*» — «Мы пришли за добрым делом, за сватовством. У нас есть жених (называют по имени и отчеству). У вас есть девушка (тоже по имени и отчеству называют). Нельзя ли их вместе соединить?» (Шимозеро) [Setälä, Kala, 1951, s. 331]; «*У вас невеста, у нас жених, надо их скласть*» [Сабурова, 2000, с. 24]; «*Мы приехали за добрым делом, за сватовством*» [Волков, МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 10, с. 56] и др. У южных и капшинских вепсов, чтобы хозяева не отказали, сваты дотрагивались рукой до печки [Гущина, 2006, с. 296]. По одному из сообщений, сваты говорили: «*Mö tulim koz'ile. Pidab batog katkeita. Mili adiv, a tiele batog. Naka tiele batog, ankat mili adiv!*» — «Мы пришли сватать. Нужно палку сломать. Нам — невесту, а вам — палку. Вот, вам палка, дайте нам невесту!». Если родители девушки соглашались на переговоры, то ломали палку, а мать приступала к приготовлению пирогов (Шелтозеро) [Hakulinen, SKS, № 18362].

Только после приглашения хозяев сваты могли пройти за воронец. У южных и капшинских вепсов для успеха дела гости старались сесть под матицу. В северновепской традиции, как и в карельской, сваты рассаживались, не снимая верхнюю одежду, мужчины — в шапках, натянутых на лоб. «Снимать с себя верхнюю одежду

не следовало: во-первых, надо было показать хозяевам, что засиживаться сваты не намерены, во-вторых, чтобы, не мешкая, уйти в случае отказа» [Сурхаско, 1977, с. 76]. В Шимозерье девушка, которую приехали сватать, здоровалась сначала с женихом, а потом с остальными гостями, затем снимала с них верхнюю одежду, начиная со старшего свата.

Неотъемлемым ритуалом являлось приготовление кушаний в присутствии сватов и угощение. В большинстве вепских деревень угощение при сватовстве состояло в основном из чая и пирогов-пряженников (*pirgad*). Невесту будили, и они с матерью приступали к раскатыванию пирогов. Даже зная о приезде сватов, *pirgad* заранее не готовили. Их нужно было печь во время сватовства. У северных вепсов, наряду с пряженными пирогами, на стол ставили рыбу, мясо и вино. Огромным стыдом для хозяев дома было отсутствие вина на столе или необходимость просить его ночью у соседей. В деревнях Корвала и Нойдала угощение вином (до четверти) входило в обязанности сватов [Волков, МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 10, с. 56]. Шимозерские вепсы сватов потчевали рыбными блюдами, пряженными пирогами и чаем [Setälä, Kala, 1951, s. 330; Светляк, ААН, ф. 135, оп. 2, № 246, с. 7], южные и капшинские — яичницей, калитками, чаем [Гущина, 2006, с. 296].

Важным признаком прихода сватов у капшинских вепсов являлось исчезновение девушки из избы. Невеста скрывалась в другую половину дома или в свою «закутку» в сених (в летнее время) и там наряжалась в красивые наряды. Тем временем подруги невесты помогали матери накрыть на стол. Когда все было приготовлено, невеста появлялась перед гостями в сопровождении крестной матери, которая подводила ее к столу и говорила: «Вот вам огонь-пташечка, вот вам красна-девица». Невеста делала общий поклон и обносила всех сватов чаем с калитками. Первый торжественный выход невесты к гостям был для нее большим испытанием. Своей красотой, грациозностью и расторопностью

она должна была произвести впечатление на сватов. Хозяйственная оценка девушки в глазах сватов резко падала, если во время обхода гостей она расплескивала чай из чашек [Колмогоров, 1913, с. 376].

В большинстве случаев исход сватовства завершался назначением срока (*strok*, *srok*) для обдумывания решения. Такой результат объяснялся несколькими причинами. Во-первых, даже в случае согласия на брак по нормам крестьянской морали считалось неприличным давать утвердительный ответ сразу же. В северновепских деревнях родители девушки, объявив сватам о сроке, но, боясь упустить выгодное предложение, демонстрировали согласие символически: в одежду жениха так, чтобы никто не увидел, засовывали поварешку. Во-вторых, во время срока у родственников невесты появлялась возможность посетить дом жениха, познакомиться с хозяйством, определить зажиточность его семьи. В-третьих, в случае несогласия родителям девушки не хотелось обижать сватов прямым отказом.

В течение назначенного срока проводились следующие важные мероприятия, от успеха которых зависело принятие окончательного решения о свадьбе: совет родственников невесты — *dum* 'дума'; посещение дома и хозяйства жениха; *räd* 'ряд' — совет жениховой и невестинной родни, на котором рядились о размере выкупа жениха за невесту (*veresine velg*, *kazvatez*) и приданого невесты.

В случае согласия на брак срок обдумывания завершался ритуалами богомолья *r'istfa sil'mad* и рукобитья *käz'i-iškend*, чаще всего разделенных временем.

В редких случаях договоренность о свадьбе достигалась в день сватовства, включая все ритуалы, растянутые во время «срока»: *dum*; посещение дома и хозяйства жениха; *räd*; *r'istfa sil'mad*, *käz'i-iškend*. Например, по одному из описаний шимозерской свадьбы, «в случае утвердительного ответа родные уходят на совещание в другую половину дома, а то так и в другую избу — отец, мать невесты и близкие старшие родственники

невесты — «на думу». На этой «думе» подробно обсуждаются семейное и материальное положение жениха, поведение его и задатки на будущее, взаимоотношения в семье. Вызывается «на думу» невеста. Выслушивают ее мнение и отпускают к жениху. Такая «дума» длится час, а то и полтора. Когда все обсудят и порешат в утвердительном смысле, приглашают старших членов из состава сватов и начинается обсуждение «ряда» о количестве «даров» и приданом невесты. Но вот, наконец, все вопросы разрешены, соглашение достигнуто, согласие со стороны родителей невесты на брак заявлено. Невестин отец, переступив порог избы, сразу же направляется в красный угол и зажигает свечу пред иконами. Начинается богомолье» [Светляк, ААН, ф. 135, оп. 2, № 246].

Одним из результатов сватовства мог быть отказ сватам, который выражался словами с обязательным объяснением причины (молодость невесты, нехватка рабочих рук в доме и т. д.) или символически. Южные вепсы, например, ставили на стол яичницу. Если невеста согласна была выйти замуж, то яичницу делили, а если не согласна, то оставляли нетронутой [Анхимова, 1999, с. 117]. Северные и оятские вепсы к телеге или одежде жениха сзади старались незаметно привязать мутовку. Отказ в сватовстве так и назывался — *härkin' vedada* 'ехать с отказом (букв. «везти мутовку»)', *härkin' antta* 'дать отказ' (букв. «дать мутовку») (Озера) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 141]. Жениха-неудачника дразнили: «*Härkin', härkin'*» — «Мутовка, мутовка» (Шелтозеро) [Беляева, 2001, с. 58]. Другой символической формой отказа, называвшейся в вепском Прионежье *hougon vedada* 'везти полено', а в Шимозерье — *žerdin toda* 'тащить жердь', было осиновое полено, которое клали в сани жительницы деревни [Perttola, SKS, № 171 E, с. 30; Setälä, Kala, 1951, s. 331]. Они могли вызвать девушку на улицу и завести с ней разговор: «*Mänedik necen taga ohvotal*» — «Хочешь ли выйти замуж за этого?». Если девушка отвечала: «*Embalas mäne*» — «Не хочется

идти», решали: «*Panda pidab houg*» — «Нужно положить полено». На что девушка давала согласие: «*Pankad minun tähte*» — «Положите для меня». Примечательно, что полено никогда не клали родственники, хотя они, как и девушка, часто потворствовали этому [Perttola, SKS, № 171 E, s. 30].

Считалось, что сваты, которым отказали, могут нанести вред девушке. После ухода нежеланных гостей девушка совершала предохранительный обряд: бежала во двор, приносила оттуда три круглых полена и бросала их в красный угол, чтобы «другим женихам не был путь заказан» [Колмогоров, 1913, с. 376].

KOUMAD — кладбище.

Диалектные названия: *kaumad* (Пондала, Чайгино), *koumad* (Озера, Пелкаса, Шимозеро, Шелтозеро), *kāmad* (Радогощ, Белое Озеро) — букв. «могилы»; *kaumžom* (Пондала) — 'кладбище' — место погребения усопших.

В мифологическом сознании кладбище, мир мертвых, противоположен миру живых — сельскому поселению. В качестве границы двух миров при исполнении похоронно-поминальных обрядов часто выступали дорога, перекресток, ручей или река. Обычно именно эти географические объекты были последними пунктами, около которых совершались ритуалы прощания с покойником для некоторых односельчан, проводов души — для участников поминок. В народных представлениях отразилось двойственное отношение к кладбищу — как к почитаемому месту и одновременно опасному, несущему смерть.

В прошлом вепские кладбища располагались рядом с церквями в рощах с вековыми елями, соснами или березами. Эти деревья были неприкосновенны. Именно по густым кладбищенским рощам идущий издали путник мог определить центр вепского погоста. На таких кладбищах, освященных церковью, умерших родственников, как правило, хоронили рядом друг с другом. По православной традиции, усопшего укладывали в могилу

лицом к востоку. Изредка при ориентировке могил учитывались местные условия, совпадающие с внехристианскими верованиями. Например, на кладбище с. Сяргозера (Вологодская обл.) умерших в могилах ориентировали головой к озеру. Прежде за церковной оградой хоронили самоубийц и некрещеных детей, в настоящее время этот обычай не соблюдается. У южных вепсов некрещеных детей и выкидышей погребали рядом с древними курганами (*kāmišt*, *kōmišt*), где по преданиям покоилась *чудь*, считавшаяся предками местных жителей.

Внешнее оформление могил на вепсских кладбищах имело локальные отличия, в какой-то мере отражающее особенности похоронного обряда. Если гроб переносили на жердях, то их после погребения превращали в надмогильные знаки: у северных вепсов было принято втыкать обе жерди в могилу со стороны ног умершего, а у южных и у части средних вепсов — только одну жердь, которые примерно на метр оставались над землей. В селах Сяргозера и Ундозера (Вологодская обл.) в могилы втыкали обе жерди, но одну в голову, а другую в ногах покойного. Во время посещения могил с помощью жердей «общались» с умершим: по ним стучали, задевая при этом край гроба, чтобы покойный слышал, что к нему пришли. После сорокового дня или года после погребения жерди вытаскивались. Уносить их с кладбища строго запрещалось. Поэтому одним из характерных признаков некоторых вепсских кладбищ до сих пор остается множество жердей, приставленных к деревьям. Впоследствии в ногах умершего устанавливали крест, как правило, шести или восьмиконечный, иногда с крышей.

Для кладбищ капшинских вепсов примечательны висящие на деревьях у некоторых могил полотенца, куски материи, мужские кепки. Они представляют «след» похоронного обряда этих мест: во время движения похоронной процессии на кладбище здесь принято класть на крышку гроба полотенце или что-либо из одежды.

Эти предметы отдаются первому встречному, которому как «привратнику» у входа в иной мир следует преподнести «плату» при пересечении границы. Изредка у памятников и крестов на могилах пожилых людей капшинские вепсы оставляют посохи, — с ними, по народным представлениям, умершему будет легче преодолевать путь в иной мир.

Любопытной особенностью южновепсских кладбищ были вырезанные на могильных крестах изображения птиц (*lind*) или голов лошадей (*hebo*). Иногда крест в этих местах заменяла можжевельная палка, а на могилах крещеных детей и девушек — посаженный куст можжевельника, украшенный разноцветными ленточками и тряпочками (см. *Kadag*).

На некоторые северновепсские и средневепсские могилы, обложенные дерном, кладутся доски. Первоначально они служили своеобразным «столом» для поминального угощения.

В вепсских деревнях было принято ухаживать за могилами одиноких людей, не имевших родственников. На такие могилы ставили кресты из можжевельника — древесины, наиболее устойчивой к неблагоприятным погодным условиям.

В настоящее время на вепсских кладбищах преобладают каменные памятники, привезенные из города. Сравнительно поздней традицией является установка оград вокруг могил. Она противоречит бытующим народным поверьям: «мертвых городить нельзя», так как ограды препятствуют душам умерших изредка навещать живых родственников. На многих вепсских кладбищах держат двери оград открытыми — это своеобразный компромисс старых и новых традиций.

Поминовения умерших на кладбище составляют существенный и наиболее устойчивый пласт духовности вепсов. Временем их обязательного совершения в сельской местности до сих пор являются общие поминальные дни (*muštimpäi*) — Радуница (*Radonic*), Троицкая суббота (*Stroican sobat*); поминальные дни местного значения (см. *Muštmiized*); престольные праздники (в тех деревнях, где

кладбища располагались подле церквей); дни, особо значимые для каждого усопшего в отдельности — день похорон, девятый (*ühesn'ik, devjatinad*), двадцатый (*pol'tučed, pol'pidod*), тридцатый (у шимозерских и белозерских вепсов), сороковой (*nel'kümcēd, n'el'kimičēd, pido*) дни, полгода (*pol'kolontpäi*) и год (*kolontpäi*), а также дат смерти. Среди частных случаев выходов на могилы прежде выделялись посещения невест-сирот за благословлением от умерших родителей, сопровождаемые причитаниями.

При посещении кладбища вепсы следуют строгому этикету. Визит начинается с приветствия умершего, которое имеет локальные отличия. Белозерские вепсы, подойдя к могиле, делают небольшой поясной поклон; южные — крестятся; северные — опахивают могилу платочком. С усопшим разговаривают, как с живым, сообщают новости. Могилу очищают от сорной травы, снега. В прошлом у южных вепсов, помимо уборки могил во время частных визитов, существовала коллективная традиция ежегодного приведения в порядок кладбища в Пелушском погосте накануне летнего престольного праздника Троицы.

При посещении кладбища родственников поминают едой: яйцами, выпечными изделиями, рыбой. Раньше в общие родительские дни и во время поминок отдельных семей готовили специальные блюда: северные и средние вепсы — масляные блины с толокном (*voikürzad*), яичный блин (*munakürz*); южные — пиво, которое понемногу выливали на могилы. Повсеместно существует запрет помянуть родных мясом или пирогами с мясной начинкой. Особая символика некоторых праздников сказывается и на праздничном оформлении могил. В Троицкую субботу жители украшают могилы ветками березы, которые являются символом Троицкого праздника. В праздники *Makavan päiv* и *Spasan päiv* на могилах оставляют «первые плоды» (ягоды, картофель, огурцы, яблоки и др.), радость вкушения которых следует разделить с умершими.

Во время поминальной трапезы у вепсов повсеместно сохраняется обычай угощать «за помин души» родственника любого проходящего мимо могилы человека, даже совсем незнакомого. По обычаю, отказать от такого угощения нельзя. За посещением могил родственников следует поминовение умерших односельчан.

По традиции, после поминовений на кладбище принято обязательно мыть руки, чтобы очиститься от соприкосновения со смертью. Возвращение с похорон сопровождается разнообразными очистительными обрядами: помимо мытья рук, участники дотрагиваются ладонями до печи, чтобы приобщиться к «теплому» миру живых и освободиться от холода и нечистоты иного мира; у северных и средних вепсов ходят в баню.

Литература: [Азовская, 1977; Винокурова, 2003; Зайцева, Муллонен, 1972; Логинов, 1993; Сурхаско, 1985; Строгальщикова, 1986].

KROT — крыса.

Название крысы у вепсов — *krot* — происходит от рус. 'крот'. Русские заимствования, обозначающие крысу, характерны и для других финно-угорских языков: коми *крыса, комвяк*; саам. *krīsa*, сев. кар. *krīsa* и др. По мнению А.-Р. Хаузенберг, они вполне обоснованы, поскольку крыса проникла в Европу из Азии сравнительно поздно: некоторые ее виды — в эпоху средневековья, а другие — только в XVIII в. [Хаузенберг, 1972, с. 130—131].

В традиционном мировоззрении вепсов крыса — довольно бледный персонаж. В локальных мифологических представлениях крыса иногда отождествляется с духом хлеба (Сидорово, Сяргозеро). Отсюда бытует запрет убивать этого грызуна в пределах «домашнего пространства» [Винокурова, 2006, с. 196].

KU — 1. луна; 2. месяц (календарный).

Диалектные названия: ср. и южн. *ku*, сев. вепс. *kuu*.

Вепс. *ku* предположительно восходит к урал. *kuŋe* 'луна, месяц', как и кар., лив., ижор. *kū*; эст., фин., удм. *kuu*; самод. *ki*, *ki*.

Луна у вепсов известна и под другими названиями: ср. вепс. *kudmain'e*, *kudan'* (куйско-понд. говор); ср. вепс. *kudmeine*, *kudei* (оят. и шим. говоры); южн. вепс. *kudmāne*, *kudmō*, которые, как полагают исследователи, представляют собой суффиксальные образования с первоначальным значением «лунный свет»; точно также, как фин. *kuutamō*, *kuudan*; кар. *kūdama*, *kūdain*, *kūdamoine* [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 75, 128; Брозович, 1988, с. 12, 13].

В оятском говоре средневепсского диалекта сохранилось специальное название для обозначения лунного света — *kudtavouged* (букв. «лунная белизна»).

У вепсов не зафиксировано мифов о происхождении луны и ее отношений с солнцем, бытовавших во многих мифологиях [Иванов, 1997, с. 79]. В одном из записанных среди северных вепсов лунарных мифов рассказывается о месяце — мужском воплощении, который взял себе в жены земную девушку: «*Есть на луне девушка. Девушка пошла за водой и увидела в ведре свое позолоченное луной отражение. "Вот бы встретить такого же красивого мужчину, как я сама", — сказала она. И месяц забрал ее себе*» [Hakulinen, SKS, № 17860]. Известны также фрагменты текстов, объясняющие возникновение пятен на Луне. Оятские вепсы пятна на Луне объясняли так: «*Женщина волосы распустила, моет, а мальчишка ей поливает*» [Винокурова, 1994, с. 20]. Среди белозерских вепсов существовало поверье, что на Луне живут люди, проклятые матерью [Черемхин, РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 702, с. 1].

По поверьям, лунный свет вреден для здоровья. Маленького ребенка нельзя показывать Луне, иначе он будет страдать снохождением *uneskävələnd* (букв. «хождение во сне») [Perttola, SKS, № 706].

Луна являлась одной из основных единиц измерения времени у вепсов до перехода их к земледелию. Народные наблюдения за Луной показали, что на протяжении месяца это ночное светило проходит полный цикл смены фаз. У вепсов, как и у других прибалтийско-финских народов,

ku (*kuu*) одновременно обозначает луну и календарный месяц. Вепсы придавали магическое значение рождению — *liža ku* (*uz' ku*), полнолунию — *tāuz' kudmaine* и ущербу луны — *alaku*. Такие же названия для фаз луны встречаются и у других прибалтийско-финских народов, ср.: рождение — *uuzi kuu* (кар.), *uusi kuu* (фин.), *uus kuu* (эст.); полнолуние — *täuskuudamaine* (кар.), *täysi kuu* (фин.), *täiskuu* (эст.); ущерб луны — *alakuu* (фин.). Фазы луны являлись важными временными определителями для начала различных видов хозяйственной деятельности и обрядов. Рождение луны считали благоприятным временем для начала сева, жатвы, стрижки овец. К новолунию или полнолунию вепсы приурочивали первый выгон скота на пастбища, так как считалось, что тогда скот будет хорошо расти и оставаться «полным» в стаде, то есть все животные будут во время пастбы сохранены. Ущерб луны, был, наоборот, неблагоприятным для указанных занятий: при старой луне не сеяли, так как «хлеба будут плохо расти»; не начинали жатву — «мало зерна соберешь»; не стригли овец — «длинная шерсть не вырастет». Считалось, что при луне в виде серпа коровы резко снижают удои, поэтому часто в этот период хозяйки бросали дойку [Винокурова, 1994, с. 20]. В приведенных примерах ярко проявилась гомеопатическая магия, характерная для архаического мышления: увеличение луны связывали с прибавлением достатка в хозяйстве, а ее уменьшение — с различного рода негативными воздействиями.

Лунные фазы активно принимались во внимание в рыболовстве, в частности — при развитии у вепсов промысле щуки. По народным представлениям, от новолуния до полнолуния щука отрачивает себе зубы, что считалось благоприятным условием для ее ловли; когда луна полная, то и щука — полная, то есть сытая, поэтому она не клюет; при убывающей луне у щуки выпадают зубы — ловля ее бесполезна. Лунные фазы имели значение и в других народных событиях. Например, новолуние считалось счастливым временем для

вселения в новый дом, при рождении ребенка [Винокурова, 1994, с. 20].

Примерно такое же распределение сельскохозяйственных работ (и жизненных событий) по лунному календарю было свойственно и другим прибалтийско-финским народам [Rantasalo, 1925, s. 4—5].

В лунном календаре новые сутки всегда начинаются с вечера, с появлением луны на небе. У вепсов тоже когда-то началом новых суток являлся вечер; о чем косвенно свидетельствуют лингвистические материалы: слово *ehtal'iin'e* имеет два значения — «вечерний» и «вчерашний», а *homenc*, *homendez* — «утро» и *homen* — «завтра» являются словами одного корня [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 75, 128]. Приведенные названия отражают представления об изменении суток с вечера до утра.

Среди вепсов были известны также приметы, по которым состояние Луны определяло погоду: «Луна светлая — к ясной погоде»; «Луна в дымке — к дождю или снегу».

KUDES — ряженный, см. *Kulik*.

KUHLÄK — ряженный, см. *Kulik*.

KUIDUZ'PUNE (букв. «присушивающий заговор») — присушка, см. *Lämoi*.

KUKOI — петух.

Ученые считают, что центром распространения петухов и кур по всему миру явилась территория Индии. Во II тыс. до н. э. в Индии, а также в Бирме и на Малайских островах, петухи занимали почетное место в ряду священных животных. Их держали в домах не из-за мяса и яиц, а как дозорных, своим пением прогоняющих злых духов. Именно в таком качестве эти птицы попали примерно в I тыс. до н. э. сначала в Персию, затем в древнюю Грецию, после — в Рим и далее распространились по всем странам Европы.

У прибалтийско-финских народов название петуха относится к древнегерманским заимствованиям (вторая пол. I тыс. до н. э. — первые века н. э.): вепс. *kukoï* (диалект. *kukei*, *kukii*; южн. вепс. *kuk*); фин.

kukko, *kukkoï*, *kuko*; с. кар. *kukko*; ливв. *kukoï*; люд. *kukoï*, *kukuioi*; вод. *kikke*; эст. *kukk*, *kuke* (ср.: швед. *kock*; древненорвеж. *kokr*; голланд. (устар.) *cocke*; англосакс. *coss*; англ. *cock* — «петух») [SKES, 1958, II, s. 232]. В основе образования названий, обозначающих петуха, лежит звукоподражание его крику. Какие функции выполняли петухи в прибалтийско-финском быту в то время, неизвестно. Можно предположить, что, как и у других народов Европы, они первоначально играли роль домашних охранителей. Некоторые факты из истории куроводства у вепсов приводят к такой мысли. В раннем средневековье весь не разводила кур. Костей домашней курицы на поселении Крутик (IX—X вв.) не выявлено, хотя на древнерусских памятниках конца I — начала II тыс. н. э. в Московской, Калужской, Смоленской, Рязанской обл. они известны. В то же время подвески-обереги в виде «курочек» и «петушков» встречаются древневепсских оятских курганах [Пименов, 1964, с. 96].



Благожелательное отношение вепсов к петуху отражается и в совр. народном творчестве. Фото И. Ю. Винокуровой, д. Боброзеро (Белячиха) Бокситогор. р-на Лен. обл., 1993 г.

В вепсских верованиях, обрядах, различных жанрах фольклора выявляется благожелательное, и даже почтительное,

отношение народа к петуху, своими корнями уходящее в индоевропейскую древность. У северных вепсов, например, было запрещено ругать петуха. Во многих вепсских сказках петух всегда упоминается в уменьшительно-ласкательных формах — *kukoihut, kukša* ('петушок').

В вепсской традиции сохранились бледные следы индоевропейских представлений о связи петуха с огнем. В их выявлении помогают сравнительные материалы по этнографии многих народов Европы и Азии. Русский фразеологизм «пустить красного петуха» в значении «поджечь дом» находит аналогии выражению «красный петух на крыше поет» о пожаре у немцев и датчан. По немецкой примете: если курица (в особенности красная) запоет петухом, то следует опасаться пожара [Клингер, 1911, с. 309]. Кроме того, во многих случаях обнаруживаются жертвоприношения петуха огню (ср., сжигание белого петуха ижорками в костре Ивановской ночи; латышские и русские жертвоприношения петуха для умиловления гуменника-овинника) [Георги, 1799, с. 25; МНМ, 1997, II, с. 310]. В этом контексте раскрывается образ подгоревшего петуха в вепсской детской дразнилке: *‘Iroi-biroi, pāčīnrahkoi, korbii kukoi pāčīl launub* — «Ирой-бирой, пячинрахкой, подгоревший петух на печи поет», а также поговорка: *«Kukoi — pule, a rahkoi — radole»* — «Петух — на насест, а рахой (дух домашнего очага) — на работу». Одновременное упоминание в фольклорных текстах петуха и духа печи свидетельствует о взаимосвязи этих образов. Такое явление вполне возможно. В верованиях русских крестьян, например, связь петуха с домашним очагом выражена достаточно определенно [Маслова, 1978, с. 165]. Можно предположить, что в редуцированном виде она представлена еще в одном северновепсском тексте: *«Kukoi laulob pāčāspāi, garmon’ vāndab pāčān taga, kaži veruse, koir nagrab»* — «Петух поет с печи, гармонь играет за печью, кошка катается, собака смеется» [Perttola, SKS, № 2173].

К древним индоевропейским истокам относятся и вепсские представления о петухе как солнечном животном, своим кукареканьем возвещающем наступление положительного времени — дня, света, когда исчезают темные силы. Попадая в вепсскую среду, эти представления приобрели своеобразные формы. По примете северных вепсов, если курица сидит на яйцах головой к заходу солнца, то из яиц на свет появятся курицы; если сидит головой к восходу солнца, то будут петухи; а если сидит в полдень к солнцу, — то те и другие. В северновепсской традиции в образе петуха — вестника солнца и бодрствования — представлялся дух, вызывающий ночной плач и бессонницу у ребенка, — *örägu* (букв. «ночной плач»). Об этом свидетельствует лечебный обряд против *örägu*: над девочкой в сорочке или мальчиком в рубашке держали коромысло, на которое сажали петуха. Далее сорочку или рубашку мочили в воде и вешали на коромысло с заклинанием: *«Örägu, na silei rad täl öl paideine kuida i necida rabad ni kosta»* — «Ерягу, на тебе работу на всю ночь рубашку сушить и этого раба не трогай». Затем эту рубашку (сорочку) надевали ребенку на ночь [Perttola, SKS, № 220, 457].

Петух, как и солнце, — счетчик времени. В прошлом вепсские крестьяне определяли дневное время по солнцу, а ночное — по крику петухов: *ez’maized kukoid* («первые петухи») — полночь, *toižed kukoid* («вторые петухи») — два часа ночи и т. д. От соседнего русского населения оятские вепсы переняли термины, обозначающие отсчет времени по крику петухов. Считалось, что петухи должны петь в *урочное время*: первый раз — в полночь, второй — в два часа ночи, третий — в три. Всякий другой час в ночную пору будет в *непоказанное время* [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 344, тетр. 2, с. 2]. Петушиный крик в урочное время способен победить нечистую силу. Такое представление нашло отражение в ритуале перехода в новый дом. Оятские вепсы всегда переселялись в новый дом в *урочное время* после петушиного крика, который разгонял нечисть.

Этот мотив довольно часто встречается и в вепсских сказках: человеку угрожает опасность от представителей темных сил (разбойников, колдунов и т. д.), спастись он сможет только в том случае, если продержится до крика петуха [ВНС, 1996, № 9]. По северновепским поверьям, «если в избе чудиться, то надо петуха на ночь взять в избу, чтобы не бояться. Пение петуха очищает все в избе» [Perttola, SKS, № 93]. Мотив о петухе, разгоняющем нечистую силу, нашел отражение в вепсских меморатах. В одном из них рассказывается, как лешему удастся забраться в курятник только после того, как он выбрасывает оттуда петуха [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 344, с. 10].

Из всех домашних животных петух был наиболее тесно связан с домашним положительным пространством. Он проводил день в непосредственной близости от жилища, а на ночь укрывался под крышей крестьянского дома [Иорданский, 1991, с. 196]. Вепсы считали, что «без петуха дом — сирота» [Винокурова, 1994, с. 18]. В большинстве вепсских деревень петух являлся важнейшим многозначным персонажем ритуала перехода в новый дом (в некоторых деревнях капшинских и южных вепсов эту роль выполняла кошка: см. *Kaži*). В народном сознании новый дом рисовался неизведанным, полным опасностей пространством, поэтому первым хозяева пускали защитника от всего вредоносного — петуха.

Петух считался хозяином дома. В некоторых деревнях капшинских и южных вепсов при переходе в новый дом хозяин нес петуха, а хозяйка — кошку [Joalaid, 1977, lk. 234]. У капшинских вепсов по действиям петуха определялся глава семьи: если петух шел в красный угол, значит хозяином будет мужчина; а если в другое место — значит, женщина (Харагеничи). У южных вепсов появление петуха в первую очередь в красном углу или у печи сулило богатую и счастливую жизнь. Если петух запоет, значит — жизнь семьи в новом доме будет веселая [Там же].

Пророческие свойства петуха использовались и в других ситуациях. По верованиям оятских вепсов, петух предсказывал скорые вести, если пел в непоказанное время. У капшинских вепсов крик петуха вечером являлся плохой приметой для обитателей дома (Харагеничи). Северные вепсы считали: «*Jesli keskel päiväd kukoi loulab, sä smeniše*» — «Если в середине дня петух запоет, погода изменится» (ср. аналогичные приметы о неурочном пении петухов у славянских народов: [СДС, 1998, с. 416]).

В святки среди оятских и южных вепсов было известно гадание под названием *sõtta kukoid* (букв. «кормить петуха»): девушки воровали зерно у христославов (см. *Varghuz*). Зерно делилось между девушками на кучки на полу. В избу запускали петуха: у какой девушки петух кучку клюнет, та и замуж выйдет [Винокурова, 1994, с. 50]. Северновепские девушки бросали в курятник валец, головной убор замужней женщины — сороку и ленту. Если петух клюнет валец, либо сороку, то в новом году выйдешь замуж, а если ленточку — то останешься в девушках [Perttola, SKS, № 281].

Петуху приписывалась способность справляться и с таким видом нечисти, как болезни. Для вепсской традиции характерно множество лечебных заговоров, в центре которых образ этой домашней птицы, клюющей болезнь; см. северновепсский заговор:

«*Nouzin blaslovas, ukсед, verejad aveižin blaslovas, uksiš, vereiš kuldeine kivi. Kuldeižel kivel kuldeine kukei, oma kukeižel kuldeižel suugeižed, om kukeil kuldeine n'okeine, kut necil n'okeižel kokkib i nokkib, tuga n'okeigaha i kokeigaha pahad čokkaižed, nokeigaha i kokeigaha nabeisešpäi pahad ligutezed. Kokeigaha i nokeigaha kilaišpäi pahad ligutezed, i ajatezed, i hrobosteizežed, vihandaha normhe pästkaha necen lapsen bol't kinktaha vahtherižehe puhu, kuna rahvaz ei kaukei, kuna lindud ei lendei, kuna päiveine ei paštkei, amin, amin, amin*» — «Встану, благословясь, двери, ворота открою, благословясь, в дверях, воротах золотой камень. На золотом камне золотой

петух, у петушка золотые крылышки, у петуха золотой клювик, как этим клювиком долбит и клюет, так пусть долбит и клюет плохие колючки, пусть долбит и клюет из пупка плохие раны. Пусть долбит и клюет из кил плохие раны, и нарывы, и хробости, на зеленый луг пускает эту боль ребенка в тугое кленовое дерево, куда народ не ходит, куда птицы не летают, куда солнце не светит, аминь, аминь, аминь» [Perttola, SKS, № 206].

Боевой, воинственный дух петуха является и по другим текстам. В северновепских деревнях петуха кормили с ножа, чтобы злой был (Гимрека). Драчливого человека сравнивали с этой птицей: «*Toradad, kut kukoi*» — «Дерешься, как петух» (Шелтозеро).

Петух — один из наиболее популярных персонажей вепских пословиц; в них он часто противопоставляется курице (*kana*). В одной из пословиц петух — обладатель жизненной энергии (бодрости): «*Kukiin bodrost, a kanan hitrost*» — «Петушиная бодрость, куриная хитрость» [Rainio, 1968, s. 273]. Иногда в пословицах говорится о реальных биологических отличиях петуха. Например, петухи крайне редко несут яйца: «*Ozatomale kana ii muni, a ozavale i kukoi munib*» — «У несчастливой курица не несется, а у счастливого и петух несется» (Пондала); «*Ozavale kukoi munib, a ozatomale kanan umbaidab*» — «У счастливого петух несется, а у несчастливой курицу крепит» (Шелтозеро) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 384; Perttola, SKS, № 2123].

Kukoi, *kuk* — наиболее распространенные основы топонимов по сравнению с названиями других домашних животных. Эти топонимы чаще всего используются для обозначения возвышенностей (гор, холмов): *Kukihar'j* (букв. «Петушиный гребень»), *Kukiharjmägi* (букв. «Петушиный гребень-гора») и т. д. Скорее всего, в этой особенности отразились древние представления вепсов: связь петуха с мифологическим верхом, близость его к солнцу. В то же время основа *kukoi* (*kuk*), входящая в состав топонимов, может представлять

древнее имя или прозвище человека, например: д. *Kukoimättaz* в Шелтозере, название которой связано с неофициальной фамилией жителей *Kukoihiine*; а также урочище *Кукола* на Ояти [Муллонен, 1994, с. 32].

KUKOIN'KARANG (букв. «петушиная колючка») — шиповник.

В вепских верованиях шиповник наделался обережной функцией. У южных вепсов при закладке нового дома клали в каждый угол две ветки шиповника как оберег от несчастий [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 243].

KULIK — ряженный — переодетый до неузнаваемости человек, участвующий в магическом обряде ряженья — обхода домов, входящих в сельское общество.



А. С. Соколова (1916 г. р., урож. с. Мягозера) показывает один из способов закрывания лица платком в ряженье. Фото М. В. Заозерного, с. Ладва, 2008 г.

Диалектные названия (во мн. ч.): сев. вепс. *bukeid*, *kuhläkod* (Шелтозеро, Вехручей, Шокша), *čudilkad* (Рыбрека);

ср. вепс. — *čudilkad* (Шимозеро), *kudesad* (Куя, Пондала, Войлахта), *kulikad* (оятские и капшинские); южн. вепс. — *kulikad*. Соответственно обряд ряженья у вепсов обозначался словами *kävelta kulikoks*, *kuhläkoiks*, *bukeiks*, *čudikoiks*, *kudesoiks* (рус. «ходить куликами, кукляками, буками, чудиками, кудесами»).

Календарным сроком совершения обряда у вепсов повсеместно являлись зимние святки (*Sündum*). У средних (белозерских) вепсов хождение ряжеными происходило также во время осеннего забоя скота и носило название *anda lihäd* (букв. «подай мяса») [Винокурова, 1994, с. 34—35].

В вепсском святочном ряженье участвовало все население: взрослые, молодежь, дети и даже старики. Наряды были просты в изготовлении, все нужное можно было найти в крестьянском хозяйстве. Обычно лицо закрывалось куском редко тканой материи или платком, повязанным особым образом. Реже встречаются сообщения об изготовлении масок из бумаги, к которым приклеивались зубы из репы или брюквы; чернении лица сажей. Только в северновепсских деревнях было распространено изготовление масок из бересты [Макарьев, 1931, с. 42].

Одним из видов ряженья являлись зооморфные наряды. Для ряженья в животных и птиц — «медведя», «барана», «курицу», «журавля» — использовались меховые шубы, вывернутые наизнанку [Винокурова, 1994, с. 47]. Наряд лошади, например, готовился так: два человека накрывались пологом, при этом один держал за талию впереди стоящего. Голову лошади изображала солома на вилах, для образования крупа накручивали одежду. На «лошадь» надевали узду, дугу, кокольчик; на нее садился третий ряженный с закрытым лицом и, погоняя, въезжал в избу.

Самым распространенным видом ряженья у вепсов было переодевание мужчин в женскую одежду, а женщин в мужскую, получившее в научной литературе название «трансвестизм». Переодетые таким образом ряженные часто разыгрывали свадебные сцены, представляющие собой

фрагменты местного свадебного обряда. Например, у белозерских вепсов популярной свадебной сценой на святках было вождение «невесты» двумя *подоплешиницами* (причитальщицами), причем в роли последних нередко выступали переодетые старики [Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 679]. У южных вепсов в инсценировках свадеб участвовало много народу. В одной из сцен участники «свадьбы» садились за стол, а *kozimez* (сват) и *kuz'iburak* угощали всех «водкой» (водой) и табаком. Такое угощение производилось молча, одной жестикуляцией [Joalaid, 1978, lk. 166].



Северновепсские ряженные.

Фото из статьи Ю. Райнио [Rainio, 1973]

Наряду со свадьбами, были известны и сцены похорон. Повсеместной была следующая: несколько человек вносили в избу лежащего на деревянных досках ряженого покойником, покрытого белым, у которого лицо было обсыпано мукой, а в рот вставлены зубы из репы. Все присутствующие с криками разбегались. У северных вепсов чаще всего покойниками рядились несколько человек и уже не пассивно, а активно участвовали в игре. Для этого они надевали белую полотняную рубаху до пят, белый головной убор для покойника *kukel'*, вставляли зубы из репы и шли на молодежную посиделку (беседа — *besed*). Девушки на беседе пугались покойника, вскакивали с лавок и выбегали с криками на улицу [Setälä, Kala, 1951, s. 102—109].

Включение покойника в новогоднее ряжение было связано с представлениями о времени разгула в новогодние дни всякой нечисти: чертей, бесов, мертвых и т. д. В соответствии с такими представлениями в вепсском святочном ряжении широко использовались образы не только покойников, но и всевозможных страшилищ — чертей, бесов, бук. Иногда всех их деревенские жители в своих рассказах объединяли в группу безобразных, страшных ряженных.

Этимологии названий ряженных у вепсов также выявляют древние генетические связи ряжения с представителями иного мира. По мнению О. А. Черепановой, *bukeid* («буки») — происходит от рус. *бука* 'фантастический дух, нечистое существо', *Kuhlāk* имеет корневую основу в карельском языке: *huhlakka* 'чудить', ~ *tus* 'привидение, призрак'. *Kulik* происходит от *kul* — названия весьма распространённого персонажа у финно-угорских народов; например, у манси *вор-куль* 'лесной черт', у хантов *kol*, *kul* 'злой дух', у эстонцев *koll* 'призрак, бука', у вепсов *kol'li* (*koll*, *koli*) 'покойник' [Черепанова, 1983, с. 87, 121].

Семантически близки слова «кудеса» и «чудилки», корни которых «куд» и «чуд». Термин «кудеса», как пишет В. И. Чичеров, принадлежит к числу древних и имеет параллели в разных славянских языках. По В. И. Далю, *куд* — злой дух, бес, сатана. Образования с корнем *куд-чуд* известны не только в славянских, но и финно-угорских языках. У марийцев — *кудо* 'злой дух'; у коми — *чуд* 'злой дух, выходящий из воды в день Нового года и разгуливающий до Крещения Господня'. Как считает О. А. Черепанова, слова с корнем *куд* и *чуд* на Европейском Севере произошли в результате наложения финно-угорского материала на исконно славянский.

Вепсские материалы подтверждают точку зрения исследователей славянского ряжения (Л. Н. Виноградовой, В. Е. Гусева и др.), которые полагают, что создание ряженными образов умерших или их тёмных заместителей в виде различных

животных, демонологических персонажей имеет древние генетические истоки и некогда представляло собой инсценирование прихода духов из иного мира. Пришельцы из иного мира являлись своего рода «вершителями судеб», от которых зависело хозяйственное и семейное благополучие [Виноградова, 1982, с. 152; Гусев, 1974, с. 49—59; Ивлева, 1987, с. 65].

Лица «страшных» ряженных чаще всего чернились сажей. Одеждой служили лохмотья или вывернутые наизнанку шубы. Часто приделывались огромные животы и горбы. Вывороченность одежды, мохнатость, горбатость, закрывание лица и чернение его сажей являлись знаками мира умерших [Пропп, 1986, с. 120]. Такими же средствами в вепсском ряжении создавались образы «нищего» и «старика», которые часто совпадали. Образ нищего, лишенный пространственной и социальной закреплённости, как полагают исследователи, являлся «заместителем» умершего [Виноградова, 1982, с. 146; Ивлева, 1987, с. 70].

Основным поведением ряженных при посещении крестьянских изб были пляски в полном молчании. Жестами они показывали на корзинки или ведра, в которые хотели получить от хозяев гостинцы. Такое же поведение было характерно для карельских ряженных, которые обычно редко пели и говорили, а только плясали [Конкка, 1980, с. 91]. Как известно, немота также входит в разряд символов, характеризующий иной мир.

Между ряженными как носителями определенных магических функций и зрителями устанавливались определенные взаимоотношения, причем зрители были явно зависимыми. Ряженым разрешалось выделять все, что угодно, например: уносить заготовленные впрок дрова и сжигать их, воровать сани со двора, заваливать дымоходы, подпирать и замораживать двери и т. д. Для зрителей же существовали запрет трогать маскированных, обязанность впускать их в дом в любое время и угощать [Kettunen, 1918, s. 41].

Ряженные всеми силами старались остаться неузнанными. Поэтому частым средством защиты их являлась палка, которую они носили с собой. Невозможность распознать скрытого под личиной ряженого была связана с пребыванием в стране смерти [Пропш, 1986, с. 120].

Сами маскированные не всегда решались выступить в роли «страшного» ряженого. Одевание «страшной маски» рассматривалось как превращение в представителя мира умерших. Если такое случалось, то необходимо было выкупаться в иордани в Крещение (*Vederistmääd*), чтобы, как объясняли, «избавиться от греха» или «не остаться чертом на все время».

Довольно многочисленную группу у вепсов составляли ряженные, изображающие представителей различного социально-бытового и этнического статуса: солдата, лесоруба, женщину с ребенком, цыгана, попа и т. д. У средних оятских и капшинских вепсов весьма популярным было ряжение в старинные вепские рубахи с вышивками, которые одевали по несколько — одна на другую, и сарафаны. По мнению В. И. Чичерова, эти персонажи появились сравнительно поздно, они не связаны с какими-либо древними поверьями и их роль в разыгрываемых представлениях была чисто развлекательной [Чичеров, 1957, с. 206].

В 1980-е гг. бытование этого обряда, хотя и эпизодическое, было зафиксировано у всех групп вепсов. Только среди молодежи до 30 лет уровень знания этого обряда равнялся 63,7 %.

KUNDLUZBOBAD — камешки, используемые для гадания, см. *Bobita*.

KURG — журавль.

Название журавля едино на всей вепской территории: *kur'g'* (ср.), *kur'g* (сев., южн.) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 247]. По мнению исследователей, это слово относится к периоду финно-угорского единства [Хакулинен, 1955, II, с. 9], ср. фин. *kurki*; с. кар. *kurki*, *kurgi*; ливв. *kurgi*; люд. *kur'g*; вод. *kurtši*, эст. *kurg*; саам. *kuor'ka*; морд.-эрз. *kargo*; морд.-мокш. *karga* [SKES,

1958, II, s. 245]. В его основе, по-видимому, лежит звукоподражание; ср.: *kukurta* (вепс.), *kujertaa* (фин.), *kruikuttua* (с. кар.), *kuikurdoa* (влд. кар.) 'курлыкать' [АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 598, с. 284].

У вепсов существовал культ журавля, восходящий к тотемистическим представлениям. Одним из его признаков были запреты на убийство и употребление журавля в пищу: «*A necida mijou iilend ottud mel'he, miše rikta nenid linduid. Ii rikkoī, ii sōgoī ni kur'gid, ni g'ūucned*» — «А этого у нас и в голову не брали, чтобы убить этих птиц. Не убивают и не едят ни журавлей, ни лебедей» (Пяжозеро); «*Mina kulin, miše kur'gid ii voi rikta, miše grāhk sōda kur'gen lihā*» — «Я слышала, что журавлей нельзя убивать, что грех есть журавлиное мясо» (Пяжозеро). Человека, убившего журавля, ожидало несчастье: «*Oli mugoine prihā. Rikoi kur'ged. I eskai iče oružjaspāi ambuihez. Nece special'no rikoi kur'ged*» — «Был такой парень. Убил журавля. И после сам из ружья застрелился. Это специально убил журавля» (Чайгино) [Винокурова, 2006, с. 59].

Журавль постоянен в любви, ему свойственна «моногамность». По народным верованиям, если в брачной паре убит один журавль, то оставшийся в живых тяжело переживает эту смерть. Несмотря на опасность, он долго не покидает убитого и зовет его, издавая ужасающий крик.

Некогда существовавшие тотемистические воззрения вепсов о журавле, возможно, оставили след и в группе вепских топонимов с основой *kurg*, представляющей древнее имя или прозвище человека [Муллонен, 1994, с. 99].

В вепском сказочном фольклоре отразилось журавлиное оборотничество. В одной из сказок в журавля превращается кормящая мать [ВНС, 1996, с. 207].

Как и у многих народов, у вепсов журавль был одним из самых популярных персонажей святочного ряжения — обряда, который исследователи связывают с поклонением предкам, плодородием, зоолатрией (см. *Kulik*). У оятских и вологодских вепсов наряд «журавлем» готовился следующим образом: к голове человека приделывался «клюв» (ручка от точила,

зуб от бороны), а сверху накидывалось какое-нибудь домотканое покрытие или одна-две вывернутые наизнанку шубы [Винокурова, 1994, с. 47]. У южных вепсов ряженье журавлем было более сложным. Через голову надевали застегнутую шубу мехом наружу. Руку, просунутую через рукав, держали поднятой. Она представляла «шею» и «голову» журавля, на которой делали «глаза». В руке между пальцами просовывали зуб от бороны — «клюв». Сверху голову и плечи человека закрывали второй вывернутой шубой [Joalaid, 1978, lk. 162]. Ряженный журавлем приставал к девушкам на беседе, клевал «клювом» кудели на прялках и занимался прочими безобразиями. Иными словами, его игра носила ярко выраженный сексуальный характер [Гура, 1997, с. 661].

О культе журавля, восходящем к тотемистическим представлениям, говорит и факт из области вепсского изобразительного искусства. А. П. Косменко в д. Шондовичи было найдено вышитое полотенце с орнаментом, на котором изображены очень напоминающие журавлей болотные птицы с длинными клювами. При этом птицы расположены по бокам геометрической фигуры, похожей на алтарь, что явно указывает на их святость [Косменко, 2000, с. 205].

Представления вепсов о журавле тесно связаны с плодородием, расцветом природы, сменой сезонов. В народном календаре вепсов журавль — важный сезонный символ. Это первая птица, улетающая на зиму на юг и уносящая лето; с нее начинается увядание природы. Об этом красноречиво говорит вепсская примета: «*Kur'ged l'efihe, ka kezaki vaumičihes*» — «Журавли улетели, так и лето кончилось» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 247]. По журавлиному отлету осенью вепсы определяли характер будущей зимы: «*Sügüzui kur'ged ülāhan letas — viluks tauvheks, a esli alahan letas — lumekahaks tauvheks. Miloi, ka naku srednein letihe — ii ülāhan, ii alahan. Nu, ka tauv'oli ningomahas, srednij*» — «Осенью журавли высоко летят — к холодной зиме, а если низко летят — к снежной зиме. В прошлом году, так вот средне летели — не высоко,

не низко. Ну, так зима была такая — средняя» (Пондала, Войлахта) [Винокурова, 2006, с. 60—61].

Прилет и отлет журавлей у белозерских вепсов сопровождался встречей и прощанием: «*Mina esli nägištan, kut kurlikeidas-ka, sanun: "Tervhen, tervhen! Tulit' želannijad linduižed! Ninga hiid' vstrečain keikuiččou kerdou, esli nägištan. A konz lähttas sinna, jugale, ka sinun: "Prost'kat, prost'kat, linduižed žadobnijad, prost'kat! Edahan tiile leta"*» — «Я если увижу, как курлыкают, говорю: "Здравствуйте, здравствуйте! Прилетели желанные птички". Так их встречаю каждый раз, если увижу. А когда улетаю туда, на юг, так говорю: "Прощайте, прощайте, жалобные птички, прощайте! Далеко вам лететь"» (Пондала) [Там же, с. 61].

При виде первых летящих весной журавлей пязозерские вепсы делали то же, что и при первом весеннем грое: кувыркались по земле, чтобы не болела поясница во время жатвы: «*Kur'ged letas, ka tari kukirikku tehta*» — «Журавли летят, так нужно кувырнуться» (Пязозеро).

Особое значение в вепском народном календаре имеет крик журавля. Для пязозерских вепсов первое курлыкание журавля весной, услышанное натошак, сулило голодный год или какие-либо несчастья: «*Konz kur'ged tuleba, da sina ed zakusi nimida homensuu, vrode ka situb, siloi hond nece voz'. Esli sina sōmāta lähted, da hān heikaškandeb, krungaškandeb sou, ka voz' hond keiken*» — «Когда журавли прилетели, да ты не закусил ничего утром, вроде (журавль) нагадит, тогда плохой этот год. Если ты без еды выйдешь, да он начнет кричать, начнет курлыкать на болоте, так год плохой весь» (Пязозеро) [Там же, с. 61].

Крик журавлей в этой группе предсказывал также дождь: «*Kurged heiketas — vihmaks. Menäiše sä*» — «Журавли кричат — к дождю. Меняется погода» (Пязозеро). Возможно, в этой примете отразилась связь журавля с его водным местом обитания — болотом. У северных вепсов крик журавлей, в зависимости от времени года, указывал на приход тепла или холода: «*Kur'g' kureidab süz'uzel — lämaks,*

kevadel — viluks» — «Журавль курлыкает осенью — к теплу, весной — к холоду» [Perttola, SKS, № 294].

Внешние признаки журавля (особенно длинные ноги и шея) стали символами (прообразами) некоторых построек, например, косых изгородей *kur'gesiine aid* (букв. «журавлиный забор»), напоминающих крылья журавлей [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 247]; колодца с длинным шестом для подъема воды под названием *kur'g* («журавль»). Они используются и для характеристики внешнего облика человека: имеющего длинную шею в народе называют *kur'g'en kagl* (букв. «журавлиная шея») или *kur'g'en pä* (букв. «журавлиная голова»), длинноногого — *kur'g'en g'augad* (букв. «журавлиные ноги»).

Длинная шея журавля фигурирует также в международном сюжете этиологической сказки «Лиса и журавль», записанном у северных вепсов: журавль, будучи в гостях у лисы, не может пить пиво из плоской миски; ему нужен высокий бак, в который он мог бы опустить свою длинную шею [Perttola, SKS, kuori 2/6]. Возможно, сюжет этой сказки нашел отражение в северновепсской пословице: «*Ala tege kur'gen dõmad*» — «Не делай журавлиного пойла» [Там же, kuori 1/2, № 1810, 1953].

В вепсской лексике и небылицах отразилось пищевое пристрастие журавля — горох. Так, бобовая культура астрагал (*Astragalus*) носит название *kur'genhernez* (букв. «журавлиный горох») [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 247]. В популярной у вепсов небылице «Журавли на веревке» рассказывается о мужике, который решил поймать журавлей, повадившихся на гороховое поле, и за это был наказан [ВНС, 1996, с. 210, 252]. Вполне возможно, что эта небылица также отразила древний народный запрет трогать журавлей.

KUZ' — ель.

Диалектные названия: ср., южн. вепс. *kuz'*, сев. вепс. *kuuz'*.

Ель — почитаемое дерево у вепсов. В одном из вариантов преданий о завололочской чуди сообщалось о еловой роще, в которой народ молился богу Юмале.

Изображение Юмалы было слито из серебра и прикреплено «к одной самой матерой лесине (самому большому дереву)», то есть к самой большой ели в роще [Ефименко, 1869, с. 12].

Ель до сих пор зачастую воспринимается сельскими жителями как хозяйка леса. В случае ночевки в лесу на ее стволе трижды проводят топором крест (вар.: осеняют крестом), кланяются ели и просят у нее на ночь как у живого существа: «*Kuusi! Pästa mindai magata oks!*» — «Елочка! Пусти меня поспать на ночь!». Подобные правила поведения в лесу соблюдали и карелы-ливвики, обращавшиеся к ели: «*Kuusi, laske minun nuote üokse!*» — «Елочка, пусти меня спать на ночь!» [Пименов, 1965, с. 240]. Аналогичный договор с елью о ночлеге бывал у русского населения Олонецкой губ.: «Ель, ельница, красная девица, оборони от темненькой ночи» [Агапкина, 1999, II, с. 184]. В то же время ель могла восприниматься и как собственность духа-«хозяина» леса. Об этом свидетельствует рассказ, записанный в с. Сяргозере Вологодской губ.: «Здесь рассказывали. Я не помню того старика. Он заночевал. Говорит: “Уж такая елка хорошая, да всё вычищено под елкой. Видно, ночевали. Обночуюсь и я”. Он взял, да крестики клал. Это надо по стволу сделать. Ну, а ночью человека вроде не видно, а голос слышно, (кто-то) говорит: “Лег на мое место. Загадался еще кресты класть”. Нельзя было старику спать» [ПМА, № 3410/34].

Ель считалась оберегом, поскольку это колючее дерево, к тому же у нее иголки на концах веток напоминали крест. Во время грозы всегда старались спрятаться под елку: «*Esli jumalanjuru ..., kuzen alle mäned, ka tariž risteine tehta, risttä händast. Penemkiden alle seižutadas*» — «Если гроза ..., под ель пойдешь, да нужно крестик сделать, крестить ее. Больше под маленькие (ели) становятся» (Пяжозеро) [ПМА, № 3416/17]. В некоторых вепсских деревнях ель сажали около дома, чтобы уберечь семью от всевозможных бед [Винокурова, 1994, с. 48]. В отличие от вепсов, в большинстве локальных традиций восточных

и южных славян существовали противоположные запреты: находиться под елью в грозу, а также выращивать ее у дома [Агапкина, 1999, II, с. 185].

Защитные и продуцирующие свойства ели учитывались в обычае использования хвои для подстилки скоту в хлевах [Винокурова, 1992, с. 23].

В мифологии вепсов, как и некоторых финно-угорских народов, роль Мирового дерева, воплощающего трихотомическую структуру космоса, часто выполняет ель; ср. удмуртское предание о Мудор кыз — ели, растущей в центре земли и подпирающей небо [Владыкин, 1994, с. 121]; ель с «золотой верхушкой» в карельских и финских рунах:

На морской попал он остров,
На котором нет деревьев.
Ель красивая растет там,
Ель растет и зеленеет,
Ель та с золотой верхушкой,
Золоченая кукушка —
На златой верхушке ели

(Вокнаволоок),
[КФЭ, 1994, II, с. 130].

Особенно ярко ель как Космическое дерево показано в 10 руне «Калевалы». Силой магического пения Вяйнэмейнен создает златую ель: «Елку с золотой верхушкой он творил чудесной песней» [КФЭ, 1994, II, с. 143; Ершов, 2009, с. 128]. При этом созданная волшебством крона ели ассоциируется с почитаемым рядом верхнего мира — месяцем, Медведицей, золотой верхушкой, соотносящейся с солнцем:

Он поет и закликает,
И выходит светлый месяц
На златой верхушке ели,
И Медведица на ветках

[Калевала, 1956, с. 64].

У вепсов отголоски представлений о ели — Мировом древе с кукующей на ее верхушке кукушкой сохранились в фольклорных произведениях, например: «*Kägi kukkub kuzen ladvas*» — «Кукушка кукует на вершине ели» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 249]. В широко распространенной

у вепсов кумулятивной песне представлены ель, символ Мирового дерева, и взобравшийся на ее верхушку почитаемый бык (медведь), которые отражают контаминацию различных по времени представлений о мироздании [Винокурова, 2009, с. 74—80]. Например:

Libū kon'dī kuzhe,
Savižis sapkōš,
Kivižis kindhīs,
Rohmäht', räimäh't,
Mad vast i šmätkāh't

Залез медведь на елку,
В глиняных сапогах,
В каменных рукавицах,
Грохнулся, ударился,
О землю шмякнулся

(Радогощь)
[Kettunen, Siro, 1931, s. 17].

Взгляд на ель как Мировое дерево с выделением и развитием в дальнейшем ее защитной функции обнаруживается в пастушеском обходе скота у средних вепсов. В д. Подовинники (Озера) пастух тайно на пожне обходил скот, держа в руках икону и вырванную с корнем елочку. Использование ели, вырванной с корнем, в обрядовом обходе пастуха встречается у финнов и карелов и, судя по всему, может считаться прибалтийско-финским элементом обрядности [Линевский, 1928, с. 45; Rantasalo, 1945, I, s. 31, 101].

Ель являлась не только медиатором между мирами, но и маркером иного мира и его представителей — предков. В прошлом отождествляемые с миром мертвых вепские кладбища располагались в рощах с вековыми елями (соснами или березами) рядом с церквями.

В вепских свадебных причитаниях ель или ельник «служат индикаторами “чужого мира” мужа, подобного миру мертвых, куда “уходил” умерший» [Ершов, 2009, с. 124]. Ель — отрицательный знак мира мужа, в отличие от березы (*koiv*): «*Bud'o ištneze vol'nii valdaine vouktal'e koivheeizel'e, siloi sinun eloine linnob parahim, a kut ištneze sinun vol'nii valdaine teraval'e kuuzheeizel'e, siloi liinob sinun paha eloine*» — «Если сядет

твоя вольная волюшка на белую березоньку, тогда жизнь твоя будет очень хорошей, а если как сядет твоя вольная волюшка на острую елочку, тогда жизнь твоя будет плохой» (Шелтозеро) [ККК, 2012, с. 29]. «Темный ельник» — это мир, где навсегда умирает *n'eidižvald* (букв. «девичья воля») невесты: «*I vei iisa sabutada vouktad voudašt-se, pimesišt da pihkuis-ni päliči lennus om ...*» — «И ведь, ой, нельзя догнать белую волюшку-то, над темными да ельниками улетела ...» (Ладва) [ККК, Там же, с. 75]. К кругу данных представлений можно отнести и запрет оятских вепсов топить невестину баню еловыми дровами, вызывающими треск при горении, чтобы в чужом мире мужа новые родственники не ругались с молодухой.

Связь ели с предками оставила след в народном искусстве вепсов. В вепской традиционной вышивке отмечается повышенное распространение орнаментов с различной степенью «антропоморфизации» ели [Косменко, 2011, с. 133—134]. По всей видимости, узоры на тему чело-века-дерева когда-то имели отношение к древним тотемистическим представлениям [Ершов, 2009, с. 118]. Данные по вепскому традиционному изобразительному искусству дополняют материалы по обряду ряженья вепсов, который многими исследователями интерпретируется как инсценировка прихода представителей иного мира в мир людей. У южных вепсов (д. Чайгино) в зимние святки участники ряженья маскировались в «ель»: обвязывали себя еловыми ветками [Joalaid, 1978, lk. 161], что было связано с древним культом ели, с «еловыми» предками [Винокурова, 1994, с. 48; Ершов, 2009, с. 118].

В отличие от славянских народов, у которых прослеживается женская сущность ели, совпадающая с грамматическим родом ее названия [Агапкина, 1999, II, с. 184], в вепских представлениях такой четкости не обнаруживается: в одних случаях ель может выступать как «мужское» дерево, в других — как «женское». Так, ель, качающаяся только от очень сильного ветра,

белозерскими вепсами отождествлялась с отцовским сердцем и противопоставлялась дрожащей осине (*hab*) — материнскому сердцу, волнуемому по любому поводу за своих детей: «*Hab — nece taman südäin. Hab kaiken kačeiše, habaižed l'ehtosudod kaiken šabaitas, kut taman südäin kaiken ševeliše. A kuz' — nece tatan südäin, nikonz kačeiše, kaiken siižub, hän voib kačnidas, vaiše konz mitte-n'i sur' tul'l'ii om*» — «Осина — это сердце матери. Осина всегда качается, осиновые листочки всегда шелестят, как материнское сердце волнуется. А ель — это отцовское сердце, никогда не качается, всегда стоит, она может качнуться, только когда какой-нибудь сильный ветер» (Панкратово) [ПМА, 2001, № 10/80]. У вепсов д. Килькиничи (Корвала) в обрядах Петрова дня ель представляется как центр женского сообщества: после обхода скота мужчины шли трапезничать под ольховые деревья, а женщины — под ели [Волков, МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 28, с. 97].

KUZ'IBURAK (букв. «мочевой пузырь») — особый персонаж свадьбы кашинских и южных вепсов; второй дружка, в обязанности которого вменялась помощь первому дружке, в том числе угощение участников торжества нюхательным табаком из табакерки (см. *Tabak*). В свадебном поезде *kuz'iburak* ехал всегда последним, обычно девятым по счету [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 249; Скородумов, МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 94].

KUZ'MI DAMIÄN'A (вар. *Kozma i Damian*) — христианские святые Косьма и Дамиан, дни памяти которых, в соответствии с житиями святых, православная церковь отмечает три раза в году: 1/14.07, 17/30.10, 1/14.11. Имена этих святых, воспринимаемых вепсами как одно лицо, встречаются в северновепском рыболовном и вепско-людиковском охотничьем заговорах. Судя по заговорным текстам, вепсы считали *Kuz'mi Damiän'a* покровителем рыболовства и охоты. К *Kuz'mi Damiän'a* обращались с просьбой дать хороший улов:

Тимой Галмгела Ваней кагерой канда минут галмгела Ваней Никифорот гамлгепий» (то есть по-русски: «Весь хлеб с поля Ивана Тимофея и т. д. пусть переходит ко мне») [Киселев, РЭМ, ф. 2, оп. 2, № 37]. Имея варианты заклинаний, записанные Л. Кеттуненом, можно в какой-то мере попытаться реконструировать запись Киселева: «Kiharō kagrkegole Timoin kagrkegole, Vanein, kagroid kanda minun kagrkegole, Vanei Nikiforot kagrkegospā» — «Кихаро на овсяном стогу, на овсяном стогу Тимофея, Ивана, овес принеси на мой стог, с Ивана Никифорова стога».

Сущность духа *kühārō*, *kaharō* вследствие недостаточности сообщений определить трудно. По предположению, выдвинутому А. Туруненом, эти тексты свидетельствуют о том, что *kühārō*, *kaharō* был духом воровства зерна [Turunen, 1956, s. 187]. Однако вероятнее *kühārō*, *kaharō* был духом зерна, одной из функций которого было увеличение урожая хозяина за счет урожая соседей, то есть это был дух, приносящий добро одним и вредящий другим.

Название **kühārō, kaharō** Л. Кеттунен считает описательным, связанным со словом **kūherdan** ‘я сгибаюсь, я глубоко кланяюсь’. Данное предположение находит подтверждение в балтийских языках и данных культуры. Вепсский дух **kühārō, kaharō** ведет свое происхождение из древнебалтийского мифологического пантеона. В мифологии балтийских племен был известен бог *Curche* (*Kurke*), совпадающий с **kühārō, kaharō** по названию и некоторым функциям. О нем также сохранились чрезвычайно фрагментарные сообщения. Это божество имело отношение к ниве и земледельческим обрядам. Согласно древнейшему свидетельству (1249), пруссы изготовляли изображение *Curche* (*Kurke*) раз в год при сборе урожая и поклонялись ему. Немецкий хронист XVI в. С. Грунау определяет *Curche* (*Kurke*) как божество еды. В других письменных источниках *Curche* (*Kurke*) обычно помещается в списках богов по соседству с Пушкайтсом (воплощением земли, священной бузины)

и Пергрубрюсом (воплощением весны, листвы, травы), то есть как бы на границе между сферой леса и поля. По мнению В. Н. Топорова, *Curche* (*Kurke*) — злой дух, вредящий злакам и собственно зерну (ср. литов. Крумине и другие божества, ведающие зерновыми, урожаем и т. п.); его действиям приписывали неурожай, об этом свидетельствует терминология: ср. латыш. *kurka* ‘мелкое, сухое, съезжившееся зерно’; лит. *kurkt* ‘высыхать’ и т. д. [Топоров, 1972, с. 306].

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

Образ *Surche* (*Kurke*) попал также в финскую мифологию под названием *kurko*, получившим несколько, преимущественно отрицательных значений — злой дух, дьявол, привидение, медведь, вошь. Последнее значение соотносится с сообщением Л. Кеттунена о том, что *kühārō*, *kahārō* имеет вид клеща. В этой связи заслуживает внимания этимология Ф. Буяка о связи имени *Surche* (*Kurke*) с литовским названием жука *kurklus*, вредящего урожаю [Крегждис, 2009, с. 268, 287].

KÜKERITŠ — лесной дух.

Сведения об этом духе известны из работы Л. Кеттунена, посвященной южно-вепсской мифологии. В других этнолокальных вепсских группах такое название лесного духа не зафиксировано. По южно-вепсским поверьям, *kükeritš* «*metsas el'ab, min zdumaib, sen i radab*» — «живет

в лесу, что задумает, то и сделает». Иногда его запросто можно было увидеть в лесу, но если начать к нему приближаться, то он «*iuriškorvaks kändhe*» — «превращается в вывороченный пенёк» [Kettunen, 1925, а, lk. 367]. Л. Кеттунен считал возможной связь *kükeritš* с финским духом *kekri*, *keyri*. По мнению же А. Турунена, для такого предположения нет достаточных оснований [Turunen, 1956, s. 183].

KÜL'BET' — баня.

Баня — постройка, предназначенная для мытья и паренья людей, лечения некоторых болезней и выполнения ряда хозяйственно-бытовых нужд (стирка — чаще запрещалась; сушка, очищение льна от кострики).

Диалектные названия: *kül'bet'* (Шелтозеро, Каскесручей, Шимозеро, Озровичи), *küubet'* (Войлахта), *kil'bet'* (Сидорово).

В подавляющем большинстве южно-вепсских поселений и в некоторых средневепсских деревнях бани появились сравнительно поздно — в 1915—1930-х гг. До Великой Отечественной войны население, в основном, мылось и парилось в печах. Вначале бани использовались как «общественные», то есть в одной бане могли мыться 5—6 семей (с. Радогощ), иногда существовала одна баня на всю деревню. Неравномерное появление бань на вепсской территории оказало влияние на топографию и характер верований и обрядов, связанных с этой постройкой.

В мифологическом плане баня являлась уникальным местом, в котором соединялись две противоположные стихии — вода и огонь, образующие производное — пар. Очистительные, целительные и продуцирующие свойства, которыми были наделены вода (*vezi*), огонь (*lämoi*) и пар (*lõun*), переносились на баню.

В то же время у вепсов с баней были связаны и негативные верования, отчасти объясняемые ее поздним появлением в вепсской среде, а также мифологическими представлениями о пространстве. Бани строились вдали от дома (= освоенного пространства) на берегу водоема (= природного пространства). Нахождение

бани на рубеже культурного и природного пространства отождествляло ее либо с границей между миром живых и миром мертвых, либо с иным миром. Опасность бани объяснялась и отсутствием в ней оберегающих икон, а также тем обстоятельством, что нателный крест человеку можно было снимать только при посещении бани.

Положительные и отрицательные представления о бане часто тесно переплетались. С одной стороны, она была почитаемым объектом, с другой — опасным и нечистым, вызывающим страх. Заходя в баню, к ней обращались как к живому существу с обязательной просьбой разрешить совершить в ее стенах паренье и омовение. По окончании процедуры баню благодарили, например такими словами: «*Спасибо, спасибо, желанная баенка! Хрустальная каменка!*» (Пустынка). В вепсской традиции, наряду с такими мифологическими верованиями и обрядами, существовали и другие, возникшие в результате дальнейшего развития анимистических представлений, по которым данная постройка становилась жилищем вымышленного существа — *kül'bet'izand* (духа-«хозяина» бани) и членов его семьи. Началом и окончанием банной процедуры становилось культовое обращение к мифологическим обитателям бани. Так, в с. Пелкаса говорили: «*Kül'bet'izandaižed, kül'bet'emagaižed! Primgat midamoi! Abukat vastoidas i pestas! T'ül'e — sur' slava, a min'ein' — hüvüz' i tervhuz'!*» — «Банные хозяева, банные хозяйшкы! Примите меня! Помогите париться и мыться! Вам — большая слава, а мне — добро и здоровье!». В Шелтозере, выходя из бани, низко кланялись и говорили: «*Kül'betin izandaižed, kül'betin emagaižed! Prost'kat i blahoslovikad rababažed Jelena tās kābedas kül'betižes*» — «Банные хозяева, банные хозяйшкы! Простите и благословите рабу Божью Елену здесь в красивой баенке!» [Valjakka, SKS, № 535].

Одна из важнейших утилитарных функций бани — очистительная — подверглась значительной символизации. Согласно древним универсальным

представлениям, перед любым важным событием человеку необходимо было пройти очищение. В то же время и христианская религия требовала от верующего физического очищения перед принятием всех таинств [Шангина, 2005, с. 48]. Баню обязательно посещали перед началом сельскохозяйственных работ (сева, выгона скота на пастбища и т. д.), охотничьего и рыболовного промысла, накануне воскресений и других праздников; важнейших событий, связанных с жизненным циклом людей. В то же время после бани — нечистого места — полагалось обмыться чистой водой в доме.

На вепсской территории, где были распространены бани, эта постройка занимала важное место в обрядах, связанных с жизненным циклом человека.

Баня в родильной обрядности. В отличие от многих народов (финнов, русских, латышей, эстонцев, удмуртов, отчасти карелов), использующих баню в качестве основного места для родов, у вепсов эта традиция была мало популярной. Она была распространена только в среде северных и белозерских вепсов, где, наряду с хлебом — главным родовым помещением, можно было рожать и в бане. Данное помещение, как правило, использовали зимой при трудных родах, затягивающих на длительное время.

Выбор бани для родов, как и выбор хлева, был связан с древними взглядами на рождение человека как на его приход в «мир людей» из «иного мира», при этом роль «иного мира» играла баня, а «миром людей» была изба.

Через 2—3 дня после родов устраивалась банная процедура. Северные вепсы, видимо под влиянием карелов, топили баню и для матери, и для ребенка. У оятских и шимозерских вепсов ребенка в баню не носили, боясь сглаза. Эту очистительную процедуру проходила одна роженица [Строгальщикова, 1988, с. 101]. Банный очистительный обряд основывался на универсальных представлениях о том, что в послеродовой период роженица и младенец являются сакрально

нечистыми. После прохождения послеродового банного омовения роженице разрешалось мыться в бане с остальными членами семьи. Первая баня роженицы имела для нее также оздоровительное значение. Свекровь, руководившая банной процедурой, брала кочергу и помещивала ею воду в котле, чтобы здоровье роженицы было такое же железное, как кочерга [Там же]. Для ребенка банное очищение имело более глубокое значение: происходило символическое отделение новорожденного от иного мира, откуда он появился, смывание с младенца всего природного [Байбурин, 1991, с. 43]. Поэтому воду для мытья ребенка в бане брали из дома (= мира людей), объясняя это тем, чтобы у новорожденного не было «чесу». С помощью первой бани «дитя природы» наделяли человеческими чертами. У северных вепсов свекровь распаривала ребенка веником, чтобы из него было легче «лепить человека». Используя три мыла и теплую воду, она старалась сделать головку младенца круглее. Полноценный человек — это здоровый человек, поэтому в послеродовой бане совершались обряды, способствующие здоровью новорожденного. Ребенка мыли хлебом, чтобы у него не было болезни щетинки (*sugased*). Во время банной процедуры свекровь читала заговор: «*Kut n'ece kü'l' betiin'e siizub nel' l'ou jauguu? Muga laps kažgha*» — «Как эта баня стоит на четырех ногах, так ребенок пусть растет» [Строгальщикова, 1988, с. 101].

У северных вепсов, как правило, при появлении первого зуба ребенка несли в баню и говорили: «*Hambheine om d'jounuza, pidab d'joutta kü'l' betiš*» — «Появился зуб, надо в баню поспешить» [Perttola, SKS, E, № 795].

Баня в свадебной обрядности. Вепсская свадьба включала три ритуальные бани: две предсвадебные — для невесты (*neidiž-kül' bet'* — букв. «девичья баня») и для жениха и одну послесвадебную — для молодоженов. Они имели разное распространение в вепсских этнолокальных группах.

Neidiž-kül'bet' (букв. «девичья баня») — комплекс ритуальных действий, сопровождающих предсвадебное мытье невесты в бане, имеющих полифункциональное значение: очищение перед важным жизненным событием, прощание с прежней вольготной жизнью в кругу любящих родных и подруг, передача славутности, любовная магия, посвящение в сакральное женское знание. Составной частью банного обрядового комплекса был фольклор: причитания, исполняемые невестой, плакальщицей, девушками, матерью; и песни подруг. В 1920—1930-х гг. эти вепские фольклорные жанры постепенно вытеснялись русскими текстами. Процесс замены происходил неравномерно.

Устройство предсвадебной бани невесты было известно на всей вепской территории, однако у капшинских и южных вепсов ее могла заменять печь, а также «черная половина», клеть, сени в избе, в которые во время проведения девичника ненадолго заводили невесту — «будто бы в баню». Затем невеста появлялась в избе и плачами сообщала, что побывала в бане.

Баня для невесты устраивалась вечером накануне венчания, реже — утром в день венчания. Девичья баня включала в себя несколько обрядовых действий: приготовление бани, сборы невесты в баню, путь в баню, мытье и путь из бани. Практически каждая деталь банной церемонии была наполнена сакральным смыслом. Повсеместно баню топили девушки — подруги или родственницы, которые после богомолья ночевали у невесты. Разведению огня в банной печикаменке и горению придавалось важное символическое значение, прогнозирующее будущую семейную жизнь невесты. Во внимание принималась порода дерева, идущая на банные дрова. У вепсов, как и в севернорусской традиции, наиболее пригодными для бани считались березовые поленья [Perttola, E 252, s. 58; Криничная, 1995, с. 20]. Баню следовало растопить только одной партией березовых дров без добавления новых. Поэтому в печь старались положить как можно большее количество поленьев. Невестину баню

нельзя было топить еловыми дровами, вызывающими треск при горении, чтобы после венца супруг и его родственники не ругались с молодухой. Горящие дрова в каменке запрещалось бить и шевелить кочергой, они должны были сами истлеть, чтобы будущий муж не бил своей жены [Винокурова, 1999, с. 159].

Закончив растопку, девушки с песнями шли приглашать невесту в баню. В северновепсской традиции процессию истопниц возглавляла лучшая подруга невесты, держа в руках *pihkled* — «банные щипцы». Встав под матицей, девушка дотрагивалась до нее щипцами и бросала их к ногам невесты. Затем, причитывая, звала невесту в баню, которую она называла как «последнюю» в ее девичьем биосоциальном статусе: «*Lämbitin mö silei kül'betin, em ni ezmäšt, em ni dälgmeišt, niitiškül'betin dälgmeižen*» — «Согрели мы тебе баню, ни первую, ни последнюю, девичью баню последнюю». Подняв щипцы с пола, невеста принимала приглашение [Perttola, E 252, s. 58].

У капшинских и южных вепсов о готовности бани сообщалось посредством плача на русском языке. В причитании подробно описывался процесс заготовки особых дров и воды для бани, по народным представлениям влияющих на безопасность девушки и ее будущую благополучную замужнюю жизнь [Скородумов, МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 13, с. 32]:

*Мы стопили парну баенку.
Про тебя, мила подруженька
Агафья да Васильевна.
Уж ты подь-ка да пожалуйста.
Мы стопили трѳим дровечкам:
Первым дровечкам кленовым,
Клену не здешнево — Московсково;
Другим дровечкам — дубовым,
Дубу не здешнево — Петербургсково,
Третьим дровечкам — березовым,
Березой не здешней — Белозерскоей.
Наносили с трех ключев воды,
С трех ключев да подземельных.*

В русском причитании баня также определялась как последняя, в которой девушка моется, обладая «красной красотой»

и «вольной волюшкой», перед окончательным с ней расставанием:

*Уж ты подь-ка да пожалуйста.
Ты помойся, молодешенька,
Ты помойся, красна девушка,
Во последний раз да с красной красотой,
Со девичьей вольной волюшкой*

Сборы в баню включали причитания невесты, обращенные к матери (вар.: ко всем членам семьи), в которой содержалась просьба дать различные банные принадлежности. В северновепсской традиции невеста просила мать дать ивановский веник, мыло, рубашку, скатерть: «*Sina anda, roditel' matuško, milei ivanski vastein'e; anda milei muilein'e, kudambt mindei vouktaks pezeze; anda milei, roditel' matuško, räts'in'äin'e hoik, kudamban olet sina koume öt ombeltuze; ezmeižen öñ oled sina ombelnu il'l'inskian, koumanden öhuden oled sina ombelnu hristouskian; anda, roditel' matuško, vouged pihkin paksus poimdut*» — «Ты дай, родительница-мамушка, мне ивановский веничек; дай мне мыльце, которым меня дочиста вымоют; дай мне, родительница-мамушка, рубашку тонкую, которую ты три ночи шила; первую ночь ты шила Ильинскую, третью ноченьку ты шила Христовскую; дай, родительница-мамушка, белую скатерть часто вышитую» [Perttola, SKS, 252 E, s. 61].

У капшинских и южных вепсов невеста обращалась к матери с просьбой дать ей «шелковый веничек», «белое мыльце», «бело платьцо» и «вековешно согреванице» — шубу с помощью причитаний на русском языке. Среди этих локальных групп были известны также тексты-просьбы, обращенные к нескольким членам семьи. Например, в д. Максимова Гора невеста сначала просила мать:

*Ты подай, родима матушка,
Ты подай да светло платьце,
Ты подай да што шелковое.*

Мать подавала платье, невеста брала и кланялась в пояс. Затем обращалась к сестре:

*Ты подай, сестрица ластушка,
Ты подай да шелков веничек.*

Сестра подавала веник, обычно сделанный накануне Иванова дня. Далее невеста просила у сестры:

*Ты подай, сестрица ластушка
Мыльца да драгоценного.*

Получив мыло, невеста обращалась к отцу:

*Ты подай, кормилец батюшка,
Вековешное да согреванице,
Теплое да одеванице.
Мне идти да в парну баенку,
Мне умыться молодешеньке.*

Отец подавал шубу [Скородумов, МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 13, с. 33—34].

Поход в последнюю девичью баню требовал благословения родителей, которое было распространено в традиции оятских, капшинских и южных вепсов. В д. Печеницы, например, свахи и подруги после приглашения невесты в баню обращались к ее родителям:

*Благослови-ка, сударь батюшка,
Свою доченьку в парну баенку
Умыть красную красотишку!
Благослови-ка, родна матушка,
Умыть вольную-ту волюшку!
Благослови, мать Богородица,
В парну баенку непоследнюю,
В девичью во последнюю.*

Отец зажигал свечу, брал в руки образ и благословлял им дочь, которая кланялась ему в ноги. Мать покрывала ее рубашкой и скатертью, и дочь кланялась ей в ноги [Лескова, РЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 373].

В д. Боброзера невеста, получив от матери вещи, необходимые для похода в баню, просила благословить ее на это важное дело сначала отца:

*Благослови, кормилец батюшко,
Во парну, во баенку.
Парну баенку, неугарную.*

Потом с этими словами обращалась к матери, братьям, сестрам, другим родственникам и, наконец, к Богу:

*Благослови-ко, Боже Господи,
Во парную во баенку.
Парну баенку, неугарную*

[Скородумов, МАЭ, ф. 13, оп. 1,
№ 13, с. 33—34].

Путь в баню и из нее считался очень опасным для находящейся в переходном состоянии невесты и поэтому сопровождался многочисленными обережными действиями, которые варьировали. У северных вепсов впереди процессии, ведущей невесту в баню, шла плакальщица, за ней следовали невеста и девушки, несущие над ее головой банные щипцы. В Приютье после отцовского благословения иконой мать накрывала девушку рубашкой и скатертью, брат накидывал независимо от времени года шубу и сопровождал до сеней в баню. Сопровождающие невесту подруги звенели сковородниками и заслонками из бани и обратно [Горб, 1992, с. 160—161]. У капшинских и южных вепсов перед походом в баню «сваха» подметала веником дорогу, по которой должна была пройти невеста [Гущина, 2006, с. 298].

Некоторые обряды, совершаемые перед пересечением невестой банного порога, демонстрировали разрыв невесты с девичеством. В северновепсской традиции перед входом в баню невеста доставала хлеб и говорила подружкам: «*Sögat dälgamein'e minun ehtlouna, enambad minuspei ni ole*» — «Ешьте последний мой ужин, больше у меня не будет». Затем она кончиками пальцев отламывала от хлеба кусок для каждой девушки и называла ее имя [Perttola, SKS, № 252 E, s. 62]. Последняя девичья баня в то же время являлась местом посвящения невесты в тайны взрослых женщин. Вход в баню для девушек был закрыт. Пока невеста мылась в бане, они оставались в предбаннике и пели грустные песни на русском языке. Одна из наиболее распространенных песен носила название

«Трубушка». В Шимозерье был записан такой текст:

*Запели птичуньки на зори,
Да заплакала девушка на мори,
На мори, на морюшки сидючи,
Да на быструю речиньку глядючи.
Не с кем мне девушке думушку думати,
Думати не думати с братцами,
Да с братцами думушка не крепка*

(так перечисляют всех родственников невесты).

После перечисления всех родственников, песня завершалась словами:

*Не с кем мне думушку думати,
Думати не думати с Ванюшкой
(имя жениха),
С Ванюшкой думушка всех крепче ...*

[Светляк, ААН, ф. 135, оп. 2,
№ 246, с. 10].

Текст «Трубушки» содержал упоминание об утрате после свадьбы такого внешнего признака девушки, как коса:

*Трубушка трубит до зари,
Девушка плачет по косе.
Коса моя, коса русая!
Веки мне косынька тебя не плести,
Веки мне алой ленты в косу не вязать*

(Печеницы) [Лескова, РЭМ,
ф. 1, оп. 2, д. 373, с. 42].

В бане невесту мыла и парила причитальщица (вар.: мать и / или *вожатые*). Банная процедура сопровождалась магическими действиями, которые в народных рассказах о девичьей бане определялись как колдовские, например: «*Siid n'evestad käuteittaze vól kül'befihe, p'ezetetaze händast, noiditaze*» — «Затем невесту еще ведут в баню, моют ее, колдуют» (Шелтозеро) [Setälä, Kala, 1951, s. 111]. «Колдовство» применялось для того, чтобы невесту любили жених и его родственники, а также от порчи вступающей в брак. У северных вепсов перед началом мытья невесты плакальщица плескала воду на каменку и открывала трубу, чтобы «слава о девушке

распространилась с паром и все о ней знали» [Perttola, E 252, s. 62]. Наиболее распространенным «колдовским» обрядом было натирание тела девушки заговоренной солью, даже если мытье невесты происходило не в бане, а в печи. Затем причитальщица ставила девушку на сковороду и обливала водой. Оставшаяся после обливания на сковороде вода использовалась для замеса теста и приготовления рыбника (сев. вепс. *kornik*, ср. вепс. *kurnik*, южн. вепс. *kalakokaŋ, kokaŋ*). Им угощали жениха, чтобы он крепче любил невесту.

Воду, которой мылась невеста, девушки использовали для умывания, приобретаемая, таким образом, славутность и способность выйти замуж.

В северновепсской традиции после окончания банной процедуры плакальщица брала использованный в бане веник, развязывала его и бросала через голову назад на крышу бани, при этом веник распадался. Действия разрушительного характера с веником (как и с красотой, хлебом) имели глубокий смысл, они воспринимались прежде всего как знак умирания невесты в прежнем биосоциальном качестве, предстоящего лишения девственности [Там же].

После мытья невесту опоясывали поясом-оберегом, представляющим собой сетку из мережи с привязанными к ней щучьим зубом, угольком, кусочками глины и свечи. В качестве оберега мог выступать и янтарный камушек, прикрепленный к нательному кресту [Гущина, 2006, с. 298].

Далее совершались обряды, демонстрирующие возрождение невесты в новом качестве. Невеста переодевалась в нарядное платье (шелковое, кашемировое или какое-нибудь другое) и покрывалась платком. Известно также послебанное переодевание невесты в мужскую одежду, объясняемое символикой «чужой воли» [Бернштам, 1988, с. 88]. У южных и капшинских вепсов после переодевания следовал обряд «нового рождения» невесты ее матерью, которая ставила правую ногу на лавку, а девушка пролезала под ее

ногой. Это действие мать сопровождала словами: «Умела свое дитя родить, умею и в люди пустить». Затем невеста обходила мать, три раза целовала ее и вставала рядом [Гущина, 2006, с. 298]. В д. Печеницы (Приоятье) невесту после бани одевали в белье, приготовленное для жениха, и в этом наряде заставляли трижды пройти между ног матери, после этого обряда невеста надевала свою одежду [Лескова, РЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 373, с. 42].

У входа в дом происходила встреча «новой» невесты со своими родственниками, сопровождаемая плачами. У северных вепсов невесту встречали мать и крестная. В д. Печеницы в дверях дома дочь встречал отец с иконой, к которой она прикладывалась.

Вслед за банной процедурой следовал обряд прощания невесты с «красотой / волей» (см. *Neidižvald*), который у вепсов носил название *pästta vauktad vaudašt / vol'niad vol'ašt* (рус. «отпускать белую волю / вольную волю») или *poručita vouktan voudaižen / krasnijan krasoteižen* (рус. «отдавать белую волюшку / красную красотушку»).

Обрядовая баня, устраиваемая для жениха, упоминается только в источниках по капшинским и северным вепсам. Жениховая баня, в отличие от невестинной, особой сложностью не отличалась. Основными ее функциями были очистить готовящегося к браку перед знаменательным событием и предохранить его от порчи. У капшинских вепсов жениха в бане мыл старший дружка. По окончании процедуры он надевал ему на голое тело пояс из старой рыболовной сети с замотанной в нее щучьей головой — от «призора»; сверху на жениха надевалась рубаха, приготовленная к венцу его крестной матерью. Путь жениха из бани в дом также сопровождался бережными действиями: старший дружка ударами кнута отгонял всякую нечисть [Горб, 1992, с. 161]. У северных вепсов жених посещал баню в день свадьбы. После мытья он надевал лучшую одежду. Для защиты от колдовства жених клал в правый сапог три ячменных зерна,

три камушка *čuurkivi*, кору осины, а также серебряную монетку — награду невесте за разувание (см. *Rušitez*), которое происходило перед укладыванием молодых на брачное ложе [Perttola, SKS, № 252 E, s. 74].

В северновепсских деревнях, как и у карелов, супружеской паре после первой брачной ночи устраивали совместную баню, главным смыслом которой было очищение и освящение совершившегося события. Разбудив молодых, их спрашивали: «Нужна ли баня?». Если половой акт состоялся, то жених отвечал утвердительно. По некоторым сообщениям, печь в бане не всегда топили, а только грели воду. Здесь молодых оставляли вдвоем, они ничего не мыли, кроме своих половых органов [Holmberg, 1924, s. 15]. По другим сведениям, баню топили. С топкой были связаны шутки односельчан: выносить из бани дверь и окно и прятать их. Дружки должны были найти спрятанные дверь и окно или заплатить за них выкуп. По мнению исследователей, эти конструктивные части построек входят в систему генитальной символики, их кража соотносится с дефлорацией [Байбурин, Левинтон, 1978, с. 95]. Этот же смысл имели и другие действия банного ритуала. Например, дружка делал в стене предбанника дыру и смотрел в нее, как молодые моются. Затем приходила свекровь посмотреть на молодых. Дружки в предбаннике пили вино, а бутылку бросали в стену и пели песни. Свекровь одевала молодых в бане. После ее ухода дружка шел в баню и спрашивал молодых: «*Hüvinik pezitei, tegittik t'äl öl g'r'ähkan?*» — «Хорошо ли помылись, совершили ли этой ночью грех?». Все свадебщики смеялись и пели песни [Setälä, Kala, 1951, s. 125—126]. В с. Горном Шелтозере действия свекрови в бане имели продуцирующий смысл: она приходила туда с миской мясного супа и этим супом мыла молодых [Богданов, Зайцева, АКНЦ, ф. 1, оп. 43, № 300, с. 7—10].

Поездка молодых в баню на санях (телеге) и их обратное возвращение также демонстрировали событие ночи. В с. Каскесручей молодоженам вначале

подавали «экипаж», имеющий фаллическую символику, — борону, деревянные зубья которой были направлены вверх. Роль возниц исполняли дружки, которые при быстрой езде неоднократно опрокидывали сани (телегу) с молодыми и заставляли прилюдно целоваться. Многочисленные барахтанья на земле и поцелуи молодоженов символизировали успешно состоявшийся брачный союз.

В некоторых северновепсских деревнях послесвадебный банный ритуал демонстрировал включение новобрачных в группу взрослых: он объединял молодоженов, их родителей и взрослых жителей деревни. После новобрачных в бане мыли свекровь, иногда вместе со свекром. Затем их или одну свекровь катали в санях по деревне под крики толпы «Ура!». В с. Шелтозере свекровь садилась в сани, молодая дарила ей рубашу, а женщины с песнями тянули повозку через всю деревню [Valjakka, SKS, № 579].

Баня в похоронно-поминальной обрядности. В похоронно-поминальном обрядовом контексте актуализировалось очистительное значение бани. У северных и средних вепсов по возвращении с кладбища участники похорон ходили в баню, чтобы избавиться от холода и нечистоты мира мертвых.

Приготовление бани для покойника являлось неотъемлемой частью сорочин в вепсском Прионежье, Приолятье и Белозерье. По народным представлениям поминальная баня считалась последней и прощальной для умершего в мире людей, поэтому она сопровождалась множеством плачей. Прибытие в иной мир требовало очищения. Баню топили вечером накануне сорокового дня. Туда приносили и развешивали одежду умершего, полотенце. В таз наливали теплой воды, клали веник. Родственница или плакальщица плачами приглашала «гостя» в баню. Мытье «гостя», сопровождающееся причитаниями, вытирание его полотенцем имитировал кто-либо из членов семьи. После мытья «гостя» баню посещали участники сорочин.

Баня в календарной обрядности. В годовом круге сакральных банных омовений у вепсов повсеместно выделялась баня, приготовленная накануне Иванова дня, у северных вепсов к ней в ряде случаев добавлялась баня, устраиваемая накануне Петрова дня, в период *Kezan sünduma* и накануне Крещения Господня. Полагали, что в эти дни баня обладает огромным продуцирующим и оздоровительным потенциалом. Она способна наделить человека красотой и здоровьем. Среди банных атрибутов главным являлся веник, составленный из веток берез, в летнее время — с добавлением цветов или только цветов. Используемый в банном паренье он выступал символом пробуждающейся растительности. Девушки, иногда с участием парней, накануне Иванова дня парились в бане вениками из веток берез и цветов, а затем гадали: выйдя из бани, закидывали их на крышу, чтобы по направлению, которое указывал комель веника, узнать, откуда будет будущий жених или невеста. Большая часть обрядов, совершаемых в северновепсской бане накануне Иванова дня, была посвящена повышению девичьей славутности (*slavutnost'* = *pohval* 'похвала', *čest'* 'честь'). В Шелтозере и Гимреке во время ивановской бани девушка поджигала веник и говорила: «*Kut nened kibinaizēd kaikile svetaile l'etaze, muga milii (Annale) lendaiš čest' i pohval*» — «Как эти искры летят на весь свет, так и ко мне (Анне) прилетели бы честь и похвала». В Шокше девушка парилась цветочным веником со словами: «*Čestiks mina vastoin, čestiks i pohvalaks n'ece n'eidin'e n'enil svetaizil kaikile svetaile*» — «Для чести я попарилась, честь и похвалу эта девушка этими цветочками всему свету». По пути из бани в дом девушка бросала веник через голову или на крышу бани и говорила: «*Min kortte n'ece vastain'e libub, sen kortte milei čestiks i pohvalaks*» — «На какую высоту этот веничек поднимается, такой высоты мне честь и похвала». Это делалось для того, чтобы все парни любили [Sääski, SKS, № 3505, 3507].

Если девушку долго не сватали, она обращалась за помощью к женщине,

обладающей колдовскими и знахарскими способностями. «Знающая» женщина отправляла девушку в лес за веником, а сама топила баню. В бане знахарка в присутствии девушки заговаривала горячую воду, мочила в ней веник и брызгала им на каменку. Образовавшийся пар — символ девичьей славы она выпускала в трубу (вепс. *pästiba slavad*). В д. Подщелье для совершения этого ритуала накануне Иванова дня девушка искала в лесу такую березу, у которой ствол был полностью окружен муравейником. С этой березы она ломала ветки для веника и берегла его до кануна Крещения. С наступлением этого дня устраивалась баня, во время которой девушка парилась сбереженным веником. После бани она раскладывала ветки веника на перекрестке дорог для того, чтобы в праздники «пользоваться славой» у парней [Винокурова, 1996, с. 101].

В северновепсской традиции баня, устраиваемая в летние святки (*Kezan sünduma*), использовалась для лечения некоторых недугов. Так, если ребенок был беспокойным и плакал по ночам, мать (только беременная) в полночь в летние святки отправлялась в лес за веником. Веник составлялся из 27 веток. Этим веником ребенка парили в бане со словами: «*Kut oma ugomonitūt rabad i rabinicad i lindud kaik südeinöks, muga milei ugomonikaha bladenc täks igaks kaikeks. Amin', amin', amin'*» — «Как спокойны рабы и рабыни, и птицы, и все в полночь, так пусть успокоится у меня младенец на весь век. Аминь, аминь, аминь». Веник после процедуры хранили в укромном месте [Perttola, 252 E, s. 677].

Баня в лечебных обрядах. Банные лечебные обряды могли быть не только календарными, но и окказиональными. Если ребенок заболел, мать относила его в баню, парила и произносила заговор: «*Nel'kime prizorad, nel'kime pričinad, sustaviš, neveliš, suus, suoniš, lihäs, nahkas, bladencas, miše täks igaks kaikeks pahale sanale. Amin', amin', amin'*» — «Сорок призоров, сорок причин в суставах, нервах, во рту, в венах, в мясе, в коже в младенце, чтобы на плохое слово

так на весь век» (Шелтозеро) [Valjakka, SKS, № 448].

В то же время баня или ее дух-«хозяин» могли наслать кожную болезнь (зуд, чашотку, нарыв) под названием *kül'betkibu*, *kül'betviga* (Ладва), *kül'betpagan* (Пондала, Корбиничи), *kül'betpahk* (Шелтозеро) за непочтительное к этой постройке отношение — возникновение во время ее посещения мыслей, что баня грязная. Данными представлениями можно объяснить довольно странную северновепскую примету: «*Ken kül'betišpäi tulob i sibitelese, se durak*» — «Кто из бани приходит и чешется, тот дурак» [Perttola, SKS, № 501]. В Пондале был известен способ, по которому определяли, что болезнь получена из бани. Человек, страдающий недугом, брал нагретый дресвяной камень (*čuurkivi*) от банной каменки и бросал его в емкость с водой. Если камень шипел, значит — болезнь банная. Пойти просить прощения у бани или ее хозяина было наиболее распространенным способом от ее избавления. В северновепских деревнях *kül'betpahk* лечили с помощью различных предметов, находящихся на территории банного пространства. Например, три болячки сначала прижигали огнем, а затем намазывали золой. Если на языке вскакивала болячка, колдун собирал в бане мусор с четырех углов в крестообразной последовательности, обводил этим мусором вокруг головы больного и говорил: «*Prost'kad, pästkad, kül'betin ižandaižed, kü'betin emagaižed, necest pol'išt!*» — «Простите, отпустите, банные хозяева и банные хозяйюшки, это место!». Потом, брызнув воду веником на каменку, поддавали пару и произнесли: «*Nece vezi, mez'i i kibu mänkha kiveha, a kivi mänkha vedehe necil rabal! Amin', amin', amin'*» — «Эта вода, мед и боль пусть идут в камень, а камень пусть идет в воду у этой рабы! Аминь, аминь, аминь» [Там же, № 355].

KÜL'BETAJÄN'E — плата священнику деньгами или натурой за то, что искупает в проруби в Крещение Господне (см. *Vederistmääd*) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 254]. Название распространено у южных вепсов.

KÜL'BET'BABA — банная хозяйка, см. *Kül'bet'izand*.

KÜL'BET'EMAG — банная хозяйка, см. *Kül'bet'izand*.

KÜL'BET'IZAND (букв. «хозяин бани») — дух, обитающий в бане.

Духу-«хозяину» бани посвящено гораздо больше поверий и быличек (к тому же более насыщенных различными деталями) у вепсов Прионежья, чем у средних и южных вепских групп. Возможно, объяснение кроется в том, что бани у этих диалектных групп не имели такого большого значения, как у вепсов Прионежья. Еще совсем недавно население средневепских и южновепских деревень мылось и парилось в домашних печах.

Духи бани различаются по половому признаку: «хозяину» бани *kül'bet'izand* соответствует «хозяйка» бани — *kül'bet'emag* (букв. «банная хозяйка») или *kül'bet'baba* (букв. «банная баба»). Их роль в различных фольклорных текстах неодинакова. Например, в северновепских заклинаниях, имеющих цель добиться расположения мифологических персонажей, упоминание мужских и женских духов обязательно, причем к названиям добавляются не только уменьшительно-ласкательные суффиксы (*kil'bet' + ižanda/in'e* — букв. «хозяюшко бани», *kil'bet' + emaga/in'e* — букв. «хозяюшка бани»), но и множественное число — *d*; в итоге получается, что обращение адресовано двум группам духов — мужской и женской (*kil'bet' + ižanda/in'e (/iže) + d = kil'betižandaižed* — букв. «хозяюшки бани», *kil'bet' + emaga/in'e + d = kil'bet'emagaižed* — букв. «хозяюшки бани») [Винокурова, 2011, с. 126].

В поверьях и мифологических рассказах банный мужской и женский образы также чаще всего выступают как супружеская пара, хотя среди них изредка можно встретить и такие образцы, в которых мужской и женский персонажи фигурируют по отдельности. Причем женский дух, даже действующий самостоятельно, — это всегда производный

от мужского. В северновепских поверьях и быличках встречались такие женские образы, как *kil'befetagain'e* («банная хозяйка») или *kil'betakain'e* («банная старушка»), *kil'betak* («банная старуха»).

Практически во всех мифологических текстах имеется указание на какой-либо один или несколько наиболее ярких внешних признаков банной пары. В большинстве сообщений духи бани маленькие, голые (в одном из сравнений дух бани — «как будто ребенок и голый»). Наиболее частый признак — «покрытый шерстью»; в одной из быличек упоминаются только «покрытые шерстью» ноги, спущенные с полка. Менее часто, чем шерстистость, упоминается чернота банника: он весь черный или со спиной, покрытой сажей; у него черные волосы. В материалах встречается единичная запись о внешних различиях «хозяйина» и «хозяйки» бани: у первого — черные волосы, у второй — белые. Иногда дается возрастная характеристика, например «хозяйка» бани — «средних лет», «хозяйин» бани — «старый». Единичным и прямо противоположным предыдущим является сообщение о больших размерах и одежде духа бани: «У хозяйина бани черная собачья шерсть на спине. Он большой, одежда — как у человека» [Винокурова, 2009, с. 129; Майнов, 1881, с. 507].

Места обитания духов в бане: под полком, в углах под полком или за печью-каменкой. Например, о последнем локусе рассказывалось следующее: *Ižandad ota n'en'ed. Minä penkeine devočka olin, ka ühtou podruškou kol' babaze, a mijou kül'bet'oli lämbit'et. "Astkam, — sanui Šura, kül'betihe peskamoiš". Mänin kül'bethe pezmaha, a küudugan tagan kivud keika ševel'däs, a minei pagižeb-ki: "Dun'a, midä sigou kulub-se?" A hän pagižeb: "Nahustme da kuleb". A minä kacuhtin: kived peregoroidas-ka. "Davei, — sanub, — valagamoiš da astu... Veduu valoimoi da uidim. A sigou ižandaižed oliba-ki. Nece jo točno»* — «Хозяева есть. Я маленькой девочкой была, у одной подружки умерла бабушка, а у нас баня была натоплена. «Идем, — сказала Шура,

в баню помоемся». Пошли в баню мыться, а за каменкой камни все шевелятся, а мне и говорит: «Дуня, что там слышно-то?» А она говорит: «Здесь слышно». А я посмотрела: камни перегорают. «Давай, — говорит, — обольемся, да идем... Водой облились, да ушли. А там хозяева были-то. Это уж точно» (Пондала).

Дух бани — самый вредоносный среди духов, связанных со сферой «дом». О нем говорится, что он не делает людям ничего хорошего. Объяснением такой характеристики мифологического персонажа являются народные взгляды на баню как на место «опасное» и «нечистое». Бани строились в отдалении от дома у воды (реки, озера), то есть на границе «своего» и «чужого» мира. К тому же баня была местом, где иконы не ставились, поэтому «духи, и особенно черт, могли там хозяйничать по своему усмотрению» [Tugunen, 1956, s. 186]. Считалось, что, вступая во владения банного духа, нужно вести себя с особой осторожностью. Как писал В. Н. Майнов, «человек бывалый и знающий силу божка войдет в баню, остановится еще на пороге, да и поклонится по направлению к каменке. «Позволь, старый батько, кюльбетижанд, в твоей баньке мне попариться», — следует попросить старика. Для такого человека старый батько такого пара даст, что не баня будет, а легкий воздух» [Майнов, 1881, с. 507]. У средних и южных вепсов считалось, что во время мытья нельзя думать о бане как о заразном месте, иначе ее дух, обидевшись, может наслать кожные болезни — *kül'betpagan* (букв. «банная болезнь») (Пондала, Корбиничи), *kül'betkibu* (букв. «банная болезнь»), *kül'betviga* (букв. «банное зло») (Ладва). Частая тема быличек о баннике — наказание человека, пришедшего мыться в баню за полночь, когда моются банные духи. Расправа банного духа с нарушителем заведенных правил очень жесткая. Он пускает дым в банное помещение, сажает на горячий камень, но чаще всего — хватает человека за ноги или за руки и запикивает в печь. Один из мифологических рассказов повествует о пьяном дьяконе,

пришедшим мыться в баню после 12 часов ночи, которого банный дух засунул в печь. Поп, попадья и казачиха с трудом вытащили дьякона из печи и возвратили к жизни [Винокурова, 2009, с. 130]. Такое же наказание по рассказам может последовать, если женщина придет поздно ночью в баню чесать лен. В единичных сообщениях удалось встретить еще один необычный вид наказания банника за мытье женщины после полуночи: вызывание испуга у человека молчаливой просьбой попарить ребенка банной хозяйки, положенного на полок: *«Раз бабушка пошла поздно мыться. Мылась, мылась и поднялась на полок париться и kil'betemagainе бросила ребенка на середину лавки, и бабушка испугалась и побежала домой и во сне увидела, что kil'betemagainе сказала: "Я дала тебе парить ребенка, а ты убежала"»* [Там же].

KÜL'BET'KIBU — болезнь от бани, см. *Kül'bet'.*

KÜL'BET'PAHK — болезнь от бани, см. *Kül'bet'.*

KÜL'BET'PAGAN — болезнь от бани, см. *Kül'bet'.*

KÜL'BET'VIGA — болезнь от бани, см. *Kül'bet'.*

KÜNDUZ — порог (двери).

Порог — конструктивная часть жилища, представляющая собой поперечный брус, закрывающий проем между дверью и полом. Порог оформлял выход из дома — замкнутого пространства, защищенного от проникновения враждебных сил. Он разрывал безопасную территорию, становился каналом проникновения различных, в том числе и вредоносных, воздействий внешнего мира. Порог часто служил местом для нанесения порчи. Так, чтобы девушка не вышла замуж, к порогу с улицы забивали осиновый кол (Подщелье) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 143].

В традиционных представлениях вепсов порог символизировал границу между внутренним и внешним, «своим» и «чужим» миром. Согласно верованиям многих народов мира, всякая граница, в том числе и порог, являлась местом пребывания нечистой силы. Поэтому

с порогом были связаны различные предостережения, которые начинались уже на этапе строительства. Так, южные вепсы считали, что порог не следует ставить на нечетном бревне, а всегда на четном, предпочтительнее — на четвертом или шестом [Joalaid, 1977, lk. 232]. У северных вепсов существовал запрет что-либо передавать через порог во избежание ссоры (Подщелье) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 135]. Запрещалось садиться на порог, за исключением некоторых ритуалов. Последствия нарушения этого запрета для девушек касались срыва намечавшейся свадьбы. Считалось, что жених, напившись сватать девушку, откажется от своего намерения или, посватавшись, раздумает жениться (Подщелье) [Там же, с. 145]. Порог не переступали, обув одну ногу. Несоблюдение этого правила вело к болезням скота: коровы будут хромать (Подщелье) [Там же, с. 159].

Порог занимал важное место в обрядах жизненного цикла человека, в которых переход индивида от одного биосоциального статуса к другому включал его перемещение через пространственные границы и был крайне опасен. Переход через порог всегда обставлялся обережными действиями.

По древним универсальным представлениям, рождение человека мыслилось как его приход в «мир людей» из «иного мира». Роль «иного мира» в родильных обрядах вепсов, как правило, играл хлев, где обычно вепсские женщины рожали, а «миром людей» была изба. Первой символической границей, которую необходимо было пересечь новорожденному, чтобы попасть в «мир людей» был порог избы. Преодоление этой границы у вепсов сопровождалось следующим обрядом: свекровь, принимавшая роды, клала завернутого в пеленки новорожденного вдоль порога, а идущая следом мать перешагивала через порог и ребенка. В народных интерпретациях перешагивание рассматривалось как способ оберегания младенца в момент его первого появления среди людей. Такой же обряд совершался над ребенком, когда его впервые

привозили показать родителям и другим родственникам матери: молодая мать, войдя в отчий дом, клала младенца за порог и перешагивала через него, «чтобы призору не боялся» (Гимрека) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 119].

Во время проведения свадьбы в вепском Прионежье при прохождении порогов внимание обращалось на ноги участников свадьбы: какой из них — правой или левой — они переступают порог. Для успеха дела предписания требовали от выходящих после венчания из церкви сделать шаг через порог правой ногой и делать так, переступая все пороги в этот день (Вознесенье) [Там же, с. 151]. На южновепской свадьбе во время прибытия новобрачных в дом жениха поезжане стремились миновать главный порог, несущий опасность порчи для жениха и невесты. Поэтому они входили в дом через хлев. Вдоль всего хлева, а иногда и сарая, если постройки строились одна за другой, до входа в избу растягивался белый холст, по которому проходили молодые и другие участники свадебного поезда [Винокурова, 2001, с. 41].

Представление о пороге как границе между миром живых и миром мертвых нашло отражение в вепском фразеологизме: «*Surtman kündusel*», который означает: «Между жизнью и смертью», а буквально переводится «На пороге смерти» [Зайцева, 2010, с. 196]. Порог становился объектом очистительных и обережных обрядов во время выноса гроба с покойником из дома. У северных и средних вепсов порог окропляли водой из стакана, который стоял со дня смерти на подоконнике, печи или дверной притолоке. Южные вепсы для этой цели использовали «святую» воду, которую готовили с помощью обмывания в ней иконы. Сразу после выноса покойного во все пороги вбивали гвозди. В более раннее время вбивали не простые, а подковные гвозди. Иногда под порог забивали подкову. Все эти действия были направлены на то, чтобы покойник больше не возвращался, чтобы избавиться от страха перед ним или чтобы в семье больше никто не умирал [Строгальщикова, 1986, с. 72].



Порог дома. Фото И. Ю. Винокуровой, с. Вонозеро Лодейнопольского р-на Лен. обл., 2011 г.

Порог занимал важное место и в скотоводческих переходных ритуалах. Например, в ритуале первого выгона скота, демонстрирующем переход от стойлового периода к пастбищному. Совершив на скотном дворе обход животных, хозяйка выпускала их в «чужой» мир через границу — порог хлева. Благополучное преодоление этой границы создавалось с помощью положенных на порог оберегов, в числе которых могли быть топор, кочерга, пояс, шуба или хлеб [Винокурова, 1988].

Порог являлся не только пространственным, но и временным разделителем, мог выступать границей, с которой начинался новый временной период. Например, в одном из ритуалов новотела (*argaita*) порог демонстрирует начало нового — скормного — периода в жизни семейного коллектива: употребление после перерыва, связанного с очищением коровы, «нового» молока в пищу. Хозяйка сажала девочек на пороге дома и кормила их ячменной кашей, сваренной на «чистом» молоке, приговаривая: «Дай, Бог, в следующем году

телушечку!». У северных вепсов начало грудного вскармливания новорожденного также совершалось на пороге: мать садилась на порог и давала младенцу правый сосок [Perttola, SKS, № 793].

Порог фигурирует и как место совершения ряда лечебных ритуалов. Некоторые из них основывались на представлении о пороге как границе между своим и чужим мирами, происхождении болезни из иного мира, куда ее следует возвратить, чтобы выздороветь [Байбурин, 1983, с. 140]. Так, человек, страдающий прострелом (*äikäiduz*), ложился животом на порог дома, головой (вар.: ногами) к выходу. На поясницу больного клали голик (вар.: веник или метлу). Самый младший ребенок в семье брал топор и делал крестообразно осторожные рубящие движения по голику, имитирующие разрубание болезни (*äikäiduz*).

В то же время встречаются лечебные обряды, в которых использовался такой признак порога, как его неподвижность. Например, для того чтобы заставить корову стоять во время дойки, хозяйка несла ей ведро с приготовленным пойлом, ставя его на три порога (избы, сеней и хлева) и говоря при этом: «Как крепко стоит порог, так крепко бы стояла и моя корова (называла кличку)» [Винокурова, 2001, с. 40].

Порог — место, ассоциирующееся с гостями. Связь с гостями нашла отражение в примете: «*Полено упадет перед порогом — гости будут*» (Подщелье) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 140].

KÄGENTÄI — клещ.

Диалектные названия: сев. вепс. *kägentäi*, *kägentäi* (Войлахта, Сидорово), *kägentei* (Шимозеро, Озровичи).

Вепсское название клеща *kägentäi* буквально переводится как «кукушкина вошь», ср. то же у финнов и карелов: *käentäi* (фин., сев. кар.), *kägentäi* (ливв.), *kägentäi* (люд.). [СИЛКВиСЯ, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 598, с. 329]. Отраженная в этом названии связь клеща с кукушкой имеет мифологический характер. Она подтверждается сохранившимся у южных вепсов поверьем: «Кукушка вшей кидает людям.

Этот, клещ-то называется — от кукушки ведь. Клеща на лес везде накидает. А люди приходят в лес, и они на человека падают. Это от кукушки» (Прокушево, Верхний Конец).

На клеща, ведущего происхождение от кукушки, распространялись и некоторые представления, характерные для этой птицы. Кукушка являлась предсказательницей жизни и смерти человека. Точно такую же роль в вепсских представлениях играла и «производная от кукушки» — ее «вошь». По вепсским поверьям, если в тело человека вопьется клещ, то в этом году он не умрет: «*Ende pagištihē, miše kägentäi tartub — necuu voduu ed kole. A naku koli podruška. Ka kümne štukad, tedan, oli tartnu, ka koli. Muga hotkas koli, dei, vei, sanui, teid. Mäb ongele, ka keiken eigan kägentäi. Mina sanun: "Sina töu voduu ed kole, Annuška. A, näged, koli"*» — «Раньше говорили, что клещ пристанет — в этом году не умрешь. А вот умерла подружка. Так десять штук, наверно, пристало, да умерла. Так быстро умерла, так еще сказала, клещи. Пойдет на рыбалку, так все время клещ. Я говорю: "Ты в этом году не умрешь, Аннушка". А, видишь, умерла» (Войлахта, Пондала).

У северных вепсов это поверье было приурочено к Благовещенью Пресвятой Богородицы (25.03 / 7.04): «*Blahoveššēnian esli kägentäi immob, ei sel vodel kole*» — «В Благовещенье если клещ сосет, не в этом году умрешь» [Perttola, SKS, № 317].

В настоящее время на верования о клещах повлияли сведения о вреде этого насекомого, распространяемые современными средствами массовой информации: «*Nu, ende babam sanuli: "Kägentei imeihez, ka vüu en kolo"*. A *nügude, naoborot, sanudas: "Esli kägentei imese, ka tariž kuuda"*. *Zaraznijad, sanudas, oma*» — «Ну, раньше моя бабушка говорила: "Клещ впился, так еще не умру". А теперь, наоборот, говорят: "Если клещ впивается, так надо умереть". Заразные, говорят, они» (Пяжозеро) [Винокурова, 2006, с. 242].

KÄGI — кукушка.

Чрезвычайно важный образ в вепсских мифологических представлениях,

связанный с душой, огнем, возрождением природы. Культурный герой, дающий человеку золото и другие металлы, прародительница клещей.

Название кукушки у вепсов и других прибалтийско-финских народов представляет собой балтийское заимствование: вепс. *kägi*, фин. *käkö*, сев. кар. *kägi*, ливв. *kägi*, *kägöi*, люд. *kägi*, *kägöi*, вод. *čäko*, *tšako*, эст. *kägu*, лив. *ke'G*. По мнению Л. Хакулинен, от этого слова образовался финский глагол *käetä* 'намереваться, предвещать', отразивший одну из главных функций кукушки — предсказывать будущее [Хакулинен, 1955, II, с. 41].

Значительное число верований о кукушке основывается на ее специфическом размеренном крике, который по данным орнитологов можно слышать в лесах Европейского Севера примерно с середины мая до середины июля. Северные вепсы начало кукования связывали с приходом весны: «*Kägi kukkob, tuli kevaž'*» — «Кукушка закукует, пришла весна» [Perttola, SKS, № 3367]. Капшинские вепсы ранний прилет и кукование кукушки, когда еще не сошел лед с озера, расценивали как плохой знак. Особое значение до сих пор придается первому крику кукушки, услышанному весной. Как и многие славянские народы, вепсы верят, что первое кукование кукушки, услышанное человеком на сытый желудок, сулит хорошие события, а натошак — плохие: «*Ezmaičen kerdan kägi kukkob külläžele, ka čoma voz' linneb, a ku näl'ghizele, ka huba voz'*» — «Первый раз кукушка кукует сытому, так хороший год будет, а как голодному, так плохой год» (Рахковичи). У вепсов повсеместно с отрицательным значением этого поверья связано устойчивое выражение, которое придает ему национальный колорит: «*Kägi situi*» — «Кукушка нагадила», то есть сглазила: «*Kägoihud kukkob, ka esli et söhtänu, da et jonu, ka situb*» — «Кукушечка кукует, да если ты не поевши, да не попивши, так нагадит» (Харагеничи). От сглаза кукушки используется магический способ защиты:

весной при пробуждении сразу же положить в рот кусок хлеба [Винокурова, 2006, с. 90—91].

Первый крик кукушки истолковывается также в зависимости от места, которое занимает птица по отношению к человеку. Не к добру считается кукование кукушки через воду, символизирующую слезы: «*Esli kägi kukkob ezmeižen kerdad vedes päliči, ka hondoks — kündleks, a esli mecas päliči kuled, se hüvaks*» — «Если кукушка кукует первый раз через воду, так к плохому — к слезам; а если через лес, то к хорошему» (Пяжозеро); в расчет принимаются также «стороны света» от своеобразного центра человека — головы — лицо, затылок, правое и левое ухо: «*Jesli kägi kukkob kevadel ezmeižen kerdad oiktaha korvha, se hüvaks, huraha — pahaks i Än'izespäi — kündled tehtas*» — «Если кукушка кукует весной первый раз в правое ухо, то — к хорошему, в левое — к плохому; с Онежского озера — слезы появятся» (Шелтозеро); «*Kägi kukkob ezmeižen kerdan oiktha korvha — hüvaks, hurha — hubaks, rožha — kündlikš, taganou — surmaks*» — «Кукушка кукует первый раз в правое ухо — к хорошему, в левое — к плохому, в лицо — к слезам, сзади — к смерти» (Харагеничи) [Там же, с. 91—92].

Как и многим народам, вепсам знакомо гадание по крику кукушки о числе оставшихся лет жизни. Для этого к кукушке обращаются с вопросом: «*Kägi, kägi, sanu, ejak mini vuu vot eläda, severdan kuku kerdad*» — «Кукушка, кукушка, скажи, сколько мне еще лет прожить, столько раз и прокукуй» (Пондала, Войлахта).

Кукушка — одна из немногих птиц, крик которой имел важное значение в вепском аграрном календаре. По поверью капшинских вепсов, если сразу после посева услышишь кукование кукушки, то умрешь: «*Kägi kukkob semendon jälg'he — koled*» — «Кукушка закукует после сева — умрешь» (Харагеничи). Повсеместно считалось, что пение кукушки длится до созревания ячменя: «*Kägi hiiti kukkundan — ovr män'i oghale*» — «Кукушка перестала куковать — ячмень

заколосился» (Озера); после этого кукушка умолкает, так как «давится колосом»: «Кукушка кукует все время, пока жито не колосится — ячмень. А ячмень как заколосится, она остью давится, больше не кукует» (Верхний Конец, Прокушево) [Винокурова, 2006, с. 92]. Те же представления широко распространены у восточнославянских народов, поэтому их появление в вепсской среде явно связано с русским влиянием [Гура, 1997, с. 690—692].

Монотонный крик кукушки у вепсов ассоциировался с плачем (см., например, тексты некоторых вепсских свадебных причитаний [KKK, 2012]). Параллелизм образов кукующей кукушки и плачущей девушки, символизирующих несчастную любовь, часто встречается в вепсских лирических частушках.

В вепсском фольклоре образ кукующей кукушки символизирует не только несчастную любовь, но и безрадостный брак. В одной из частушек молодуха просит кукушку замолчать, поскольку ее семейная жизнь в доме мужа и так тяжелая [Kettunen, Siro, 1935, s. 193].

У вепсов Прионежья печальный образ кукушки и ее голос обозначали также тоску по родине. Когда живущий в чужой местности слышал, что кукует кукушка, то говорил: «*Kägi om tulnu kukkumaha, kut ištšiin rodimalpäi*» — «Кукушка прилетела куковать, как с моей родины».

В вепсских свадебных и похоронных плачах кукушка считалась воплощением души замужней женщины или умершего человека, прежде всего матери: «*Käroute-se, kalliz kandjaihudem, libedaks linduižeks, käbedaks kägoihudeks i lebastade minunnost jugedale radole-se*» — «Обернись ты, дорогая родительница, быстрой пташкой, красной кукушечкой и отдохни около меня от тяжелой работы» (Пелдуши) [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 101]. Выбор именно этой птицы для роли умершей матери, оставившей детей сиротами, в какой-то мере обусловлен биологической природой кукушки — птицы, бросающей своих птенцов. Мотив о покойнике, в облике кукушки слетающим на землю

и беседующим со своими родными, был характерен также для славянских причитаний. Однако спецификой мотива вепсских плачей был особый — красный — цвет кукушки. Одно из универсальных значений красного цвета — огонь, тепло, которые обуславливают жизнь и которые, следовательно, и есть душа. В мировой мифологии представление о душе-огне нередко сливалось с представлениями о душе-животном, порождая интересные мифологические образы. С кругом «огненных» представлений было связано и поверье о кукушке — символе пожара: «*Kägi tuli der'uunaha — požaraks*» — «Кукушка прилетела в деревню — к пожару» (Пашозеро, Нюрговичи) [Винокурова, 2006, с. 95].

Вепсы верили, что кукующая кукушка, оказавшаяся в «мире людей» — в деревне, рядом с домом — была не только вестницей пожара, но и смерти, и других бед.

Образ кукушки — вестницы с того света, знающей тайны загробного мира, — отражен и в вепсских похоронных причитаниях. Например, в одном из текстов сестра, оплакивая своего брата, трагически погибшего в лесу, выспрашивает у кукушки вести о нем с того света: «*...Kolid sina kesked käbedad kezad, tuli siloi surmeine, da kreptihe sindei haudha vilul mahudel, tulob kut käbed kägiine, kukkuškandob, kut mina küzun kägudel: "Edik nähnu sina minun vellüt, libo edik kulnu kus hänen ännüd, oma ved' miloi suur'ed tuskoižed händast möto, ei hän milei unedes-se ozutaze". Heiti kägut kukkundan, ei nimida vastha sanonu*» — «... Умер ты посреди красного лета, пришла тогда смертынька, да закопали тебя в яму холодной землей, как придет красная кукушечка, начнет куковать, как я спрошу у кукушки: "Не видала ли ты моего брата, или не слыхала ли где его голоса, есть ведь у меня большая тоска по нему, не он мне во снах показывает-ся". Перестала куковать кукушка, ничего в ответ не сказавши» (Шелтозеро) [Perttola, SKS, № 629].

У южных вепсов в прошлом были распространены женские голошения о своем

горе, в которых кукушка выступала как посредник или заместитель умершего. Женщины среднего и старшего возраста уходили в лес и там, услышав кукушку, выплакивали ей свою боль (см. текст под названием «Kägele voikan» («Кукушке я плачу»), записанный Л. Кеттуненом и П. Сиро) [Радогоща, Kettunen, Siro, 1935, s. 15—16]. Обряд голошения кукушке явно демонстрирует отголоски культа этой птицы.

С кругом представлений о превращении женщины в кукушку после свадьбы и смерти было связано также колдовское оборотничество. У оятских, капшинских вепсов и смежно живущего с ними русского населения в прошлом была распространена вера в порчу (см. *Portež*) колдунов в виде превращения человека в кукушку.

Вредоносная природа кукушки проявилась не только в негативных предсказаниях и поверьях о связи с колдовством, но и в ботанической лексике: *kägoin'mar'gäd* — букв. «кукушкины ягоды» — обозначает волчье лыко (*Dabhne mezereum*), ядовитую ягоду: «*Kagoin'mar'göd'ii sa söda, ika paižotab*» — «Ягоды волчьего лыка нельзя есть, а то распухнешь» (Пондала) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 260, 393].

Характеристику кукушки дополняют некоторые представления, выявленные при ее сопоставлении с другими персонажами мира фауны. Так, вепское название клеща *kägentäi* — букв. «кукушкина вошь», а также единичные поверья локального характера говорят о том, что это насекомое ведет свое происхождение от кукушки (см. *Kägentäi*). По такому признаку, как бросание маленьких детей на произвол судьбы, кукушка сходна с зайчихой (см. *Jäniš*). У пязозерских вепсов по примете о первом крике, услышанном человеком натошак, кукушка сближается с журавлем (см. *Kurg*).

Образ кукующей кукушки часто встречается в вепском детском фольклоре. В некоторых текстах выявляются мифологические мотивы о кукушке, которая «золото кукует», то есть связана с богатством, деньгами (Чикозеро) [Setälä, Kala, 1951, s. 503].

Такие мотивы подтверждаются аналогиями из других культур. В «Калевале» встречается образ «золотой кукушки». В одной из рун прямо говорится о кукушке, из клюва которой при куковании появляются золото, медь и серебро [Калевала, 1956, с. 176].

Выявленная география различных форм представления «кукушка — золото — богатство» приводит к заключению, что его появление у вепсов произошло достаточно давно — еще до распада прибалтийско-финской общности.

KÄZ'I-IŠKEND (букв. «рукобитье») — обряд окончательного скрепления брачного договора.

Диалектные названия: *käz'i-iškend* (Озера, Шимозеро), *käz'i-išk* (Пондала, Кортлахта).

Käz'i-iškend состоял из следующих основных действий: «битья по рукам» представителей двух сторон, означающего, что совершена сделка; угощения, одаривания.

Время совершения рукобитья варьировало. Чаще всего оно происходило на специальной встрече сторон через некоторое время после посещения дома жениха родственниками невесты и богомолья (*s'il'mid ristt'a*): «*Svathuz'il'e tūdas, ez'mei sil'mād risttäs. Toižu ehtou käz'id' išk maha tūdas. Ženih tuleb himokundanke, tatanke, vel'l'id'eke, vävüideke, ristižanke*» — «Сватать приходят, вначале “глаза крестят”. Во второй вечер приходят “бить по рукам”. Жених приходит с родней, с отцом, братьями, зятьями, крестным отцом» (Ладва) [Kettunen, Siro, 1935, s. 94]. Иногда *käz'i-iškend* совершалось сразу при сватовстве или богомолье (*s'il'mid ristt'a*), как, например, у шимозерских вепсов: «*Vaiše kut sil'mad ris'ttäs, edelez käden iškeškatas*» — «Как только “глаза перекрестят”, сразу устраивают рукобитье» [Setälä, Kala, 1951, s. 332].

Главное действие (*iškta käded* ‘бить по рукам’), давшее название всему циклу обрядов и обычаев рукобитья, состояло в следующем: отец жениха и отец невесты, встав по обе стороны стола, били друг друга по рукам, покрыв руки полами

кафтанов или шуб или надев рукавицы, и говорили при всех, что совершили сделку. По некоторым сообщениям, по рукам ударяли друг друга жених и невеста или все участвующие в окончательном скреплении брачного договора: «*Siloi kâz'il' išktaš mîšen tat i žen'ihon tat, žen'ih da nižn'e möst išktaš*» — «Тогда по рукам бьют отец невесты и отец жениха, жених и невеста опять бьют» (Ладва); «...*tabataz kâdehe polan sobas, keda om sil'mid' ris'tmas kaik kerdhaz toin'e toižele kât anttas*» — «...руками подхватывают полы одежды, кто “глаза покрестил”, все разом друг другу руку дают» (Шимозеро) [Kettunen, Siro, 1935, s. 94; Setälä, Kala, 1951, s. 332].

Далее следовало угощение присутствующих: «*S'ôdas i vinan jodas*» — «Едят и вино пьют» (Ладва); «*Kâz'il iškimoï. Munar'itšun fehthe i samovaran lâmbitiba. Len'diba samovaran stolale i munar'itšun stolale mugažo. I ištui'iba stolan taga. ...Ištui moiš, sôimäi i joimai i govor'imoiš, konz svađip fehthe, mitšeu päiväu*» — «По рукам ударялись. Яичницу делали и самовар грели. Поднимали самовар на стол и яичницу на стол тоже. И садили за стол. ...Сидели, ели, пили и договаривались, когда свадьбу устраивать, в какой день» (Прокушево) [Kettunen, Siro, 1935, s. 37—38, 94]. В деревнях капшинских вепсов «битие по рукам» происходило после обильного угощения: «Все садятся в торжественном молчании. Гости — в переднем углу, родители невесты и родственники — напротив, на противоположной стороне стола, но всегда так, чтобы невеста против жениха, отец невесты — против отца жениха. Сначала пьют чай. Затем — обедают. Отец жениха угощает всех водкой и особенно отца невесты. Обед довольно разнообразный: первым подаются щи (холодные, из солонины, с картофелем и луком); к шам подаются калитки с горохом, обязательно горячие. На второе — каша или рыбное, вместе со «вторым» подаются блины, но они употребляются несколько позднее — с третьим и четвертым блюдами. Третьим подается картофель, вареный или жареный; четвертым — яичница.

Картофель и яичницу берут не ложками, а прямо пальцами, покрытыми блином. Расстилают блин на ладонь руки и захватывают им яства; делается это очень быстро и весьма искусно. Блин съедается или тотчас, вместе с куском картофеля, или служит раза два-три. Перед каждым гостем стоит целая стопочка блинов, так что не особенно экономят их. Последним подают молоко, которое, как и щи, «хлебают» из общей чашки деревянными ложками. По окончании обеда все встают из-за стола, кроме отцов. Последним подают кожаные рукавицы. Они одевают эти рукавицы и, встав друг против друга, через стол, бьют по рукам, в знак заключения союза. Жених и невеста целуются» [Колмогоров, 1913, с. 377].

В большинстве вепских деревень именно с рукобיתья начинались причитания невесты и ее помощницы-плакальщицы (*vodii* ‘водящая’ или *uugal'iine* ‘подоплешница’). У северных вепсов невеста начинала плакать с богомолья (*s'il'mid rist't'a*). В 1930-х гг. у южных и капшинских вепсов причитывали по-русски. После рукобיתья (или *порученья*) невесту сажали на лавку и закрывали лицо и голову платком. Рядом с ней садились две женщины — *подоплешницы* — и начинали причитать [Волков, МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 10, с. 56—57].

Важным обрядом рукобיתья являлось одаривание. По рассказам шимозерских вепсов, «*kun'i devotsk voikab, hänen mam tob i andab ženihole paikan kaglale, bohatemb ka kal'hemban, gol'temb ka odvemban. Ženihon matale oigetas kâz'i-iškend-räts'n'ad, k'en min' voib, mogutniembad anttas enamban, a gol'temb ka ühten*» — «пока девушка плачет, ее мать приносит и дарит жениху платок на шею, кто побогаче — так подороже, а победнее — так подешевле. Матери жениха посылают “рукобитные” рубахи, кто сколько может, более зажиточные дарят больше, а победнее — одну» [Setälä, Kala, 1951, s. 332]. У капшинских вепсов жених приносил на рукобיתья различные сласти, водку, иногда наливку для угощения подружек невесты на предстоящем девичнике; а невеста одаривала его различными

подарками, чаще всего — предметами, играющими роль оберегов на свадьбе: гарусным платком (женским) и шерстяными перчатками.

На рукобיתье родители окончательно договаривались о дне свадьбы и количестве участников.

KÄZIPIAIK — полотенце.

В вепсской народной культуре вышитое полотенце являлось сакральным предметом. Чрезвычайно развитая у вепсов традиция вышивания полотенец была связана исключительно с обрядовой жизнью населения. Полотенца с вышивками в повседневном вепсском быту не применялись. Они использовались в различных ритуалах в качестве дара, жертвы; выполняли защитные и соединительные функции, символизировали путь, были маркерами возрастного и социального статуса женщины или ее трудолюбия.

В традиционной культуре занятие вышиванием имело возрастные границы. Им занимались в основном девушки с наступлением половой зрелости и до замужества. Каждая девушка готовила для своего приданого множество вышитых полотенец. Внешне вепсские полотенца выглядели следующим образом: на обоих концах изделий вышивались горизонтально орнаменты различной ширины (до 0,5 м). Часто к вышитым концам полотенец пришивались белые кружева. Они вязались крючком либо плелись на пяльцах. Плетеные кружева имели многочисленные кисточки на концах. Покупные кружева встречались редко. У средних и южных вепсов на концах полотенец, между вышивками и белыми кружевами, как правило, пришивалась полоса кумачовой ткани. Для северновепсских полотенец, как и карельских, кумачевые прошивки не были характерны [Косменко, 2011, с. 120—122]. Такие полотенца предназначались для будущей свадьбы девушки и других ритуалов, которые сопровождали дальнейшую семейную жизнь. Часть полотенец в собственности девушки была наследственной, перешедшей ей от матери или крестной, которые

вышивали их в период своей молодости. Особенно ценились трехпоколенные полотенца, им приписывалась лечебная сила. Таким наследственным полотенцем накрывали больного [Косменко, 1983, с. 48].

Обрядовые полотенца у вепсов имели разные названия. Их этнотерриториальный анализ и соответствующие функции были проанализированы А. П. Косменко [Косменко, 2011, с. 120]. Общеупотребительными для всех групп вепсов были названия *käz'ipaiik* (Пондала, Пелкаса, Шелтозеро, Матвеева Сельга), *käz'ipeik* (Шимозеро) — букв. «ручной платок», *käz'iruzu* (Озера) — букв. «ручная тряпка» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 266]. Такие полотенца из приданого девушки чаще были дарственными изделиями. У северных вепсов в особую группу выделялись полотенца под названием *varnpaiik* или *varnan käz'ipaiik*, от слова *varn* 'вешалка', то есть вешалочные полотенца. В отличие от *käzipaiik*, эти полотенца были длинными; их обычно вешали во время свадеб в доме жениха на деревянные гвозди или украшенные геометрической резьбой в виде птиц крюки. Южные вепсы такие полотенца называли *pühkiruz* (Кортлахта, Сидорово, Радогощь) — от *pühktä* 'вытирать' [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 445; Косменко, 2011, с. 120]. У всех групп вепсов встречались также названия полотенца, заимствованные из русского языка: *polotenc*, *zavet*. Последний термин использовался для обозначения полотенца, которое приносили по обету (завету) в часовню или церковь. Вепсские *käzipaiik* (*käz'ipeik*) аналогичны общеупотребительным названиям полотенец у карелов — *käzipaikka*, *käzpaikku*. Похожие термины встречаются также у ижоры и води: *käziräpakkä*, *käzriepu*. Как и вепсам, этим народам были известны и вешалочные полотенца с аналогичными названиями: *varnikko* (ижор.), *vaarnikka*, *vaarnike* (вод.). Вместе с тем названия полотенец, аналогичные южновепсским *pühkiruz*, *pihkiruz*, у прочих прибалтийско-финских народов России не встречены.

Вешалочные полотенца были связаны с нравственными представлениями

вепского народа о женском трудолюбии. Согласно обычаю, во время свадьбы на все крюки в доме жениха нужно было повесить полотенца невесты. Если полотенце было меньше, чем крюков, то родня жениха могла опозорить невесту: повесить на пустующие крюки или деревянные гвозди соломенные жгуты *kertikod*, равные длине вешалочных полотенец [Горб, 1992, с. 160]. Таким символическим способом в крестьянской культуре негативно оценивалось трудолюбие девушки: «Если висят полотенца, значит невеста рукодельная, а висит солома — нет» (Рыбрека) [ФА ИЯЛИ, № 3288/56]. В случае такого публичного осмеяния за невестой закреплялось прозвище *ol'gan ak* 'соломенная баба' или *bobiļ* 'бóбыль' (от рус. *бобыль*) (Рыбрека) [Там же]. Чтобы избежать позора, невеста брала займы недостающие полотенца у своих подруг, родственников или односельчанок [Косменко, 1983, с. 44].

Полотенце — один из распространенных видов дара у вепсов — материального воплощения добра, с помощью которого даритель пытался установить хорошие отношения с каким-либо представителем или представителями определенного социума. Полотенца являлись дарственными предметами, предназначенными исключительно для мужчин. При рождении первого ребенка молодуха (*murz'ain*) должна была подарить свекру полотенце. На вепской свадьбе полотенца преподносили жениху, его родне, друзьям, которые повязывали их через плечо.

Полотенцам в народных представлениях приписывалась магическая функция соединения брачующихся. Во время обряда передачи невесты жениху перед поездкой к венцу старший дружка связывал им под мантией руки полотенцем, «чтобы крепче была любовь молодых», и выводил за связанные руки на улицу (Корвала). После первой брачной ночи следовал обряд омовения невесты. Она вешала на крюк рукомойника полотенце, а сверху набрасывала второе (Надпорожье), демонстрируя таким способом созданную брачную пару и свое новое подчиненное

от мужа положение. Во время свадьбы в доме жениха молодые сидели под иконами: «над ней — женская икона, эту благословенную икону приносили из дома невесты; над ним — мужская икона; иконы перевязывали полотенцем хорошим, внизу связывали красной ленточкой» (Ратигора) [Горб, 1992, с. 160].

В вепской похоронно-поминальной обрядности полотенца символизировали «дорогу» умершего из мира живых в мир мертвых. Они маркировали каждое звено обряда погребения (дом, путь на кладбище, опускание в могилу) [Косменко, 1983, с. 52]. Полотенце вешали сразу после смерти над головой умершего. Его стелили на гроб во время продвижения похоронной процессии на кладбище. На полотенцах опускали гроб в могилу. Погребальные полотенца домой не приносили. Их могли зарыть в могиле (так иногда делали в вепском Прионежье). В южновепской группе их отдавали тем, кто копал могилу, а у северных и средних вепсов — лицам, ущербным в социальном отношении: вдовам, старым девам, нищим [Строгальщикова, 1986, с. 75]. Нищий осмыслялся как посредник между миром живых и миром мертвых. Выделяемое ему полотенце символизировало дар для умерших предков [СМ, 2002, с. 323].

Во время поминок полотенца также выполняли функцию предметов, связанных с пространственными перемещениями души умершего родственника. Они клались в те места, где душа должна была «мыться», «есть», «отдыхать», «ехать». Во время проведения поминальных обрядов полотенцем обрамляли икону. Его вешали в поминальной бане («чтобы душа вытиралась»). Полотенце клали на поминальный стол под отдельный столовый прибор для души умершего родственника. Иногда полотенце клали на печь, «чтобы душа отдыхала». С полотенцем шли на кладбище приглашать покойного на поминки. Если кладбище было далеко, в путь снаряжали лошадь, у которой с дуги свисало полотенце [Косменко, 1983, с. 52]. У южных вепсов в сороковой день было принято спускать полотенце с подоконника на улицу, что

символизировало своеобразный «мост», по которому душа входила в дом и выходила из него.

Полотенце является одним из распространенных жертвенных предметов (*zavet*), который вепсы приносили Богу в часовню или церковь: «*Mānimei akad, časovnikad pezimei, jumalaižed ladimei, kăzipaikan panimei čoman, jumalale podarkakš*» — «Пошли пожилые женщины, помыли часовню, поставили иконы и разложили красивое полотенце (служашее) подарком

Богу». Подношения в виде полотенец совершались в первую очередь в связи с болезнью человека [Heikkinen, 2006, s. 85]. С уходом традиций ткачества и вышивания в прошлое орнаментированные дмотканые полотенца заменили полотенца фабричного производства, часто махровые. Современный интерьер сельских часовен в вепских деревнях часто поражает обилием таких полотенец, развешенных на перекладинах.

KÄVELTA KULIKOKŠ — ряженъе, см. *Kulik*.



LAMBAZ — овца.

Судя по лексическим данным, разведение овец было известно прибалто-финнам еще в период их этнического единства. Название барана в ряде прибалтийско-финских языков: вепс. *oinaz*; фин. *oinas*; с. кар. *oinas*; эст. *oinas*; лив. *oin*, *oen* 'баран' — относится к балтийским заимствованиям, которые в свою очередь происходят от общиндоевропейского названия овцы *ovis* < *eu* 'одевать', то есть 'животное, одетое шерстью' [Трубачев, 1960, с. 11]. Возможно, вначале это название у прибалто-финнов не было дифференцировано по полу. У ливвиков, например, слово *oinaz* обозначает овцематку, а *oinahaine* — годовалую овцу. В дальнейшем происходит различие по полу. Для обозначения овцы у большинства прибалтийско-финских народов появляется слово германского происхождения: вепс. *lambaz*; фин. *lammas*; с. кар. *lammas*; ливв. *lammas*; люд. *lambaz*; вод. *lammas*; эст. *lammas*; лив. *lāmbaz* 'овца' [SKES, 1958, II, s. 273, 422].

В раннем средневековье овцеводство у вепсов было достаточно развито. В первую очередь, оно удовлетворяло потребности населения в шерсти и кожах. Доказательством тому являются частые находки в древневепских курганах овечьих ножиц, фрагментов кожи, шерстяных и полушерстяных тканей [Пименов, 1965, с. 74]. Овечье мясо в ту пору слишком большого значения не имело. Его заменяло мясо диких животных (например, бобра, зайца, лося), говядина и конина.

Уже в древности у вепсов овца (баран) было жертвенным животным, кроме того,

ему приписывались защитные свойства. В X — нач. XIII в. овец и баранов жертвовали умершему: овечьи кости, наряду с остеологическими останками коровы, свиньи, собаки, кабана, лося, медведя, были найдены в 19 оятских курганах [Кочкуркина, Линевский, 1985, с. 171]. Баран — один из немногих образов домашних животных, запечатленный на раннесредневековых древневепских подвесках-оберегах [Косменко, 1984, с. 32]. В последующие века жертвенная и обережная функции этого животного получили разное развитие.

В довольно стертом виде жертвенная роль овец и баранов в вепском заупокойном культе сохранялась вплоть до наших дней. В северновепских деревнях убивали барана, если во время похорон в доме не оказывалось мяса.

У белозерских вепсов баран или ягненок (наряду с быком и нетелью, см. *Härg* и *Lehm*) являлся умиловительной жертвой на заветных праздниках в честь христианских святых пр. Ильи, ап. Петра и Пресвятой Богородицы, чтобы сохранить скот и урожай. В праздничный день жители деревни пригоняли *завещанных* животных к часовне или церкви. По традиции забой производился архаическим способом без ножа и топора. Животное убивали ударом камня в лоб, гвоздем вспарывали горло. Пока в церкви шла обедня, происходила разделка туш и варка мяса в котлах. После обедни все члены общины и представители духовенства садились за устроенные у церкви длинные столы. На них ставили большие деревянные чаши

с бульоном и мясом, и едоки «всем миром» черпали из них деревянными ложками.

На остальной вепсской территории известно «бескровное» жертвоприношение в виде овечьей шерсти, которую несли в святое место (река, ручей, красный угол, часовня, церковь).

Баран был связан с громовержцем — пророком Ильей, на которого была перенесена символика бога *Jumal*. У южных вепсов известны отголоски индоевропейских представлений о баране как символе грома, возможно, персонифицированном; при этом гром воспринимался как оглушающее баранье бляенье. Крестьяне, услышав раскаты грома, должны были воспроизвести баранье бляенье: это делалось для того, чтобы поясница не болела во время жатвы [Винокурова, 2006, с. 326].

По вепским поверьям, с бляеньем овцы (барана) были связаны плохие предзнаменования: «*Esi tulid deruunnoks i lambhad blejatas — hondoks*» — «Если придешь в деревню и овцы блеют — к плохому» (Боброзеро) [Винокурова, 2006, с. 326]. С психологической точки зрения «голос» овцы имел насмешливо-ироническое отношение: «*Bäičeb, ku lambaz*» — «Блеет, как овца» [Perttola, SKS, № 2221].

Овца и баран — воплощение продуцирующих сил природы, инстинкта размножения. Эти свойства животных находят отражение в вепсской родильной обрядности. Для приобретения силы во время родов беременные женщины ели бараньи мошонки [Там же, № 300]. Наиболее подходящим местом для родов вепсы считали овечьи закуты в хлеву. Готовясь к родам, беременная освобождала закуты от овец и устраивала там себе ложе из соломы.

Образ барана изредка встречался в южновепсском святочном ряженье. Как и другие персонажи этого обряда, разыгрывающие приход представителей иного мира, он выполнял функции пожелания плодородия и запугивания. Овчинная шуба и веник были основными элементами такого маскирования [Joalaid, 1978, lk. 165].

Овчинные шкуры (*kez'i*), сшитые из них шубы (*põvu*) и полушубки широко применялись и в других вепсских обрядах. С ними связывались представления о защите и плодородии, характерные для овцы и барана в целом.

Овца (баран) у вепсов — объект многочисленных продуцирующих обрядов, направленных на получение овечьего приплода, шерсти, мяса. При этом некоторые вепские верования и обряды на «овечью тему» обнаруживают сходство с восточнославянскими. Например, северные вепсы верили: если в ночь на Новый год будет звездно, то овцы будут очень плодovиты. У вепсов Прионежья и Приоятья было распространено представление о том, что молодой овце следует скормливать два колоска ржи, выросших на одном стебле, тогда овца будет плодovитой и во время каждого окота будет приносить не меньше двух ягнят (Винницы, Подщелье) (ср. у восточных славян: [Журавлев, 1994, с. 12, 16]). С целью получения овечьего приплода в северновепсских деревнях овцу кормили двумя ягодами на одной ветке, оятские и южные вепсы сажали по углам хлева ивовые кусты (Винницы, Бочево). Для получения большого количества шерсти и мяса придерживались запретов: никогда не стригли и не били на мясо овец в дни поста — среду и пятницу. Неблагоприятными моментами, влияющими на рост шерсти, считались ущерб луны и передача в чужие руки старого веретена (Подщелье) [Винокурова, 2006, с. 328].

При общности представлений о баране и овце их образы в ряде случаев семантически различались. Овца — покладистое, слабое, беззащитное животное. Такое представление о ней нашло отражение в различных вепсских фольклорных текстах. Образ овцы, приносящей пользу, всегда безропотной и щедро отдающей человеку свою шерсть, встречается в трех притчах северных и средних вепсов [Ahlqvist, 1861, s. 58, 59, 61]. В свадебном ритуале молодая, переступив порог дома мужа после венчания, произносила заклинание, в котором

новые родственники фигурировали как пугливые овцы, а она — как медведь или волк. В вепсских пословицах овца страдает от нападений волка (см. *Händikaz*). Баран, напротив, иногда выступает как сильный персонаж, который может оказать сопротивление хищнику, побороть противника. В сказке вепсов Прионежья «Коза — рот с бородой и баран Бякябя» коза с бараном побеждают стадо волков. В одном из вариантов северновепсской сказки на сюжет «Глиняный Иванушка» (СУС, 2028) баран разбивает глиняного Ваньку, съевшего у стариков-родителей весь хлеб, копну сена и березовые сани [ВНС, 1996, с. 254; Sovijärvi, Peltola, 1982, s. 72]. Противопоставление овца-баран в смысле слабый-сильный представлено в северновепсской пословице: «*Lambaz bätšeb, a küluze boranaks*» — «Овца блеет, а слышится, как баран» [Rainio, 1968, с. 297]. В повседневной жизни вепсы приписывали барану такие человеческие качества, как глупость и бестолковость. В вепском языке слово *oinaz* 'баран' имеет и переносное значение — 'болван', 'простофиля': «*Vot oinaz oled*» — «Ну, и болван ты» (Озера) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 378]. Как и у многих народов, у вепсов баран — это олицетворение упрямства: «*N'enekaz, kutnä bošak (barak)*» — «Упрямый, как баран» (Пяозеро, Пондала).

LAPS' — ребенок.

Для ребенка младенческого периода у вепсов, помимо общего названия *laps'*, существовали и другие термины. Например, при ласковом обращении к младенцу южные вепсы называли его *čočo* или *puñ'k* (малютка, крошка). В заговорах младенец назывался словом *bladenc*, заимствованным из русского языка.

Ребенка первого года жизни вепсы также нередко называли терминами, отражающими изменения его физического развития, частые и стремительные в этом возрасте, и характерное поведение. Например, *vagahaine* — грудной ребенок, *pižon (pizon)* — пискун (от глагола *pižaita, pižaita* — 'пищать, плакать'); *dubituz* — ребенок, начинающий вставать

на ноги или «дыбки» (*dubužed*), заимствовано от русских; *käpaš* — начинающий ходить, ходунок (от глагола *käpsta* — 'ходить медленно, не торопясь; ковылять') [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 70, 262, 607]. Любопытным является термин *sedun*, образованный от русского глагола «сидеть», который обозначал рахитика — ребенка, долго сидящего и поздно начинающего ходить.

В вепском языке нет термина, соответствующего русским «отрок», «подросток». Лишь у прионежских вепсов было зафиксировано название девочек-подростков — *bezgodid* (безгоды), заимствованное от русских. Такое уничижительное прозвище девочки получали от девушек, если появлялись на «взрослых» беседах, что по нормам молодежной морали считалось недопустимым.

Если сравнить три периода детства: младенческий, от одного года до 8—10 лет и подростковый, то окажется, что наиболее ритуализированным у вепсов был первый год жизни ребенка. В младенческом периоде особенно многочисленными были обряды, в которых отражены народные представления о хрупкости и незащищенности новорожденного и страхе за его жизнь. Возникновение подобных представлений было связано прежде всего с существовавшей в прошлом в вепсских деревнях высокой детской смертностью, особенно в младенческом возрасте.

Представления о жизнеспособности новорожденного у вепсов входили в общий комплекс воззрений о душе или жизненной силе человека. Вепсы обозначали ее понятием *heng*. Человек на протяжении разных периодов своей жизни обладал неодинаковым количеством жизненной силы. Судя по названию новорожденного у вепсов и карелов — *hengetoi* (букв. «без души»), по древним верованиям этих этносов, младенец какое-то время не имел жизненной силы. Такие же представления о новорожденном встречаются и у других народов. Возможно, ребенок в первые дни жизни воспринимался как одно целое с матерью, то есть он не имел собственной

жизненной силы, она какое-то время была общей с матерью. Свою собственную жизненную силу ребенок приобретал с появлением первых зубов. На это, например, обращает внимание следующая вепская примета: «Если у ребенка рано появились зубы, то у матери скоро опять будет ребенок» [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 121]. Она явно связана с представлениями о какой-то более близкой связи матери и новорожденного до появления у него первых зубов.

Как и во многих культурах, у вепсов появление первых зубов считалось важным событием в жизни ребенка и отразилось во многих поверьях, обычаях и обрядах (см. *Hambaz*). Не только зубы, но и волосы, являлись признаком увеличивающейся жизненной силы ребенка (см. *Hibused*).

Вепсы отмечали ритуалами и такие моменты в физическом развитии ребенка первого года жизни, как вставание на ноги при поддержке за опору и совершение первых самостоятельных шагов, ибо движение является важнейшим показателем жизнеспособности человека. Любой член семьи, впервые увидев ребенка, вставшего на ноги с помощью опоры, должен был закрепить его успех следующими словами: «*Dubi, dubi, dubi*» или «*Loli, loli, loli*» — «Стой, стой, стой», — которые произносились шепотом, чтобы не испугать ребенка. У южных и средних вепсов с началом хождения был связан обряд, носивший название *čapta putud* (букв. «рубить пути»).

Важной стороной возрастного символизма являются народные представления о росте. В народном сознании рост детей представлялся быстрым процессом.



Вепская семья из Тихвинского уезда.

Фото А. О. Вяйсянена, 1916 г.

(Коллекция Национального музея Финляндии, г. Хельсинки)

Достаточно вспомнить хотя бы вепскую поговорку: «*Lapsed kazvatadas, ku zorän nouzob*» — «Дети растут, как заря встает». В то же время считалось, что рост ребенка можно стимулировать или, наоборот, замедлять магическими способами. В некоторых вепских деревнях мать клала в люльку сороку с ячменными зернами, чтобы ребенок рос каждый день, как «росток ячменного семени». Обряды последующих периодов детства (младшего и подросткового), направленные на успешный рост детского организма, были сосредоточены в календарном обрядовом цикле. Так, в Вербное воскресенье родители хлестали детей ветками освященной вербы для здоровья и быстрого роста. Во время первого летнего дождя взрослые посылали детей кувыраться, чтобы быстрее вырасти [Винокурова, 1994, с. 39]. Каждому вепскому ребенку в прошлом были известны запреты, нарушение которых влекло за собой остановку в росте: нельзя было надевать и носить на голове решето; меряться ростом в вечернее время, имеющее у вепсов, как и у многих народов, отрицательное значение [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 128]. Интересным является запрет называть ребенка стариком. С получением такого названия ребенок как бы приобретал свойства старости: остановку в росте, увядание.

Дети начинают осознавать свою половую принадлежность примерно с пяти лет. Во многих культурных традициях «бесполой» период детства нашел отражение в виде различных обрядов «закрепления» половой принадлежности ребенка. Такие обряды имели место и у вепсов. Известно, например, что после первого купания в бане новорожденного мальчика заворачивали в рубашу отца, а девочку — в станушку матери. Большая часть обрядов, связанных с половой идентификацией, отражает нравы патриархального общества. В них выражено явное предпочтение рождению мальчиков. В северновепской традиции, если в семье рождался сын, родители на вопрос односельчан: «Кто родился?», — должны были крикнуть: «Сын!» В случае рождения дочери их ответ звучал

тихо: «Дочь». Было принято завернутого в пеленки мальчика обвязывать шерстяной веревкой, а девочку — ситцевой. Предпочтение мальчика девочке поддерживалось и в церковных обрядах. Так, существовало неравное правило выбора имени новорожденного: мальчику давалось любое понравившееся имя святого, расположенное в святцах в течение двух недель до или после его дня рождения, а девочке — только в период первых двух недель после ее дня рождения.



Вепская семья д. Средьволость (Шокша)
Прионежского р-на Республики Карелия. 1930 г.
(Из семейного архива семьи Ермолаевых)

Считалось, что ребенок приходит в мир людей из иного мира. Вепсам, как и многим другим народам, были присущи взгляды на ребенка первых лет жизни как на существо, еще не утратившее связь с миром предков, и следовательно, обладающее какое-то время вещными способностями. В Прионежье и на Ояти эти представления отразились в обряде со-рочин. Вепсы верили, что маленькие дети могут определить, присутствует ли умерший на трапезе. Ребенка сажали на печь

и просили посмотреть через решето или хомут на место, отведенное для покойника за столом [Строгальщикова, 1986, с. 81].

В то же время ребенок, по народным представлениям, — это существо еще незрелое, не сформировавшееся окончательно, по сравнению с представителями других возрастных групп. Такой взгляд на ребенка объясняет устранение его из южновепсского обряда первого годового посетителя, имеющего ярко выраженное аграрно-магическое значение. В первый день Нового года «хозяйка наблюдала, чтобы первым в дом не вошел мальчик, девочка или безбородый юноша; таких посетителей она гнала из дома помелом» [Волков, МАЭ, ф. 1, оп. 1, № 69]. Считалось, что год будет счастливым, если первым в дом войдет пожилой мужчина, имеющий густую бороду и длинные волосы. Густая и длинная растительность на лице и голове символизировали созревшие колосья в новом году.

Временной переход от детства к молодости в какой-то мере отразился у вепсов в обычае посещения молодежных бесед. С 15-летнего возраста юноши и девушки начинали посещать молодежные (взрослые) беседы. До этого времени их туда не пускали, и они посещали «малые» подростковые беседы. Рассказы информантов свидетельствуют о том, что переход из детской беседы во взрослую всегда был болезненным и длительным, сначала сопровождавшийся столкновениями между представительницами разных возрастных организаций — девочками-подростками и девушками, а затем — постепенным признанием тех и других принадлежащими одной возрастной организации [Винокурова, 1994, а, с. 61]. Таким образом, снятие запрета на посещение молодежных бесед знаменовало собой окончание детства и начало молодости.

LASICAINE — ласка (маленький пушной хищник, по научной классификации относящийся к семейству куньих).

Диалектные названия: *lasicein'e* (Озера, Шимозера, Пелкаска); *laska* (Войлахта, Озровичи).

Название этого зверька у вепсов и некоторых прибалтийско-финских народов (эст. *lahits*; с. кар., ливв., люд. *laska*; тихв. *laskan'e*, люд. *luasičču*, *luastušk*) представляет собой заимствование из славянских языков; ср.: рус. *ласка*, *ласица*, *ластка*, укр. *ласиця*, *ластка*, болг. *ласица*, сербохорв. *ласица*, словен. *lasica*, чеш. *lasice*, польск. *łasica*, *łaska* [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 277; Honko, 1962, s. 285; СОСДКВСЯ, 2007; ср. Фасмер, 1986, II, с. 461]. По мнению этимологов, слово «ласка» тождественно названию «ласточка»; оба восходят к слав. *laska* 'любовь, ласка', ставшему табуированным названием животного [Трубачев, 1962, II, с. 462].

Место обитания ласки определяется наличием ее главной пищи — мышевидных грызунов. Поэтому она может обитать не только в лесу, но и вблизи человеческого жилья, например в хлевах. Это обстоятельство способствовало отождествлению ласки с духом хлева или домовым в представлениях многих европейских народов, в том числе финно-угорских — карелов-ливвиков, ижор, ингерманладских финнов, удмуртов [Симонсуури, 1991, с. 138; Honko, 1962, s. 284]. На вепсской территории эти представления отмечены у вепсов Прионежья, Шимозера и Пяжозера. Хлевной хозяин в ипостаси ласки был наделен определенным набором функций, отличавшим его от того же духа в образе лягушки, мыши, крысы или змеи: первый был скорее мучителем, а не покровителем скота, точнее — лошадей. По рассказам, он мог взобраться на спину лошади и гонять ее до изнеможения, у нелюбимой лошади он поедал шерсть на шее, любимой заплетал косами гриву. Считалось также, что он лизал или сосал пот у лошадей [Винокурова, 2006, с. 133].

Еще какие-либо верования о ласке и упоминания о ней в других жанрах вепсской культуры не встречаются. У вепсов, как и у финно-угорских этносов, образ ласки достаточно бледен, в отличие от восточных, западных и южных славян, в культуре и мифологии которых этот персонаж оказался одним из самых ярких [СМ, 1995, с. 240—242; Гура, 1997, с. 199—257].

LEHM — корова.

О древности разведения крупного рогатого скота говорят сходные, дифференцированные по полу и возрасту зоонимы вепсов и других прибалтийско-финских народов, появившиеся еще до распада прибалтийско-финской общности, ср.: вепс. *lehm*, фин. *lehmä*, сев. кар. *lehmä*, ливв. *lehmü*, люд. *lehm*, вод. *lehmä*, эст. *lehm*, лив. *ni'em* 'корова'; вепс. *härg*, фин. *härkä*, сев. кар. *härgä*, ливв. *hārgu*, *härkki*, люд. *hārg*, *hāрге*, *hākki*, *hāk*, вод. *ärtšä*, эст. *hārg*, лив. *ārga* 'бык'; вепс. *vaza*, фин. *vasa*, с. кар., ливв. *vasa*, люд. *vaza*, вод. *vazikka*, эст. *vasik*, *vas'k*, лив. *va'iški* 'теленки' [SKES, 1955, I, s. 99 b; 1958, II, s. 284 a; 1975, V, s. 1664 b].

Возникший еще в общеприбалтийско-финскую эпоху, культ коровы до сих пор занимает центральное место в жизни вепсского сельского населения. В основе культа — польза животного. Корова — кормилица вепсской семьи. Ее роль ярко отражена в пословицах: «*Hebon maidota om karged elo, a lehman maidota vōl karktemb*» — «Без лошадиного молока жизнь горькая, а без коровьего — еще горьчее»; «*Lehm om tanhal, sōm om stolal*» — «Корова на дворе, еда на столе».

Древнейшими в культе коровы являются космогонические представления, появившиеся у вепсов, как и у многих народов, скорее всего под влиянием общепалеоиндоевропейской мифологии. Вселенная, в первую очередь земля, мыслились в образе коровы (или быка, см. *Härg*). В одной из примет корова ассоциируется с землей, поглощающей воду: «*Lehman surt'le aveidase kezapaik, ka voip' pästta, päzub heŋkhe*» — «Когда появятся проталины величиной с корову, то можно выпустить (корову) — выживет» (Войлахта) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 200].

Хтоническая природа коровы объясняет связанные с ней приметы о неблагоприятных событиях. В толковании сна белозерских вепсов корова означает душевную тоску — *hengestusk* (букв. «тоска в душе»): «*Lehman näged uniš, ka henges tusk, kutni, — ii hüvāks*» — «Корову видишь во

сне, так к душевной тоске, как будто, — не к хорошему» (Войлахта, Пондала) (ср. то же с *Hebo*). Южные вепсы заимствовали от соседнего русского населения примету о том, что корова снится к реву (Киино, Верхний Конец, Прокушево), которая основывается на сходстве фонетического звучания русских слов «корова» и «рев». Среди капшинских и южных вепсов встречается примета об отрицательном значении мычания коровы: «*Konz podhodid deruunnoks i lehmad raigatas — hondoks*» — «Когда подходишь к деревне и коровы мычат — к плохому» (Боброзеро). «Голос» коровы ассоциировался и с надетым на нее колокольчиком: «*Uniš näged: lehmad paimendad, keloine kelotab, značit miččeks-ni paginaks*» — «Во сне видишь: корову пасешь, колокольчик звенит, значит — к каким-нибудь разговорам» (Пашозеро, Ньюговичи) [Винокурова, 2006, с. 300].

В ряде примет прослеживаются связи коровы с небесными явлениями — дождем и солнцем. Северные вепсы примечали: «Если дождь шел до выпуска коров, погода будет хорошая, а если после выпуска, то на всю ночь будет дождь». Считалось, что корова своим копытом может отогнать дождь: «*Esli lehmid pästas homesel, i vihm lanktob lehman kapitale, se päiv om proud*» — «Если коров пускаешь утром, и капли дождя попадают на коровье копыто, то день будет ясный»; «Если сразу же по выпуске коров выпадет дождь, как говорят, “дождь на коровье копыто”, то будет целый день хорошая погода» [Perttola, SKS, № 299]. По вепсской примете, заимствованной от русских, красная или белая корова, возглавляющая стадо при вечернем возвращении домой, — признак солнечного дня, а черная — признак дождя: «*Esli živatad küksed mecaspäi, ka ezil' astub rusked lehm, ka hüvāks säks. A esli must lehm ezil' astub — vihmaks*» — «Если скот гонишь из леса, а впереди идет красная корова, — к хорошей погоде. А если черная корова впереди идет — к дождю» (Пондала, Войлахта); «*Homen liner čoma pei; astub eduipei vouged lehm*» — «Завтра будет хороший день; белая корова идет

впереди (стада)» (Шимозеро); «Если черная корова при возвращении стада домой идет впереди — перед дождем, а белая — перед хорошей погодой» (Северные вепсы) [Винокурова, 2006, с. 299].

В вепсских верованиях и обрядах отразилась мифологическая связь молока коровы и грозовых явлений — тучи, грома и пожара от молнии. У северных вепсов коровье молоко использовалось в качестве средства, преграждающего путь грозовому, небесному огню: во время грома молоко в горшках клали на окна. Вепсам повсеместно было известно верование о действенности молока для тушения пожара от молнии, имеющее балто-славянский и шире — индоевропейский характер. Его «можно объяснить стремлением противопоставить разрушительной стихии действенный продукт “того же рода”: небесным быкам и коровам — молоко (сыворотку и т. п.) земных коров» [Толстой, 1994, с. 8].

Корова являлась олицетворением не только небесного огня, но и земного. В снотолковании шимозерских вепсов красная корова снится к пожару: «*Miil baboil Šimgäres horomad paloiba, hân nâgi uniš rusttan lehman*» — «У нашей бабушки в Шимозере дом сгорел, она видела во сне красную корову» [Винокурова, 2006, с. 300].

Будучи ключевым символом мироздания, корова была тесно связана с идеями плодородия и изобилия. Вепсы примечали: «Если корова мочится, повернувшись к солнцу, то непременно будут овсы хорошие» (Шимозеро) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 192]. По другой примете, увидеть дойку коровы во сне означает прибыль: «*Lehm, da konz meidon lüpsad, pribiliks nâgub*» — «Корова, да когда молоко доишь, к прибыли видишь»; «*Lehman nâged uniš, da meiden nâged, da lüpsad — hüvâks. Pribil'noje delo linneb*» — «Корову увидишь во сне, да молоко увидишь, да доишь — к хорошему. Прибыльное дело будет» (Шимозеро, Пяжозеро) [Винокурова, 2006, с. 301].

С плодородием коровы — получением и увеличением от нее приплода

и молока — был связан обширный мифоритуальный комплекс. Среди обрядов, направленных на получение приплода, выделялись приуроченные к случке (см. *Nägutada*) и отелу (см. *Kandand*). Много поверий, запретов и магических обрядов было связано с удоями молока у коров (см. *Maid*).

Корове были посвящены многие летние заветные праздники (*lehman praznikad* — букв. «коровьи праздники»), а также скотоводческие обряды, приходившиеся на пастбищный весенне-осенний период, когда крупному рогатому скоту угрожала наибольшая опасность со стороны леса (см. обряды, приуроченные к Средокрестью (*Keskpühä*) — середине Великого поста, Вербному воскресенью (*Birbinspühäpäi*) и особенно Великому четвергу (*Sur'n'el'Panz'päi*)); ритуалы первого выгона скота на пастбище (*ümbärduz*) и возвращения скота на зиму в хлева (см. *Pokrov*).

Корова — женский символ. У вепсов известны обряды, которые одинаково применяли как к корове, так и к женщине. Много аналогий обнаруживается в обрядности родильного цикла (см. *Rod'inad*) и отела (см. *Kandand*). Роды у вепсов, как правило, происходили в хлеву. Боясь глаза, их держали в тайне даже от самых близких родственников. Такими же соображениями северные вепсы руководствовались и при отеле коровы. Во время отела считалось нежелательным присутствие хозяйки в хлеве. Если корова отелилась самостоятельно, никем не увиденная, то в таком случае молозиво доили девять раз. Если же хозяйка видела отел, то тогда дойку молозива увеличивали до двенадцати раз. Для облегчения тяжелых родов в лицо роженицы прыскали водой, лучше крещенской, набранной в рот. То же самое делали по отношению к корове для ускорения отела. Тщательное «захоронение» последа (*jäl'gel'üzed*) роженицы и коровы считалось залогом их здоровья и плодородия.

Вепсские свадебные и похоронно-поминальные обряды, а также проводы на военную службу, изменяющие место

и социальный статус человека, сопровождались причитаниями. Хозяйка, продавая корову, также могла причитывать.

Корова — женский символ, а бык — мужской (см. *Härg*). У капшинских вепсов по полу первого новогоднего посетителя примечали пол приплода скота: «*Uden voden ak tulob, tak lehmaine lineb, a mužik tulob, tak hārgaine lineb*» — «В Новый год женщина придет, так телка будет, а мужик придет, так бычок будет» (Корбиничи). Но если в этой паре стабильным женским персонажем всегда была корова, то в качестве мужского персонажа образ быка часто заменял конь (см. *Hebo*). Вытеснение образа быка образом коня, видимо, было связано с реальным половым разделением труда в вепсском скотоводстве, где забота о лошадях лежала на мужчинах, а о крупном рогатом скоте — на женщинах.

Пара корова — конь (вместо быка) особенно характерна для фольклорно-этнографических текстов о браке, где корова обычно отождествляется с невестой, а конь — с женихом (см. *Hebo*). В одном святочном гадании девушка, войдя в хлев, по направлению головы коровы определяла местожительство будущего жениха: «*Kunapei l'ehmäl pā, sinna mehele*» — «В каком направлении голова у коровы, туда и замуж» [Perttola, SKS, № 213]. Корова обязательно входила в приданое невесты, которое имело мифологический аспект: «невеста получала корову в приданое от своей матери, та, в свою очередь, получала корову этого же рода от своей матери и так далее, очевидно, до некоей мифической коровы — прародительницы» [Лимеров, Лобанова, 1999]. У вепсов, как и у русских, известен сказочный сюжет, где образы матери и коровы сливаются; корова-мать помогает дочери-сироте [Kettunen, 1925, № 46].

В вепсском фольклоре встречаются загадки, в которых корова выступает метафорой женских предметов: «*Vauged l'ehm sarain tšugas magadab?*» (*Udin akiid'e*) — «Белая корова в углу двора спит» (Полог женский) (Шокша) [Setälä, Kala, 1951, s. 561].

Образ коровы встречается в ряде севернорусских пословиц: «*Voriid vareidaze, ka lehmid ei sa pidada*» — «Воров бояться, так коров не нужно держать» — употребляется как ответ на чьи-либо опасения в успехе задуманного; «*Ūks' lehm kaiken stadon sportib*» — «Одна корова все стадо испортила» — говорится о человеке, дурно влияющем на коллектив; «*Silei om aigad hiinad toda, konz l'ehm om kolnu*» — «Тогда есть время сено принести, когда корова умерла» — говорится с упреком тому, кто не сделал необходимого вовремя; «*L'ehm panob d'äl'gan tobd'emb, a kaži panob pen'emb*» — «Корова делает след побольше, а кошка — поменьше» — произносится как утверждение, что у каждого есть свое предназначение [Perttola, SKS, kuori ½, № 2126].

LEIB — хлеб.

Диалектные названия: сев. вепс. *l'iib*, ср. вепс. *l'eib* [СОСДКВСЯ, 2007, с. 222].

Хлеб — выпечной продукт из муки без начинки, употребляемый в пищу как в будни, так и в праздники. Хлеб у вепсов выпекался из ржаной муки, реже — из ячменной, пшеничной или гороховой. Тесто для хлеба могло быть кислым, то есть замешанным на закваске, или пресным.

Хлебные изделия различались по названиям в зависимости от формы и размера, а также используемых для выпечки муки и теста, например: *hernehnik* (Прионежье) — коврига из смеси гороховой и небольшого количества ржаной или пшеничной муки; *kaur'ig, kour'ig* (Озера, Шокша) — коврига, каравай; *l'äpušk* (Пондала) — лепешка, плохо поднявшаяся выпечка; *nižunik* — большой сдобный белый хлеб круглой формы; *plotuš* — колобок (Шелтозеро); *plot* — каравай, коврига (Сидорово); *pärp* (Пелкаса, Озера) — круглый хлеб, каравай; *ristliib* — хлебец с крестом [Зайцева, Муллонен, 1972]. Различные названия выпечных изделий отразились в севернорусской считалке: «*Nižunik, pižunik, hernehnik, mučnik krala korol'*» — «Нижуник, пижуник, хернехник, мучник украл король» [Perttola, SKS, № 1506].

Хлеб и его виды наделялись различными значениями в вепсских обрядах; они могли выступать в ритуале (одновременно или порознь) символами защиты, жизни, плодородия, счастья, достатка и изобилия.

Хлеб — главный пищевой продукт всех земледельческих народов, без которого жизнедеятельность человека невозможна. Поэтому хлеб символизировал жизнь. Он использовался в гаданиях о жизни. Как будет жить семья в новом доме, определяло гадание: к потолочной балке подвешивали на веревке буханку хлеба, затем веревку разрезали и смотрели, куда и как упадет хлеб. Если он окажется у печки, у хозяев будет хлеба в обилии, если в другом месте — хлеба не будет (Боброзеро). Если упадет аккуратно — нижней частью вниз — место выбрано удачно и жизнь будет хорошая; если при падении кубарем покатится, например под скамейку или в погреб, жизнь пойдет кувырком (Пожарище, Белячиха) [Joalaid, 1977, lk. 232]. Связь хлеб — жизнь отражена и в северновепсской примете: если при выпечке хлеб опускается, то это предвещает плохое; если поднимается — хорошее [Valjakka, SKS, № 641].

К хлебу относились с почтением. Недоеденный хлеб ни в коем случае нельзя было выбрасывать. Считалось, что человек порежет руку, если оставит недорезанным кусок хлеба в ковриге (Вознесенье). Запрещалось класть на ковригу нож, иначе заболят зубы (Гимрека) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 118].

Во многих обрядах хлеб применялся в неразрывном единстве с солью (*sol*). Кроме того, хлеб (обычно в паре с солью) объединялся с объектом религиозного почитания — иконой, что свидетельствует о народном взгляде на него как на сакральный вид пищи. Переход в новый дом вепсы осуществляли с решетом, в котором находились хлеб, соль и икона. В то же время в народных представлениях хлеб был настолько значим, что мог заменить все эти предметы. По некоторым сообщениям, первым предметом, вносимым в новый дом, был один хлеб. Хозяйка, войдя в дом, отрезала от буханки или ковриги по куску

для каждого члена семьи [Joalaid, 1977, lk. 235, 238]. Хлеб, соль и икона в большинстве случаев составляли комплекс предметных компонентов священного обряда благословения (*blahosloven'je*), совершаемого неоднократно на вепсской свадьбе. Благословенный хлеб становился талисманом. У вепсов с. Корвала, например, хлеб, используемый в благословлении на сватовство, засовывали за пазуху жениху, направляющемуся с брачным предложением к девушке, для удачи в деле [Гущина, 2006, с. 296]. Святость хлеба была связана с православной верой и нашла отражение в запрете макать хлеб в солонку («кто это делает, тот неверный человек»), основой которого являлось новозаветное предание о том, что Христос указал предателя, обмакнув кусок хлеба и подав его Иуде (Подщелье) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 153]; (ср. то же у славянских народов: [НБ, 2004, с. 383]).

В ритуалах пахоты, сева и жатвы хлеб наделялся продуцирующим значением. Перед тем как ехать пахать и сеять, вся семья ненадолго присаживалась у стола, на котором ставили большой круглый хлеб (*kourig*) и соль. Затем все вставали и три раза крестились в большой угол. Хлеб, лежащий на столе, и икону хозяин обычно брал с собой в поле. В мешок с зерном, который везли на поле, клали *ristliib*, а иногда икону и яйца. Когда сеятель приезжал на полосу, он доставал *ristliib* из мешка, разламывал его пополам, одну половину съедал сам, а другую скормил лошади. Оятские вепсы это действие сопровождали словами: «*Kut nese liib kazvoi, muga i sina, liib, kazva!*» — «Как этот хлеб вырос, так и ты, хлеб, расти!» [Винокурова, 1994, с. 79—80]. Подобный обряд должен был способствовать урожаю, а также силе сеятеля и лошади.

В первый день жатвы северные вепсы приносили на поле большой круглый ржаной хлеб (*kourig*), завернутый в скатерть. Такой хлеб выпекался в Рождество (и хранился до жатвы) или непосредственно перед жатвой. Ковригу оставляли в поле на весь день, а потом возвращали обратно

домой, что имитировало появление нового хлеба в доме [Винокурова, 1994, с. 96].

Значение хлеба как символа плодородия и богатства также отражено в ритуале определения места для строительства дома. По единичным сведениям, южные вепсы, чтобы определить подходит ли место для строительства жилища, клали хлебную корку на землю, где планировалось возвести большой угол, чтобы место было богатым. Если кусок хлеба оставался нетронутым до следующего утра, считалось, что место выбрано подходящим, будет в достатке [Joalaid, 1977, s. 231]. Такое же значение хлеб имел в примете об урожае: «Если разрешишь хлеб и останется посередине возвышение из мякоти хлеба, тогда много хлеба будет, а если ямка, то мало хлеба будет» (Подщелье) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 203].

Хлеб являлся талисманом, который помогал в поиске пропавших коров. Чтобы их скорее найти, отрезали от ковриги хлеба горбушку и клали ее на грудь на голое тело (Подщелье) [Там же, с. 159].

Верили, что хлеб, обладающий плодородными свойствами, способствует успешному развитию не только растений, но и людей. В вепсском Прионежье для того чтобы ребенок подрос, отрезали от хлеба сначала горбушку, а затем длинный кусок, который ставили ребенку вертикально на голову [Hakkulinen, SKS, № 17864]. Малышу, долго не начинающему говорить, давали съесть найденный на дороге кусочек хлеба, чтобы он быстрее заговорил [Там же, № 18357]; ср. то же у белорусов: [Агапкина, Толстая, 2009, с. 62].

Хлеб отождествлялся с человеком и его атрибутами. Например, в примете вологодских вепсов нашла отражение культурная метафора «хлеб — гость»: если во время сажания в печь мякушка хлеба упадет, то будет гость [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 344, т. 7, с. 1]. Горбушки хлеба ассоциировались с мужем и женой, спящими друг к другу спинами, поэтому в некоторых вепсских семьях супруги старались не есть горбушек. В свадебных обрядах хлеб являлся символом девушки, девичества,

воли. У северных вепсов перед пересечением невестой банного порога совершался ритуал деления хлеба, демонстрирующий смерть невесты в ее прежнем качестве. Невеста доставала хлеб и говорила подружкам: «*Sögat dälhmeiñe minun ehtlouna, enambad minuspei ni ole*» — «Ешьте последний мой ужин, которого у меня не будет». Затем она кончиками пальцев отламывала от хлеба кусок для каждой девушки и называла ее имя [Perttola, SKS, E, № 252, с. 62]. В с. Каскесручей во время первых после венчания смотрин молодухи мужчины села разрывали на куски брошенный им гороховый пирог (*hernehnik*), символизирующий девственность невесты.

Ломание хлеба, демонстрирующее переход человека из одного биосоциального статуса в другой, было адаптировано и к новому институту социализации — школе, появившейся в вепсских деревнях в конце XIX в. Над головой ребенка, впервые идущего в школу, мать разламывала ковригу хлеба [Винокурова, 1994, а, с. 58].

Хлеб как символ жизни и плодородия наделялся исцеляющими свойствами. Для лечения ячменя (*koiranniža*) и лишая (*koiranlap*) свежее испеченный кусок хлеба, иногда в виде лепешки, прикладывали к больному месту, а затем скармливали собаке.

Хлеб являлся важным оберегом. В вепсском Прионежье перед поездкой на венчание участники свадьбы передавали из рук в руки хлеб со смолой внутри и соль, чтобы зло, болезнь и смерть обошли стороной [Valjakka, SKS, № 561]. По другому варианту, дружка с целью защиты свадебного поезда обходил лошадей с завернутыми в скатерть иконой и двумя ковригами хлеба (Шелтозеро) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 655].

Хлебец с крестом из теста (*ristliib*) или хлеб с запеченной в него коровьей шерстью входили в набор магических оберегов, с которыми в Егорьев день у северных и вологодских вепсов хозяйка обходила коров в хлеву, а у южных вепсов хозяин — избу [Винокурова, 1994, с. 70—71].

Обережное значение хлеба отражено и в покровском обрядовом закрывании скота на зиму (*Pokrov*): хозяйка раскладывала по углам хлеба четыре узелка из красной ткани, в которых были положены куски хлеба. Этим действием она очерчивала безопасную территорию, на которой будет находиться скот в течение зимы [Винокурова, 1992, с. 12, 17].

Съеденный хлеб защищал от сглаза, страхов, тоски. Если человек впервые весной слышал кукование кукушки натошак, то он считался «испоганным» кукушкой (см. *Kägi*). Ему запрещалось проводить сев и первый выгон скота. Чтобы не подвергнуться сглазу вещей птицы, вепские крестьяне в период прилета и кукования кукушки старались, только проснувшись, съесть кусок хлеба натошак [Винокурова, 1994, с. 74]. Чтобы не бояться грома (*jumalanjuru*), ели заплесневший хлеб [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 634]. Чтобы купленная корова не тосковала по старому дому, ее кормили хлебом, намазанным печной сажой (Подщелье) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 163].

Хлеб играл роль дара, заключавшего в себе идею добра. С хлебом и солью родители жениха встречали повенчавшихся молодоженов; в средокрестье хлебцы с крестом (*ristliib*) дети дарили своим крестным родителям, бабушкам и дедушкам. Хлеб также входил в число основных жертвенных продуктов (*tomaizēd*, *gostincad* — ‘гостинцы’, *zavet* — ‘завет’), предназначенных для умилоствления и благодарения духов-«хозяев», дохристианских божеств, предков, Бога-Творца, святых. Например, в Пондале в случае пропажи скота духу-«хозяину» леса вешали на дерево гостинец — узелок тряпицы, в который, помимо соли, сахара, чая, табака и спичек, клали две горбушки хлеба, отрезанные из двух ковриг [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 275]. Важным угощением для Сюнда (*Sünd*) у северных вепсов были коврига хлеба из ржаной муки под названием *sündunkourig* (букв. «коврига Сюнда») и соль, лежащие на столе во время зимних святок.

LEMBOI — черт.

Это слово в настоящее время используется как ругательство: «*L'emboi sindei ota*» — «Черт тебя возьми» [Винокурова, 2008, с. 109], «*L'emboi oteiž sindei*» — «Черт бы тебя побрал» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 283]. Оно зафиксировано в с. Озера Подпорожского р-на, д. Озровичи Тихвинского р-на Ленинградской обл., в Вытегорском и Бабаевском р-нах Вологодской обл. (вепские поселения — Шимозеро, Пяжозеро, Пелкаска, Пустынка, Куя, Пондала, Сяргозеро; на момент сер. XIX в. — Куштозеро). На остальной вепской территории данный термин не известен.

Лембой (*лемба*, *лембуй*) ‘черт’ входит также в пантеон духов севернорусского населения (Беломорье, Обонежье, Посвирье) [Черепанова, 1983, с. 84; Мызников, 2003, с. 113]. Ю. Калима полагал, что это название прибалтийско-финское по происхождению, ср. ливв. *lemboi*, люд. *l'emboi*, *lembo*, кар. *lempo* ‘злой дух, дьявол’ [Kalima, 1915, s. 152]. Однако география этого концепта, составленная С. А. Мызниковым [Мызников, 2003, с. 112—113], и ограниченный вепский ареал его распространения приводят к выводу о карельском происхождении слова, что вполне согласуется с фактами о карелах, некогда проживавших в данной этноконтактной зоне [Винокурова, 2011, с. 92—107]. В пользу этой точки зрения говорит и распространенная среди карелов прозвищная фамилия Лембоев (*Lemboi*) [Муллонен, 2008, с. 163].

LENDOI TULI (букв. «летучий огонь») — болезнь, сопровождающаяся высыпанием болячек вокруг губ (по представлениям средних и южных вепсов, а также в северновепской группе — д. Подщелье). Считалось, что заболевание возникало в наказание человека за плевки в огонь, в избе; нечаянное брызганье слюной в лицо собеседника.

У северных вепсов похожая болезнь, появляющаяся у детей из-за плеванья из окон и в огонь, носила название *tulen lend* (букв. «полет огня»): «В огонь и в окно нельзя плевать, иначе на губе болячка выскочит» [Xakkulinen, SKS, № 17848].

Для избавления от болезни применялись огонь, его производные или другие предметы, имеющие с ним соприкосновение. Наиболее распространенным лечебным ритуалом являлось высекание искр с помощью кремня и кресала так, чтобы они попали на лицо больного. Активными участниками обряда выступали два человека, обычно родственники, но могли быть и представители разных семей. Главное условие их участия в обряде заключалось в том, чтобы один был перворожденным в семье, а второй — родившимся последним (ср. то же при лечении *äikäiduz*). Первый и последний символизировали начало и конец болезни. В с. Пондала больного укладывали так, чтобы его голова лежала на подоконнике лицом вверх. Перворожденный находился за окном, а последний — в избе. Они высекали огонь, стараясь, чтобы искры попали на лицо больного. При этом первый спрашивал: «Чего сечешь?», а последний отвечал: «Секу болезнь». Первый завершал: «Не секи по-своему. Секи на веки вечные» [ПМА, № 3411/5]. Другой способ лечения заключался в следующем: из печи доставали горшок с едой. Образовавшийся на горшке жирный налет собирали безымянным пальцем и мазали им вокруг рта, обсыпанного болячками, по солнцу [Там же].

В д. Подщелье после захода солнца, в сумерках страдающего *летучим огнем* просили смотреть в окно на какой-нибудь огонь в соседнем доме. В это время знахарка, взяв горячие угли, положенные в какую-нибудь коробку, держала их над его головой и говорила: «Заря-заряница, красная девица». Она повертывала эту коробку вокруг головы больного несколько раз, затем вынимала угли и высыпала их обратно в печь. Обряд совершался три раза [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 109].

LEP — ольха.

Ольхе вепсы приписывали мощное продуцирующее и апотропеическое значение. У северных вепсов ольха присутствовала в некоторых верованиях и магии

скотоводческого характера. Ветки с ольховыми шишками были непременным атрибутом северновепской трапезы, устраиваемой по случаю благополучного отела коровы. Их своеобразным способом опускали в горшки с молоком, которыми был уставлен весь стол: веточки погружали в молоко, цепляя их нижние шишки за край горшка. Шишки имели круглую или продолговатую форму, в зависимости от пола новорожденного — телки или теленка. Иногда их собирали только круглыми заранее, еще до отела, чтобы корова принесла телку. При этом обязанность сбора ольховых веток лежала на детях. В с. Матвеева Сельга, Рыбрека, Каскесручей и Подщелье ольховые веточки с шишками опускали в ячневую кашу — обязательное блюдо трапезы. По завершении трапезы шишки клали в красный угол рядом с иконами. В ритуале новотела ольховые ветки с шишками могли иметь не только продуцирующее, но и обережное значение; по единичным сообщениям из Матвеевой Сельги, их называли *argoitused* (см. *Argaita*) и использовали при окуливании коровы и молока, а затем выбрасывали в воду. Эта особая деталь обряда новотела у северных вепсов имела аналогии с их святочной приметой на приплод скота. В первый день Нового года примечали: если на ольхе много шишек круглой формы, значит — в предстоящем году будет много телок, если же шишки продолговатые, то будут быки [Винокурова, 1994, с. 52].

Ольха также являлась главным материалом для изготовления такого сакрального предмета северновепского пастуха, как рожок. Одним из пастушеских запретов, входящих в систему договора пастуха с духом леса, мог быть запрет рубить ольху. У шимозерских вепсов, чтобы не попасть на «худой след» лешего в лесу, заламывали ольховые веточки по направлению к дому [Тищенко, 2001, с. 21].

Ольха у вепсов повсеместно — первое средство защиты от змей. Южные вепсы говорили, что змею нельзя убить камнем, поскольку он — «крестная мать»

змеи (см. *Kivi*); единственным эффективным орудием убийства считался ольховый прут: «*Ольховым прутом только раз по голове хвостнешь, и змея умирает*» [Винокурова, 2006, с. 166]. Об уничтожении змей с помощью ольхи было известно также северным вепсам: «*Gad pidab rikta lepeižel batogeižel, hän teramba humauzub*» — «Гада нужно убить ольховым батогом, он быстрее «охмелеет»» [Perttola, SKS, № 145]. У вепсов Шимозера и Пяжозера такие представления проявились в народной медицине: укус змеи лечили прикладыванием ольховых листьев к больному месту.

Южные вепсы накануне Иванова дня ходили в лес ломать ольховые ветки, которые затем использовали для выпаривания молочных горшков [Колмогоров, 1913, с. 374].

Защитные и плодородные свойства ольхи учитывались и в аграрных представлениях и магии. В д. Подщелье ольха являлась объектом гаданий о будущем урожае: «*Когда весной снег сойдет и на ольхе много шишек, то жита много будет*» [Макарьев, АKNЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 203]. Чтобы холод не унес посевы, северновепсский сеятель разбрасывал семена, держа во рту лист ольхи (или осины, см. *Hab*). При посеве репы использовали ольховую палочку (ср. тоже у карелов: [Тароева, 1965, с. 26]): северные вепсы разбрасывали семена из берестяной коробки, очищенной от коры, смоченной в воде щепкой, обязательно из ольхи, для того чтобы репа была слаще; прилипшие к палочке семена слизывали, а затем сплевывали на землю. После посева для защиты репного поля от зайцев берестяную коробку в перевернутом виде и ольховую щепку клали под большие корни пня и говорили: «*Sö, dän'is, kandod i koiv, ala sö miiden nagrišt'!*» — «Ешь, заяц, пни и березу, не ешь нашу репу!» [Perttola, SKS, № 514].

По-видимому, многие верования и обряды, связанные с ольхой, возникли у вепсов на основе древней общеприбалтийско-финской традиции, приписывающей ольхе способность излечивать больных и оберегать от всякой нечисти и колдунов

[Сурхаско, 1972, с. 203]. Об этом свидетельствуют некоторые факты из традиционной культуры народов прибалтийско-финского происхождения. У финнов, например, во время ритуального загона скота в хлев пастух использовал в качестве прута раздвоенную ольховую ветку, «чтобы скот хорошо размножался зимой» [Rantasalo, 1953, s. 37]. Сегозерские карелы парили подойники ветками ольхи, змей убивали ольховыми прутьями, а при зубной боли натирали зубы тремя ольховыми корнями, читая при этом заговор. Как и вепсы, сегозерские карелы использовали ольху для изготовления горла пастушеского рожка [Линевский, АKNЦ, ф. 1, оп. 32, № 237, с. 177, 217, 242]; ср. противоположный запрет у некоторых славянских народов делать из ольхи пастушескую трубу [СД, 2004, с. 547].

В то же время некоторые явления в культуре северных вепсов, связанные с ольхой, представляли собой бесспорные карельские заимствования, появившиеся в северновепсской среде под влиянием тесных этнокультурных контактов с карелами, проживающими в непосредственной близости от вепсских поселений. Например, на свадьбах северновепсские колдуны иногда применяли магические посохи из ольхи со множеством наростов для защиты жениха и невесты от порчи и всяких напастей. Такие посохи (кар. *козичендашаува* — букв. «сватальная палка») представляли когда-то общекарельское явление (по крайней мере — в пределах республики Карелия) [Сурхаско, 1972, с. 202].

LIČKÄINE — мифологический персонаж, персонафицирующий ночной кошмар.

Диалектные названия: *l'ičkäin'e* (Пондала), *l'ičkein'e* (Шимозеро).

Наименование *ličkäine* происходит от глагола *ličta* в значении 'надавливать, придавливать'; *l'ičkeh* (*l'ičk*, *l'iče*) — 'гнет, груз'; это название мифологического персонажа зафиксировано только у средних и южных вепсов [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 288]. Оно отразило главную функцию духа *ličkäine*: наваливаться на спящего

человека так, что он просыпается и начинает задыхаться. Воздействие духа обычно описывалось так: «Давит, никакой болезни. Это как сердце останавливается, как груз какой-то и сердце камнеет. Мама раньше говорила: “*L’ičkein’e l’ičoi mindai*” (Кошмар надавливал на меня)» (Винницы) [ПМА-2010, № 1/8-24]. Такое поведение духа иногда объяснялось тем, что человек лег спать не на свое место: «Сын лег на бабушкину кровать. Утром сказал: “Мама, я больше не лягу на эту кровать”. Ночью он стал задыхаться. Ну, я ему сказала по-вепски: “Это *l’ičkein’e*”. В старину говорили: “*L’ičkein’e l’ičob*” (Кошмар давит)» (Винницы) [Там же, № 1/6-22]. Чтобы избавиться от давления духа, надо было пошевелить рукой или ногой.

Возникновение персонажа *liĥkāine*, скорее всего, произошло в результате дифференциации и развития представлений об одной из функций духа-«хозяина» избы *pertin ižand* будить спящего, наваливаясь и предупреждая о каком-нибудь несчастье в доме. Так, в некоторых южновепских деревнях *liĥkāine* отождествлялся с домовым. Его представляли в виде невысокого старичка с бородой. Рассказывали, что он приходит к человеку, когда тот спит и, наваливаясь, сильно давит на грудь. Чтобы избавиться от *liĥkāine*, необходимо спросить, к худу или добру он давит. Тогда он ответит и отпустит. По поверьям южновепского населения, такое случается перед каким-нибудь несчастьем [Егоров, 2014, с. 206]. У приоятских вепсов *l’ičkein’e* определялся как хозяин дома, но в то же время не отождествлялся с *pertin ižand*. В отличие от домового *pertin ižand*, он считался вредоносным духом: «*L’ičkein’e* — это не домовый, это как будто вроде какой-то силы другой, которая душит. Домовой не должен душить, домовый он, наоборот, за тебя. Всё лучшее, так в дом тянет, тащит. А это уже не домовый, это какая-то сила» (Винницы) [ПМА-2010, № 1/8-24].

Мифологический персонаж, основная функция которого наваливаться по ночам на спящих людей, в некоторых вепских

деревнях мог называться по-другому, например, *pas’ten* у южных вепсов, *gnetko* в с. Гимрека.

LIND — птица.

Слово *lind*, возможно, восходит к периоду уральской языковой общности [Хакулинен, 1955, с. 9, 30]. Оно встречается во всех прибалтийско-финских и в саамском языках: фин. *lintu*; с. кар., ливв. *lintu*, люд. *lind*, *lindu*; вод. *lintu*, эст. *lind*, лив. *lind*, саам. *lettie*, *laddē*, *lode* ‘птица’. Одновременно во многих финно-угорских языках это название обозначает и конкретных птиц: мар. *lude*, *ludo* ‘утка’; манс. *lunt*, *lont* ‘гусь’; хант. *tunnt*, *lont*, венгер. *lud* ‘пуночка’ [SKES, 1958, II, s. 296].

В традиционном мировоззрении вепсов птицы издавна играли полифункциональную роль, о чем можно судить по разнообразию древних вещей и их орнитоморфным изображениям, найденным в средневековых древневепских курганах Межозерья. До XIX—XX вв. орнитоморфные мотивы — одни из самых популярных в вепском изобразительном искусстве: в вышивке (прежде всего — на полотенцах), керамике (мелкая пластика, в частности — детская игрушка), деревянной резьбе [Пименов, 1965, с. 84; Косменко, 1984]. Образы птиц «наполняют» вепский фольклор и особенно мощно представлены в таком древнейшем жанре, как причитания.

В различных вепских текстах (пословицы, сравнения, фразеологизмы) из «птичьего» комплекса признаков чаще всего упоминаются крылья как условие их умения летать, например: «*Lind suugita ii lenda*» — «Птица без крыльев не летает», *suugitoi lind* (букв. «птица без крыльев») — человек, резко выделяющийся среди других людей, непохожий на окружающих; аналогично рус. «белая ворона»; «*Suugad kazvatut*» — «Крылья выращены» — говорится о высокомерном человеке [Винокурова, 2006, с. 42—43].

Свойственное птицам «умение петь» и его разнообразие отражено в ряде вепских пословиц, например: «*Kaikučel lindul ičeze än*» — «У каждой птицы свой голос» [Rainio, 1968, s. 273].

Общепринято считать, что в мифологических «картинах мира» локусом птиц является верх / небо [Jobes, 1962, I, p. 212]. Вепсские космогонические представления о небесной символике птиц наиболее ярко отразились в народной архитектуре. Орнитоморфные образы, как правило, располагаются в верхней части жилища — это прежде всего скульптура птицы на конце конька крыши, как бы венчающая все здание, а также изображения стилизованной птицы с маленькой головкой и мощной грудью на концах «куриц» — особых крюков, поддерживающих крышу [Косменко, 1984, с. 170—171].

Близость птиц живущему на небе Богу-Творцу выразилась в эпитете «Божий» (вепс. *jumalan*), которым северные вепсы, например, наградили ласточку — *đumalan lindiine* (букв. «божья птичка»), а южные — бекаса: *jumalanboranāne, jumalanborašk* (букв. «божий барашек») [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 70, 158]. Птицы помогают Богу в творении вселенной. В одной из вепсских легенд птицы по приказу Бога участвуют в строительстве «мировой» реки, а в некоторых вариантах этой легенды встречается и мотив самостоятельной демиургической функции птиц.

Связь птиц с небом и близость их к Богу способствовали развитию представлений о них как о чистых («негрешных») созданиях. Неслучайно во многих мифологических системах птица — не только душа, но и символ ребенка [Jobes, 1962, I, p. 212]. В последнем качестве образ птицы используется в вепсских похоронных причитаниях: *«Sinna ladid gätta äi libedid linduižid penikaižid»* — «Там ты собираешься оставить много милых пташек маленьких» [Setälä, Kala, 1951, s. 536].

Чистота птиц, их невинность используются также в вепсских причитаниях для создания невинных / девственных образов девушки-невесты и неженатого парня. *«Kacuhtaške, kalliž kasvattajaižem, ičeiz libedan linduižen, jälg'mäine da čoma kerdaine...»* — «Посмотри-ка, дорогая меня взрастившая, на свою милую пташечку последний да разочек...», — причитывает

невеста [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 98]. *«Libed linduižem, sôtai poigaižem»* — «Милая моя пташечка, кормилец-сыночек» — обращается мать к сыну в рекрутском причитании [Setälä, Kala, 1951, s. 540].

В некоторых фольклорных жанрах вепсов прослеживаются остатки поверий о способности отдельных людей превращаться в птиц или обращаться в них других. Например, в северновепсском меморате колдун превращается в сороку. Особенно характерен мотив птичьего оборотничества для сказок. Например, в сказке *«Prihã ot' akaks lindun»* («Парень взял в жены птицу») жена-птичка превращается в девушку во время отсутствия мужа и выполняет женскую работу [ВНС, 1996, с. 77]. Иногда в сказочных метаморфозах указывается конкретный вид птиц: лебедь, гусь, журавль.

Мотивы превращения невесты в птицу встречаются также в вепсских свадебных причитаниях, но они отличаются от сказочных. Для сказочных героинь превращение в птицу — преимущественно временное, с последующим возвращением к первоначальному виду, тогда как в причитаниях для невесты орнитоморфная метаморфоза окончательна. Происхождение веры в оборотничество по-разному объясняется учеными: одни выводят ее из тотемистических верований, другие связывают с анимизмом [Токарев, 1957, с. 45].

С пережитками тотемизма связаны также запреты на убийство некоторых видов птиц и употребление их в пищу (лебедь, журавль). Косвенно о нем свидетельствуют фамилии с птичьим корнем. В вепсском дохристианском именослове выявлены имена/фамилии с названиями следующих птиц: *Harag* (Сорока), *Hüb'joi* (Сова, Филин), *Kokoi* (Орел), *Nabuk* (Ястреб), *Kukei* (Петух), *Paskač* (Воробей), *Kur'g* (Журавль) [Муллонен, 1994, с. 87, 98, 99].

Более определенно можно говорить о птичьем пласте в анимистических воззрениях вепсов. Различные факты их культуры являются неопровержимым доказательством существования веры в превращение души умершего человека в птицу.

Так, началом южновепских сорочин было «приглашение» умершего в дом, которое совершали два родственника на кладбище. Если в этот момент над ними пролетала птица, то ее считали «покойником» [Йоалайд, 1997, с. 21]. Неотъемлемым атрибутом всех обрядов вепского похоронно-поминального цикла были полотенца, символизирующие дорогу в иной мир, на которых часто изображались птицы [Косменко, 1983, с. 53]. Могильные сооружения в виде вырезанных из дерева птиц — обычное явление старых южновепских кладбищ [Азовская, 1977, с. 144]. В соответствии с ним находится и поныне бытующий у вепсов, как и по всей России, обычай поминовения предков в виде кормления птиц на могилах.

Яркое отражение нашли представления о воплощении души умершего в птицу в вепских причитаниях. В одном из похоронных причитаний дочери смерть матери описываются следующим образом: «*Kärouzitoi libedaks lindiižeks...*» — «Обернулась ты милой пташечкой...» [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 35].

В свадебных причитаниях птица символизирует неотъемлемую сущность девушки-невесты в субстанции «воли», «красоты» — вепс. *vauged vaudaine* 'белая волюшка', *vol'ni voleine* 'вольная волюшка', *krasni krasotaine* 'красная красотушка'. Думается, что к этим понятиям приложимы восточнославянские аналоги отвлеченного типа — девичья свобода, индивидуальность, невинность, красота и, в целом, душа девушки [Бернштам, 1982, с. 55, 57]. После совершения свадебного ритуала, означающего символическую смерть девушки, то есть ее переход из одного социального статуса в другой, «красная красотушка», «вольная волюшка» улетает из «теплого гнездышка» на «чужую холодную сторонушку». «Воля-красота» наделяется орнитоморфными признаками. О ней говорится как об улетевшей птице: «*Lendi, lendast' käbed krasān'e, vāged vādān'e... Lendi, lendast', ūl'hāst'i ištūhes, edhašt'i l'endast', mil'ēn'enamb ī n'i kul' ištada, ī n'i homāta ičēn' käbedad krasašt', ičēn' vāktad*

vādad» — «Улетела, упорхнула красная красотушка, вольная волюшка... Улетела, упорхнула, высоко села, далеко улете́ла, мне больше не услышать, не увидеть свою красную красотушку, свою вольную волюшку» [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 257, 259].

У некоторых народов (хантов, манси, тлинкитов) известны представления о наличии нескольких душ у человека в виде различных птиц и их дифференциация в зависимости от возраста, степени жизненных проявлений (сон, окончательный уход из жизни, причин смерти (утопление, удушение) [МНМ, 1997, II, с. 347]. Анализ текстов вепских причитаний привел к выводу, что вепсы верили в существование у женщин нескольких душ, принимающих облик различных птиц. Эти души-птицы сменяли друг друга в определенные периоды жизненного цикла женщины. Так, в вепских свадебных причитаниях душа девушки-невесты предстает не только в обобщенном образе «милой пташечки», но и конкретно — в виде утки (*sorz*). Лишившись после свадьбы «души-утки», новобрачная приобретает птичью душу замужней женщины, которая прилетает в родные места из чужой холодной стороны в виде горюющей «красной кукушечки» (*kägi*): «...*lendaškandob lendā libed lindūne, käbed kăgōhut, lendab alhašt'i, ištuse an'i lāhāšt'i, kukkuškandob an'i abidašt'i, johtutagat mindān'...*» — «...прилетит милая птичка, красная кукушечка, полетит низко, сядет совсем близко, будет куковать очень тоскливо, вспомните меня...» [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 260]. После смерти замужней женщины «душа-кукушка» оставляет ее. Косвенным подтверждением вывода о возможном существовании у вепсов веры в две или несколько душ у женщин в виде различных птиц, соответствующих разным возрастам, являются археологические материалы из Ярославского Поволжья: все финно-угорские погребения этих мест с атрибутами культа водоплавающей птицы являются исключительно женскими [Дубов, 1995, с. 40].

Представления о душе-птице и о птице-вестнике смерти нередко переплелись. Душа-птица, улетающая в мир мертвых, могла возвратиться к живым вестником новой смерти: если птица залетала в окно дома или стучалась клювом в стекло, то это сулило скорую смерть одному из его обитателей: «*Esli lind lendatab üuknaha, robahtab üuknaha, nece, — ristitud sanuiba, — kol'l'aks. Pertiš hondod midä-ni linne*» — «Если птица залетит в окно, вспорхнет в окно, это — люди говорили — к покойнику. В доме что-то плохое будет» (Войлахта).

Вепсы приписывали птице и ее отдельным органам обережные свойства. Об этом говорят найденные в средневековых курганах в большом количестве орнитоморфные металлические изделия, в особенности украшения в виде подвесок. Такого рода древние предметы, сделанные в виде птицы или ее части, считались «живыми помощниками и покровителями их владельцев, то есть вместе с утилитарной и эстетической выполняли оберегательно-магическую функцию» [Косменко, 1984, с. 23]. Манера изображения птиц в древневепсской пластике (намеренное искажение отдельных частей тела, гибридность образов, снабжение знаками, показ в разрезе), свойственна архаическому искусству многих народов. По мнению ряда исследователей, так в древности изображались существа, которым приписывалась сверхъестественная сила [Там же, с. 33]. Вера в магические свойства птиц стойко сохранялась и в последующие века. В конце XIX в. птичий пух и перья назывались «главными принадлежностями колдовства» у вепсов [Винницкая волость, 1886, с. 511].

LIPIKAINE — бабочка.

Диалектные названия *l'ipkain'e* (Пондала), *l'ipikein'e* (Шелтозеро), *l'ipikiin'e* (Каскесручей), *l'ipkein'e* (Ошта, Войлахта), *lipkoihut* (Озровичи), *lipkhaan'e* (Радогоща), *lipkoo* (Чайгино).

Название имеет древнее финно-угорское происхождение; аналогичные термины для обозначения этого насекомого

встречаются в других финно-угорских языках: фин. *liippro, liipukka*; с. кар. *liipukkain'i*, ливв. *liipoi, liipokkaine*, люд. *lipoi, lipuoi, liipak, liipakkuon'e*; эст. *liblik, lible*; саам. *lablok*; манс. *lepäx*; хант. *lip. ntai*; венгр. *lepe, leple*. По мнению этимологов, это слово дискриптивное, изображающее характерную черту полета бабочки — хлопанье крыльями [SKES, 1958, II, с. 294; СОСДКВСЯ, 2007]. Вызывают интерес еще два названия, бытующие у карелов-ливвиков: *lipoilinduine, lipoilindukku* (букв. «бабочка-птичка») [СИЛКВИСЯ, АKNЦ, ф. 1, оп. 50, № 598, с. 325]. Они свидетельствуют о возможности сближении бабочки и птицы в народных представлениях.

С птицей и бабочкой у вепсов связаны одни и те же поверья о том, что бабочка, как и птица (см. **Lind**), может быть образом души умершего человека. Вепсы с. Пяжозера верили: летающую в доме моль нельзя убивать, это душа родителя прилетела в поминальный день. По поверьям южных вепсов, в отличие от паяжозерских, души умерших родителей появляются в образе так называемых *baskaižed lipkoižed* — «красивых бабочек» — довольно больших ярких бабочек рыжеватых, кирпично-красных и коричневых оттенков с разноцветными пятнами на крыльях [Винокурова, 2006, с. 219—220].

Как и птица (см. **Lind**), бабочка у многих народов считалась вестницей смерти. Такое представление было обнаружено в группе белозерских вепсов: «*Lipkeine pert'he tuli, ka ken-se kolob*» — «Бабочка в дом прилетела, так кто-нибудь умрет» (Панкратово) [Там же, с. 220].

У вепсов с. Нажмозера, как и во многих культурных традициях, бабочка являлась объектом красоты и любования (ср. [Бидерманн, 1996, с. 23]). Взрослые использовали влетевшую в дом бабочку как развлечение и отвлечение от плача маленьких детей.

LOS' — лось.

В вепсском языке не удалось зафиксировать собственного термина для обозначения лоса, его называют по-русски или же иносказательно: *mecl'ehm* 'лесная

корова', *mecl'ehmain'e* 'лесная коровушка', что свидетельствует о связях животного с промысловым культом.

Култ лося или оленя (эти образы в народных представлениях взаимозаменяемы) «является отголоском общей для всех народов стадии мезолитическо-неолитического охотничьего и оленеводческого быта» [Рыбаков, 1981, с. 75]. В дальнейшем култ различно эволюционировал в разных этнических средах.

Уникальным памятником культа лося (оленя) является могильник (V тыс. до н. э.), открытый на Оленьем о-ве в Онежском озере, — в непосредственной близости от будущих поселений корелы и веси. По мнению исследователей, в нем погребен шаман, головной убор которого увенчан вырезанной из рога головой лосихи на стержне [Гурина, 1956, с. 202, 204; Рыбаков, 1981, с. 62].

Образ лося — один из немногих зооморфных образов, запечатленных в изобразительном искусстве древней веси (IX—X вв.). Среди найденных в Белозерье раннесредневековых украшений археологи обнаружили локальный тип височного кольца с характерной деталью, в виде увенчанной рогами лосиной головы с широко раскрытой пастью [Голубева, 1973, с. 46]. Внимание привлекают также свойственные только для территории веси подвески-коньки с признаками лося. На них изображено коротконогое животное с двумя рогами, соединенными в круг — признак святости. Другой тип подвесок представлен двумя направленными в разные стороны горбоносими лосиными головами, имеющими одно туловище, на котором восседает антропоморфная фигура. Как полагают исследователи, оба типа подвесок отражают более поздний этап мифологических представлений — начало II тыс. н. э., когда сакральный образ лося начал вытесняться образом коня [Косменко, 1984, с. 30; Грибова, 1975, с. 70].

Древние мотивы лося сохранялись в изобразительном искусстве вепсов вплоть до второй половины XX в. Один из распространенных сюжетов вепских вышивок — изображение птицы-лося

[Косменко, 1984, с. 101]. Расшифровать этот загадочный сюжет помогают материалы по мифологии многих славянских и финно-угорских народов (карелов, коми, хантов), у которых лось (как и птица) считался животным, имеющим связь с небом [Рыбаков, 1981, с. 51—85; Конаков, 1990, с. 110—113; Карьялайнен, 1996, с. 21—22]. Другим достаточно распространенным персонажем вепской вышивки, имеющим большое сходство с двуглавым существом на древневепской подвеске, было животное с длинным туловищем, двумя явно лосиными головами и множеством ног, с сидящей на спине всадницей [Косменко, 1984, с. 116—120]. Фантастический образ лося часто наделялся множеством ног в мифологии финно-угорских народов (шестиногий священный лось Хийси в карело-финском эпосе, лось Торума в хантыйских мифах). В основе такого изображения лося, по-видимому, лежали представления финно-угров о необычайной скорости этого животного.

На рубеже XX—XXI вв. верования, связанные с лосем, удалось обнаружить только у южных и шимозерских вепсов. Считается, что неожиданная встреча с лосем в лесу сулит несчастье: «*Los' māneb pāliči ted — hondoks*» — «Лось пройдет через дорогу — к плохому» (Радогощь, Боброзери) [Винокурова, 2006, с. 147].

Олень (лось) является персонажем легенды, распространенной среди белозерских вепсов: «В стародавние времена в Сяргозери к Ильину дню приходили два оленя. Одного оленя крестьяне убивали, а другого отпускали, и он уходил неизвестно куда. Пара оленей приходила ежегодно и ежегодно один из оленей убивался, а другой отпускался на волю. Но вот однажды были убиты оба оленя, и с тех пор приход оленей на праздник Ильи-пророка прекратился. С тех пор для жертвоприношений стали употреблять только домашних животных» [Светляк, РГО, р. 119, оп. 343, с. 18]. Легенда была связана с жертвоприношением быков или баранов, которое происходило на заветных праздниках у белозерских вепсов: в Кые и Войлахте в первое воскресенье после Петрова дня

и в первое воскресенье после Успения; в Пондале и Сяргозере — в Ильин день. В праздничный день жители деревни пригоняли «завещанных» животных к часовне или церкви. Забой животных производился строго по традиции, обязательно архаическим способом: без ножей и топора, только с помощью камней. Пока в церкви шла обедня, участники жертвоприношения занимались разделкой туш и варкой мяса в котлах. На устроенные у церкви длинные столы ставились большие деревянные чаши с бульоном и мясом. После обедни все члены общины и причт приступали к совместной трапезе.

Легенда об оленях указывает на то, что жертвоприношению домашних животных предшествовало заклание диких оленей. Она отражает один из этапов сложения земледельческо-скотоводческих культов у народов Европейского Севера. Подобная легенда и связанное с ней жертвоприношение зафиксированы, помимо вепсов, у ряда народов финно-угорского происхождения (коми-зырян и пермяков, удмуртов, эстонцев-сету, южных и северных карелов), русских, южных славян и азербайджанцев [Пименов, 1965, с. 244; Oinas, 1969, с. 196—200].

В конце XX — начале XXI в. смутные воспоминания об этой легенде сохранились лишь у некоторых пожилых уроженцев с. Пондала; причем главными персонажами записанных текстов были не олени, а лоси. Вепское название оленя *pedr* полностью забыто населением. Эти явления объясняются хищнической охотой и сокращением лесных площадей, повлекшими резкое сокращение численности оленей в 1950-х гг. и перемещение оставшихся в живых с территории Межозерья в более северные районы [Ивантер, 1986, с. 202].

LÜPSAND — дойка коровы.

Поскольку коровье молоко и производные от него продукты издавна были одними из главных видов пищи у вепсов, то получение молока с помощью дойки коровы считалось священным делом и обставлялось многочисленными запретами. Хозяйка доила корову в чистой рабочей

одежде, обязательно в платке и обуви [Винокурова, 2006, с. 317]. Запрещалось непосредственно перед дойкой посещать туалет, иначе коровы «обидятся» и будут мочиться (Шелтозеро). Приход чужого человека во время дойки был нежелательным [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 164, 165]. У северных вепсов хозяйке нельзя было здороваться с гостем сразу после дойки, не помыв рук, иначе коровы будут давать меньше молока (Шелтозеро) [Perttola, SKS, № 242].

Многочисленные обряды были направлены на то, чтобы корова смиренно стояла во время дойки (см. *Lähtan'lehm*).

LÄHTANLEHM — корова, впервые отелившаяся.

Диалектные названия: *l'ähtan'lehm* — букв. «телка-корова» (Пондала), *ez'ikandone* — букв. «первотельная» (Озера).

Впервые отелившаяся корова была объектом многочисленных обрядов, направленных на увеличение удоев молока и усмирение во время дойки. Эти обряды, направленные на успешную дойку коровы, входили в первую часть ритуала новотела (см. *Kandand*) или составляли самостоятельный цикл.

По народным наблюдениям, *lähtanlehm* дает меньше молока. Для увеличения удоев послед первотелки заворачивали в тряпку и бросали в реку (Подщелье).

У южных вепсов, чтобы первотельная корова была смирной во время дойки, ее трижды обходили с последом, заклиная: «*Posled magadab vacas smirno, spokoino, muga i minun lehm siizuiž smirno i spokoino minun l'üpsandas*» — «(Как) Послед спит в животе смиренно, спокойно, так и моя корова стояла бы смиренно и спокойно при моем доении».

Северные вепсы в обрядах усмирения первотельной коровы во время дойки использовали различные в народном понимании символы устойчивости: стол (см. *Stol*), порог (см. *Künduz*), печь (см. *Päč*). Например, мыли водой четыре ножки стола со словами: «*Kut nece stol om siizutetut i vladetut, muga emag vladidb, siizutab necen skotan živataižen tilkeiduses*» — «Как этот

стол поставлен и управляем, так хозяйка управляет и ставит эту скотскую животинку на дойку» [Perttola, SKS, № 211]. Затем этой водой мыли корову. При совершении другого обряда стол (доску) мыли водой крестообразно с угла на угол, затем переходили к ножкам. Воду, используемую для мытья, выливали в ведро с поилом для коровы. Это ведро, перед тем как дать выпить корове, ставили на все пороги дома со словами: «Как этот порог стоит крепко и смирно, так пусть бы эта милая скотинушка стояла, доючись крепко и смирно, ногой не лягаючись, хвостом не махаючись, головой не мотаючись, рогами не бодаючись» [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 163]. Порог в обряде могла заменять печь. В этом случае перед первой дойкой первотелку кормили куском хлеба, которым дотрагивались до печи, и при этом приговаривали: «*Kut nese päč siizub, tuga i siizukaha nese Loukoi*» — «Как эта печь стоит, так и пусть стоит эта Лоукой (кличка коровы с белым пятном на лбу)» [Perttola, SKS, № 389].

Известен также обряд «с тряпкой», которой вытирали руки. Ее клали сзади на хребет корове и произносили заклинание: «Как эта тряпка крепко и плотно жметя, так бы плотно и крепко стояла милая животинка» (Подщелье) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 162]. В поселениях Урицкое и Пондала первые действия с тряпкой производила знахарка, которая держала тряпку над водой и произносила заговор. Затем «заговоренная» тряпка отдавалась хозяйке. Она вытирала тряпкой вымя у коровы и клала ее на коровий крестец со словами: «*Kut nese ripak venub, tuga i lehm siizu*» — «Как эта тряпка лежит, так и корова стой» (Урицкое, Пондала) [Винокурова, 2006, с. 305]. У белозерских вепсов с целью послушания корове во время дойки одевали на голову женский повойник [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 509].

LÄMOI — огонь.

Вепсское слово *lämoi* имеет и другие значения — ‘свет’, ‘костер’, ‘молния’ [Там же, с. 311].

Диалектные названия: *l'ätoi* (Немжа, Корбиничи), *l'ätoi* (Шимозеро, Куя, Шелтозеро), *l'ätoi* (Сидорово, Белое озеро).

Слово *lämoi* буквально переводится как «теплый». Видимо, у вепсов постепенно произошло закрепление за этим природным явлением его метафорического названия. Эту точку зрения подтверждают и данные других прибалтийско-финских языков, в которых аналогичный термин, как правило, обозначает прилагательное «теплый, горячий»: фин. *lämmi* ‘теплый, горячий’; с. кар. *lämmi*, ливв. *l'ätmö*, люд. *l'äm*, *l'ätmä* ‘теплый’; вод. *lämmi*, эст. *lämme* ‘влажное тепло’ [СОСДКВСЯ, 2007, с. 154; SKES, 1958, II, s. 320].

У большинства прибалтийско-финских народов огонь обозначается термином *tuli*. По всей вероятности, вепсы в более ранний период также использовали это название. Во всяком случае, в конце XIX в. его удалось зафиксировать финским лингвистам у южных вепсов [SKES, 1975, V, s. 1388]. О былом употреблении этого термина можно судить и по сохранившимся названиям таких древних явлений вепсской культуры, как *lendoi tuli* (букв. «летучий огонь») — болезнь от огня, и *tulused* — огниво.

Еще одно название огня и пламени — *leskus* — также относящееся к основному словарному фонду прибалтийско-финской лексики, сохранилось только в языке вепсов д. Войлахты. Северные вепсы широкий круг значений термина *lämoi* дополняли специальным названием для огня домашнего очага — *lezi* [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 284].

Сильный огонь, уничтожающий все вокруг, вепсы обозначали термином, заимствованным из русского языка, — *požar* ‘пожар’.

В рассмотренных терминах и значениях огня нашли отражение древние представления народа о различных проявлениях этой природной стихии и ее формах: огонь — источник света и тепла; огонь — земной и небесный, падающий на землю в виде молнии; огонь костра и домашнего очага; огонь-разрушитель и т. д. Дальнейшее развитие вепсских

мифологических представлений, связанных с огнем, привело к персонификации некоторых форм его проявления. Так, у северных вепсов имеются единичные сообщения об олицетворении огня в образе духов-«хозяев» — *lāmoin ižand* (хозяин огня) и *lāmoin emag* (хозяйка огня), которым жертвовали яйцо и обращались с просьбой остановить пожар. По другим сведениям, пожар персонифицировался в самостоятельные антропоморфные образы — «хозяина» пожара и его жену, «хозяйку» пожара — *požarižandaine* и *požaremagaine*. В вепсской традиции повсеместно огонь домашнего очага мифологизировался в виде духа под названием *päčînrahkoi*.

Известные у вепсов мифы о возникновении огня на земле имеют довольно позднее происхождение. Они возникли после христианизации вепсов и под влиянием соседнего русского населения. Согласно мифологическим текстам, одним из источников огня на земле является молния, которую посылает с неба Илья-пророк, проезжая на огненной коляске. Когда при быстрой езде колеса задевают камни, то высекают искры, падающие на землю в виде молний. Св. Илья, пришедший на смену древневепсскому языческому богу *Jumal* (*jumā, gumoi, gumai, dumal*), унаследовал и огненные функции своего предшественника [Винокурова, 1999, с. 149]. В случае нарушения запрета на работу в Ильин день святой мстил пожаром.

Многие обычаи, обряды, фольклорные жанры вепсов свидетельствуют о том, что у них, как и у других народов мира, в прошлом были известны очень древние мифы о связи огня с некоторыми животными и о добыче его с помощью этих животных. Они обязательно имели цвет, ассоциирующийся с огнем (красный, рыжий, коричневый или черный — опаленный огнем). Так, отголоски древнего мифа о получении огня с помощью лисицы можно обнаружить в вепсском обряде сжигания кострики, который проводился после Покрова (1/14.10). По окончании работы по очистке льна от кострики, молодежь выносила

кострику в поле, раскладывала ее в несколько куч и зажигала костры. Молодежь бегала вокруг костров и исполняла песню, содержащую приглашение лисицы на кострику: «*Reboi, reboi, rungule*» — «Лиса, лиса, на кострику!» или требование жечь лисицу: «*Huti rebō!*» — «Жги лисицу!» (см. *Reboi*) [Там же]. Мотив сжигания огнем лисицы содержится и в вепсских кумулятивных песнях [Setälä, Kala, 1951, s. 202].

Другое животное рыжего цвета — белка — в некоторых вепсских деревнях рассматривалось как предвестник пожара (см. *Orav*).

В традиционном мировоззрении вепсов прослеживается связь быка с огнем (см. *Härg*). В основе этой связи, видимо, лежало поведение животного, бурно реагирующего на красный цвет, соответствующий огню, а также его окраска (рыжая, коричневая). В вепсских загадках бык выступает метафорой огня: «*Härg läväs, händ lävân peal*» (*Lämeine päťšiš*) — «Бык в хлеву, хвост поверх хлева» (Огонь в печи) [Setälä, Kala, 1951, s. 529]; «*Härg man ā, a sarvet taivhas*» (*Lämoi patšiš*) — «Бык под землей, а рога в небе» (Огонь в печи) [Kettunen, Siro, 1931, s. 15]. Быка без единого пятнышка, непременно красного цвета, жертвовали белозерские вепсы «огненному» св. Илье, чтобы он дал теплую погоду. Рыжая корова (бык) — центральный персонаж широко распространенной вепсской приметы: «*Homen liner čoma pei: astub eduupei rusked lehm*» — «Завтра будет хорошая погода: рыжая корова идет впереди стада».

Отдельные факты вепсской культуры свидетельствуют о связи медведя с огнем, которая вполне вероятна, так как существовала в мифологиях других финно-угорских народов (см. *Kondi*). Ханты и манси, например, рассматривали бурого медведя, а ненцы белого — героем, принесшим огонь людям и умение им пользоваться [МНМ, 1997, II, с. 129]. Медведь был частым действующим лицом вепсских загадок, определяющих огонь или его вместилище — печь: «*Kondi kogonaze pertiš*» (*Päč*) — «Медведь целиком в избе» (Печь)

[Setälä, Kala, 1951, s. 204]. Известно и такое вепское поверье: в лесу нельзя садиться на обгоревшее дерево или головню с одним сгоревшим концом, иначе медведь попадется навстречу [Винокурова, 1999, с. 150].

В различных мифологических традициях близость к огню могли иметь не только животные, сходные с ним по цвету, но и растения. В вепской мифологии таким свойством обладала рябина (*pihl'*). Гроздь рябины вепсы втыкали в углы домов, как оберег от пожара. Существовал запрет бросать рябину в огонь.

Трение дерева о дерево и высекание искры ударом железа о камень представляют собой уникальные способы, с помощью которых человечество научилось добывать огонь. Эта древняя эпоха оставила своеобразные следы в культуре вепсов. В вепском языке сохранилось довольно много названий для обозначения предметов, служащих для высекания огня: *iškim* — огниво (букв. «ударяло», «высекало»); *raud* — 1. огниво; 2. железо; *olakivi* — камень; *tulused* — огниво и камень [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 150, 379, 465, 583]. Еще в 1920-х гг. оятские вепсы добывали огонь трением сосновой лучины на станке для точения веретен из березы [Малиновская, 1930, с. 188]. Огонь, полученный трением или высеканием, считался наиболее действенным обережным или лечебным средством в экстремальных ситуациях: в борьбе с эпидемиями, эпизоотиями, различными заразными заболеваниями.

В вепских ритуалах использовались различные виды огня (костры, горящая лучина или свеча, дым и т. п.), которым приписывались очистительные, целебные, обережные или продуцирующие свойства. С ритуальными огнями производились всевозможные магические действия: обегание, прыжки, обходы, окуливание и т. п. В свадебной обрядности огонь был важным средством защиты жениха и невесты от порчи. У северных вепсов колдун обходил стоящих на сковороде жениха и невесту с горящей лучиной перед отправлением к венцу. Повсеместно

по пути следования свадебного поезда к церкви зажигались старые берестяные кошело или солома.

Окуливание — важнейшее обезвреживающее средство — применялось во многих трудовых, календарных, лечебных и семейных обрядах вепсов. Как правило, оно предвляло начало какого-то нового периода в жизни и деятельности человека. Успеху рыболовного или охотничьего сезона способствовало окуливание орудий труда (сети, ружья). Употребление «нового» молока после отела начиналось с омовения коровы и очищения ее дымом. В Великий четверг, который в народных представлениях связывался с идеей начала в трудовой деятельности и активизации нечистой силы, у южных вепсов производилось окуливание изб [Винокурова, 1999, с. 152].

Целебные свойства дыма широко использовались в практике вепских знахарей. При заболевании ушей жгли кусок дерева, который использовался при кладке печи, и дым пускали в больное ухо [Perttola, SKS, № 443]. Детей, страдающих энурезом, держали над дымом от зажженного помела [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 126].

Вера в продуцирующие свойства огня проявилась в вепском обряде сжигания кострики. У средних вепсов парни подбрасывали горящую кострику как можно выше, чтобы в следующем году уродился длинный лен [Винокурова, 1994, с. 32].

Огонь — многозначный символ в похоронной обрядности вепсов. В народных представлениях огонь или дым часто отождествлялись с душой (*heng*), покинувшей тело человека. По другим интерпретациям, огонь рассматривался как очищающее и обережное средство от покойника. С этой же целью, например, производилось окуливание избы при выносе тела умершего на кладбище [Строгальщикова, 1986, с. 72].

По народным представлениям вепсов, огонь, жар были символами любви. Об этом свидетельствуют тексты любовных заговоров, которые носят название *kuiduz'puhe* — букв. «прислушивающий

заговор». В вепском языке проявление любовного чувства выражалось глаголами *kuida* — «сохнуть», *kuivata* — «сушить». Высыхание происходит под воздействием тепла, жара, огня. В вепских любовных заговорах постоянно фигурирует мотив разведения огня в печах и кузницах, который присушивает двух людей друг к другу и, таким образом, соединяет их любовью [Винокурова, 1997, с. 43]. К данному кругу представлений об огне относится и способ привораживания вепских девушек: сорвать в Иванов день несколько цветов *lämoized* («огоньки») и положить их за пазуху.

В культе огня у вепсов особенно ярко выделялось почитание огня домашнего очага, которое переносилось и на его «жилище» — печь (см. *Päē*). Для каждой семьи огонь домашнего очага был «своим» огнем. Он являлся объединителем и хранителем семьи и ее благосостояния. Эта идея нашла отражение в некоторых обычаях народа. Так, в день Рождества, первого сева и первого выгона скота на пастбище существовал запрет давать огонь соседям, иначе дом лишится благополучия и достатка.

Состояние огня в очаге отражало жизнь семьи. Спокойное горение символизировало стабильность и мир. Его можно было нарушить переворачиванием горящих поленьев различными железными предметами; подкладыванием определенных видов дров, которые способствовали увеличению пламени, его вспышкам и появлению искр, что означало раздоры в семье и разлады в хозяйственной жизни. Отсюда становятся понятны следующие распространенные у вепсов запреты: а) на изменение положения горящих поленьев в печи: «Ухватом в печке не мешают, коровы будут драться»; «Если ухватом в печке шевелят, то будут бодаться коровы и в семье раздор»; «В печи нельзя ковырять ухватом, иначе в хозяйстве пропадет курица»; «Сковородником в печке не шевелят, а то мыши будут валиться в горшки или в другую чистую посуду»; «Когда накануне свадьбы для невесты топят баню, то горящие дрова не бьют кочергой, чтобы будущий муж не бил своей

жены»; б) на топку определенными видами дров: «Невестину баню нельзя топить еловыми дровами, вызывающими треск при горении, чтобы после венца с молодухой не ругались супруг и его родственники»; «Запрещалось жечь щепки в виде клиньев, иначе курица залетит в топящуюся печку». Изменения в огне очага вызывала также пища, случайно попавшая в него, что также вело к формированию соответствующих табу. Так, нежелательным было попадание молока в огонь. Треск и шипение убежавшего молока способствовали появлению трещин на сосках коров [Винокурова, 1999, с. 159].

Огонь очага и его составляющие (угли, головни, поленья) играли роль предсказателей погоды и других событий в жизни семьи: «Жарник жжет — будет мороз»; «Угли, вынутые из печи, разгораются перед ветром»; «Когда вынимают из печи чугуны и на них вспыхивают искорки — перед северным ветром»; «*Hil' räčispei strangahab — ađui tuleb*» — «Уголь из печи вылетит — гость придет»; то же произойдет, если упадет полено, приготовленное для топки, или хлебное тесто перед сажанием в печь [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 344; Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 187; Зайцева, Муллонен, 1972, с. 523].

Огонь домашнего очага олицетворялся в образе духа *päčīnrahkoi*, местом нахождения которого была печь в избе. «Свой» огонь находился не только в избе, но и в отдельно стоящих хозяйственных постройках, где была печь. Естественно, что духи-«хозяева» этих построек также могли усвоить черты и функции, характерные для *päčīnrahkoi* и связанные с огнем. Большое сходство в названиях, внешнем облике и функциях прослеживается между *päčīnrahkoi* и *rihenrahkoi* — «хозяином» риги.

Жизнь каждого нового члена семьи (как человека, так и животного) начиналась с ритуального приобщения к огню домашнего очага, которое выражалось в различных формах соприкосновения с предметами, имеющими отношение к огню: сажей, печью и т. д. Невеста,

появившаяся в доме жениха, в первую очередь подходила к печи и касалась ее руками. Новорожденного ребенка или теленка также сначала подносили к печи и ставили на лбу крест из саж. Купленную корову заводили в хлев и кормили хлебом, намазанным печной сажей, чтобы корова хорошо прижилась к новому дому [Винокурова, 1999, с. 162].

После приобщения к домашнему очагу человек или животное приобретали его покровительство. Если ребенка везли первый раз к родителям матери, то брали с собой пепел, завязанный в узелок. Приехав в гости, пепел высыпали в жараток, чтобы избавиться от сглаза. С этой же целью мазали младенцу лоб сажей, когда выносили за пределы своего дома [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 119, 125]. Чтобы купленная корова не скучала по прежнему дому, покупатели забирали вместе с ней и печную заслонку.

Огонь мог быть не только помощником человека, но и его врагом. При непочтительном к нему обращении огонь мстил болезнями. У вепсов, как и у многих народов мира, нельзя было осквернять эту чистую стихию: плевать в огонь, иначе вокруг губ появится сыпь под названием *lendoï tuli* («летучий огонь»; мочиться в огнище — будут запоры [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 600]. У северных вепсов запрещалось тушить костры на подсеке. Они должны были погаснуть сами. В знак окончания пожоги на тлеющие костры клали солому, на которую нельзя было вставать ногами. К человеку, даже нечаянно нарушившему этот запрет, население относилось резко отрицательно, так как он мог прогневить огонь [Perttola, SKS, № 540].

Одной из форм мести огня мог быть пожар. Страх перед неуправляемой огненной стихией, сметающей все на своем пути, породил целый комплекс поверий и обрядов «противопожарной безопасности» (см. *Požar*).

LÄMOIN EMAG — женский дух огня, см. *Lämoïn ižand*.

LÄMOIN IŽAND — дух-«хозяин» огня.

Сведения об этом мифологическом персонаже единичны и кратки, их удалось обнаружить только в северновепсской традиции. *Lämoïn ižand* упоминается в паре с женой — *lämoïn emag* (букв. «хозяйка огня»). Считалось, что одной из функций *lämoïn ižand* и *lämoïn emag* («хозяина» и «хозяйки» огня) было устройство пожара. Чтобы прекратить пожар, северные вепсы бросали духам *lämoïn ižand* и *lämoïn emag* в качестве умиловительной жертвы яйцо и просили их потушить пожар: «*Lämoïn ižandad i lämoïn emagad, otkat minušpei lah'deid i sambutagad požarad!*» — «Хозяева огня и хозяйки огня, возьмите у меня подарки и потушите пожар!» [Perttola, SKS, № 155].

LÄVÄN EMAG — см. *Tannazižand*.

LÄVÄN IŽAND — см. *Tannazižand*.

LÖC — лягушка.

Диалектные названия: сев. вепс. *lorpei*; ср. вепс. — *l'öč* (Озера), *l'ös* (Озровичи), *loroi* (Ошта, Нажмозеро), *kokši* (Войлахта); южн. вепс. *löpshään'e* (Кортлахта), *samba* [Зайцева, Муллонен, 1972; СИЛКВиСЯ, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 598, с. 340; Винокурова, 2006, с. 184]. Такие термины, как *lorpei*, *l'öč*, *l'ös*, *loroi*, *löpshään'e*, имеют общее происхождение с финскими и карельскими, ср. фин. *lötty*, с. кар. *löttö*, *slöttö*, ливв. *lötöi*, *löpöi*, люд. *lötüöi*, *lotoi* 'лягушка'. По мнению исследователей, они описательные, видимо, имеющие связь с названием лаптя у этих народов, см. фин. *löttö* 'плохой берестяной лапоть', сев. кар. *löttö* 'лапоть, надранный береста', ливв. *lötöi* 'лапоть', люд. *löpüöi* 'старый лапоть, которым моют пол' [SKES, 1958, II, s. 323]. Таким образом, образование этих названий, скорее всего, основывалось на уподоблении формы тела лягушки и ее способа передвижения (прыжками по болотам) лаптю, причем поношенному, в котором «шлепают» по воде или используют для мытья полов. Принцип подобия, видимо, имел место и при образовании термина *kokši* 'лягушка'. Как представляется, его

происхождение связано с вепс. *kokš* 'тесло', *kokšida* 'долбить', основанном на некотором сходстве притупленной морды лягушки с расширенным концом тесла и прыжков земноводного (вверх-вниз) с процессом долбления, включающем взмахи теслом.

В представлениях вепсов, как и многих других народов, обнаруживается связь лягушки с водой. Как и воде, лягушке приписываются плодородные свойства. Эта общность семантики особенно ясно проступает в примете, распространенной у средних вепсов: «*Kevadou esli löcoin homaičed kuivou, ei vedes, kuivou mau, ka siloi hond voz' linneb. Ei linne särbned*» — «Весной если лягушку увидишь на суше, а не в воде, на сухой земле, так тогда плохой год будет. Не будет похлебки» (Пяжозеро); «*Lötoin esli näged vedes, ka nece särbnäks, linneb täu voduu särbin. A esli kuivou, ka siloi ii linne särbint nimidä*» — «Лягушку если увидишь в воде, так к похлебке, будет в этом году еда. А если на сухом, тогда нечего будет есть» (Пондала, Войлахта); «Если лягушку весной первый раз увидишь в воде, так будешь жить хорошо, продуктов будет; а на горе, да на сухой земле, сухой год будет» (Ганьково, Рахковичи) [Винокурова, 2006, с. 185]. Довольно часто эта примета ассоциируется с изобилием в определенной хозяйственной сфере, особенно связанной с водой, например в рыболовстве или собирании грибов (рост грибов, как известно, требует большого количества влаги): «*Esli kalanikad homaitas löcoin kevadou kül'mhesai kuivou mau, nece voz' hond linneb kalanikale, vähän saškandeb kalad*» — «Если рыбаки заметят лягушку весной до заморозков на сухой земле, этот год плохим будет у рыбака, мало будет ловить рыбы» (Пяжозеро); «*Esli kuival mal löcoin homaičed, ka voz' linneb kalatoi, a esli vedes homaičed, ka voz' linneb kalakaz*» — «Если на сухой земле лягушку увидишь, так год будет без рыбы, а если в воде увидишь, так год будет рыбный» (Пяжозеро); «Если лягушку увидишь в Богородицу (28.08) на земле на сухом месте, так грибов не будет» (Ганьково, Рахковичи) [Там же, с. 185].

С течением времени в некоторых местах проживания вепсов эта примета упростилась. В ней увидеть лягушку на сыром месте, считается положительным знаком, на сухом — отрицательным: «*Все, вот, примечали, что лягушку увидишь на сухом месте в первый раз, так не к хорошему. На воде — так к хорошему. Это первый раз весной*» (Сяргозеро).

В то же время вода может символизировать слезы, несчастье. Это значение порою переносилось и на лягушку. Поэтому иногда рассмотренная примета имела совершенно противоположное значение: «Если увидишь лягушку на сухом месте, то год пойдет хорошо. А если на сыром, то плакать надо» (Харагеничи) [Там же, с. 186].

В народных представлениях вепсов лягушка также играла роль вестницы такого явления природы, связанного с водой, как дождь. Приметы о связи лягушки и дождя чаще всего встречаются в среде северных вепсов: «*Когда косят, и лягушки со скошенной дорожки не уходят, то будет дождь*»; «*Лягушка чернеет перед дождем, белеет перед хорошей погодой*» [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 188, 189].

Среди вепсов до сих пор сохраняется запрет убивать лягушек, который в настоящее время объясняется безобидностью этих земноводных: «*Löcoid' ii tariž rikta. Eläbeičed oma, ka hö vredad ii tehkoi*» — «Лягушек не нужно убивать. Живые есть, так они вреда не сделают» (Пяжозеро); «*Lötoi hüvä živat, säskid söb, hüvä. Mida rikta-se? Bezotvetnij, hän hüpi madhe, da vedes*» — «Лягушка хорошее животное, комаров ест, хорошая. Чего убивать-то? Безответная, она прыгает по земле, да в воде» (Пондала, Войлахта) [Винокурова, 2006, с. 186].

По более ранним представлениям, убийство лягушки влекло за собой смерть матери: «Мама говорила: "Если убьешь лягушку, мать умрет"» (Шелтозеро) [Hakkulinen, SKS, № 17861]. Интересная мотивировка запрета была записана у белозерских вепсов в 1960-х гг.: «*L'ötod iisa r'ikta i mokita, ika ičiiž matalo n'izaha imeso toižuu svetuu*» — «Лягушку нельзя

мучить и убивать, а то на том свете она вопьется в грудь твоей матери» [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 279]. Скорее всего, данное объяснение является русским по происхождению. В нем переплелись два рода представлений, характерных для русских и шире — славянских народов: первое — месть лягушки, прежде всего, по отношению к матери, второе — высасывание молока как один из видов порчи, который приписывался лягушке (см. о связи молока и лягушки: Гура, 1997, с. 391]).

У оятских и южных вепсов запрет на убийство лягушки был связан еще и с тем, что ее облик, по здешним поверьям, мог иметь дух-«хозяин» хлева [Азовская, 1977, с. 150; Винокурова, 2006, с. 187].

Не только сама лягушка, но и различные вещества, выделяемые из ее организма, а также некоторые части ее тела, могли наделяться как положительным (возрождение, исцеление), так и отрицательным (болезнь) значением. Плодородные и лечебные свойства приписывались лягушачьей икре (*kisel', kokšin' tisel', l'ötoin' kudo*). По наблюдениям вепсов Прионежья, во время лягушачьего нереста расцветают рожь и ягоды, но если в это время дует северный ветер, то он уничтожает цветение [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 205]. Первую увиденную весной икру, выметанную лягушкой, вепсы использовали для выведения веснушек. С этой целью лягушачьей икрой мыли лицо и произносили заклинание: «*Kut kisel' t'eravas hajedab, muga i r'äbinad t'eravas hajedas*» — «Как икра быстро потеряется, так и веснушки быстро потеряются» (Ярославичи) [Винокурова, 2006, с. 188].

Пяозерские вепсы полагали, что вредоносными свойствами обладает моча лягушки: «*Löcoile eisa antta kusta g'ougale. Löcoi g'ougale kuzeb, ka hond — kibedaks tegeb*» — «Лягушке нельзя дать помочиться на ногу. Лягушка на ногу помочится, так к плохому — больно сделает» (Пяозеро) [Винокурова, 2006, с. 188].

Кости этого земноводного считались у вепсов главными принадлежностями колдовства [Клеппет, РГО, р. 25, оп. 1, № 57]. Известно, например, что текст

обхода колдун или опытный пастух проносил на «узелок тряпицы, в котором были соль, шерсть и лягушачьи кости». «Узелок зарывался под камень или в муравейник и не шевелился в течение всего лета» [Волков, МИР, ф. 1, оп. 1, № 69].

Лягушка — довольно редкий персонаж вепсского фольклора. Помимо сказок, где лягушка вместе со змеями, ящерицами и мышами выступает в качестве детей Бабы-Яги, ее в образе главной героини можно встретить еще только в сказке по сюжету «Царевны-лягушки». Сказка с таким сюжетом оказалась мало распространенной среди вепсов. Пока удалось обнаружить только один текст, записанный Л. Кеттуненом и П. Сиро в д. Урицкое [Kettunen, Siro, 1934, № 74]. В этом тексте можно найти любопытное описание свадьбы лягушки с Иваном-царевичем, в котором отразилось народное представление о нечистой природе лягушки. К венцу едет свадебный поезд, состоящий из различных представителей нечисти: тараканов, клопов, вшей, лягушек, ящериц. «В двенадцати маленьких спичечных коробках едет свадьба. Первым сидит клоп, вторым таракан, затем ящерица, затем лягушка. Ну, а Иван-царевич — жених — идет следом» [Kettunen, Siro, 1935, № 74, с. 183—184]. В этой сказке встречается и мотив оборотничества, возможно, связанный с тотемистическими верованиями: Иван-царевич саблей отрубает лягушке голову, и она превращается в красивую девушку.

В отличие от фольклора, в вепсской топонимии, напротив, образ лягушки очень популярен. Слово *samb (a)* 'лягушка' занимает восьмое место среди десяти наиболее продуктивных топооснов. По мнению И. И. Муллонен, это обстоятельство, трудно объяснимое с прагматических позиций, скорее всего связано с важной ролью лягушки в мифологических представлениях вепсов и в целом прибалтийско-финских народов [Муллонен, 1994, с. 31].

LÖUN — пар (банный).

Пар (банный) — газообразное вещество, образующееся при нагревании воды,

способное распространяться по всему доступному ему пространству.

Диалектные названия: *l'öul'* (Шелтозеро), *l'öun* (Каскесручей), *l'üul'* (Ошта), *l'üun* (Войлахта), *l'öl'ü* (Озровичи) [СОСДКВСЯ, 2007, с. 172].

Некоторые северновепсские обряды свидетельствуют о том, что пар являлся символом девичьей славутности, или славы девушки (*slavutnost'*). В них актуализирована идея о том, что *слава*, или *славутность* девушки, должна находиться за пределами ее жилья, только в этом случае она получит общественную известность. В одном из обрядов, носившем название *pästta slavad* (букв. «пустить

славу»), пар (= девичью славу), образовавшийся от горячей заговоренной воды, выплеснутой березовым веником на каменку, знахарка выпускала в трубу. Обряд совершали в том случае, если девушку долго не сватали, и по этому поводу она обращалась за помощью к женщине, обладающей колдовскими и знахарскими способностями [Винокурова, 1996, с. 101]. Аналогичный обряд совершали перед началом мытья невесты в предсвадебной бане *neidiž-kül'bet'* (букв. «девичья баня»). Плакальщица плескала воду на каменку и открывала трубу, чтобы «слава о девушке распространилась с паром, и все о ней знали» [Perttola, E 252, s. 62].



МА — земля.

Земля в вепсской мифологии имеет несколько значений. Одно из них — часть вселенной, космоса, мира. Судя по единичным данным вепсского фольклора, у вепсов был распространен миф о создании мира из яйца, снесенного уткой. Согласно реконструкции обнаруженного у северных вепсов фольклорного произведения, вариант этого мифа выглядит следующим образом: птица летает над морем в поисках места для гнезда, находит кочку, вьет гнездо и сносит туда три яйца. По разным причинам яйца разбиваются и из них создаются важнейшие части Вселенной: земля, небо, солнце, луна, звезды [Винокурова, 2006, с. 50]. Миф о мировом яйце был обнаружен почти у всех прибалтийско-финских народов. Засвидетельствован он также у саамов, и — в более или менее измененном виде — у мордвы и коми. Этот сюжет, по мнению В. В. Напольских, восходит к какой-то местной доиндоевропейской и дофинно-угорской (палеоевропейской) традиции [Напольских, 1990, с. 65, 70—71; 1993, с. 48].

Сходными со славянскими являются вепские народные представления о форме земли. В них земля выглядит плоской, в виде круглого острова, окруженного водой; а небо — как стеклянный колпак [Винокурова, 1986, с. 59]; ср. у славян: [Виноградова, 2002, с. 181].

Во многих ранних космогониях Вселенная, прежде всего земля, представлялась в образах животных. К довольно распространенным образам мироздания относят быка [Окладникова, 1995, с. 198].

«В Древнем Египте, Месопотамии, Индии земледельцы первых государств, подобно многим племенам Африки и южных районов Евразии, изображали Вселенную в виде коровы...» [Фролов, 1982, с. 49; Денисова, 2003, с. 22]. Вероятнее всего, своими корнями эти представления уходят в общиндоевропейскую мифологию. Они подтверждаются и лингвистическими данными: в индоевропейских языках образ быка (коровы) проявляет наиболее устойчивую связь с понятием земли [Маковский, 1996, с. 113]. Следы зооморфной модели мира в облике быка (или коровы) прослеживаются и у прибалтийско-финских народов: эстонцев, карелов, финнов. В вепсской традиции представления о земле в виде этого животного обнаруживаются в фольклоре. В одной из кумулятивных песен отражена яркая картина поглощения землей — «черным быком» — ручейков, образовавшихся от выпавших дождей:

*Kus oma sur²ed vihmad?
Ojaižil'e votih'e.
Kus oma ojaižed?
Must häšei r'öpsaiž.*

Где большие дожди?
В ручейки сбежали.
Где ручейки?
Черный бычок выпил.

(Матвеева Сельга)
[Sovijärvi, Peltola, 1982, s. 64].

Не только бык, но и корова ассоциировалась с землей, вбирающей воду.

Ярким тому подтверждением служит примета: «*Lehman surtte aveidase kezapaik, ka voip' pästta, päzub henkhe*» — «Когда появятся проталины величиной с корову, то можно выпустить (корову) — выживет» (Войлахта) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 200].

Земля — центральная часть вселенной в триаде небо—земля—преисподняя, населенная живыми существами (мир живых). Ей противостоит иной мир. Эти представления нашли отражение в лингвистических материалах: мир живых у вепсов носил название *ma* или *tā ma* 'эта земля, этот мир, этот свет', а мир мертвых — *se ma* 'та земля, тот мир, тот свет' [Там же, с. 313].

В вепсской мифологии выявляется значительный комплекс представлений о земле, в котором актуализирована такая ее часть, как почва, которая использовалась для возделывания культурных растений. Этот комплекс получил развитие в связи с переходом вепсов еще в древний общеприбалтийско-финский период к ведению земледелия и животноводства (примерно II—I тыс. до н. э.). В древних религиях земледельческих народов земля и небо, как правило, персонифицированы в образы Земли-Матери и Неба-Отца и являются центральными объектами. К ним крестьянин обращается в ритуалах и заклинаниях о ниспослании урожая. Эти объекты в мифологиях многих народов-аграриев представляются как супружеская пара, породившая все то, что есть во Вселенной [Honko, 1987, s. 333, Топоров, 2000, с. 249]. Одно из порождений — человек. Небо и Земля некогда были нераздельны, тесно прижаты друг к другу. Первый рожденный ими сын раздвинул родителей, создав «жизненное пространство, предназначенное для заполнения его жизнями» [Топоров, 2000, с. 261]. Позднее разделительная функция была приписана не человеку, а Богу-Творцу. Подобные христианизированные представления удалось зафиксировать в северновепсских заклинаниях, произносимых в случае тяжелых родов женщины. Например: «*Kut Sünd om erigeinu man i taivhan eriži, muga erigeikaha*

tam i laps' eriži» — «Как Бог отделил врозь землю и небо, так пусть отделятся мать и ребенок» (заклинание читалось на воду, в которую была положена земля, взятая с трех перекрестков) [Perttola, SKS, № 671]; или: «*Vot kut Sünd om erigeitanu man i taivhan eriži, muga erigeikaha n'ened kaks' hanged eriži*» — «Вот как Бог отделил врозь землю и небо, так пусть отделятся врозь эти две души» (слова произносились во время ритуального выливания воды из кадки в рог) [Там же, № 676]. Выделение Неба и Земли в качестве главных персонажей, от которых зависело начало земледельческих работ, без сомнения, оставило след в северновепсской пословице: «*Taivaz sanub: sapkad, a ma sanub: eilä*» — «Небо говорит: сапоги, а земля говорит: нет» [Rainio, 1968, s. 310].

В целом, в вепсской мифологии воззрения о небе и земле сохранились в виде самостоятельных линий развития. У вепсов выявлены достаточно фрагментарные представления о земле. Они оказались разностадиальными по времени возникновения, локальными по территории бытования, иногда — вариативными внутри одного поселения. Так, в основе северновепсского обряда сева отражены более ранние представления о земле как живом существе. Начиная посев, крестьянин крестился, кланялся земле и говорил: «*Armaz mahut! Ota sem'ned, anda miil'e villad!*» — «Дорогая земелюшка! Прими зернышко и дай нам хлеба!» [Винокурова, 1994, с. 80]. В дальнейшем осмысление образа Земли приняло «маскулинизирующий» (термин В. Н. Топорова) характер: к женскому персонажу добавился мужской. У вепсов выявляются верования более позднего происхождения о мужском и женском духах-«хозяевах» земли, представляющих супружескую пару, — *maižand* («хозяин земли») и *maemag* («хозяйка земли»). В отличие от северновепсской группы, шимозерские вепсы начинали сев с обращения к «земляным хозяевам»: «*Maižand, maemagine! Pästkat semetaha, abutagat kazvataha i'ibad!*» — «Земляной хозяин, земляная хозяйка! Разрешите сеять,

помогите вырастить урожай!». За словами следовал культовый обряд — пожертвование духам земли «гостинцев»: хлеба, который клали под пень или камень. «Гостинцы» могли также зарыть в землю. У южных вепсов были обнаружены верования о духах-«хозяевах» особых участков земли — полях, предназначенных для земледелия. Они соответственно месту носили названия *põudižand* («хозяин поля») и *põudemag* («хозяйка поля»). В период уборки урожая крестьяне закапывали для *põudižand* и *põudemag* на полосе хлеб и яйцо, чтобы те дали им хороший урожай [Винокурова, 1994, с. 103]. Наличие парных женских и мужских образов земли сближает вепсскую традицию с литовской и отличает от русской, латышской, марийской и мордовской традиций, в которых образ земли имеет преимущественно женское воплощение [Топоров, 2000, с. 328—333, Тойдыбекова, 1997, с. 103; Мокшин, 2004, с. 205—207].

С распространением православия среди вепсов к прежним персонифицированным образам земли, от которых зависел урожай, добавились персонажи христианского происхождения. Например, у северных вепсов сев мог включать не только культовые обряды, адресованные земле, но и Богу-Творцу. Так, встречаются сведения о ритуале сева, во время исполнения которого крестьянин бросал семена трижды через плечо и говорил: «Это Богу!». Потом бросал семена на полосу и говорил: «Это себе!» [Perttola, SKS, № 476]. В д. Подщелье по окончании жатвы оставляли на полосе последнюю пясть колосьев, которую заплетали косой. Говорили, что это «*Богу на бороду*» [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 207]. У северных вепсов ответственным за урожай на земле, кормильцем считался также Илья-пророк. В жертву Илье оставлялся нескошенный на последней борозде небольшой участок ржи под названием *Ill'an bard* 'Борода Ильи'. Жнецы говорили: «*Na, Ill'ja, dākha silei bardaks*» — «На, Илья, тебе остаток на бороду» [Perttola, SKS, № 375].

В д. Подщелье покровительницей льна считалась *Олёна* — св. равноапостольная царица Елена, день памяти которой приходился на 21.05 / 3.06 [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 205]. Защитником репы у северных вепсов был Онуфрий Великий (день памяти — 12/25.06). В общевепсской традиции покровителем урожая считался также Николай Угодник. На связь этого святого с земледелием указывает тот факт, что день *Николы весеннего* (9/22.05) у вепсов повсеместно являлся важной вехой сеяния. Чтобы получить хороший урожай, средние и южные вепсы стремились начать сев на неделе до Николы и только в исключительных случаях (если погодные условия не позволяли этого сделать) — в посленикольскую неделю. В д. Пелкаска сев овса заканчивали к празднику Николая Угодника [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 505]. Следы древнего счёта с начальной точкой — днем св. Николая (9/22.05) — удалось обнаружить у северных вепсов [Винокурова, 1994, с. 78]. В северновепсских деревнях производили посев различных культур в течение десяти недель от *Николы весеннего*. При этом применялся обратный счет: первая неделя от Николы называлась «десятая», потом шла «девятая», далее «восьмая» и т. д.

Как народные, так и христианские женские образы земли наделялись материнскими функциями. В основе некоторых вепсских обрядов сева просматривается идея «оплодотворения земли». Сеяльщиком, как правило, был мужчина. По данным начала XX в., перед началом работы он должен был расстегнуть пуговицы на одежде, в том числе на штанах (ср. то же у русских: [Бернштам, 1988, с. 136]). В д. Подщелье посев льна производился в обнаженном виде. Крестьянин садился голым телом на ниву и говорил: «*Расти Олена-б..., у меня ж... гола, вот тебе!*», чтобы лен лучше рос [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 205]. Обнажение и сквернословие как необходимые условия сева были зафиксированы также у русских и греков [Богаевский, 1916, с. 58—59]. В ритуалах сева часто использовали яйца,

которые катали по земле или крошили на полосу. Яйцо (*tuna*) является универсальным символом зарождения новой жизни. При соприкосновении с землей в весеннее время оно должно было пробудить ее от зимнего сна, заставить плодоносить. Так, у северных вепсов сев льна предвлялся катанием яйца по полосе. Затем сеяльщик съедал половину яйца, а вторую бросал в землю со словами: «*Min pakin'e tuna, sen pakin'e p'ouivaz*» — «Какое желтое яйцо, такой желтый у меня лен» [Perttola, SKS, № 371]. В этой группе был известен также похожий обряд, но совершаемый по окончании посева льна: хозяин крошил на полосу яйца, чтобы лен рос длинным и белым. В с. Шелтозере перед началом посева репы крестьянин ел яйцо, намеренно роняя крошки желтка на землю, и произносил заклинание: «*Anufrij, Anufrij, repusi, repusi*» — «Ануфрий, Ануфрий, репный, репный» [Там же, № 514].

Материнские функции земли просматриваются и южновепском мифоритуальном комплексе, связанном с жатвой. В народных представлениях жатва воспринималась как мученические роды хозяйки поля, во время которых происходило рождение зерна («духа хлеба»), заключенного в снопы. По поверьям южных вепсов, в период жатвы на поле часто можно было слышать стоны, означающие, что хозяйка поля рождает. Услышавший стоны обязательно дарил «роженице» «пеленку»: снимал с себя портянку, платок или передник и оставлял на полосе [Винокурова, 1994, с. 103].

Помимо бескровных жертвоприношений земле, известны и другие обычаи, обряды и запреты, свидетельствующие о ее почитании. Например, землю запрящало бить вицей [Hakkulinen, SKS, № 17837]. Земля наделялась признаками чистоты и святости, поэтому одну из земледельческих работ — сев — нужно было производить в чистой одежде, а начиная его, перекреститься. Большое значение придавалось чистоте смертной одежды, чтобы не осквернить землю, в которую предстояло лечь. Поэтому в прошлом покойника было принято обряжать в хотя

бы раз стиранную домотканую белую или светлую одежду [Строгальщикова, 1986, с. 69]. Чрезвычайно популярное у славянских народов целование земли накануне знаменательных событий было зафиксировано у вепсов перед началом строительства нового дома [Perttola, SKS, № 517].

Земля воспринималась «как лоно не только рождающее, но и принимающее в себя все, что было порождено, всех детей Земли, всеобщая усыпальница» [Топоров, 2000, с. 314]. Наиболее насыщенным этими идеями является комплекс вепсской погребальной обрядности. Считалось, что место для умершего в подземном мире мертвых следует выкупить. Поэтому участники похорон бросали в могилу медные деньги [Строгальщикова, 1986, с. 74]. Земля использовалась в церковном обряде отпевания. До 1917 г., когда практически около каждого кладбища располагался храм, после отпевания в церкви священник шел вместе с участниками похорон к могиле, брал лопатой землю и крестообразно посыпал ее на гроб, читая молитву: «Господня земля, и исполнение ея, вселенная, и вси живущие на ней» [Бернштам, 2000, с. 164]. Это символическое действие означало, что из земли мы созданы и в землю возвращаемся. В связи с закрытием и уничтожением церквей в России, начатыми в 1930-х гг., отпевание в сельской местности прекратилось или стало заочным. В действующих городских храмах верующим родственникам стала выдаваться освященная земля, и они сами стали совершать обряд с землей на кладбище. Согласно церковному предписанию, тело умершего, обернутое саваном, следует посыпать крестообразно землей, произнести молитву и закрыть крышку гроба. В вепсских деревнях это правило подверглось модификациям. Перед погребением лицо покойного закрывали холстом и бросали три щепотки земли: две на голову и одну в ноги [Строгальщикова, 1986, с. 74]. Из-за сложности приобретения отпетый земли часто использовали обычную. У северных вепсов отпетую землю сыпали в отверстие в могиле, образованное от одной из воткнутой у ног

умершего жердей, которые во время похорон служили носилками для переноски гроба. Ритуальный комплекс проводов умершего близкими родственниками обязательно включал первые горсти земли, брошенные на опущенный в могилу гроб [Строгальщикова, 1986, с. 74].

Земля наделялась признаками мира мертвых, один из которых — холод. Земной холод мог стать причиной болезни и средством излечения. Считалось, что человек может заболеть, если будет долго лежать на земле. В то же время это свойство земли использовалось для лечения тоски (*tusk*) по умершему. Во время похорон кто-либо из присутствующих незаметно сыпал могильную землю за шиворот охваченному горем родственнику, чтобы охладить его тоску по ушедшему в мир иной. У южных вепсов колдун с этой целью залезал с таким человеком в подполье, брал там землю, пропускал ее по груди больного под одеждой и читал заговор [Винокурова, 1997, с. 43].

Цель многих известных вепсам лечебных обрядов заключалась в том, чтобы отправить болезнь в землю, то есть в мир мертвых. Так, у вепсов, как и русских, до сих пор широко распространено представление о том, что человека, которого поразила молния, можно спасти, если сразу же после удара его зарыть в землю, оставив незасыпанным лицо. Вошедшая в него молния уйдет в землю (ср. у русских: [Мороз, 2004, с. 5]). Южные вепсы для лечения бессонницы у ребенка искали углубление в склоне обрыва, образованное из оголившихся корней дерева и обсыпанной под ними земли. Младенца засовывали в это углубление, чтобы оставить там болезнь, и читали заговор от *полуночницы*.

Амбивалентный взгляд на землю как на пространство, где сосредоточены жизнь (плодородие) и смерть, довольно ярко представлен в обряде убирания последа (*jäl'gel'iized*) женщины (или коровы). Его название *hutta jäl'gel'iized* (букв. «хоронить послед») и действия, напоминающие похороны, отражает взгляд на землю как на преисподнюю. В то же время тщательное «захоронение» последа женщины или

коровы считалось залогом их здоровья и плодородия. Хорошо вымытый и завернутый в чистую тряпку послед помещали в берестяную коробку или лапоть и закапывали его в землю в хлеву, подполье или под первым венцом дома. Если в дальнейшем роженица страдала женскими болезнями или бесплодием, то считалось, что послед был плохо захоронен. Точно также поступали с коровьим последом: завернув в тряпку, клали в корзину и зарывали в хлеву. Бережно хранимый в земле послед обеспечивал будущее продолжение животных видов. Его повреждение и уничтожение влекло за собой неблагополучие в состоянии животного: корова могла лишиться молока, потерять спокойствие во время дойки и т. д.

Двойную семантику земли как рожающего жизнь пространства и мира мертвых подчеркивали и животные в ней обитающие: змея (*mado*), мышь (*hir'*), крот (*makondi* — букв. «земляной медведь»). По вепским поверьям, весной (апрель-май) происходит открывание земли и выпускание из ее недр хтонических животных, прежде всего змей. Дата весеннего выхода змей локально варьировала. У южных вепсов одной из дат называлось Вознесение Господне (40-й день после Пасхи). В некоторых вепских деревнях были выявлены более ранние даты: Великий четверг (*Sur'nel'pänz'päiv*) и Егорьев день (23.04/6.05), канун и первый день Пасхи (*Äipäiv*). Осенью происходил уход животных под землю и ее закрывание. В вепской традиции момент ухода змей под землю приурочен к *Sdvižev päiv* — Воздвижению Честного и Животворящего Креста Господня (14/28.09). Считалось, что в день ухода под землю змеи собираются группами в лесу и устраивают свадьбы. Северные вепсы, помимо Воздвижения, называли и другую дату исчезновения змей на зиму под землю — день памяти Усекновения главы св. пр. Иоанна Крестителя — 29.08 / 11.09 [Винокурова, 2006, с. 172—173].

В комплекс воззрений о земле как месте обитания человека входили и представления об определенном месте, которое

предстояло чем-либо занять, например, жилыми и хозяйственными постройками. У этого места были такие же духи-«хозяева», что и на возделываемой земле, *maižand* («хозяин земли») и *maemag* («хозяйка земли»). По отдельным представлениям, земля, разделенная на отдельные участки, не связанные с земледелием, имела своих духов-«хозяев» определенного места, которые носили названия — *tahoižandaine* и *tahoemagainе* или *sijan ižandaine* и *sijan emagainе* (*taho*, *sija* — место). В источниках, например, сообщается о *rodinsijan ižandaižed* и *rodinsijan emagaižed* (букв. «родильного места хозяева и хозяйюшки») — духах-«хозяевах» родильного места. Занять место под строительство дома можно было только после принесения жертвы духам-«хозяевам» земли или места. Жертвоприношение совершали после возведения первого венца сруба: в каждый угол клали веточки шиповника и медные деньги. У подавляющей части вепсов считалось, что в построенном жилище духи-«хозяева» земли или места становятся духами-«хозяевами» дома и хлева. К ним обращались с просьбой пустить жить в новый дом.

До сих пор в представлениях вепсов особо выделяется родная земля, одно из названий которой *kodima* (букв. «родная земля»). Покидая родину, человек часто берет на новое место жительства горсть родной земли. Многие бывшие жители вепских деревень, ныне проживающие в городах, выражают желание быть похороненными на родной земле.

Понятие «родная земля» распространялось и на домашних животных, которые в крестьянских семьях зачастую приравнялись к человеку. Такие представления пронизывают некоторые обряды, связанные с покупкой-продажей скота. После выгона животного за ворота усадьбы продавец собирал землю с отпечатками его следов и бросал их в хлев, то есть как бы возвращал обратно на родину утраченное животное. В свою очередь, покупатель землю с отпечатками копыт бросал впереди себя — в сторону новой

родной земли, чтобы купленная лошадь или корова не скучала по старому дому [Винокурова, 2001, с. 41].

MADO — змея.

В вепсской традиции комплекс представлений о змее выглядит достаточно сложным и противоречивым. С одной стороны, змея имеет связь с жизнью, плодородием, деторождением, богатством; с другой, является воплощением зла, нечистью, причиной болезней и смерти, представителем мира мертвых. Змея — хтоническое животное и в то же время может быть связана с водой и огнем, а по происхождению — с небом. Различные взгляды народа, порою сосредоточенные в одном вепсском поселении, обнаруживаются на убийство змей (табу и поощрение), на привязанность к греху (греховное животное и судья грешников).

Такие факты, как частое изображение рептилий в раннесредневековой мелкой скульптуре веси, запреты на убийство змей, их главенство в мире фауны, связь с огнем, сходство по многим представлениям с медведем, свидетельствуют о почитительном к ним отношении в древности. Но такое мнение полностью перечеркивается при анализе текстов вепских противоземных заговоров. Поэтому в настоящее время говорить что-либо о культе змей у вепсов не представляется возможным. Под влиянием христианства происходит негативное переосмысление образа змеи. Дожив до современности, представления о змее как существе отрицательном и крайне опасном получают среди вепсов значительный перевес.

Народная классификация змей. В вепсском языке зафиксировано несколько родовых названий этого пресмыкающегося: *mado* (практически повсеместно), *gad* (оятские и шимозерские вепсы), *tagad* (Ладва), *ujel'i* (южные вепсы) [Зайцева, Муллонен, 1972]. Довольно плохо и неравномерно сохранились на вепсской территории термины для обозначения отдельных видов змей, реально существующих в природе. Специальное название для обозначения гадюки — *kü*, относящееся

к древнему пласту финно-угорской лексики, в настоящее время встречается только в с. Войлахта. У северных вепсов оно известно исключительно по заговорам. Особым словом выделяется медянка — *vaskič*, *vaskn'ē kū* (букв. «медная гадюка»), *vas'k'mado* (букв. «медная змея»), *vaskim* («медяник»).

Когда-то у вепсов существовала более древняя классификация, различающая змей по цвету кожи. О ее былом существовании свидетельствуют отрывки из рассказов сельских жителей, записанные различными собирателями: «*Magadad oma kirjavad i mustad*» — «Змеи бывают пестрые и черные» (Ладва); «*Oli must gad, kirjav gad, hahk gad i vas'n'e gad*» — «Был черный гад, пестрый гад, серый гад и медный гад» (Вехручей); «*Vsäkijäd ved' madod oma: must mado, hahk, vasn'e. Vas'k' — nece medänka. Nece huba mado*» — «Всеядные ведь змеи бывают: черная змея, серая, медная. Медная — это медянка. Это плохая змея» (Панкратово) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 314; Винокурова, 2006, с. 153].

Со змеями различного цвета связаны особые, нередко противоположные, верования. Так, по наблюдениям прионежских вепсов, черная змея выползает перед дождем [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 188]. Пяозерские вепсы считают, что если весной первый раз увидишь черную змею, то в этот год будет хорошая жизнь, а если серую — серая. У оятских вепсов черная змея связана с хорошими событиями, а серая — «с плохими бумагами» (Ярославичи). Перечисление разных по окраске змей — характерная черта вепских заговоров, например: «*Nouzen, blagosloväs'. Lähten puhthaha pöudha. Puhthas pöudos oma madoižed pezad. Rusttaiden madoiden, kir'jävän madoiden, hahkoiden madoiden, mustoiden madoiden puutan. Nened pezad pästan tul'jädme*» — «Встану, благословясь. Пойду в чистое поле. В чистом поле есть змеиные гнезда. Красных змей, пестрых змей, серых змей, черных змей сожгу. Эти гнезда пушу по ветру» (Корбиничи) [Винокурова, 2006, с. 154].

Происхождение змей. Ряд данных указывает на небесное происхождение змей. По легендам русских крестьян, падающие звезды — это нечистая сила, иногда в облике змей, свергнутая с небес в преисподнюю [Власова, 1998, с. 192; Гура, 2002, с. 187]. Отголоски подобных христианизированных представлений удалось обнаружить у северных вепсов, которые полагали, что падающие звезды превращаются в змей: «Если в ночь под Рождество Христово увидишь падающую звезду, то много гадов будет в этом году».

Мотив о «верхнем» происхождении змей просматривается в представлениях южных вепсов о том, что змеиные детеныши рождаются на дереве, а мать бросает их на землю [Винокурова, 2006, с. 159].

Змея в представлениях о жизни и смерти. Змея — хтоническое существо, одна из обитательниц внутриземного пространства — мира мертвых, преисподней. Появление змеи в мире живых рассматривалось как весть о смерти. Такие представления распространены у пяозерских и белозерских вепсов, которые считают: «*Esli gad tuli pertinno — ii hüväs, kol'jaks*» — «Если гад приполз к дому — не к хорошему, к покойнику». Занятые змеей хозяйские места в избе — красный угол, стол, середина — служат предсказанием смерти главы семьи (мужа или жены). Под влиянием христианских представлений и иконографии северные вепсы представляли себе ад в виде огромной змеи, которую должен был перешагнуть (вар. «пройти около») каждый грешник, чтобы взвесить свои грехи [Там же, с. 159—160].

В то же время змея имеет связь с жизнью и плодородием. Как и у многих народов мира, в вепсской традиции прослеживаются представления о связи змеи с деторождением. Об этом, например, свидетельствует южновепсская примета: «*Ak nägeb mado uniš — vacaks*» — «Женщина увидит змею во сне — к беременности» (Боброзери) [Винокурова, 2006, с. 161]. У вепсов повсеместно был распространен строжайший запрет убивать змею беременной женщине, иначе ребенок у нее

родится с физическими недостатками или нежизнеспособным. Этот запрет накладывал отпечаток на поведение вепсских женщин в период беременности: по возможности избегать посещения леса, чтобы не встретить змею.

Связь с огнем. Змее приписывалась способность впитывать в себя любую влагу, вызывать иссушение, огонь. Этот мотив нашел отражение в вепсских любовных заговорах *kuiduz'puhe* < *kuida* 'сохнуть'. Частое изображение змеи на древневепсских креслах также объясняется существовавшими у вепсов представлениями о ее влиянии на получение огня.

Главенство в мире фауны. Главенство этого животного и страх перед ним отразились в примете вепсов Войлахты: «*Kün näged uniš — vasttad ränän načal'nikan*» — «Змею во сне увидишь — встретишь сердитого начальника» [Винокурова, 2006, с. 171].

Убийство змей. На вепсской территории распространены разные взгляды на убийство змей: от строгого запрета до одобрения. У северных вепсов запрет на убийство змей распространялся на женщин, в обязанности которых входила дойка коров, «иначе змея ужалит вымя» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 590]. У капшинских вепсов убийство змей было нежелательно для всех женщин. Нарушение запрета влекло потерю у матери детей. В этой же группе особое значение придавалось змее, замеченной рядом с жилищем. Такую змею нельзя было убивать, поскольку она считалась духом-«хозяином» хлева (*tannazižand*), уничтожение которого влекло различные несчастья со скотом. Иногда в сообщениях особо оговаривались определенные виды змей, которые нельзя было убивать рядом с домом. Например, не убивали черную змею, в отличие от серой. Существовал также запрет, видимо, заимствованный от русских, на убийство ужа: «*Uža-se eisa riktā*» — «Ужа-то нельзя убивать» (Харагеничи) [Винокурова, 2006, с. 163].

В то же время для вепсского населения были характерны представления различного происхождения об обязательном

уничтожении этих пресмыкающихся. Оятские вепсы (с. Ярославичи) считали: змей надо убивать, потому что их не любит солнце. Солнце, как полагали, видит сверху: если человек, встретив змею, отказывается от ее убийства, то это грех. В вепсскую среду достаточно глубоко проникли христианизированные идеи, что за убийство змеи Бог прощает человеку грехи. При этом особенно часто указывалось число 40. По мнению капшинских вепсов, человек за свою жизнь должен убить трех змей [Там же, с. 165].

В народной среде распространено мнение, что убить змею очень сложно, поскольку она живуча, ее разрубленные части обладают способностью срастаться. Южные вепсы говорили, что змею нельзя убить камнем, поскольку он — «крестная мать» змеи; единственным эффективным орудием убийства считался ольховый прут. Об уничтожении змей с помощью ольхи было известно также северным вепсам: «*Gad pidab riktā lepeizēl batogeizēl, hān teramba humauzub*» — «Гада нужно убить ольховым батогом, он быстрее охмелеет» [Perttola, SKS, № 145]. У вепсов Шимозера и Пяжозера такие представления проявились в народной медицине: укусы змеи лечили прикладыванием ольховых листьев к больному месту.

Вепсы с. Ярославичи полагали, что нельзя убивать спящую змею. Перед убийством ее нужно разбудить. В с. Нажмозере бытовали верования, что убитая змея должна сжигаться в огне [Винокурова, 2006, с. 166—167]. Этот мотив сохранился во многих вепсских заговорах, содержащих угрозу человека сжечь весь змеиный род и пустить его по ветру.

«Змеиные» болезни и их лечение. Как представительница мира мертвых, змея являлась носителем различных, порою неизлечимых, болезней у людей и скота. Главной причиной болезней были укусы змей, их названия локально варьировали: *gadan kokaidus* 'змеиный укус' и *gadan viga* — букв. «змеиное зло» (северные, шимозерские, паяжозерские и оятские вепсы), *madon kokaidus* (белозерские вепсы), *madon sönd* — букв. «змеиная еда»

и *madon sötätiž* — букв. «змеиный обрядок» (южные вепсы).

При лечении змеиных укусов совершались различные магические действия с обязательным произнесением заговоров. Так, у северных вепсов исполнялся лечебный обряд с использованием камня и воды; пострадавший должен был прыгнуть на камень и сказать: «*Kivi mǎngaha kivehe, a kivi mǎngaha vedehe! Amin', amin', amin'!*» — «Камень пусть идет в камень, а камень пусть идет в воду. Аминь, аминь, аминь!» [Perttola, SKS, № 364]. Наиболее тяжелым считался укус медянки. Его лечили более сложными способами (см. *Vaskiĉ*).

Действенным средством от змеиного укуса считались огонь и другие предметы, с ним связанные. Например, самовар, в трубу которого северные вепсы произносили заговор от *gadan viga* у коров. В этой группе известен также обряд лечения *gadan viga* с помощью головни, взятой в Великий четверг из печи и сохраняемой на случай болезни. Корову, пострадавшую от укуса змеи, доили на эту головню, сопровождая действие заговором. Остатки молока из вымени капали в подойник и выливали в ручей, по вепским представлениям уносивший болезни [Винокурова, 2006, с. 168].

Повсеместно целебными и обережными свойствами наделялись также различные предметы с круглыми отверстиями, через которые доили корову и произносили заговоры. Например, золотое кольцо, круглый с отверстием камушек *kezraine*, деревянная щепка с круглой дырой посередине, сплетенные в кольцо березовые ветки, освященные в церкви на Троицу.

В XX в. в некоторых вепских деревнях стали появляться новые, по мнению народа, более действенные средства лечения от змей — рукописные заговоры на русском языке. Так, в среде капшинских вепсов от женщин более старшего возраста к младшим тайно передавался такой рукописный текст от змей: «*Встану, благословясь. Выйду, перекрестясь. Из дверей в двери. Из ворот в ворота. В чистое поле. В чистом поле пропадает лютая змея. Расстреляю лютую змею. На семь частей,*

на семь кусков. (Плюнуть). Чур! Аминь!» [Там же, с. 169].

Змея могла вызвать болезни у коров не только своими укусами. У белозерских вепсов считалось, что корова будет доиться кровью, если перешагнет через змею [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 280]. В таком случае методы лечения пострадавшего животного были такими же, как и при обычном укусе.

Другой причиной появления заболеваний от змеи считалось ее попадание различными способами внутрь человека. В с. Боброзере рассказывали о колдуне, который напустил «зло» на женщину и через много лет признался ей в этом. Этим «злом» оказалась красная змея с острыми концами и утолщением посередине. Много лет она сидела внутри женщины и изнуряла ее болезнью. Только во время агонии пострадавшей змея выползла у нее изо рта. В некоторых вепских деревнях бытовали мифологические рассказы о том, как в открытый рот человека, уснувшего в лесу, на лугу или поле, вползла змея и вызвала у него болезнь со смертельным исходом или жажду [Винокурова, 2006, с. 170].

Обряды защиты от змей. В обрядовой практике вепсов известны различные профилактические ритуалы по защите от змей. Большая часть из них приурочивалась к православным датам, которые были сконцентрированы в двух календарных точках: весенней (апрель — май) и осенней (август — сентябрь), — соответствующих важным фазам биологического цикла змей: весеннее пробуждение с выходом из-под земли и осенний уход в землю.

Дата весеннего выхода змей была вариативной. У южных вепсов одной из дат называлось Вознесение Господне (40-й день после Пасхи). В некоторых вепских деревнях были выявлены более ранние даты: Великий четверг (*Sur'nellānz'päiv*) и Егорьев день (*Jürgin päiv*) (23.04/6.05), канун и первый день Пасхи (*Äipäiv*). Великий четверг, например, отразился в обычае оятских вепсов не ставить босые ноги на пол, а обувь надевать над кроватью, чтобы змея летом не ужалила ногу [Винокурова, 1994, с. 60]. В с. Пяозере говорили: «*Kevädel*

G'ürgin pei konz tuleb, ka gadad hodhu lähtas» — «Весной, когда Юрьев день придет, змеи начинают выходить».

У южных вепсов в Великий четверг и Егорьев день нельзя было ругаться. «*Ku Sur'nel'ampään da Jürg'inpään ed lajide, ka et homäçe kezä ujel'ijid'*» — «Если в Великий четверг и в Юрьев день не будешь ругаться, то летом не увидишь змей» (Белое оз.) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 599].

В Великий четверг, Егорьев день, канун и первый день Пасхи нельзя было видеть или пользоваться бытовыми предметами вытянутой формы, напоминающими тело змеи: веретенами, скалками, иглами, прялками, веревками. Шимозерские вепсы верили, что «в Великий четверг нужно убрать с глаз веретено, иглу, прялицу. Если увидишь веретено, то летом увидишь гада, иглу — медяника, прялицу — медведицу». В северновепских деревнях были распространены представления: «Если в Егорьев день увидишь дома веретено, то много гадов увидишь летом». Объектом укрывания в этих местах в канун и первый день Пасхи были скалки: «*Äipäivan kanunan, konz pırgad oli ajetut, peittihe valikod, miše kezal ei nähteis gadeid*» — «В канун Пасхи, когда пироги были накатаны, прятали скалки, чтобы летом не увидеть змей»; «*Ezmaizen Äipäivan peittihe valikod i värtinä, miše kezal ei nähteis gadeid*» — «В первый день Пасхи прятали скалки и веретена, чтобы летом не увидеть змей» (см. *Äipäiv*).

В вепсской традиции момент ухода змей под землю приурочен к *Sdvižev päiv* — Воздвижению Честнаго и Животворящего Креста Господня (14/28.09). Считалось, что в день ухода под землю змеи собираются группами в лесу и устраивают свадьбы. Поэтому ходить в лес на Воздвижение строго запрещалось. Если же такое случилось, то, увидев змею, следовало бросить в нее платок или портянку. Северные вепсы, помимо Воздвижения, называли и другую дату осеннего змеиногo «тока» (*gadan kim*⁷) и исчезновения змей на зиму — день памяти Усекновения главы св. пр. Иоанна Крестителя — 29.08 / 11.09.

Помимо календарных обрядов, у вепсов известны не связанные с точными

датами профилактические способы защиты от змей. Так, у белозерских вепсов запрещалось свистеть в избе, чтобы не заманить в дом змей: «*Vihäudad, ka madon man'itad per'the*» — «Свистишь, то змею в дом заманишь» (Пондала); «*Vihäudad, ka mado tulob per'the*» — «Свистишь, так змея в дом придет» (Панкратово). Оятские вепсы выбранное в лесу место ночлега предварительно опахивали веником, «чтобы не приполз гад».

У южных и капшинских вепсов вплоть до настоящего времени сохранился своеобразный метод защиты от змей и ящериц: обрубание хвостов у кошек [Волков, АКНЦ, ф. 13, оп. 16, № 6, с. 88; Puss, 1970]. Он основан на верованиях, что кошки — нечистые существа, гуляя по лесу и виляя хвостом, могут заманить в дом этих пресмыкающихся, которые принимают извилистый кошачий хвост за себе подобное существо.

Капшинские вепсы пытались предотвратить нападение змеи заклинаниями, обращенными к св. Георгию Победоносцу или Николаю Святителю: «*Jegorii milostivji, azota!*» — «Егорий милостивый, останови!»; «*Гад — кум! Стой тут! Никола с топором, Егорий с косарем!*» (Харагеничи).

Семантика отдельных частей тела змеи. Признаки, которые вепсы приписывали живой змее, распространялись и на ее мертвое тело и его отдельные части. Длинный, раздвоенный на конце змеиный язык (*жало*) наделялся плодородными свойствами. В Линжезере и Сяргозере в Иванов день хозяйки опускали язык змеи в горшок с молоком, чтобы получить густую сметану. В Шимозере высушенное жало использовали как тайный охотничий талисман.

Различные органы змеи применялись в качестве защиты от любого негативного воздействия. Северные вепсы для победы в суде брали с собой кожу или голову змеи. Оберегом от болезней у них была змеиная кожа в бутылке, подвешенной у печной трубы на чердаке дома [Косменко, 1984, с. 79]. Как символ зла мертвая змея использовалась во вредоносной магии. У вепсов

Прионежья, «чтобы в доме не было жителя, подсовывали убитого гада в паз дома» [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 138].

Змея по вепсским сказкам и лингвистическим источникам. Змея — довольно распространенный персонаж вепсского сказочного фольклора. В вепсских сказках это пресмыкающееся, как правило, фигурирует под двумя названиями: *gad* 'гад' и *zmej* 'змея'.

Первое название характерно для северновепсского сюжета «Жена змея, гада» (425 М) [Setälä, Kala, 1951, № 22, 27, 32]. По этому сюжету, змей женится на средней дочери старика и старухи. В сказке представлен весь змеиный род, с которым предстоит породниться. Вечером в качестве сватов к девушке приходят змеи. Они шипят на полу, задрав головы кверху. Во время поездки к венцу невеста сидит между змеями. На венчании «поп — гад, дьяк — гад, одна невеста — человек» [Setälä, Kala, 1951, s. 47]. Но во время первой брачной ночи змей превращается в молодца. Через три года от такого брака рождается прекрасный сын — «волосок золотой, другой серебряный». Представленные в сказке брак со змеем и превращение змея в человека отражают древнейшие народные взгляды на змею как на тотемного предка. В то же время этот сюжет насыщен мотивами, в которых змей рисуется как злое и мстительное существо. Он принуждает девушку стать его женой под угрозой убить всех ее родных. За малейшее неповиновение превращает жену на три года в кукушку, а сына — в соловья. Таким образом, сказка демонстрирует нам различные взгляды народа на змею: от предка человека до опасного и злого существа.

Представления о мудрости змеи, знании ею языка животных и птиц, известные в мифологии многих этносов [Lurker, 1987, с. 371], у вепсов сохранились только в сказке. В Приоенье был распространен сказочный мотив: «охотник вызволяет змею из огня», и в благодарность она обещает научить спасителя пониманию языка зверей и птиц [ВНС, 1996, с. 207].

Термин *zmej*, явно заимствованный из русского фольклора, использовался

в довольно популярном у вепсов сюжете о змееборчестве [ВНС, 1996, с. 10]. В этом сюжете воплощены представления народа о змее как силе зла, которую следует уничтожить.

В северновепсских сравнительных оборотах отражены некоторые признаки, которыми змея наделяется в народе: хитрость и лживость: «*Kändaldaze, kut mado*» — «Изворачивается, как змея»; злость: «*Šihaidab, kut mado*» — «Шипит, как змея»; медлительность движений: «*Hizeidab, ku mado*» — «Плеться, как змея» [Perttola, SKS, № 1074, 3243].

MAEMAG — женский дух земли, см. *Ma*.

MAGATAI MATTI — спящий Матвей (вар. *Unes'iine Matti* — Сонный Матвей) — северновепсский мифологический персонаж, персонифицирующий сон. Сообщения о нем единичны, относятся к 1941—1943 гг. Основная функция — усыплять детей. Дух, приносящий радость. Имеет антропоморфный мужской (судя по имени и красной шляпе) облик. В краткой характеристике отмечается ряд устойчивых признаков: веселый нрав, лицо — узкое или круглое, маленький рост; из одежды носит, помимо красной шляпы, красные сапоги и синие чулки до колен. Для *Magatai Matti* присущи особые атрибуты, являющиеся средоточием его магической силы: зонтик, который он носит под мышкой; в зонтике (вар. в воронке) — перо. В мифологических рассказах дается подробное описание погружения детей в сон. Вечером *Magatai Matti* заходит в комнату, где находятся дети; ступает так тихо, что они его не слышат и не замечают. Он берет перо и проводит им по глазам детей. Дети друг за другом ложатся спать. Затем *Magatai Matti* прыгает (со смехом) на детских кроватях (то есть укачивает детей) и смотрит на каждого ребенка. Он называет детей очень хорошими именами, гладит их по лицу. *Magatai Matti* раскрывает зонтик над уснувшими детьми. Он делает это тихо, чтобы не разбудить их. Тогда дети начинают видеть сны, один лучше другого. Они смеются во сне, и это благодаря

веселому *Magatai Matti*. Он поет им усыпляющие песни тихим голосом. Так, в хорошем настроении дети встречают приход *Magatai Matti* [Perttola, SKS, kuori 2 /6].

МАНАРАПЕНД — похороны.

Диалектные названия: ср. вепс. *maharapend*, сев. вепс. *maharapenom* — букв. «положение в землю»; *koptusod* — букв. «закапывание» (Пондала).

Похороны — обряды, связанные с преданием тела умершего земле.

В похоронной обрядности вепсов в конце XIX — начала XX в., несмотря на влияние православия (чтение молитв у гроба, отпевание в церкви, погребение на освященной земле с ориентировкой могилы запад — восток, установка православных надмогильных сооружений — крестов, церковные панихиды и т. д.), сохранялись элементы внехристианских верований.

Похоронная обрядность была многовариативной. Многие локальные различия, по-видимому, зародились еще в недрах родо-племенного уклада с характерным для него разнообразием погребальных традиций в разобщенных человеческих коллективах [Кочкуркина, Линевский, 1985, с. 170]. Влияли на ее формы также возраст и социальный статус (богатый — бедный) умершего, обстоятельства смерти (естественная — насильственная). Но в целом у вепсов бытовали два основных типа ритуала.

Первый тип заключался в оплакивании покойного, когда практически каждый шаг ритуала сопровождался многочисленными причитаниями (*voikud*) женщин. Используя особый набор словесных формул и метафор, вепсы обращались к умершему, высказывая печаль по поводу его смерти.

Второй тип, считающийся более архаичным, заключался в «веселении» умершего. В нем некоторые ритуальные моменты сопровождалось веселыми песнями и плясками. Ритуал «веселения», как правило, проводился, если покойный был молодым человеком или же сам просил об этом перед смертью. Иногда наблюдалось соединение обоих типов ритуала. Например,

в избе и по дороге на кладбище «веселили» покойного, а у могилы — оплакивали [Пименов, 1964, с. 373].

Независимо от типа, вепсский похоронный ритуал состоял из трех последовательных циклов: 1) действий, связанных с подготовкой покойника к захоронению; 2) собственно похорон; 3) послепогребальных обрядов, совершаемых в день похорон. Их главной целью являлось облегчение перехода души умершего в иной мир и защита живых от последствий «соприкосновения» со смертью и покойником.

Подготовка покойника к захоронению (обмывание, одевание, укладывание на лавку и в гроб) сопровождалась причитаниями. Обмывание обычно производили на полу в избе на соломе или на соломенном матрасе. У южных вепсов тело обмывали самые близкие родственники, у средних — близкие или дальние родственники одного с ним пола, у северных — старые девы и вдовы, которые, по народным представлениям, были наделены сакральной чистотой, усиливавшей эффект очистительного ритуала. В настоящее время мыть покойника часто приглашают пожилых, опытных в этом деле женщин. Иногда человек еще при жизни назначает людей, которые будут обмывать его после смерти.

Среди пожилых людей существовал обычай готовить себе «смертную» одежду заранее. В прошлом это была чистая традиционная одежда, белая или светлых оттенков, без вышивки. На мужчин надевали холщовые брюки, рубаху, балахон; на женщин — рубаху, юбку (у северных вепсов) или сарафан (у средних и южных), передник, повойник. Умерших, независимо от пола, было принято подпоясывать. В качестве смертной обуви могли быть лапти; сапоги, из которых вытаскивали железные гвозди и заменяли их деревянными; у северных вепсов — остроконечные полотняные сапоги. В этой же группе был распространен и такой архаичный элемент смертной одежды, как *kukkel'* — длинная холщовая накидка с капюшоном. Умерших юношей и девушек хоронили в свадебной одежде. С исчезновением

традиционных комплексов одежды изменилась и смертная одежда. В настоящее время чаще всего используют новую нарядную одежду, заранее приготовленную [Строгальщикова, 1986, с. 69—70].

Обряженного покойника клали на лавку, идущую вдоль боковой стены дома, головой в красный угол, ногами к двери. По православному обычаю около умершего постоянно горели свечи.

В течение двух суток до похорон происходили вечерние и ночные бдения около покойника. Односельчане по очереди приходили посидеть около него по вечерам, а родственники оставались рядом с ним до утра. Во время бдений умершего поминали едой (кутьей, сваренной из ржи и сахара; яйцами, пирогами, киселем). С причитанием выходили на двор и звали покойника и других умерших родственников угощаться [Йоалайд, 1997, с. 19]. Ночные бдения не проводились только тогда, когда умирал маленький ребенок. В случае смерти парня или девушки и устройства «веселых похорон» на вечерние и ночные бдения собиралась молодежь, и гармонист играл веселые мелодии [Пименов, 1964, с. 373].

Похороны происходили, как правило, на третьи сутки после смерти до полудня. В период монархического правления в России день похорон откладывали, если он приходился на царские именины.

Утром в день погребения копали могилу. Делать это накануне строго запрещалось, так как по верованиям вепсов могила не должна оставаться на ночь пустой, иначе она будет занята новым покойником. В прошлом подготовкой могилы занимались близкие родственники. У северных вепсов существовал запрет копать могилу трем человекам. В случае его нарушения считалось, что один из копальщиков вырыл и себе могилу [Perttola, SKS, № 593].

Тело умершего перекладывали в гроб только в день похорон. Дно гроба устилали сухими березовыми листьями от заготовленных веников, застилали холстом, подушку набивали льняной куделью.

С глубокой древности сохраняется обычай класть в гроб умершему вещи, необходимые ему в загробном мире.

Мужчинам кладут табак, папиросы, либо бутылку водки; женщинам — платок, гробешок, прялку с куделью; детям — игрушки. Покойнику, согласно церковным традициям, обязательно надевали медный нательный крест, на лоб возлагали венчик. После отпевания в церкви перед погребением священник вкладывал в руки усопшего разрешительную молитву («подорожную»). В настоящее время пожилые сельские жители приобретают «подорожную» заранее во время поездки в города и посещения церкви.

На похороны приходили без приглашения. Участие в них родни было строго обязательным. Считалось за грех не прийти хоронить родственника. Чем больше людей присутствовало на похоронах, тем они были почетнее. Участие в похоронах всегда рассматривалось как благо. У северных вепсов по этому поводу даже существовала примета: если долгую дорогу пройдешь и случайно окажешься на похоронах, то когда сам умрешь, тебя придет хоронить много народа [Perttola, SKS, № 593].

Вынос гроба с усопшим сопровождался многочисленными действиями бережного и очистительного характера: покойника выносили ногами вперед, в избе кадили или жгли бересту, все пороги окропляли водой, вбивали в них или в половицы гвозди, мыли полы. Средние вепсы, подняв гроб, бросали на лавку предметы-обереги: кочергу или осиновое полено, — чтобы опустевшее место не было занято новым покойником. Северные вепсы при выносе гроба из избы обязательно дотрагивались им до порога. До сорокового дня на пороге держали топор и березовый веник [Там же, № 583].

Если кладбище располагалось недалеко от деревни, гроб несли на носилках, представляющих собой две еловые жерди, которые четыре или шесть человек клали себе на плечи. Если до кладбища было недалеко, гроб, независимо от времени года, везли на санях. Иногда большую часть расстояния преодолевали на санях,

а оставшийся отрезок пути до кладбища гроб несли на носилках или руках.

В переноске гроба, как правило, участвовали родственники покойного. Если кто-то был в ссоре с умершим при его жизни, он старался в знак примирения с ним нести гроб. Северные вепсы верили, что если носильщики неуютны покойнику, то гроб становится очень тяжелым [Perttola, SKS, № 598; Сурхаско, 1985, с. 85].

Похоронная процессия двигалась медленно, останавливаясь у домов, где любил бывать умерший. На перекрестке у края деревни покойника поминали едой. Здесь некоторые жители деревни последний раз прощались с умершим и возвращались домой [Йоалайд, 1997, с. 19].

При «веселых» похоронах процессию на кладбище возглавляла молодежь, которая двигалась по дороге впереди лошади, плясала под гармошку и распевала песни [Пименов, 1964, с. 373].

Прощание с умершим у могилы — один из самых драматичных моментов вепсского похоронного ритуала, сопровождаемый плачем и причитаниями. На лицо покойника накрывали холст, бросали три щепотки земли: две — на голову и одну — в ноги, гроб закрывали. Перед опусканием гроба в могилу совершали «выкуп» места для умершего: бросали в яму медные деньги.

В старину гроб в могилу опускали на полотенцах или полотнищах холста, а в более позднее время — на веревках. Полотенце и холст, по народным верованиям, помогали усопшему перейти в иной мир. Эти предметы было запрещено приносить обратно в дом. Сразу же после погребения их отдавали вдовам, старым девам или нищим, у южных вепсов — копавшим могилы. Если похороны были «веселыми», то опускание гроба в могилу нередко сопровождалось стрельбой из ружья [Строгальщикова, 1986, с. 81].

Все присутствующие на похоронах принимали участие в засыпке могилы: бросали комья земли на опущенный гроб. В настоящее время строго соблюдается запрет для родственников умершего заходить в могилу, в прошлом такой запрет

не был общераспространенным среди вепсов [Там же, с. 74].

После погребения вепсы устраивали на кладбище поминальную трапезу. На могиле устанавливали поминальный «стол» в виде доски, полотенца или хвойных ветвей. На «стол» ставили поминальную еду (кутью, кисель, рыбники и другую выпечку, блюда из яиц). В прошлом употребление спиртного было ограниченным.

По возвращении с кладбища участники похорон совершали разнообразные очистительные обряды: мыли руки; прикасались ладонями к печи, чтобы приобщиться к «теплому» миру живых и освободиться от холода и нечистоты мира мертвых; северные и средние вепсы ходили в баню.

После похорон одежду умершего, солому, на которой он лежал, стружки от гроба сжигали на костре, чтобы его душе легче было попасть на небо. По другим интерпретациям, ритуальный костер рассматривали как очищающее и обережное средство от покойника [Строгальщикова, 1986, с. 77].

В некоторых вепсских деревнях ряд вещей, имеющих соприкосновение с усопшим, оставляли для борьбы с различного рода нечистью. У северных вепсов, например, одеждой, снятой с умершего, обтирали стены, чтобы вывести клопов из дома. С этой же целью за печью хранили палку, которой измеряли гроб и могилу [Perttola, SKS, № 585].

День похорон заканчивался поминками в доме умершего. Они представляли собой трапезу с участием родственников и односельчан.

Смерть человека вызывала двойственное чувство: горечь утраты и страх перед покойником. Поэтому в похоронно-поминальной обрядности значительное место занимали ритуалы, направленные на избавление от этих эмоциональных состояний. Время их исполнения было различным. Одни из них совершались в день похорон, другие входили в цикл послепогребальной обрядности.

Так, во время выноса, чтобы не бояться покойника, дети проходили под гробом,

а взрослые вставали к нему спиной, наклонялись и смотрели на умершего через свои расставленные ноги. Прибегали и к другим магическим средствам: во время следования похоронной процессии смотрели из-под саней на копыта уходящей лошади; на кладбище хлестали рябиновой веткой гроб, трогали большой палец ноги покойного, клали щепотку свежевырытой земли себе за пазуху, в доме смотрели в печную трубу или подполье [Строгальщикова, 1986, с. 78—79]. Если человек долго не мог избавиться от страха, то полагали, что покойник чем-то на него обижен. В таком случае шли вечером на кладбище и просили у умершего прощения.

Тоску (*tusk*) по покойному лечили с помощью земли и воды, способными «охладить» это душевное состояние. В особо тяжелых случаях прибегали к помощи колдуна, который залезал с человеком, страдающим тоской, в подполье, брал там землю и пропускал ее по груди под одеждой больного, читая заговор. С этой же целью колдун подводил больного тоской к водоему и, произнося заговор, мыл ему лицо [Винокурова, 1997, с. 43].

MAID — 1) молоко (коровье); 2) молоко (материнское).

Диалектные названия: *maid* (Пондала, Ярославичи, Шелтозеро), *meid* (Шимозеро).

1) Молоко и молочные продукты издавна были одним из главных видов пищи у вепсов. Неудивительно, что в вепских мифологических представлениях молоко считалось сакральной жидкостью, а дойка — священным делом (см. *L'üpsand*).

В вепских верованиях и обрядах прослеживаются мифологические связи молока коровы и грозовых явлений — тучи, грома и пожара от молнии, имеющие балто-славянский и шире — индоевропейский характер. У северных вепсов коровье молоко использовалось в качестве средства, преграждающего путь грозовому, небесному огню: во время грома молоко в горшках ставили на оконные подоконники. Вепсы повсеместно молоком тушили пожар от молнии.

В вепском народном календаре прослеживаются временные ограничения

в употреблении молока, в том числе связанные с православными постами, а затем его торжественное вкушение. Включение молока в пищевой рацион после некоторого перерыва, как правило, маркировалось комплексом обрядов: предшествующим запретом; освящением; приношением молока в дар или благодарственную жертву; трапезой. Такова структура комплекса обрядов *argaita* — букв. «скромничать» — основной части ритуала новотела в некоторых вепских деревнях, включающей запрет на употребление молока, окуривание нового молока, благодарственное угощение коровы и семейную трапезу (см. *Kandand*). В некоторых вепских деревнях примерно такой же комплекс обрядов приурочивался к Петрову дню (см. *Pedrumpäiv*), которому предшествовал Петровский пост. Например, в д. Нижнеконное (Ярославичи) в Петров день жители несли в часовню молочные продукты. После освящения они раздавались односельчанам, у которых не было коров [Винокурова, 1994, с. 90].

Молоко являлось важным продуктом жертвоприношений. Так, северные вепсы в Великий четверг доили корову, а молоко выливали через корову в землю в дар духу-«хозяину» и «хозяйке» двора [Perttola, SKS, с. 155]. Молоко и молочные продукты были основным видом заветов (*zavet*) на летних праздниках в честь охраны коров и лошадей (*lehman praznikad*, *hebon praznikad*). У южных вепсов в с. Сидорово молочные жертвоприношения даже дали народное название скотоводческому празднику *Sjrpühäpäiv* (букв. «сырное воскресенье»).

Много поверий, запретов и магических обрядов было связано с удоями молока у коров (*l'üpstus* — 'удой'). Молочность коровы определялась уже при рождении. Северные вепсы считали, если у новорожденной телки большой пуп, то она будет давать много молока. Определителями удоистости у взрослой коровы были молочные протоки: «*N'ece hivä l'ehm, maidsoned saņktad*» — «Это хорошая корова, молочные протоки [у нее] толстые» (Ярославичи); ноги: «*Pit'kjougein'e l'ehm ii maidokaz, a madaljougein'e — maidokaz*» —

«Длинноногая корова не молочная, а коротконогая — молочная» (Озера) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 317]; «Если корова держит широко задние ноги, то она хорошо будет молоко давать» (Подщелье) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 164]. Наиболее распространенным признаком большой молочности были изогнутые рога, концы которых находились на близком расстоянии друг от друга. Такую корову вепсы называли *kid'žorsarv* (*kižersarv*) *l'ehm* — «корова с изогнутыми рогами». По вепским представлениям, у коровы *kid'žorsarv* был короткий период сухостоя (*maidokes'k*, *maidkeskus*) [Perttola, SKS, № 456]. Менее удоистой считалась корова с широкорасставленными рогами (*čihaksar'v' l'ehm*). У нее большое расстояние между рогами отождествлялось с длинным периодом сухостоя. Вообще, рога имели довольно большое значение в вепских верованиях об удоистости коровы. По вепским представлениям, рога — это часть коровы, своеобразного «вместилища» молока. Потеря или поломка коровьего рога означала потерю части молока: «*Esli l'ehman sarv katteb, maidod hubendab*» — «Если коровий рог сломается, молоко убавится» (Шелтозеро) [Perttola, SKS, № 299, 451]. Рог или его обломок следовало найти и бросить в воду, считавшуюся основным магическим средством повышения молочности коров: «*Esli sarv kadob, pidab nece ec'ta i vedhe tačta*» — «Если рог потерялся, нужно его найти и бросить в воду» (Шелтозеро) [Perttola, SKS, № 299].

Как полагали вепсы, на удои молока влияли различные космоприродные явления, например созревание овса: «*Kagr män'i l'uustkele, l'ehmadgi maidon polethe, vāhemban anttas*» — «У овса начала образовываться метелка, и коровы начали меньше доиться» (Озера) [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 278, 280], летнее дуновение ветра со снегом: «*Esli kezal ahav lumeyke vedab, lehmaižel vāhā maidod*» — «Если летом ветер со снегом дует, у коровушки мало молока» [Perttola, SKS, № 105]; погода в Крещение: «Если в Крещение тепло,

то летом коровы будут давать больше молока» [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 344, разд. II].

У вепсов сохранились отголоски древних индоевропейских представлений о связи молока с силами Луны = небесной коровы. Повсеместно существовало поверье, что «на первую косу и серп коровы снижают удои», то есть в народном сознании лезвия косы и серпа ассоциировались с лунным месяцем. Считалось, что при луне серпом (на ущербе), коровы меньше давали молока, чем при полнолунии: «*Alakul l'ehmād poletas maidon*» — «При ущербной луне коровы сбавляют удои» (Пелкаска). Поэтому при переменах в луне хозяйки бросали дойку (Шокша) [Винокурова, 2006, с. 316].

Неблагоприятным временем для удоев считался закат солнца, когда действовали вредоносные силы. После заката вепсы старались не продавать молока соседям, иначе коровы не будут доиться (Шелтозеро, Шокша) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 164]; (ср. то же у карелов: [Тароева, 1965, с. 33]). Позже появились связанные с распространением точного календаря представления об отрицательном влиянии високосного года на удои молока (Шелтозеро) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 164].

На сохранение коровьих удоев влияло также соблюдение особых запретов имитативного характера, связанных с молочной утварью. Когда мыли молочные горшки, то их дно с наружной стороны не мыли, иначе коровы молоко убавят. Молоко не лили на ложку, чтобы коровы не давали молока одну ложку (Шелтозеро) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 164].

Вепсы верили, что некоторые представители фауны могут испортить молоко. Повсеместно считалось: если маленькая птичка (*prizor-lind*), обычно ласточка (см. *Päskhaine*), пролетит под выменем коровы, то корова будет доиться кровью. При порче молока от ласточки средние вепсы совершали различные магические действия, в которых важную роль играла косая изгородь. Корову доили на углу изгороди или

у отсчитанного девятого шеста так, чтобы молоко стекало по шесту в землю. Иногда шест выдергивали, и выдоенное кровянистое молоко лили в открывшуюся ямку с заклинаниями.

Виновницей порчи молока у коров часто называлась змея. Белозерские вепсы полагали, что корова будет доиться кровью, если перешагнет через змею. Змеинный укус вымени или соска у коров (сев. вепс. *gadan viga*) резко менял качество молока; по образному выражению северновепских жителей, «*Gad kokeidab lehmaižen, siloi lehm andab lepan maidonke kesketi nižaspäi*» — «Змея укусит коровушку, тогда корова дает ольху с молоком вперемешку из соска» (Шелтозеро). Корову, пострадавшую от укуса змеи, доили на головню, взятую в Великий четверг из печи и сохраняемую на случай болезни, сопровождая действие заговором. Остатки молока из вымени капали в подойник и выливали в ручей, по вепским представлениям уносивший болезни (см. *Jogi*). В северновепской группе известны и другие предметы, на которые произносились заговоры от *gadan viga*: тряпки, соответствующие по цвету окраске змеи (черные, серые, пестрые); хлеб, который скормливали корове; постное масло; деготь для смазывания сосков у коров.

Целебными и обережными свойствами наделялись также различные предметы с круглыми отверстиями, через которые доили корову, сопровождая дойку заговорами: золотое кольцо (повсеместно); круглый с отверстием камушек *kezraine* (южные вепсы); деревянная щепка с круглой дырой посередине (вологодские вепсы); сплетенные в кольцо березовые ветки, освященные священником в церкви на Троицу (северные вепсы).

2) Продуцирующие свойства и белый цвет материнского молока стали основой символизации. У северных вепсов лицо новорожденного мыли материнским молоком, чтобы у него было белое лицо и здоровые глаза. Увиденный матерью сон, в котором младенец сосет грудь, означал, что у ребенка вырастет живот [Perttola, SKS, № 703, 754].

MAIDNEDAL' — Масленица.

Масленица — праздничный цикл, сохранившийся на Руси с дохристианских времен, осмысляемый в народном сознании как рубеж между зимой и весной. После крещения Руси Масленица празднуется в последнюю неделю перед Великим постом, за семь недель до Пасхи. Этот срок выпадает на вторую половину февраля — начало марта.

Диалектные названия: сев. вепс. *maidn'edal'* — букв. «молочная неделя», *pühäpanom* — рус. «начало (канун) поста»; ср. вепс. *maidn'edal'* — букв. «молочная неделя» (шимозерские, белозерские вепсы), *maitpühäpanom* — букв. «начало (канун) молочного поста» (шимозерские, оятские вепсы), *pühäpanom* (капшинские вепсы); южн. вепс. *maitpühäpanom*, *pühäpanom*.

Все приведенные хрононимы появились у вепсов после распространения христианства. Они отразили народное представление о Масленице как о времени наступления облегченного поста, когда употреблять мясо в пищу было запрещено, а молочные продукты, яйца, рыбу — можно. Одно из диалектных названий Масленицы — *maidn'edal'* (букв. «молочная неделя») — служит указанием количества дней ее празднования.

Зависимость времени празднования Масленицы от Пасхи нашла отражение в вепсской примете: «*Mit't'e päiv Pühäpanoman, tugoine i Äipäival*» — «Какой день Масленицы, такой и в Пасху» [Perttola, SKS, № 325].

Масленица являлась переходом не только от скоромного времени к посту, но и от зимы к весне. Весна в народном календаре — это пробуждение природы от зимнего сна и начало нового хозяйственного года. С началом весны ограничивался дневной сон людей. В Масленицу, как и в Благовещение (см. *Blahoveššen'*), существовал запрет для хозяек ложиться спать в полдень: «*Pühäpanomas emagale ei sä verda magatta keskpäival*» — «В Масленицу хозяйке нельзя ложиться спать в полдень» [Perttola, SKS, kuori 4].

Большая часть масленичных обычаев и развлечений была направлена

на стимуляцию плодородных свойств будущих посевов и фертильность людей.

Обязательным элементом Масленицы было обильное угощение. Объединение символизировало будущий богатый урожай и достаток семьи после успешного проведения весенних полевых работ. Главным масленичным кушаньем у вепсов были пироги, пряженые в масле (*pirgad*). К празднику пекли также блины, колобы, калитки; жарили яичницу; южные вепсы варили пиво. Стол в течение всей масленичной недели не мыли, оставляя на нем крошки, чтобы обеспечить сытую жизнь на весь год. Запрещалось также подметать пол, чтобы не вымести богатство и счастье [Perttola, SKS, kuori 4].

Основными праздничными событиями повсеместно являлись катания на лошадях и с гор. В некоторых вепсских деревнях сохранились архаичные представления о том, что масленичные катания имеют аграрно-магическое значение. Южные вепсы полагали, что чем дальше прокатиться, тем длиннее уродится лен, поэтому в катании на лошадях активное участие принимали большухи. У северных вепсов катание «на длинный лен» проводилось в первый понедельник поста, но не на лошадях, а с гор. В нем также участвовали женщины-хозяйки, которые садились на ледяную гору, обнажив нижнюю часть тела [Винокурова, 1994, с. 54; 1996, с. 88]. Обнажение женщин в аграрных обрядах многих народов мира связано с древними представлениями о взаимовлиянии плодородия природы и человека (см. *Ak*). Имеются также сведения о катании с гор детей ради хорошего урожая льна. Участие детей в ритуале, обладающих малым «производительным потенциалом», — явление более позднего порядка. Скатываясь с горы, дети кричали: «*Min pitte kreza, sen pitte p'ouvaz!*» — «Какой длины след от полозьев, такой длины лен!» [Perttola, SKS, kuori 4].

С земледельческой магией, видимо, был связан и другой обычай Масленицы. Всю масленичную неделю северновепские девушки и женщины ходили на горы и пели там протяжные песни:

«Росынька», «Мальчишка чернобровый», «Распривольный». Такое же пение на Масленицу было распространено и у белозерских вепсов, которые, в отличие от прионежских, сохранили в памяти и интерпретацию этого действия — «на долгий лен» [Лапин, 1973, с. 52].

У северных вепсов к Масленице был приурочен обычай *marghuze* — послесвадебного гощения молодоженов у тещи. Непременным тещиным угощением для зятя в этот период были пряженые пироги *pirgad* [Винокурова, 1996, с. 87]. Дары тещи на Масленицу не только укрепляли ее родственные связи с зятем, но и являлись магическим пожеланием ему плодovitости.

В последнее воскресенье масленичной недели у вепсов Прионежья и Шимозерья происходили публичные смотрины новобрачных. Обычно они проходили в форме катания молодых на лошадях под хвалебные возгласы односельчан: «*Huvä murz'äin! Ura!*» — «Хороша молодница! Ура!». Роль кучера обычно выполнял свекор, брат или другой родственник мужского пола, дружка. Каждая молодуха во время катания обязательно снимала с головы платок и накидывала его на плечи, демонстрируя зрителям одетую на голову сороку, подтверждающую ее новый социальный статус взрослой замужней женщины [Винокурова, 1994, с. 54; 1996, с. 87].

Одновременно с новобрачными в катании на лошадях участвовала также и прочая молодежь, но она всегда ехала позади молодоженов, тем самым подчеркивая их первостепенную роль в данном празднике. Рассаживание молодежи по саням происходило по родственному принципу: для собравшихся в каждом доме девушек и парней хозяева выделяли одну лошадь и сани, в которых молодые люди ехали вместе и пели песни; среди них один из парней играл на гармонии, а другой — управлял лошадью [Винокурова, 1996, с. 87].

В с. Рыбрека была распространена иная форма смотрин: по обеим сторонам дороги выстраивался народ, а вдоль улицы шествовали супружеские пары, держась под руку. Молодухи по очереди снимали

платки, показывая свои сороки; либо платок с молодой снимал супруг. При виде сороки зрители скандировали: «Хороша молодица! Ура!» [Винокурова, 1996, с. 87].

Устройством смотрин сельская община как бы публично узаконивала новый социальный статус молодоженов, восхваляла их красоту и фертильность, желала здоровья и продолжения рода в момент весеннего пробуждения природы.

Помимо смотрин, в последнее воскресенье Масленицы в вепсских деревнях совершался обряд взаимного прощения грехов и обид, имеющий религиозно-очищительный смысл: приступить к посту с чистой душой, сосредоточиться на духовной жизни и радостно встретить Пасху. Согласно ритуалу, все члены семьи или соседи вставали друг перед другом на колени и просили прощения за нанесенные обиды со словами: «Простите меня грешного (грешную)», а в ответ получали: «Бог простит, и меня простите». В храмах на вечернем богослужении совершался чин прощения.

Нет ни одного свидетельства о разжигании костров на Масленицу — традиции, которая была характерна для русского населения [Соколова, 1979, с. 16].

Поминовение усопших на кладбищах являлось одним из элементов масленичного комплекса у вепсов. В Озерах и Мягозере суббота перед Масленицей (*i'ihapühäpanom*) отмечалась как родительская [Винокурова, 1994, с. 55].

MAIZAND — дух земли, см. *Ma*.

MAJAG — бобр.

Majag — воссозданный термин. В связи с истреблением бобра вепсы не помнят собственного названия, обозначающего этого зверя. Данные вепской топонимии и финно-угроведения позволяют предположить, что им было слово *majag*. Основа *majag* встречается в большом количестве вепсских гидронимов — *Majagjär'v* (Майгозеро ~ Майозеро), *Majagoja* (Майручей), Майгозеро Большое, Майгозеро Малое, Майручей, р. Маяга, Маяк озеро, Маякозеро; а также

в названии южновепсской деревни *Maigär'* (Боброзеро) [Муллонен, 1988, с. 101]. Это слово относится к допермскому периоду развития финно-угорских языков, ср.: фин. *majava*; с. кар. *majoa*; ливв. *majai*; люд. *majai*; эст. *majajas*, *majaja*; вод. *mti*, *mtj*; саам. *majei*, *majij*; коми-зырян. *moi*; морд. *mijav*, *mijal* 'бобр' [SKES, 1958, II, s. 328; Хаузенберг, 1972, с. 136].

По данным топонимии, бобр находится на седьмом месте среди десяти наиболее распространенных животных, составляющих основу вепсских географических названий [Муллонен, 1994, с. 31], что говорит о былой важности этого зверя не только в хозяйственной, но и духовной жизни древневепсского населения. Подтверждают это заключение археологические находки: роговые подвески с изображением лежащего бобра; позвонки животного с отверстием для подвешивания; глиняная фигурка, напоминающая бобра (IX—X вв.); витой проволоочный браслет (X—XIII вв.) с завершением в виде литой головы зверя с характерными передними резцами [Голубева, Кочкуркина, 1991, с. 94; Косменко, 1984, с. 22]. Эти предметы играли роль амулетов. Имеется также предположение, что древние вепсы, как и многие другие народы, использовали бобровую струю в качестве важного целебного и магического средства [Андреева, 1991, с. 182].

Для некоторых финно-угорских народов (например, хантов и манси) был характерен культ бобра [Скалон, 1951, с. 151—155]. Он выявляется и у жителей Ярославского Поволжья, финно-угров по происхождению, с которыми белозерская весь имела давние экономические и этнокультурные связи [Дубов, 1995, с. 48]. Сравнительные материалы, вместе с данными по вепсской археологии и топонимике, позволяют сделать вывод, что бобр являлся почитаемым животным у древних вепсов.

Об отголосках былого сакрального отношения к бобру говорят языковые данные, в которых отразились представления о бобре как нечистом звере. У северновепсского населения слово *majag* можно

обнаружить в составе сложного названия *redumajag* (букв. «грязный бобр»), обозначающего грязную, неряшливого человека. У южных карелов *majai* также служит для обозначения чего-то нечистого: ливв. *majai* имеет и второе значение — ‘нарыв’, а лют. *majaipaiže* буквально переводится как «бобровый нарыв» [SKES, 1958, II, s. 328].

По единичным данным, в облике бобра у капшинских вепсов представлялся водяной дух (Пашозеро, Нюрговичи) [Винокурова, 2006, с. 136].

MAKAVAN PÄIV — Маккавеев день.

Диалектные названия: сев., южн. вепс. *Makavan päiv*; ср. вепс. *Makavan pei*.

Маккавеев день, или день памяти семи ветхозаветных мучеников Маккавеев: Авима, Антонина, Гурия, Елеазара, Евсевона, Алима и Маркелла, матери их Соломонии и учителя их Елеазара, — отмечается 1/14.08. По преданию, во времена правления сирийского царя Антиоха Епифана иудеи подвергались жестоким гонениям, их храмы осквернялись, насильственно вводились языческие обычаи. Однако многие иудеи отказывались отступать от истинной веры. Мать семи сыновей Соломонию привели к сирийскому царю, который потребовал, чтобы она и ее дети ели пищу язычников. Мать и дети отказались. Тогда на глазах матери подвергли мучительной смерти сыновей, но каждого из погибавших она ободряла словами веры и утешения в Боге. Ее казнили последней (2 Мак: 7). Старец Елеазар тоже отказался есть запрещенную законом Моисеевым пищу и мужественно умер за истинную веру (2 Мак, 6: 18—31).

В церковной традиции в день 1/14.08 отмечается не только память мучеников Маккавеев, но и Происхождение честных древ Животворящего Креста Господня и празднество Всемилоствителю Спасу и Пресвятой Богородице. Праздник был установлен в память знамений от трех святых — Креста Христова, иконы Владимирской Богородицы и образа Спаса. Знамения произошли перед победами византийского императора Мануила над

сарацинами и русского князя Андрея Боголюбского над волжскими болгарами в походе 1164 г. Враги были побеждены, а от святых икон, находившихся среди победителей, исходило чудесное сияние.

В вепсской традиции для различения двух первых августовских праздников во имя Спаса использовались специальные термины: день 1/14.08 назывался *Makavan päiv* (ср. рус. *Первый Спас*), а 6/19.08 — *Spasan päiv* (ср. рус. *Второй Спас*, *Средний Спас*). С *Makavan päiv* начинался *Spasan pühä* ‘Спасов пост’ — Успенский пост, длившийся до Успения Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии (15/28.08).

Makavan päiv был заветным или престольным праздником во многих деревнях средних и южных вепсов (Ярославичи, Мягозеро, Корвала, Пелуши, Куя и др.). В этот день жители собирались у местной часовни или церкви; пригоняли большое количество лошадей, так как праздник, прежде всего, рассматривался как *hebon praznik* ‘лошадиный праздник’, направленный на здоровье и благополучие лошадей.

Праздник начинался с жертвоприношения — оставления «заветов» (вепс. *zavet*) местными жителями в часовне или церкви. *Makavan päiv* считался одним из первых праздников урожая, поэтому в число заветов обязательно входили ягоды и другие созревшие плоды, а также яйца, шерсть, отрезки материи [Винокурова, 2006, а, с. 25]. За жертвоприношением следовали церковные ритуалы, совершаемые священником: крестный ход к озеру, где происходил молебен и освящение воды. После водосвятия происходило купание участников торжества. В освященной воде купали также лошадей. Причем этот ритуал совершался с обязательным участием мужчин [Винокурова, 1994, с. 93]. Чтобы лошади были здоровыми, мужчины должны были въехать в воду, сидя на них верхом. У южных вепсов *Makavan päiv* воспринимался как начало осени, сопровождавшееся резким похолоданием воды в водоемах, поэтому существовал запрет купаться после этой даты.

Последним обязательным ритуалом *Makavan päiv* было поминовение умерших родственников и односельчан на кладбище с приношением на могилы первых созревших плодов.

MAKONDI — крот.

В вепсской народной классификации мира фауны крот занимает промежуточное положение между зверями и хтоническими мышеобразными животными. На это указывает распространенное у северных и средних вепсов название крота *makondi* (букв. «земляной медведь»): первая лексема *ma* («земля») относит его к животным земли, а вторая — *kondi* («медведь») — сближает его с главным представителем звериного царства — медведем. Связь этих двух представителей фауны подтверждается и другими фактами. В пастушеской обрядности вепсов и других прибалтийско-финских народов крот известен как символ медведя. Так, финны и карелы выгоняли первый раз корову на пастбище с колокольчиком, к ремешку которого привязывали мертвого крота (вар.: его мясо, шкурку или когти), при этом они трижды повторяли заклинание: «Этот медведь самый старый и самый сильный среди медведей!» [Rantasalo, 1947, II, s. 51]. С помощью такого символического «медведя» пытались отпугнуть диких животных от скота. Иногда вместо крота в качестве оберега на колокольчике подвешивались части самого медведя: девять зубов, когти, мясо, жир [Там же, с. 50].

В то же время другие данные вепсской лексики говорят о родстве крота с группой мышеобразных. Заимствованное из русского языка слово «крот» у вепсов используется для обозначения крысы (*krot*). В некоторых деревнях северных, капшинских и южных вепсов слово «крот» послужило основой для образования собственного названия, обозначающего крота, — *makrot* (букв. «земляная крыса»).

С кротами, как и мышеобразными, связывались негативные события. Например, у капшинских вепсов большое количество кротовин рассматривалось как

предзнаменование войны. В представлениях некоторых западнославянских и южнославянских народов кротовина являлась символом могилы [Гура, 1997, с. 271]. Видимо, большое количество кротовин у вепсов символизировало неотъемлемый атрибут войны — большое количество могил.

В с. Мягозере в облике крота представлялся дух хлева: если это животное заведется на скотном дворе, то его нельзя убивать [Винокурова, 2006, с. 199].

В некоторых жанрах вепсской культуры нашли отражение народные наблюдения о наиболее ярких биологических особенностях крота. В д. Прокушево бытовала легенда, объясняющая подземный образ жизни крота как наказание за его лень: *«Когда начиналась жизнь, люди все делали: дороги топтали, тропинки, чтоб ходить по ним, копали водоемы, реки, колодца, озера. Но habuk (ястреб) не пошел на работу, заленился, вот, ему пить не дают в Успенский пост. И крот тоже не пошел топтать дороги, благоустраивать жизнь. Так, тоже перейдет дорогу и сразу подыхает»* [Там же].

Образ крота использовался в бесёдной игре парней «Makondjal» («В кротов»), популярной у северных вепсов. В одном из вариантов игры отразились народные представления о кроте, как об очень сильном животном, который, втискиваясь телом в щель земли, с помощью мощных передних лап приподнимает ее свод. В этом варианте крота изображали два человека. Один ложился другому на спину, цепляясь руками сзади за его штаны. При этом «нижний» парень брал за щиколотки «верхнего», а свою голову просовывал между его ног. В таком положении он перемещался по избе, пытаясь спиной подбросить вверх свой «груз». В процессе игры, целью которой являлась демонстрация силы, участники менялись ролями. Представление о кроте как поглотителе падали отразилось в другом варианте игры «Makondjal». Крота изображал один парень; он наряжался в шубу и собирал в избе мусор [Там же, с. 199—200].

MARGHUZE — северновепсский обычай послесвадебной гостьбы молодоженов у родителей молодухи, служащий для укрепления новых родственных связей. Был приурочен к Масленице, если свадьба приходилась на зимний период между Крещением и Масленицей [Винокурова, 1996, с. 87]. Если заключение брака происходило в другое время, то поездка в *marghuze* осуществлялась на четвертый день после свадьбы [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 321]. Важное значение во время такой гостьбы приобретало тещино угощение для зятя — пряжечные пироги *pirgad*. Такой дар тещи не только укреплял ее родственные связи с зятем, но и являлся магическим пожеланием ему плодovitости.

MECAIŠKETIŠ (букв. «лесной удар») — болезнь от духа-«хозяина» леса.

Mecaišketišt — название, которое было распространено только в южновепсской традиции. Об этой болезни сохранилась довольно скудная информация. *Mecaišketišt* напускал дух-«хозяин» леса на человека, нарушившего строгий запрет ругаться в лесу. Лечили болезнь с помощью заговоров. Например, в одном из южновепсских заговоров рисуется картина, как лошадь уничтожает лесную болезнь: «*Mustas metsas, mustā hebō vaškšet silmad, raudāžed hambhad, kapitšob i pirdab metsaišketišen tās tšasussā i parahembas aigassā. Amn'i*» — «В черном лесу у черной лошади медные глаза, железные зубы, скоблит и бороздит лесную болезнь до этого часа и до наилучшего времени. Аминь» [Kettunen, 1925, s. 146].

MECAMEZ' — см. *Mechine*.

MECAN'ENA — болезнь, которую леший (*mechine*) напускает на человека за непочтительное отношение к лесу. Например, нельзя было ругаться в лесу: «*Mecas lajitoi, ka tartub mecan'ena, mecamehid' ala johtutele*» — «В лесу ругаешься, так пристанет лесная болезнь, леших не вспоминай» (Пелкаса) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 323].

Название *mecan'ena* зафиксировано на территории расселения северных

и средних (оятских и вологодских) вепсов. В буквальном переводе слово *mecan'ena* (*tes* 'лес' + *n'ena* 'нос') переводится как «лесной нос». Однако большое количество вепсских фразеологизмов, связанных со словом *n'ena*, свидетельствует о многозначности этого понятия. Во фразеологии просматриваются такие его значения: граница внутреннего пространства человека (*n'enan tüves* 'под носом'), канал связи с внешним миром (*i'ičta n'ena verhaze tōhō* 'совать нос в чужое дело'), зазнайство (*i'eta n'ena* — букв. «поднять нос»), печаль (*pästa n'ena* 'повесить нос' — букв. «опустить нос»), упрямство (*panda n'ena* 'заупрямиться' — букв. «поставить нос», *n'enakaz* 'упрямый' — букв. «носатый»). Ряд слов и фразеологизмов связан с символикой зла: *kantta n'ena* 'таить зло' (букв. «носить зло»), *n'enagata* 'рассердиться', *n'enoita* 'сердиться, дуться', *n'enatoi* 'незлопамятный' — букв. «безносый». В контексте представлений о болезни *mecan'ena* слово *n'ena*, видимо, имеет значение «зло», которое посылается хозяином леса. Нос как отверствие, канал связи с внешним миром, в которое проникает «зло», метонимически обозначает зло (болезнь). Этимологические предположения подтверждают косвенные материалы. По такому же принципу в народной медицине вепсов и карелов образована группа названий болезней, основой которой является лексема *viha*, обозначающая «зло» (вепс. *jumalanviha* 'болезнь (зло) от бога', *kül'betviha* 'болезнь (зло) от бани'; кар. *kynnenviha* 'зло от ногтя', *kylmänviha* 'зло от холода', *moan viha* 'зло от земли') [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 631; Пашкова, 2008, с. 11]. Вепсские фразеологизмы *kantta viha* и *kantta n'ena* являются синонимами и переводятся как 'таить зло' ('носить зло') [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 178, 631].

Болезнь, проникающая через нос, — это внутреннее заболевание. Одним из ее симптомов было похудание человека. Болезнь лечили заговорами. Например, у северных вепсов бытовал такой текст заговора, который читали на соль (*sol*), предназначенную для лечения больного:

Nouz'in mina blagoslovas,
läksin mina vereile,
mänin mina vihandale normeale,
lagedale pöudole,
vihandas normes,
lagedas pöudos
ajab koume mužikad;
üks om rusked hebo,
toine vouged hebo,
koumanz must hebo;
mustal mužikal sur' sabl',
rusttal mužikal sur' sabl',
vouktal mužikal sur' sabl',
nenil sablil čaptase
netsil ristitul.
Kaiked prizorad i pritšinad,
pahad keeled, pahad meled,
pahad dumad, pahad ajatesed
vihandaha normehe,
lagedale pöudole;
vihandas normes,
lagedas pöudos
kudain'e kukei
n'okal kokkih,
sügal pühkih,
kokšal kokitšeb
täks' igaks' kaikeks'
amin

Встал я, благословясь,
пошел я в ворота,
пошел я на зеленый луг,
на широкое поле,
по зеленому лугу,
по широкому полю
едут три мужика;
одна красная лошадь,
вторая белая лошадь,
третья черная лошадь;
у черного мужика большая сабля,
у красного мужика большая сабля,
у белого мужика большая сабля;
этими саблями рубят
у этого человека.
Все сглазы и причины,
плохие языки, плохие умы,
плохие думы, плохие мысли
на зеленый луг,
на широкое поле;
на зеленом лугу,

на ровном поле
золотой петух
клювом клюет,
гребнем чистит
клювом долбит
на весь этот век,
аминь

[Rainio, 1973, s. 301].

MECEMAG — см. *Mechine*.

MECHINE — дух леса.

Диалектные названия: *mechiin'e* (Шимозеро, Пондала), *mesii* (Войлахта), *messin'e* (Шелтозеро), *mesahn'e* (Радогоща) (букв. «лесовой») — дух, воплощающий лес; черт [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 324; СОСДКВСЯ, 2007, № 1325, 1326]. Данное название подчеркивает опасный характер духа леса, его дьявольскую природу. Как правило, такой термин используется в мифологических рассказах о встречах человека с духом леса, а также в бранных выражениях: «*mechiin'e sindaiž otaiž*» — «леший бы тебя побрал» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 324].

Синонимами этого слова могут быть *mes* (букв. «лес») — сохранилось только в бранных выражениях: «*tāne mesale*» — «иди к черту», «*n'i mesad*» — «ни черта», «*ni mesad en kile*» — «ни черта не слышу» (Озера); *must mes* (букв. «черный лес») — черт, дьявол: «*oigeta mustale mesale*» — «послать к черту» (Кортлахта); *korbhine* (*korb* — глухой лес) (Ярославичи), *korbhīn'e* (южные вепсы) — леший, черт, дьявол [Там же, 1972, с. 225], — а также термины русского происхождения: *lešii* (Озровичи), *čort*, *bes*.

Известно множество других названий духа леса, высвечивающих какие-то отдельные стороны представлений о нем. В основе номинации *mesamez'* (букв. «лесной человек») — внешний антропоморфный облик лесного духа. Название *mesuk* (букв. «лесной старик») подчеркивает антропоморфные и возрастные признаки духа. *Mecižand* (букв. «хозяин леса») и *mesemag* (букв. «хозяйка

леса») — наименования, которые соотносятся с их патронажной функцией — заботой о лесном пространстве и семейным статусом; обычно используются как обращения для установления коммуникации человека с духами. *Toine pol'* (букв. «другая половина») (Сяргозеро, Пондала, Войлахта, Шелтозеро), *toine čura* (букв. «другая половина») (Шимозеро) — названия, указывающие на принадлежность духа к иному миру. *Oiged mež* (букв. «правильный человек») (Пондала, Ладва), *oiged čura* (букв. «правильная сторона») (Озера) ‘леший, черт’ — то есть находящийся вне, за пределами человеческого мира [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 376—377].

Мемораты о *mechine* — самые многочисленные и информативные в вепсской демонологии. В основе большинства из них содержится сообщение рассказчика о встрече с данным мифологическим персонажем. Нередко признаком, указывающим на появление духа, назывались поднявшийся сильный ветер и шум раскачивающихся от него деревьев.

В меморатах, как правило, дается описание внешнего облика лесного «хозяина». У южных вепсов зафиксированы единичные сообщения о фитоморфном облике лесного духа: он фигурирует под названием *kükeritš*, который когда увидишь в лесу и начнешь к нему приближаться, внезапно превращается в толстый пенёк с корнями [Kettunen, 1925, а, lk. 367; Turunen, 1956, s. 183].

Вместе с тем леший, по верованиям, мог принять образ любого лесного животного. Но наиболее частыми эманациями были медведь, волк, собака. В вепсских быличках встречается сюжет о том, как к нарушившему договор (*obhod*) с лешим пастуху тотчас же являлся медведь или волк и со словами укора: «Что же ты надедал!» — объявлял ему, что бессилён остановить гибель скота. Среди вепсов было зафиксировано подставное название для медведя *mečižand* ‘хозяин леса’ [Пименов, 1964, с. 97; СИЛКВИСЯ, АKNЦ, ф. 1, оп. 50, № 598], которое является лексическим свидетельством того, что в облике медведя

мог представляться дух леса. В одном из вариантов распространенной у вепсов сказки «о вершках и корешках» вместо медведя, делящего с мужиком урожай репы, присутствует дух леса [Setälä, Kala, 1951, № 1]. Подобное слияние образа духа-хозяина леса с медведем известно у карелов, называвших того и другого *meččä* — ‘лес’, а также у коми и целого ряда сибирских народов [КНС, 1963, с. 16; Конаков, 1983, с. 186].

В северновепсской группе были обнаружены мемораты о превращении духа леса в собаку, например:

«Kerdan oli Šoutarves ravaz uk Sergei. Mäni mecha toht otmaha. Hän tegi tohespäi verzud i burakoized. Hän oti toht äjan, ištuihez pule, kerä tohen keräizele i dumei: “Iil’ä milei den’gid, hot’ rubläd kümn’e oliz, ka necen aigan eleižin”. I tuli hänenno mechiine i sanui: “Tule milei radmaha, ka mina andan silei den’gid”. Uk sanui: “Anda se milei den’gid”. Mechiine avaiži kukron, ka töuz’ kukor den’gid, hobedad, da kuldad. I uk sanui: “Hospodi, blagoslovi”, — i risti silmad. Mechiižel säregatihe käded, i hän kändihe koiraks, nuutandanke läksi mecad möto. I Sergei dādei pelgasti, i dāt’ tohen, i pageni kodihe»

«Жил когда-то в Шелтозере старый старик Сергей. Пошел в лес бересту брать. Он делал из бересты лапти и корзинки. Он взял много бересты, уселся на дерево, заворачивал бересту в клубок и думал: “Нет у меня денег, хоть рублей десять было бы, так это время жил бы. И пришел к нему *mechiine* (‘лесовой’) и сказал: “Приходи ко мне работать, так я дам тебе денег”. Старик сказал: “Дай же мне денег”. *Mechiine* (‘лесовой’) открыл кошелек, так полный кошелек денег, серебряных, да золотых. И старик сказал: “Господи, благослови”, — и перекрестил глаза. У лесового задрожали руки, и он превратился в собаку, с лаем пошел по лесу. И дядя Сергей испугался, оставил бересту и побежал домой» [Perttola, SKS, kuori 3/2, s. 34].

Или другой текст, в котором превращение духа леса в собаку выглядит менее ярко:

«*Kerdan oli Apasimova Oks'a mecas leh-mad. Käveli, käveli, käveli. Kulišti mecas ken-se räčkähti. Kacuhti, ka hänen edes siižub mužik polen pun kort'te, roža must. I Oks'a lugi voskresnian molitvan. Meccin'e kadei. I meccin'e kadei i koir zavodi nuutta mecas. Hän pelgasti i läksi kodihe*»

«Однажды Окся Апасимова (искала) в лесу корову. Бродила, бродила, бродила. Услышала — в лесу кто-то трещит. Посмотрела, так впереди нее стоит мужик в пол-дерева высотой, лицо черное. И Окся прочла воскресную молитву. *Meccin'e* (“лесовой”) исчез. И *meccin'e* (“лесовой”) исчез, и откуда-то собака начала лаять в лесу. Она испугалась и пошла домой» [Perttola, SKS, kuori 3/2, s. 34].

Подобные представления о лешем, который являлся перед людьми в виде собаки, были распространены у поморов и русских Кенозерья [Бернштам, 1993, с. 177; Мазалова, 1995, с. 98].

Однако чаще всего в мифологических рассказах, записанных в середине XX — начале XXI в., дух леса изображается в антропоморфном виде. Это в большинстве случаев представитель мужского пола, что особо подчеркивается в быличках: «*Meccin'e — mužik*» — «Дух леса — это мужик». Мужская сущность просматривается в видах одежды, которые упоминаются в меморатах: «*Meccin'e* был мужик. Он был в мужской одежде», «Встретился *meccin'e* в белой одежде, в черной шляпе на голове» [Perttola, SKS, kuori, 2/6, с. 27, 28], «*Ühtn'äg'i tul'i barbikospäi mecauk, balaфон pitk, rusttau v'üü vöstnukso*» — «Вдруг вышел из чащи лесовик, балахон длинный, подпоясан красным кушаком» (Пондала) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 323—324]. В одежде и облике мужского персонажа часто отмечается черный или белый цвет: «Это мужики в черных одеждах и черное лицо», «Однажды бабушка собирала на горе ягоды. Собрала немного ягод, подняла голову,

а впереди нее стоит большой белый мужик», «Поехала женщина одна на лошади. Стоит *meccin'e* — большой черный мужик», «Однажды женщина косила траву. Пришел *meccin'e* и встал у забора. И показался женщине *meccin'e* таким небольшим, белым» [Perttola, SKS, kuori 2/6, s. 28, 43, 48, 49].

Лесному персонажу мужского пола чаще присущи гипертрофированные формы: «*Meccin'e* — большой», «*Meccin'e* — два с половиной метра и он такой же толщины, как и человек», «*Meccin'e* — два с половиной метра и он толще человека» [Perttola, SKS, kuori 2/6, s. 25, 28]. В описаниях встречаются три возрастные категории духа леса в мужском облике: зрелый мужчина, старик, молодой мужчина или парень — «молодой приятный мужчина», «молодой парень, но странной внешности» [Valjakka, SKS, № 506, 522].

В северновепсской мифологической прозе довольно много историй о встречах человека с женскими лесными персонажами, которые могли быть разных возрастов. Например, о лесных девушках рассказывали следующее:

«По дороге на озеро рассказчик ночевал в яме на обочине дороги на Шокшу. В яме он развел костер и сделал из деревьев крышу. Две девушки, у которых были длинные ногти, постучали по крыше со словами: “Дай красный сарафан”. Рассказчик перекрестился, тогда лешие ушли» [Valjakka, SKS, № 511].

Известны рассказы, где в качестве духа леса фигурировала женщина:

«Однажды зимней ночью рассказчик, возвращаясь из Сенькаматтас, видел, как из риги Калинансарь вышла женщина, на ней была короткая рубашка. Он спросил: “Ты кто?” Она хлопнула в ладоши и убежала в лес. Это был *meccin'e*» [Valjakka, SKS, № 510].

Распространены также свидетельства о появлении перед человеком лесной старухи, иногда с телесными аномалиями.

В описаниях одеяний женских лесных духов любого возраста довольно часто отмечалось что-нибудь красное; например,

персонаж — девушка: «*Mecsin'e* видела Марфа Фадеева. Однажды она была на сенокосе и увидела девушку — *mecsin'e*. Она была не очень большой, а как человек. У нее был красный сарафан и розовый платок на плечах» [Perttola, SKS, kuori 2/6, s. 24]; персонаж — женщина: «Когда рассказчице было 8 лет, она отправилась в лес с матерью. Вдруг они увидели, что впереди бродила босиком женщина в красной юбке» [Valjakka, SKS, № 530]; персонаж — старуха: «Рассказчица видела во сне *mecsin'e*. Это была старуха. На ней был белый сарафан и красный платок на голове» [Valjakka, SKS, № 545].

Тем не менее, в вепских мифологических рассказах не всегда можно встретить указание на пол одиночного лесного персонажа. Изредка отмечается его нагота, например:

«Однажды дочь рассказчика во время сенокоса отправилась в Рыбреку пешком. С севера навстречу шел *mecsin'e*. У него были черные волосы до колен, он не был ни во что одет» [Valjakka, SKS, № 521].

Известен также сюжет, в котором представший перед человеком дух леса по чрезвычайному сходству принимается за родственника или односельчанина, но очевидец сразу же или по возвращении домой понимает, что этого не может быть, например:

«Однажды женщина пошла в лес на работу копать дорогу, а впереди нее шел ее муж как будто. Это не был ее муж, а был *mecsin'e*. У нее муж был на войне» [Perttola, SKS, kuori 2/6, s. 48].

Помимо необычного внешнего вида, в качестве опознавательных знаков духа леса, упоминаемых в рассказах, могли быть следующие действия: хохот, хлопанье в ладоши, обращение с вопросами, неожиданное исчезновение, иногда — просьба об одежде.

В меморатах часто указываются способы избавления от лесного духа: закрепивания, молитвы; особые формулы,

применяемые в качестве оберега, например: «*Lukad, da česnokod*» — «Лук да чеснок»: «Если *mecsin'e* не уйдет, так нужно сказать: «*Lukad, da česnokod*», тогда он хлопнет в ладоши, начнет смеяться и уйдет» [Perttola, SKS, kuori, 2/6].

Главная функция духа леса, отразившаяся в одном из его названий — *mecižand* (букв. «хозяин леса»), — забота о лесном «хозяйстве», включающем растительность и животных. Он не только заботится о лесных зверях, но и повелевает ими. Как и у русских на Севере, в некоторых вепских деревнях (Сяргозеро, Пустынка) появление множества белок вблизи человеческого жилья объяснялось тем, что ближайший к поселениям дух-хозяин леса выиграл их в карты у соседнего лешего [Гура, 1997, с. 186].

Люди, пребывающие в лесу, особенно охотники, собиратели, пастухи, для успеха в своей деятельности и безопасности должны были строго придерживаться целого комплекса особых правил поведения в лесном пространстве, чтобы не прогневить его «хозяина» и не понести от него наказание. Наиболее распространенные причины, вызывающие месть лесного духа: посещение леса в неудачные и запретные дни или периоды суток (Ильин день, Преображение Господне, Воздвижение и др., вечер или ночь); шумное поведение, ругань, оставление мусора, ломка без надобности веток деревьев в лесу. Кара, полагают, ожидает и в случае, если у лесных хозяина и хозяйки не попросили разрешения на посещение леса, присесть отдохнуть, закурить или переночевать в лесу.

Страшным наказанием для путника было ступить на тропу лесного духа и потерять ориентацию в лесном пространстве (см. подробнее: *putta hondole jäl'gele*, то есть «попасть на плохой след» или след духа леса). О таких случаях у вепсов до сих пор бытует множество рассказов. Наиболее частым поводом попадания «на плохой след», по народному мнению, было заявление отправляющегося в лес о скором возвращении, игнорировавшее могущество духа леса. Жители вепских

деревень верят, что дух леса услышит эти слова и обязательно задержит человека, чтобы показать, что только он обладает властью в лесном царстве. Уходить в лес или провожать туда ребенка, родственника или животное следует со словами благословения, ни в коем случае с руганью и проклятиями. Словами напутствия для ребенка могли быть следующие: «*Blaslovi, māne teravasti, pičukaine*» — «Благослови, иди скоренько, маленький» [Valjakka, SKS, № 541].

Еще одно наказание лесного духа-«хозяина» за непочтительное отношение — появление у человека болезни от леса, известной у вепсов под разными названиями: *macaišketiž* — букв. «лесной удар» (Кортлахта), *meckibu* — букв. «лесная боль» (Ладва), *mecpagan* — букв. «лесная зараза» (Озера), *mecan'ena* — букв. «лесное зло» (Озера, Пелкаска). Например, по сообщению из с. Пелкаска, «*mecas lajitoi, ka tartub mecan'ena, mecamehid' ala johtuttele*» — «если в лесу ругаешься, так пристанет лесная болезнь, леших не вспоминай» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 323].

Неожиданное появление или злая шутка с целью вызвать испуг у путника также могли стать мстостью лесного «хозяина». Например, в ряде северновепских рассказов повествуется о вредоносных действиях духа леса, нетерпящего ночные поездки людей:

«Однажды рассказчик ехал ночью по проселочной дороге. Навстречу ехал чужак с пустым возом, который сказал: “Дай веники”. Рассказчик не дал. Потом этот мужчина бросил его поклажу далеко на дорогу, и не было ничего после этого видно. Этот мужчина был *mecsin'e*» [Valjakka, SKS, № 519].

Или:

«Рассказчик проезжал в Шелтозере по мосту тридцать три года назад. Ничего не говоря, навстречу шла старуха, ноги при ходьбе в разные стороны. Подошла и сказала: “Поздняя дорога!”. Рассказчик ответил: “Не боимся!”. Тогда женщина убежала в лес» [Там же].

Mechine не со всеми людьми находит-ся в одинаковых взаимоотношениях. Для

собираателей, охотников и пастухов поведенческий комплекс, основанный на договорных взаимоотношениях с духом леса, более сложен.

Начало охоты на зверей, сбора ягод и грибов обязательно сопровождалось заговорами и жертвоприношениями, адресованными духу леса. Например, в д. Кортлахте охотники произносили следующий заговор: «*Metsan ižān'dān'e i metsan emagān'e, otkatā meid metshudele, aņkatā meile kaikutšid zverid i lindūd!*» — «Хозяин леса и хозяйка леса, примите нас на охоте, дайте нам всяких зверей и птиц!» [Kettunen, 1925, а, s. 369]. Как правило, жертвовали различные продукты из мира «культуры» — хлеб, разнообразную выпечку, куриные яйца, деньги и т. д. Их оставляли на пне, у придорожного креста или на перекрестке дорог, подвешивали на «дерево лесного духа» — осину (**hab**). Интересное описание первой жертвы у вепсов Приоятья и комментарии к ней дал В. Н. Майнов: «А брось только в первый же попавшийся куст несколько зерен овса, серебра (или олова, т. к. божок плох, видно, в металлургии — не отличит одно от другого) и перьев, то есть плодов от того, что на земле, под землею и в воздухе, и метц-хиннэ принесет тому человеку всякую прибыль» [Майнов, 1877, с. 508]. По окончании удачного промысла лесовому откладывали часть собранных ягод или грибов, охотничьей добычи. Так, в правилах, распространенных среди шимозерских охотников, говорится: «При ловле зверей, когда будешь снимать из ловушек, то одну из попавшихся оставлять. В капкан попало 4 зайца — троих взять, а одного оставить» [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 344, разд. II, с. 130].

По народным представлениям, дух леса строго следит за числом убитых зверей. В случае превышения нормы добычи он мог вынести приговор охотнику о запрете в дальнейшем заниматься промыслом. Об этом повествует следующий рассказ:

«*Mecnik oli mijou — svat Barinov Jegor Gordejevič. Kondjid ühtuu voduu kuuto štukad rikoi berlogas. Maman rikoi, a penikaižed lähhtihe, ka i penikaižid rikoi. A potom hän uniš nägi, miše sini, sanub,*

«Однажды мальчик из Вангимовой Сельги на “след” попал. Он сел на крыльцо

и его взял с крыльца *meccine*. Его носили по лесу. У него *meccine* забрал голос. Положили кресты и опять мальчика *meccine* принес на крыльцо. Только мальчик похудел» [Perttola, SKS, kuori 2/6].

Данная вредоносная функция лесного духа объясняет устойчивое сохранение в вепсской традиции формул утешения детей. Если ребенок не слушался, например уходил без разрешения со двора, мать говорила: «*Otab sindei meccine, kaudab kašiš tagemba*» — «Заберет тебя дух леса, унесет в кошеле подальше» [Valjakka, SKS, № 548, 549].

Вепсы верили также, что хозяин леса может поменять некрещеного ребенка на осиновое полено [Rainio, 1994].

В северновепсской повествовательной традиции четко выявляется еще одна функция лесного духа — предсказание. Считается, что он может показываться как перед плохим, так и перед хорошим. Но чаще констатируется, что *mechine* — плохой знак. «*Mechine* не убегает, когда показывается перед идущим человеком. Когда человек спрашивает у него: “Перед плохим или хорошим показываешься?” Он говорит: “Перед плохим» — и пропадает» [Perttola, SKS, kuori, 2/6].

Mechine может предстать в роли оракула не только в лесу, но и во сне. Например: «Рассказчица видела во сне *meccine*. Это была старуха, на ней был белый сарафан и красный платок на голове. Рассказчица спросила: “Ты мне к хорошему или к плохому показываешься?” *Meccine* в ответ: “Тебе к плохому, твоим детям к хорошему”. Дети умерли молодыми» [Valjakka, SKS, № 545].

MECIZAND — см. *Mechine*.

MECKIBU — см. *Mechine*.

MESPAGAN — см. *Mechine*.

MESUK — см. *Mechine*.

MEZIBAPSHAINЕ — пчела.

Образ пчелы в вепсской духовной культуре представлен слабо. Объяснение

этому явлению, видимо, кроется в отсутствии развитых пчеловодческих традиций у вепсов.

Судя по названиям пчелы — *mezibapshaine* и осы — *bapshaine*, вепсы объединяли пчел и ос в одну группу. Вместе с рядом других насекомых (слепней, комаров, мух) осы и пчелы относились к жужжащим существам, ср.: «*Mezibapshaine buzaidab*» — «Пчела жужжит», «*Bapshaine buzaidab*» — «Оса жужжит».

Пчела — жалящее насекомое. Но помимо этой отрицательной черты, пчела имеет и положительную — приносит мед человеку. Эта амбивалентная характеристика пчел нашла отражение в вепсской сказке «Пчела и баран», записанной Э. Лённротом. В ней человек на вопрос пчелы, кто на свете полезнее всех, отвечает: «Баран» — и аргументирует свой ответ следующим образом: «Не хочешь ли ты знать, почему я считаю барана большим благодетелем, чем ты, пчела? Баран дает мне свою шерсть, не причиняя ничего дурного, тогда как ты, отдавая свой мед, угрожаешь мне своим жалом» [Ujfalvi, 1875, p. 45].

Другая полезная функция пчел — давать воск для свечей, которые горят в церкви, — нашла отражение в северновепсских загадках: «*Lendab zver' siiriči Dūmalan pertiš, lendab i pagižeb: “Vot minun vāgi palab” (Mezjdaine i tohuz)*» — «Летит зверь мимо церкви, летит и говорит: “Вот моя сила горит” — (Пчела и свеча)»; «*Lendab lindiine, kazvol pen', lendab i sanub: “Dūmalan vāgi lendab”*» — «Летит птичка, по размеру маленькая, летит и говорит: “Божья сила летит”»; «*Lendab lindiine i pagižeb: “Kacu, minun vāgi palab”*» — «Летит птичка и говорит: “Смотри, моя сила горит”» [Rainio, 1994, s. 101]. Скорее всего, эти загадки появились в вепсской среде от русских; севернорусские загадки обнаруживают поразительное сходство с восточнославянскими, ср.: «Летит зверек через божий домок, летит и говорит: “Вот, моя силка горит!”» (Вологодская губ., Кадниковский у.); «Летела птица через Божью светлицу: “Тут мое дело на огне сгорело!”» (Томская губ.) [Гура, 1997, с. 448].

MIKULA — Николай Чудотворец (Николай Угодник, Николай Мирликийский); в христианской традиции — святой, относящийся к чину святителей.

Диалектные названия: *Nikola, Nikolaj.*

Согласно христианскому преданию, время жизни св. Николая — вторая половина III в. — 345—351 гг. Он родился в г. Патаре (римская провинция Ликия в Малой Азии) в семье благородных, правверных и состоятельных родителей, давших обет посвятить единственного сына Богу. С детских лет Николай преуспевал в изучении Божественного Писания; днем он не выходил из храма, а ночью молился и читал книги. Его дядя, епископ Патарский Николай, радуясь духовным успехам и высокому благочестию племянника, возвел Николая в сан священника. Служа Господу, юноша в вопросах веры

был подобен старцу, чем вызывал удивление и глубокое уважение верующих. Пресвитер Николай проявлял великое милосердие к людям, приходил на помощь страждущим. Все свое наследство, доставшееся ему после смерти родителей, он раздал нищим. Узнав о разорении одного ранее богатого жителя города, Николай спас его. Имея трех взрослых дочерей, отчаявшийся отец замыслил сделать из них блудниц для спасения от голода. Святитель ночью тайно бросил ему в окно три узелка с золотом и тем спас семью от падения и духовной гибели. Творя милостыню, святитель Николай всегда старался скрывать свои благодеяния.

Знаменательным событием в жизни Николая было посещение Святой Земли. По дороге в Иерусалим у него обнаружился дар чудотворчества. Плывая по морю,



Чтение молитвы Л. Е. Герасимовой (1938 г. р.) в день памяти Николая Чудотворца (*Mikulan rei*) в д. Погост (Ладва) Подпорож. района Лен. обл. Фото И. Ю. Винокуровой, 22 мая 2011 г.

он усмирил своими молитвами сильный шторм, воскресил матроса, упавшего с мачты и разбившегося насмерть.

Возвратившись в Ликийю после паломничества, Николай принял решение удалиться от мира в Сионскую обитель и посвятить себя целиком служению Богу. Однако Господь возвестил об ином пути, ожидающем его: «Николай, не здесь та нива, на которой ты должен принести ожидаемый Мною плод; но обратись и иди в мир, и да будет прославлено в тебе Имя Мое». Вскоре Николай был избран епископом г. Миры — столицы Ликии (отсюда обозначение Николая как Мирликийского). В сане епископа святитель Николай остался тем же великим подвижником, являя собой образ кротости, незлобия и любви к людям. Во время гонения на христиан при императоре Диоклетиане (284—305) епископ Николай был заключен в темницу вместе с другими христианами. Он увещевал их твердо переносить пытки и мучения. После прихода к власти императора-христианина Константина святитель Николай был возвращен к своей пастве, с радостью встретившей своего наставника и заступника. Этот период жизни святого также наполнен совершенными им во благо людей многочисленными чудесами. Он избавил от смерти трех горожан, несправедливо осужденных корыстолюбивым градоначальником. Святитель подошел к палачу и удержал его меч, уже занесенный над головами осужденных. Градоначальник, обличенный св. Николаем в неправде, раскаялся и просил его о прощении. Явившись во сне императору Константину, Николай Чудотворец призвал его отпустить оклеветанных военачальников, которые, находясь в темнице, призывали на помощь святителя. Благодаря молитвам св. Николая г. Миры был избавлен от тяжкого голода. Не раз спасал святитель утопающих в море, освобождал пленников [Православие, 2007, с. 578—583].

Умер св. Николай в г. Миры примерно в 345—351 г. Православная церковь отмечает день смерти святого 6/19.12. Мощи

Николая Чудотворца в 1087 г. были перенесены в итальянский город Бари, где хранятся до сих пор. Праздник в честь данного события отмечается 9/22.05. В России до 1919 г. эти два основных праздника в честь Николая Чудотворца были общенациональными (в русской народной традиции они назывались *Никола зимний* и *Никола вешний*).

Николай Чудотворец у вепсов, как и у русских, — один из наиболее почитаемых христианских святых. О большой популярности этого святого свидетельствует огромное количество посвященных ему престолов, отмечаемых на территории вепсского расселения уже в XV—XVIII вв. [Жуков, 2011, с. 164]. На этот счет у южных вепсов даже существовала поговорка: «*Mikulan päivän ii tariž ohjasid, ištte regehe, kuna hebo tob', sid'i Mikula*» — «В Николин день не надо и вожжей, садись в сани, куда лошадь привезет, там и Никола» [Винокурова, 1994, с. 35]; ср. то же у русских и тихвинских карелов: «В Николу сядь в сани, да брось вожжи, все равно на праздник попадешь» [Фишман, 2003].

Одно из известных святых мест на территории вепсского расселения *pešhor* («пещера») или *kivi* («камень» — современное название), расположенное около д. Холодный Ручей (Ярославичи), связано с пребыванием здесь *Миколы Угодника*. Основой появления этого места послужила огромная глыба из дресвяных камней с выемкой внутри в виде стоящего человека, у которого четко выделялись голова, ряса с крестом и ноги. В связи с этой каменной глыбой появилась легенда, что в ней, как в пещере, жил Микола-угодник, покровительствуя этой местности. Жительница д. Чур-Ручей (1 км от д. Холодный Ручей) видела однажды, как подходил к ее дому Микола в белой одежде (рясе), подпоясанный красным кушаком. Как-то Микола услышал брань сплавщиков на реке, рассердился и покинул свое место пребывания. На основе этих легенд жители пристроили к «пещере» часовню, в которой выемка со вставленной в нее иконой св. Николая стала

служить «алтарем». В Успение Пресвятой Богородицы (15/28.08) — заветный праздник в д. Холодный Ручей — местный жители приносили в *pešhor* полотенца, свечки, масло, шерсть, яйца [Винокурова, 1989, с. 122]. В 1980-х гг. часовня из-за ветхости обвалилась. В настоящее время недалеко от каменной глыбы возведена новая часовня. Паломничество к этому месту происходит до сих пор.

В традиционных представлениях вепсов, сложившихся под влиянием канонического жития святого и народно-христианских верований соседнего русского населения, Николай Чудотворец обладал милостивым характером. Он часто противопоставлялся грозному Илье-пророку (*Iľja*). В отличие от Ильи, сурово карающего за любую работу в его день, св. Николай был снисходителен к этому греху: «В Илью свечки не клади на работу не ходи, а в Миколу свечку клади (перед иконой поставь свечку) и на работу поди» (Сяргозеро) [ПМА, № 3411/14, 23].

В вепском народном календаре святыне Николай и Илья часто фигурировали в паре. В ряде случаев Николай был теплым, а Илья — холодным. У капшинских вепсов существовали представления о том, что вода теплеет после *Николы вешнего* потому, что *Mikula* теплый камень в воду опускает, а после Ильина дня вода холоднеет — *Iľja* холодный камень опускает: «*Mikula lämın kiven pāstab, a Iľja vilun kiven pāstab*» — «Микола теплый камень опускает (то есть 9/22.05), а Илья холодный камень опускает» [Винокурова, 1996, с. 99].

Теплый Никола — второе название праздника *Ristpühäpei* (букв. «крестное воскресенье») у шимозерских вепсов, празднование которого имело скользящий график и отсчитывалось от дня Ильи Пророка. Оно происходило в первое воскресенье после Ильина дня (если Ильин день был до четверга) или через воскресенье (если Ильин день приходился на четверг или после него). Раз в семь лет праздник, таким образом, совпадал с Рождеством Святителя Николая (29.07/11.08), которому была посвящена и местная часовня. До недавнего времени

мало кто знал, что в старину, помимо Николы *вешнего* и *зимнего*, торжественно праздновалось еще и Рождество Святителя Николая. В Великом Новгороде существовал даже монастырь, посвященный Рождеству Святителя Николая. Это малоизвестное событие отразилось и в вепсской традиции. В 2004 г. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий благословил празднование Рождества Святителя Николая 29.07/11.08 в тех приходах, настоятель и прихожане которых изъявили желание возобновить старую традицию, восходящую к началу XIII в.

В вепсской традиции *Mikula* считался покровителем урожая. На связь этого святого с земледелием указывает тот факт, что день *Николы вешнего* у вепсов повсеместно являлся важной вехой сеяния. Чтобы получить хороший урожай, средние и южные вепсы стремились начать сев на неделе до Николы и только в исключительных случаях (если погодные условия не позволяли этого сделать) — в посленикольскую неделю [Винокурова, 1994, с. 78].

Древний счет с начальной точкой — днем св. Николая (9/22.05) — был распространен у северных вепсов. В северновепсских деревнях производили посев различных культур в течение десяти недель от *Николы вешнего*. При этом применялся обратный счет: первая неделя от Николы называлась «десятая», потом шла «девятая», далее «восьмая» и т. д. Десятая и девятая недели использовались для посева зерновых культур, на восьмой неделе сеяли лен и горох, на седьмой — репу. «Первая» неделя от *Николы* заканчивалась за два дня до Ильина дня [Там же]. Аналогичный счет недель в обратном порядке для вычисления сроков посева существовал и у других прибалтийско-финских народов: карелов, эстонцев, финнов [Шлыгина, 1973, с. 120]. Однако эти народы посевными считали десять недель от дня св. Георгия Победоносца (23.04) до дня Св. Ап. Петра и Павла (29.06).

В вепском народном календаре Святитель Николай часто образовывал пару не только с Ильей-пророком, но и

с Георгием Победоносцем (*Egorij*). Эти святые выступали как олицетворение животворящей весны: «*Jegori vedenke, a Nikolaj heinanke*» — «Егорий с водой, а Никола с травой» [Rainio, 1968, s. 308]. В северновепсской традиции св. Николай, как и св. Георгий, считался покровителем лошадей. У северных вепсов в день *Николы веснего* (а если весна была теплой — в день *Егория* весеннего) мужчины купали коней в весенних водах рек, только что освободившихся ото льда [Винокурова, 1996, с. 94].

Св. Николай иногда, как и св. Георгий, выступал защитником от змей. У капшинских вепсов для защиты от змей произносили заклинание на русском языке: «*Гад — кут! Стой тут! Никола с топором, Егорий с косарем!*» (Харегеничи) [Винокурова, 2006, с. 174]. В верованиях русских и некоторых славянских народов (украинцев, болгаров) св. Николай также являлся покровителем змей [Успенский, 1982, с. 79].

В вепсском Прионежье к Николаю Угоднику обращались за помощью рыбаки: «*Nikola, anda enam kaloid!*» — «Никола, дай больше рыбы!» [Sääski, SKS, № 3178].

Считалось, что он может излечить некоторые болезни, например нарыв (*ajatiž*). Николая Чудотворца и других святых просили помочь избавиться от этой болезни: «*Openda mindei Mikola, sväti Il'ja i Kuz'mei Demjani, sväti i v'ol Mihaila, v'ol arhangel, i Gavriila arhangel, i kaik vägi D'umalan lagospäi vesi i minun rindhišpäi, i heita kibu i tusk minun silmišpäi, i minun rindhišpäi, i minun käzipäi, i d'augeišpäi, i tusk i kibu i täks igaks kaikeks*» — «Научи меня, Микола, святой Илья и Кузьма Демьян святой, и еще Михаил, еще архангел, и Гаврила архангел, и все Божьи силы... и от моей груди и выбрось боль и тоску с моих глаз, и от моей груди, и от моей руки, и от ног, и тоску и боль и так на весь век» [Там же, № 3551].

MUNA — яйцо.

Мифологическое значение яйца предопределяется его главнейшим свойством — из него появляется новая жизнь. У вепсов сохранились довольно стертые

следы одного из космогонических сюжетов о создании мира из яйца утки, известного в мифологии других прибалтийско-финских народов. По этому сюжету мир создается из яйца, снесенного уткой (вар.: ласточкой, орлом, гусем). Птица летает над морем в поисках места для гнезда, находит кочку, вьет гнездо и сносит туда одно или несколько яиц. По разным причинам яйца разбиваются и из них или осколков одного яйца создаются важнейшие части Вселенной: земля, небо, солнце, луна, звезды [Винокурова, 2006, с. 49—50].

Роль *muna* как зародыша вселенной соотносится с ролью яиц в культах плодородия. Особыми продуцирующими ритуалами с использованием яиц обставлялось сеяние льна, при этом белый цвет яйца символизировал белизну этого растения. В вепсском Прионежье хозяин после посева крошил на полосе яйца, чтобы лен рос длинным и белым. Во многих селах оятских, капшинских и белозерских вепсов сеяльщик, начиная сев льна, подбрасывал яйцо вверх со словами: «*Püuvaz, kazva korged!*» — «Лен, расти высоким!» [Винокурова, 1994, с. 80].

Как и у других христианских народов, у вепсов яйца являлись главным многозначным символом пасхальной обрядности. Пасхальное яйцо — прежде всего символ восставшего к жизни и плодородию естества после долгой зимы = смерти и аналогия воскресшего из мертвых Иисуса Христа. В Пасху (*Äipäiv*) крашеные яйца торжественно выставляли на стол после длительного Великого поста. Во время Пасхи расходовалось большое количество яиц, поэтому вепсские хозяйки начинали копить их задолго до великого праздника. Яйца использовались в разнообразных пасхальных играх, генетически происходящих от древних земледельческих обрядов, призванных обеспечить земле плодородие, но давно утративших свой первоначальный смысл. Среди северных вепсов особенно популярной была игра *kataiduz munad* («катание яиц»), в которой могли участвовать только мужчины. Заранее у какого-нибудь

одинокого жителя выбирался дом с гладкими и широкими половицами, удобными для игры. По специально изготовленному деревянному лотку или поставленному в наклонное положение перевернутому корыту игроки скатывали яйца. Цель игры заключалась в том, чтобы сбить катившимся яйцом лежащее на половине яйцо противника. Выигравший забирал сбитое яйцо. Проигравший все яйца должен был ставить на них деньги. У южных и средних капшинских вепсов эта пасхальная мужская игра сохранилась в более ранней форме: яйца скатывали по земле (тем самым, сообщая ей плодородие) с какого-нибудь бугорка или с горки на улице. Азартной игрой вепсских мужчин было также битье яиц; устраивались целые бои, в результате которых выявлялся победитель деревни.

Яйца символизировали богатство, жизненную силу, счастье, здоровье, «Божий дар». Их однозначно позитивным значением объясняется примета на сон: «*Esli näged uniš kanoiden munoiden, nece hüvaks*» — «Если во сне видишь куриные яйца, это к хорошему» [Valjakka, SKS, № 645]. Яйца широко использовались как предмет дарения родственникам, соседям, нищим. Таким способом утверждался принцип взаимной симпатии и доброжелательства между людьми. В северновепсских деревнях существовал семейный обычай: теща должна была к Пасхе накопить 100 яиц и преподнести их на праздник молодому зятю. Капшинские девушки одаривали яйцами тех парней, которые катали их в Масленицу на лошадях. В с. Немжа парни угощали девушек конфетами на Благовещение, а девушки парней — яйцами на Пасху [Винокурова, 1994, с. 67]. Яйца могли быть подарком и на другие праздники. У северных вепсов, например, их варили для детей и пастухов в Троицу [Perttola, SKS, № 127].

Яйца — один из распространенных видов жертвоприношения духам-«хозяевам», рассчитанный на получение их благосклонности и чего-либо взамен. Например, чтобы получить хороший урожай, южновепсские крестьяне во время жатвы

закапывали на полосе хлеб и яйцо для «хозяина» и «хозяйки» поля (*põudižand* и *põudemag*). Для получения улова перед началом рыбной ловли рыбак опускал в водяному (*vedehine*) яйцо.

Известна также важная жертвенная роль яиц Богу-творцу и святым православной церкви. Положенные к иконам яйца до сих пор являются неотъемлемой частью интерьера вепсских часовен и красных углов в избах.

Яйца представляют собой важную часть поминальной пищи некоторых календарных праздников и похоронно-поминальной обрядности вепсов. Их символика в связи с миром мертвых сводится к общечеловеческой идее постоянного возрождения жизни через смерть.

Плодородная, дарственная и жертвенная функции яйца распространялись и на приготовленные из них блюда (*munakürz* ‘яичный блин’, *munarič* ‘яичница’).

Куриные яйца играли важную роль не только в продуцирующих, но и предохранительных обрядах. Во время пожара вепсы обходили с яйцом горящее строение, а затем бросали его в огонь или в сторону леса прочь от деревни, чтобы туда ушел огонь. Яйцо входило в набор обязательных оберегов (*ümbärtes*), с которыми пастух обходил скот во время первого выгона на пастбища.

Использование яйца в вепсских обрядах определялось и таким его свойством как круглая форма. Во время празднования Петрова дня (*Pedruppäiv*) — скотоводческого праздника в с. Корвала — женщины оцепляли стадо кольцом; при этом у каждой хозяйки в руках было блюдо, наполненное калитками и яйцами, «чтобы скотинка была круглой как яйцо».

MUNAKÜRZ (букв. «яичный блин») — омлет.

Поминальное блюдо у части оятских и вологодских вепсов, которое вкушалось участниками трапезы в определенные моменты похоронно-поминального обрядового цикла: сразу после погребения

на могиле умершего; в доме во время сорочин; в общие поминальные дни в году — Троишкую субботу, Радуницу (см. *Stroicanpäiv, Radonic*); и на некоторые престольные праздники, когда после литургии в церкви местные жители посещали кладбище.

Для приготовления *munakürz* использовалось обязательно три яйца, которые соединялись со столовой ложкой молока; полученную смесь солили и взбивали. Взбитую массу выливали на сковороду с маслом и жарили на углях. Чтобы омлет не подгорел, сковороду периодически встряхивали. Поджарив до слегка румяной корочки с одной стороны, переворачивали на другую.

В с. Ладва *munakürz* разрезался прямо на поминальной доске, установленной на свежей могиле после погребения, на куски по числу участников похорон. У вологодских вепсов выпечку, яйца и пр. поминальную снедь выкладывали на тарелку, а сверху все это прикрывали *munakürz*. Прикрытая яичным блином еда носила название *panafid* [Строгальщикова, 1986, с. 76]. Тарелку с едой, предназначенную для умершего, ставили на стол во время сорочин; на могилу — в общие поминальные дни в году или в престольные праздники. Основная символика лежащего сверху *munakürz* связана с представлением о душе умершего и загробном мире. *Munakürz*, прикрывающий *panafid*, воспринимался как своего рода «перегородка», отделяющая мир мертвых от мира живых; с помощью такой «перегородки» демонстрировалось, что бессмертная душа умершего невидима для живых родственников.

MUNARIČ — яичница.

Munarič — традиционное вепское блюдо, приготовляемое особым образом: яйца разводили в небольшом количестве воды, в приготовленную смесь вливали кипящее молоко, солили и ставили в печь.

Munarič — многозначный символ вепских обрядов. В южновепских деревнях *munarič*, символизирующая достаток,

изобилие, материальное благополучие, была главным блюдом семейного праздника по случаю сбора урожая (в большинстве деревень северных и средних вепсов в качестве пожинального лакомства готовили пряженые пироги — *pirgad*). Во время южновепской трапезы происходило ритуальное «кормление» последнего снопа *lopimatš* («последняя баба») — персонифицированного духа зерна — яичницей. В д. Войлахте пожинальную яичницу называли *колоти́ха* [Винокурова, 1994, с. 101]. Такое название яичницы бытовало у соседнего русского населения Череповецкого у. Новгородской губ. [СРНГ, 1978, с. 181]. Кроме того, яичница была одним из самых распространенных блюд по случаю окончания жатвы в севернорусских (в частности, Новгородской) и среднерусских губерниях [Терновская, 1977, с. 88]. Эти лингвистические и этнографические параллели свидетельствуют о том, что яичница как пожинальное блюдо появилась в среде южных и белозерских вепсов под влиянием русских.

Яичница была непременным блюдом сватовства, рукобיתья и послесвадебного цикла обрядов на вепской свадьбе. В некоторых обрядах ясно прослеживается значение яичницы как символа невесты и ее целомудренности. В с. Каргиничи во время приема сватов на стол подавали яичницу. Собравшиеся вокруг стола подруги невесты пытались украсть яичницу. Схватив яичницу, они уходили с ней в сени, «чтобы не отдавать невесту замуж» [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 49]. В с. Ярославичи «если невеста согласна выйти замуж, то на стол подавали яичницу и делили ее, а если не согласна, то яичницу оставляли нетронутой» [Анхимова, 1999, с. 117]. Во время рукобיתья у капшинских и южных вепсов картофель и яичницу брали со стола не ложками, а пальцами, покрытыми блином. Расстилали блин на ладонь руки и захватывали им яства [Колмогоров, 1913, с. 377].

Яичница символизировала девственность невесты. У капшинских вепсов во время семейной трапезы после первой

брачной ночи молодожен с помощью яичницы символически сообщал присутствующим о целомудрии невесты до брака. Если он начинал есть яичницу с краю, значит, невеста была девственницей. В противном случае он хватал яичницу ложкой с середины, подносил ложку ко рту и, не попробовав, бросал на стол [Гущина, 1996, с. 3].

MURAHAINЕ — муравей.

В вепсской народной классификации на основе цвета выделяются только два вида муравьев: 1) черные — сев. вепс. *tuurheine*, *tuurhaine*; ср. вепс. *murheine*, *murhaine*, *murahaine*; южн. вепс. *murhāne* (это название иногда используется для обозначения всего муравьиного рода); *purendmurahaine* (Пондала) и 2) желтые (красные) — сев. вепс. *kuzimuurheine*, *kuzimuurhaine*; ср. вепс. *kuzimurheine*, *kuzimurhaine*, *kuzimurahaine*; южн. вепс. *kuzimurhāne*, *kuzjāne* [Зайцева, Муллонен, 1972; СИЛКВиСЯ, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 598, с. 322].

Как пишет В. Н. Топоров, «мифологическое значение муравьев во многом объясняется их биологическими особенностями — малостью, множественностью, подвижностью, коллективностью, которая проявляется в формах их совместного существования и деятельности, приспособляемостью к среде обитания и т. п.» [Топоров, 1997, II, с. 181]. Эти признаки муравьев (по отдельности или в сочетании) отразились в различных сферах вепсской культуры. Например, в вепсской лексике слово *murahaižed* (букв. «муравьи») используется для обозначения мурашек — пупырышек, появляющихся на коже от холода и озноба: «*Murahaižed joksetas hibjou*» — «Мурашки бегают по телу» (Озера) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 337]; в основу этого понятия вошло сразу несколько признаков муравьев: малые размеры, большое количество, подвижность.

Муравьи занимали важное место в скотоводческой обрядности вепсов, где они символически отождествлялись со скотом, — исконная черта, уходящая своими

корнями в общую прибалтийско-финскую традицию. Белозерские вепсы на восходе Великого четверга приносили из лесу муравьев, чтобы их качества — «знание дома», «большое количество» — перенесли на скот [Винокурова, 1994, с. 64]. Аналогичный обряд в этой группе повторялся в день первого выгона скота на пастбище. В этот день ходили в лес за муравейником: «*Принесут в корзине и рассыплют на улице, чтобы кучнее скотина ходила в лесу*» (Пондала), «*чтобы скотина скопом ходила*» (Панкратово) [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 150, Винокурова, 2006, с. 231]. В обряде актуализировалось такое качество муравьев, как коллективность. Муравьи у белозерских вепсов входили в число сакральных предметов пастуха, символизируя успешно пасущийся скот [Винокурова, 2006, с. 231].

Многочисленность муравьев могла связываться в представлениях с их плодovitостью. Судя по некоторым ритуалам, вепсы приписывали муравьям плодородные свойства. В Нажмозере после первого выгона скота на пастбище было принято производить уборку хлебов. В очищенный хлев приносили муравейник и разбрасывали муравьев по всему полу со словами: «*Kut murhaižed rodisoiš, da plodisoiš, muga i živataižed rod'kahaz i plod'kahaz neciš lāvās*» — «Как муравьи рождаются и плодятся, так и животинка пусть родится и плодится в этом хлеву». Вслед за муравьями производили разбрасывание зерна, произнося при этом заклинание: «*Kut liib rodise, da plodise, muga i živataižed rod'kahaz i plod'kahaz neciš lāvās*» — «Как хлеб родится и плодится, так и животинка пусть родится и плодится в этом хлеву» (Пяжелка, Нажмозеро) [Винокурова, 2006, с. 231]. Точно такой же обряд здесь совершался и перед введением скота в новый хлев. Капшинские вепсы также считали муравьев неотъемлемым атрибутом нового хлеба. По мнению местных жителей, этих насекомых следовало принести из лесу после того, как будут прорублены в хлеву окна. За муравейником шли в лес утром, а ночью складывали его в углу

хлева (Харагеничи). У вепсов Приоятья было распространено представление, что муравейник, принесенный в хлев, способствует прежде всего плодovitости овец. На этой территории, если на дворе не водились овцы или возник их падеж, приносили из лесу часть муравьиной кучи и клали ее в то место скотного двора, где находились овцы [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 344, с. 20].

Муравейник считали оберегом скота. У оятских, южных и капшинских вепсов завернутые в узелок соль, шерсть и лягушачьи кости, на которые произносились слова пастушеского обхода, зарывались в муравейник.

В то же время у южных вепсов встречаются единичные сведения, что муравьи на скотном дворе — плохой знак: «Муравьи во хлеве, так худо. Они выжидают скотину» (Прокушево, Верхний Конец). У вепсов Пяжозера представление о муравьях — «губителях соседей по жилью» — распространялось только на людей: «*Murheizēd tuloškatas pert'he, ka ižandoid' gon'dās*» — «Муравьи начнут приходить в избу, так выгонят хозяев» (Пяжозеро). Точно такие же представления бытовали у обрусевших вепсов Ундозера: «Мураши весь дом выведут. Я помню, во многих местах появилось мурашей. В шкафу и везде. Идут, где сахар. Ну, и весь дом ликвидировался» (Ундозеро) [Винокурова, 2006, с. 232].

В архаичном сознании плодородие может соприкасаться с такими понятиями, как «любовь», «брак». В вепсской традиции у муравьев выявляется любовно-брачная символика. В девичьих обрядах довольно часто использовались муравьи, символизирующие женихов. Шимозерские девушки накануне Иванова дня гадали следующим образом. Девушка подходила к муравейнику и ненадолго опускала в него соломинку: количество муравьев, оказавшихся на вытасненной соломинке, указывало на число будущих женихов. По другому варианту гадания, девушка втыкала в муравейник палочку и наблюдала: если муравей поднимется

до верхушки — в этом году быть свадьбе, возвращается с середины пути обратно — нет.

Использование муравьев в любовной магии объясняется не только их плодородными свойствами. Любовь связана со стихией огня и ее различными проявлениями (иссушением, жаром). Такую же связь с огнем имели и муравьи. Об этом говорят различные данные вепсской культуры. Вторая часть вепсского слова *muražmät* 'муравейник' — *mät* — имеет два значения, связанных с огнем: загнетка и горн в кузнице [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 346]. В вепсских загадках муравейник часто сравнивается с кипящим котлом: «*Must katl'aine pōidon peras kehuh*» (*kuz'itmuurhanpeza*) — «Черный котел в конце поля кипит» (муравейник) (Шелтозеро) [Setälä, Kala, 1951, s. 101].

Связь муравьев с огнем (теплом, жарой) прослеживается и по вепским приметам. Естественное поведение муравьев — подвижность — служило признаком теплой и сухой погоды: «Если муравьи в летний день перебегают дорогу, то будет сухая хорошая погода в этот день» (Северные вепсы) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 190]; «*Esli muražmätuu murhaižed ujutas, siloi ii linne vihmäd, a esli muražmät krepše, siloi vihm linneb*» — «Если у муравейника муравьи ползают, тогда не будет дождя; а если муравейник закрылся, тогда дождь будет» (Пяжелка, Нажмозеро) [Винокурова, 2006, с. 233—234].

Едкие выделения муравьев, имеющие кислый вкус, как характерная особенность этих насекомых, легли в основу довольно популярной у вепсов загадки: «*Mustā mecā taigin hapnob*» (*Muražmät*) — «В черном лесу квашня киснет» (Муравейник) [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 267].

Важной чертой в характеристике муравьев, отмечаемой разными способами у многих народов мира, является их трудолюбие. У вепсов оно запечатлено в сравнениях, употребляемых по отношению к человеку, много работающему: «*Oled, ku kuzimuurhaine*» — «Ты, как

муравей»; выполняющему все дела быстро: «*Mudeidad, ku muurhaine*» — «Шевелишься, как муравей» [Perttola, SKS, № 2349]. В вепсской сказке «Медведь и лиса» медведь удивляется упорству муравьев, которые таскают груз ростом с себя. Медведь тоже хватается за равный ему по росту камень, но сдвинуть его не может. Представление о нем как о царе леса ставится под сомнение [ВНС, 1996, с. 52].

Образ муравья встречается также в легенде «*Kusjaine i paimen*» («Муравей и пастух») [Lönnrot, 2002, s. 12]. Легенда содержит представление о небесном происхождении муравья, объясняет реальные особенности внешнего вида муравья вмешательством Высшей силы. В этой легенде муравей — отрицательный персонаж, пытавшийся возвести напраслину на безвинного пастуха и тем самым обманувший Бога. В наказание за ложь Бог ударяет муравья палкой по спине так, «что он даже в середине надломился» и сбрасывает с неба на землю. С того времени, как гласит легенда, тело муравья в середине стало тоненьким, а голова и туловище — толстыми [Lönnrot, 1853, s. 12].

MURZ'AIN — молодуха, молодая жена.

Диалектные названия: *mur'z'äin* (сев.), *mur'zei* (ср.), *mor'zä* (южн.). Встречаются также локальные термины — *norik* (Шелтозеро, Каскесручей), *pain'e* (северные и оятские вепсы) [Зайцева, Муллонен, 1972; СОСДКВСЯ, 2007, № 1211].

Нижняя временная граница употребления этого термина — вступление в брак (чаще всего — на смотринах в доме жениха до первой брачной ночи).

Верхняя граница использования названия — рождение первого ребенка. Однако комплексное прочтение документов (местные фрагментарные этнографические данные и сравнительные материалы) позволяет утверждать, что в северновепсской традиции длительность функционирования этого термина зависела от пола первого ребенка: его обычно употребляли до рождения девочки, которая могла и не быть первенцем. Так, у вепсов Прионежья

о женщине, которая рожала одних сыновей, говорили, что она молодится [Винокурова, 2010, с. 110]. Объяснение этому обычаю находим в сравнительных материалах. У карелов, оказавших сильное влияние на северновепсскую культуру, довольно распространенным был обычай, по которому за молодухой сохранялось аналогичное название *moržein* (или *mučoi*), по крайней мере до рождения первого ребенка, а если первенцем оказывался сын, то нередко и на многие годы [Сурхаско, 1977, с. 196]. Такой же обычай был широко известен на русской территории, где «молодицей» женщина могла считаться либо в течение первого года замужества, либо до рождения первого ребенка (что, по мнению народа, должно было совпасть), либо в течение долгого времени, если первый ее ребенок был мальчик (лет до 40)» [Бернштам, 1988, с. 37]. После рождения первого ребенка молодуха у вепсов приобретала название **ak** 'баба'.

Переходные обряды во взрослую стадию (от невесты к молодухе), как и процесс замены терминов, были в основном сосредоточены в послевенчальном цикле свадебного ритуала, проходившем в доме жениха, и делились на две группы: до первой брачной ночи и после первой брачной ночи. Хотя некоторые единичные обряды, демонстрирующие умирание невесты в прежнем состоянии и ее возрождение в новом качестве, можно обнаружить и в вепсском предсвадебном периоде. Обряд «нового рождения» невесты при одевании после бани накануне свадьбы был известен у капшинских вепсов: мать невесты ставила правую ногу на лавку, а девушка пролезала под ее ногой. Это действие мать сопровождала словами: «Умела свое дитя родить, умею и в люди пустить». Затем невеста обходила мать, три раза целовала ее и вставала рядом; далее она исполняла плачи, в которых прощалась со всеми своими родственниками [Гущина, 2010, с. 111].

К послевенчальным переходным ритуалам невесты во взрослую стадию, происходившим до первой брачной ночи, можно отнести следующие:

1. Первая встреча с «новыми родителями» на пороге дома жениха.

Свекор и свекровь — новые родители — благословляли новобрачных иконой; в некоторых деревнях обсыпали пухом, перьями или зерном, чтобы они жили богато и легко. У шимозерских вепсов при входе происходило первое кормление «детей» «родителями»: им давали откусить один пирог *kokač*, одну ковригу хлеба, поили молоком из одного горшка. Свекровь встречала молодоженов в вывернутой мехом наружу шубе. В с. Немжа, помимо шубы, на свекрови была надета вывернутая шапка. По народным объяснениям, «этим нарядом она думает испугать молодую невестку, чтобы потом та боялась и почитала ее» [Б-в, 1897, № 19, с. 3]. По мнению исследователей, невеста, введенная в дом жениха, рассматривалась как чужое и опасное существо для родственников молодожена — точно также, как и они для нее [Байбурин, Левинтон, 1978, с. 93]. Поэтому в свою очередь молодуха совершала магические действия защитного характера. В с. Винницы, переступая порог нового дома, она произносила заклинание: «Здесь живут овцы, а я пришел медведь и всех их съем» [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 344, с. 14].

2. Приобщение к новому семейному очагу.

Невеста подходила к «родовой святыне» — печи — и касалась ее руками. В с. Немжа невеста, войдя в избу, первым делом направлялась к очагу и начинала лучиной ворочать угли и золу. Этим она хотела показать, «что не боится свекрови и надеется быть хозяйкой» [Б-в, 1897, № 19, с. 3].

3. Изменение внешнего облика (прически и одежды) невесты в новой взрослой жизни. В «окручении» молодухи участвовали замужние родственницы в женской половине избы (печной угол). Ей распускали косу и заплетали две, уложенные вкруг головы или в пучок, поверх прически надевали головной убор замужней женщины. В XIX в. молодухи носили орнаментированные шелком и шерстью сороки

(*sorok*), вышитые иным, чем у женщин постарше, образом. У северных вепсов под сороку клали немного соли. Другим головным убором молодух, распространенным примерно до второй половины XIX в., был сборник (*sbornik*), сшитый из ярких шелковых, парчовых и штофных тканей, у которого очелье (в виде валика над лбом) и затылочная часть украшались вышивкой из золотых нитей с добавлением бисера и блесков. В вепском Прионежье существовали отличия в способах плетения кос у девушек и замужних женщин: девушки плели косы «наверх» или «от себя», что символически означало их выход замуж, а женщины, наоборот, «вниз», или «к себе», то есть пряди волос подкладывались друг под друга [Костыгова, 1958, с. 51]. Молодую наряжали в самую лучшую одежду. Важной особенностью одежды молодух были украшенные шитьем нижние льняные юбки, которые надевались под сарафаны или верхние юбки поверх вышитой нательной рубахи. При этом если рубахи орнаментировались, в основном, геометрическими вышивками, то рисунки нижних юбок — растительными и анималистическими узорами [Косменко, 1984, с. 39]. Непременным видом одежды замужних женщин были передники. Передники молодух были обычно красного цвета, у пожилых женщин — черного [Там же, с. 38]. Богато орнаментированная одежда ярких цветов подчеркивала пик биологического расцвета молодой, готовность к деторождению.

4. Обрядовые показы и восхваления молодухи (*ozutez*) по поводу ее преобразования, пока внешнего, в замужнюю женщину.

На них собирались не только участницы свадьбы, но и мужчины села. Молодуху, лицо которой было закрыто платком, выводили к столу. Платок с нее обычно снимал отец жениха. Затем он благословлял ее в новом облике: иконой, хлебом и солью трижды обводил вокруг головы, закрытой убором замужней женщины. Далее следовал вопрос дружки или свекра, в котором впервые публично

озвучивался термин, обозначающий ее новый социально-возрастной статус. Например, в с. Каскесручей спрашивали: «*Huväk meide murz'äin?*» — «Хороша ли наша молодая?». На что зрители отвечали по-русски: «*Исполат хороша, хороша, хороша*». Как только слышалось слово «исполат», хозяева бросали со стола крикнувшим мужикам гороховый пирог *hernehnik*. Те ловили его и делили на куски [Setälä, Kala, 1951, s. 212]. Обряд деления пирога особыми участниками, предворяющий лишение девственности невесты, наделялся эротическим смыслом. Хвала новобрачной служила социальным признанием ее нового взрослого внешнего облика.

5. Обряды, сопровождающие уклады-вание молодых на брачном ложе: оттягивающие момент утраты девственности (отказ молодухи раздеться; выкуп постели, занятой участниками свадьбы) и подчеркивающие новое зависимое положение молодухи от власти мужа (снятие с супруга сапог и т. д.).

Большая часть ритуалов, совершаемых после первой брачной ночи, символически отражала ее знаменательное событие — дефлорацию невесты (переодевание в чистую или новую одежду; объявление, что «замок сломан»; битье горшков и др.) [Винокурова, 2010, с. 115—116].

В ритуальном комплексе «рождения молодухи и молодого» существенное место занимали водные обряды, которые «смывали» прежнее состояние человека и наделяли его новым возрастным и социальным статусом, жизненно-оздоровительными и плодородными силами. У северных вепсов особыми действиями обставлялось первое умывание молодицы после брачной ночи, демонстрирующее вступление ее в новую стадию жизни: свекровь заводила молодую умываться за печь и давала ей вытереть лицо подолом своей рубахи или полотенцем, «чтобы невестка веровала в их веру» [Косменко, 1984, с. 42]. У средних и южных вепсов можно отметить хождение молодых за водой. Когда они несли наполненные ушата, гости выбегали из дома и выливали на молодоженов набранную воду. В северновепских

деревнях, как и у карелов, супружеской паре после первой брачной ночи устраивали совместную баню. Разбудив молодых, их спрашивали: «Нужна ли баня?». Если половой акт состоялся, то жених отвечал утвердительно. Для молодых готовили совместную баню, главным смыслом которой было очищение и освящение совершившегося события.

К группе обрядов, отмечающих успех первой брачной ночи, относились также различные по размаху застолья. Один из наиболее торжественных обедов у северных и средних вепсов носил название *knäžistol* 'княжий стол'. Он включал многочисленные прилюдные целования молодоженов и другие обряды соединительного и плодоносящего характера.

Особый статус молодухи подчеркивался на некоторых вепских праздниках. В последнее воскресенье масленичной недели у вепсов Прионежья и Шимозерья происходили публичные смотрины новобрачных. Обычно они проходили в форме катания молодых на лошадях под хвалебные возгласы односельчан: «*Huvä murz'äin! Ura!*» — «Хороша молодица! Ура!». Роль кучера обычно выполнял свекор, брат или другой родственник мужского пола, дружка. Каждая молодуха во время катания обязательно снимала с головы платок и накидывала его на плечи, демонстрируя зрителям одетую на голову сороку, подтверждающую ее новый социальный статус взрослой замужней женщины. В с. Рыбрека была распространена иная форма смотрин: по обеим сторонам дороги выстраивался народ, а вдоль улицы шествовали супружеские пары, держась под руку. Молодухи по очереди снимали платки, показывая свои сороки; либо платок с молодой снимал супруг. Этот показ также сопровождался громкими похвалами зрителей: «Хороша молодица! Ура!» [Винокурова, 1996, с. 87].

MUŠTMIIZED — поминки — обряды, совершаемые по определенным дням в честь памяти умершего. *Muštmiized* > *mušt* 'память'.

Для большей части вепсского населения характерно устройство *muštmiižed* в день похорон (то есть обычно на третий день после смерти), на девятый (*ühesn'ik, devjatinad*), двадцатый (*pol'tučed, pol'pidod*), сороковой (*nel'l'kümcēd, n'el'kimičēd, pido, kuuz'n'edal'ižed*) дни, а также через полгода (*polkolontpäi*) и год (*kolontpäi*). Шимозерские и белозерские вепсы, помимо этих поминальных дней, отмечали тридцатый день после смерти. В настоящее время во многих вепсских семьях дни смерти родственников отмечаются ежегодно. Основными обрядами всех поминок были хождение на кладбище, исполнение причитаний, трапеза в доме. Северные вепсы поминали умершего едой в первую годовщину смерти обозначали особым названием *voz'long'* (букв. «годовой обед») [Винокурова, 2003, с. 423]. Исключением были южновепские поминки на девятый и двадцатый день: помимо трапезы в доме, родственники покойного обходили жителей деревни с решетом, наполненным угощениями (кутьей, киселем, вареными яйцами) [Йоалайд, 1997, с. 20].

Наибольшей сложностью в обрядовом отношении отличались сорочины. Их диалектные названия: *nel'l'kümcēd* (Озера, Пелдуши), *n'el'kimičēd* (Шокша) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 355]. В д. Рябов Конец (Ярославичи) было зафиксировано название сорочин *pidō*, означающее в карельском и финском языках празднество, а в диалектах эстонского языка — крестины [Строгальщикова, 1986, с. 82]. У карелов одно из названий сорочин *kuolien piod* — «праздник (пир) мертвого» [Сурхаско, 1985, с. 114]. Как видно, термин *pidō* отражает народные представления о сорочинах как особом знаменательном (праздничном) событии в переходном цикле умершего. Вепсы, подобно многим народам, верили, что до сорокового дня душа умершего (*heng*) постоянно навещает свой дом, а на сороковой день уходит из мира живых навсегда. У северных вепсов, как и у южных карелов [Сурхаско, 1985, с. 114; Лавонен, 1993, с. 34—35], поминки сорокового дня известны также под названием *kuuz'n'edal'ižed* «шестинедельные», которое

в настоящее время рассматривается как синоним слова *n'el'kimičēd* «сорочины», хотя между шестью неделями и сорока днями имеется разница в два дня. Дело в том, что название *kuuz'n'edal'ižed* отражает некогда существовавшую традицию северновепсского населения (возможно, возникшую под влиянием карелов) отмечать поминки умершего по прошествии 40 дней и 40 ночей, начав их вечером на 41 день со дня смерти и закончив утром 42 дня до полудня, что равняется шести неделям после смерти. Об этом свидетельствуют сравнительные материалы о карелах и тексты северновепских причитаний. Например: «*Proidi kuuz'n'edal'ist, n'el'kim'e päiväd i n'el'kim'e öhüt, vastan mina sindei kodihe tänambeizel ehtkeizel*» — «Прошли шесть недель, сорок дней и сорок ночей, встречаю я тебя сегодняшним вечером» [Valjakka, SKS, № 57]. Шесть недель — важный временной промежуток не только в поминальном цикле, но и в послеродильном и послесвадебном периодах у вепсов, отмечаемый особыми обрядами.

Сорочины включали разнообразные ритуалы народного происхождения и панихиду, устраиваемую в церкви накануне сорокового дня. Они считались самыми главными поминками. Их не справляли только по детям, умершим в младенческом возрасте. На поминки сорокового дня старались пригласить не менее сорока человек, причем не только близких родственников, как на девятины и двадцатины, но и друзей, односельчан, священника.

В большинстве вепсских деревень народные обряды сороковин были трехчастными и состояли из: 1) обрядов «приглашения», «встречи» и пребывания души умершего в доме, 2) поминальной трапезы и 3) «проводов души» умершего. Около пяти часов вечера накануне сорокового дня двое или трое родственников шли на кладбище и причитаниями приглашали умершего в последний раз навестить свой дом. «Гостя» торжественно встречали на крыльце с хлебом в руках и причитаниями, где сообщали, что ждали его целых сорок долгих дней и ночей и все приготовили к его приходу [Йоалайд, 1997, с. 21].

«Гостю» стелили на лавке на ночь постель, а у прионежских, оятских, шимозерских и белозерских вепсов, где были развиты банные традиции, ему топили баню. Туда приносили белье, полотенце, веник. Мытье «гостя» сопровождали причитаниями. День накануне сорокового дня завершался легким поминальным ужином.

Утром сорокового дня «умершего» «будили» плачем. Наблюдали, если на подушке есть вмятина, значит — покойник ночевал дома [Строгальщикова, 1986, с. 80]. Далее следовал поминальный обед. Блюда на сорочины готовили те же, что и на другие поминки. Обязательными повсюду считались кутья и кисель. Вкушение кутьи означало начало поминального обеда, а подача киселя на стол, сопровождаемая причитаниями, — его завершение. Значительное место на столе занимали различные пироги и блюда из яиц: вареные яйца или *munakürz* («яичный блин»). Южные вепсы этот ассортимент блюд дополняли пивом, а северные и средние — маслеными блинами (*voikürzad*) с толокном. Во время трапезы покойнику на углу стола отводили место, куда клали ложку и часть еды. Оятские, капшинские и южные вепсы ложку и выпечку клали под скатерть, а шимозерские и белозерские — закрывали их сверху яичным блином, называя прикрытую еду *panafid* [Строгальщикова, 1986, с. 80]. Эти действия символизировали невидимое присутствие умершего за столом.

После обеда происходили «проводы души умершего». Их торопились совершить до 12 часов дня. Несколько участников сороковин, взяв кисель и остатки поминальной трапезы, шли до перекрестка дорог или конца деревни. Здесь они отдавали еду нищим или выбрасывали ее, кланялись в сторону кладбища. Часть из них возвращалась домой, а два или три близких родственника провожали душу до самой могилы.

Умершим родственникам посвящались не только индивидуальные поминки, но и общие поминальные дни (*muštimpäi*), появившиеся в вепском народном календаре под влиянием православной

церкви: Радуница (*Raadunic*) — вторник на Фоминой неделе, Троицкая суббота (*Stroican sobat*) — накануне Троицы, Дмитриевская суббота (*Dmitrievskan sobat*) — перед 26.10/8.11. Существовали также поминальные дни местного значения, возможно — связанные с родовыми культами предков. У южных вепсов таким днем считалась суббота перед днем св. Артемия (20.10/2.11) — *artemjevskaia*, у белозерских вепсов — суббота перед Покровом (1/14.10) — *pokrovskaja*, в с. Мягозере — понедельник Светлой недели — *jumaldan pei* (букв. «божий день») и т. д. [Винокурова, 1994, с. 35, 68]. Во многих вепских деревнях обряд поминовения умерших представлял собой неотъемлемый компонент храмовых праздников.

Во время посещения кладбища в общине поминальные дни, как и на индивидуальных поминках, вепсы по-прежнему оставляют на могилах родственников пироги, яйца, рыбу и др. Существует запрет поминать родных мясом или пирогами с мясной начинкой. Северновепские женщины на коллективных поминках обязательно «приглашают» предков в гости: обмахивают могилу 2—3 раза носовым платочком, а затем машут им в сторону дома [Винокурова, 1994, с. 69].

MÄGR — барсук.

Вепс. *mägr* восходит к прибалтийско-финскому или даже волжскому периоду развития языка; ср.: фин. *mäyrä*, *mäkrä*; кар. *mägrä*, ливв. *mägrū*, люд. *mägr*, эст. *mäer*, лив. *mä'gg'эр*; мар. *nerye* 'барсук' [SKES, 1958, II, s. 361].

Барсук был важным промысловым зверем у вепсов, дающим мех и сало, издавна применяемое в медицинских целях. Единичные сообщения о мифологических представлениях, связанных с этим животным, были обнаружены только у капшинских вепсов, которые верили, что неожиданная встреча с барсуком в лесу сулит плохое: «*Mägran homaičed — hubaks*» — «Барсука увидишь — к плохому» (Рахковичи). Существовало почти полное отношение к убитому барсуку. Его ни в коем случае никому нельзя было

показывать. Это считалось унижением и издевательством над убитым зверем. Нарушителя запрета ожидало несчастье (Рахковичи) [Винокурова, 2006, с. 134—135].

Возможно, запрет связан с представлениями, которые когда-то распространялись на всех промысловых животных, но в настоящее время уцелели только по отношению к барсуку. Не исключено и другое объяснение: барсук мог быть почитаемым животным у капшинской группы вепсов.

Топонимические данные указывают на то, что в далеком прошлом барсук мог иметь важное значение в мифологических представлениях вепсов. Слово *mägr* 'барсук' занимает четвертое место среди десяти наиболее продуктивных вепских топонимов, уступая медведю (*kondi*), журавлю (*kurg*), лисице (*reboi*), то есть животным, играющим существенную роль в мировоззрении вепсов [Муллонен, 1994, с. 31].

MĀNDA KOLĀDA PAKIČMAHA (букв. «ходить коляду просить») — обряд колядования, совершаемый в святочный период. Представлял собой магический обход различными возрастными группами домов в деревне, во время которого происходило исполнение песен-пожеланий (колядок) на вепском или русском языках и получение за это вознаграждения от хозяев [Винокурова, 1994, с. 42—45]. Колядование имело точечное распространение на вепской территории. Оно было зафиксировано в некоторых деревнях южных, капшинских, оятских и белозерских вепсов. У первых трех групп колядование происходило накануне Рождества Христова вечером. Исполнителями его были дети. «Коляду кричали под окном», одаривание колядующих происходило на улице, в дом пускать

их было не принято. Иногда хозяева приглашали в дом только одного из группы колядующих. В качестве гостинцев могли быть хлеб и выпечка. Собранный снедь дети делили между собой и приносили домой. Пение единственной колядки (на русском или вепском языках) было обращено одновременно ко всем обитателям.

У белозерских вепсов обходный обряд совершался накануне Нового года в Васильев вечер. В отличие от других мест, здесь в колядовании могли участвовать старики и старухи, женщины и дети. Пение колядки происходило около дома, в сенях или у порога избы и было адресовано семье в целом. Колядка исполнялась чаще всего на русском языке, иногда основная ее часть исполнялась на русском и одно четверостишие — на вепском языке.

Появление колядования в вепской среде, скорее всего, связано с русским влиянием. На это указывают следующие моменты: 1) единый тип обряда, внешние признаки которого — колядование вне дома и одна колядка с пожеланием семье в целом; 2) отсутствие какой-либо связи колядования с другими обрядами святочного цикла, например с ряженьем; именно такие особенности колядования были характерны, например, для соседнего русского населения Новгородской губ.; 3) пение песни, начинающейся общеславянским словом «коляда»; 4) тексты колядок, исполняемые главным образом на русском языке; 5) ограниченное географическое распространение обряда среди вепсов и других прибалтийско-финских народов (было известно только у води и некоторых групп карелов, культура которых в большей степени, чем у других этносов этой группы, подверглась влиянию русских) [Винокурова, 1985, с. 41—42].



NABARIHM — пуповина, см. *Rodīnad*.

NAITAI — свадебный чин, аналогичный русскому персонажу *дружка*.

Диалектные названия: *naitai* (Войлахта, Пондала), южн. вепс. *naitā* — букв. «женившийся»; сев. вепс. *drušk* 'дружка' (Шимозеро, Озера, Кортлахта); *pervij drušk* 'первый дружка' (Шелтозеро, Каскесручей); *vanhamb drušk* 'старший дружка'; *šafer* 'шафер' — *vanhamb šafer* 'старший шафер' (Шимозеро, Винницы) [Зайцева, Муллонен, 1972; Светляк, ААН, ф. 135, оп. 2, № 246].

Naitai был одним из главных действующих лиц вепсского свадебного ритуала, его распорядителем и церемониймейстером, задающим тон всей свадьбе, наблюдающим за тем, чтобы она протекала в точности с соблюдением всех выработанных веками правил. Вместе с тем *naitai* являлся хранителем жениха и невесты от вредительства «злых духов», «худого глаза», «порчи», которые подстерегали их в ответственный переходный период жизни. На эту роль выбирался не всякий, а лишь искушенный в этом деле человек, к тому же отличающийся красноречием, бойкостью, против знаний и заговоров которого нельзя было устоять.

В вепсской традиции обычно был не один, а двое дружек, среди которых существовала иерархия по функциям. Из них обязательно выделялся главный, имеющий в некоторых вепсских деревнях соответствующие названия — *pervij drušk* 'первый дружка' или *vanhamb drušk* 'старший дружка'. В с. Каскесручей, например, первый дружка руководил свадьбой,

а второй (*drušk*) хранил подушку жениха. У капшинских и южных вепсов руководителем и охранителем свадьбы был *naitā*, а его помощником (второй дружка) — *kuziburak* (букв. «мочевой пузырь»), в обязанности которого вменялась помощь первому дружке, в том числе угощение участников торжества нюхательным табаком из табакерки.

Вопрос о выборе и количестве дружек, как правило, решался на рукобитье. Хотя по единичному сообщению из Шимозерья, *vanhamb šafer* принимал участие уже в сватовстве, он объявлял родителям невесты о цели прихода: «*Мы приехали не со злом, а за добрым делом — сватовством. У нас есть хороший жених, а у вас — хорошая невеста*» [Светляк, ААН, ф. 135, оп. 2, № 246, с. 7].

Naitai являлся близким родственником со стороны жениха, обычно женатым братом, зятем (мужем сестры) или дядей. В более позднее время появились случаи избрания холостого дружки, но он, как правило, не был главным. Так, у капшинских вепсов перед отправлением жениха за невестой девушки пели песни, адресованные по отдельности холостому и женатому дружке. Из с. Шелтозера есть одно свидетельство о том, что дружки (*druškad*) могли быть и со стороны невесты. С блюдом пирогов они шли в дом жениха и приглашали его родню на свадьбу в дом невесты. В церковь жених ехал со своим дружкой, а невеста — со своим [Богданов, Зайцева, АКНЦ, ф. 1, оп. 43, № 301, с. 8—9].

У южных и капшинских вепсов главным критерием при выборе *naitā* могло быть не только родство, но и опытность

и удачливость в свадебных делах. Е. В. Скородумовым, например, упоминается *naitā* П. И. Рогоза (уроженец с. Корвала) — 90-летний старик, который на своем веку повенчал 73 свадьбы и слыл за лучшего дружку, «умелого, знающего, находчивого, способного своими “относами” и заговорами заградить от каких угодно “сил” поезд свадебный и вместе с тем своими прибаутками и остротами развеселить какую угодно кампанию». П. И. Рогоза никогда не брал вознаграждения за свои труды, считая это грехом [Скородумов, МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 94, с. 24—25].

Вепсский *naitai* должен был хорошо знать приговоры на русском языке. Так, в д. Боброзери *naitai* вместе с жениховой родней мог проникнуть в дом невесты только тогда, когда проходил своеобразное испытание на знание русских приговоров у отца сосватанной девушки.

Отец — Павел Иванович, далёче ль невесты: путь держишь?

N.: — Мы богосужены, мы богоряженными.

О. н. — А кто у вас передом?

N.: — Сам Сус Христос!

О. н. — А позади?

N.: — Мать Пресвятая Богородица!

О. н. — По правой стороне?

N.: — Егорей на свету храбром!

О. н. — По левой?

N.: — Никола милосливой!

О. н. — А ну дак была у меня застава поставлена — семь собак бұрзых, просто никакого народу близко не спускали. А вы каким-то манером это место проехали?

N.: — А вот таким-то манером мы это место проехали: была у нас с собой летоялова корова, взяли эту корову, на куски срэзали, по сторонам бросали. Бросились эти собаки за кусками — вот таким-то манером мы и проехали.

О. н. — А ну дак на чем ты стоишь?

N.: — На ногах.

О. н. — Ноги на чем?

N.: — На онучах.

О. н. — Онучи на чем?

N.: — На стельках.

О. н. — Стельки на чем?

N.: — На подошвах.

О. н. — Подошвы на чем?

N.: — На земле.

О. н. — Земля на чем?

N.: — Земля на китине, на аминь, во веки амин!

О. н. — Ну дак все мои эти заставы мог ломать-переломать — можешь на двор заехать, Павел Иванович!

[Лапин, 2005, с. 266—271].

Комплекс одежды *naitai* (дружки) конца XIX — начала XX в. состоял из красной рубахи, черных покупных штанов и пиджака (ранее — балахона), сапог или валенок (зимой), кушака красного или разноцветного, шапки с кисточками или лентами. Его обязательно дополняли *ristad* ‘кресты’, подчеркивающие оберегательную функцию дружки на свадьбе, — два вышитых полотенца или два полотнища красной ситцевой ткани, перекинутые крест-накрест через плечи и закрепленные под кушак; или одно полотенце (полотнище красной ткани), повязанное через правое плечо. Поверх *ristad* накидывался разноцветный платок. Главенствующая роль дружки на свадьбе отражена в многочисленных обрядах раздачи даров невестой участникам свадьбы со стороны жениха. Дружка почти всегда был первым лицом, которому невеста вручала подарок — красную ткань на плечо, платок. Еще одним важным атрибутом-оберегом дружки у вепсов, как и у русских, в XIX—XX вв. был кнут (*kunut*), неизвестный в таком качестве в более раннюю эпоху [Самоделова, 2001, с. 43]. У северных вепсов под влиянием соседних карелов, наряду с кнутом, применялся и такой сильный предмет защиты, как ольховый посох с наростами [Сурхаско, 1977, с. 71].

Обрядовая роль дружки на свадьбе становилась заметной, начиная с устройства бани жениха накануне венчания. У капшинских вепсов жениха в бане мыл старший дружка. В этом обряде он играл роль наставника жениха при его переходе из состояния холостяка в группу семейных мужчин, а также охранителя от порчи. По окончании процедуры он надевал жениху на голое тело пояс из старой рыболовной сети с замотанной в нее щучьей головой — от «призора»; затем — рубаху, приготовленную к венцу его крестной матерью.

Важнейшая обязанность главного дружки состояла в том, чтобы любыми путями уберечь новобрачных от воздействия различных вредоносных сил. Путь жениха из бани в дом он сопровождал ударами кнута по земле, отгоняя всякую нечисть [Горб, 1992, с. 161]. Большое значение придавалось месту сидения новобрачных, через которое они могли получить порчу. В поле пристального внимания дружки была подушка новобрачных, на которой он на протяжении всего ритуала кнутом выбивал знаки креста.

Главный дружка первым преодолевал различные границы между «своим» и «чужим» пространством, которые по народным верованиям являлись местом скопления нечистой силы: двери, ворота, порог, пространство между домами. В с. Каскесручей из дома жениха выходили в следующем порядке: первый дружка, потом — второй, за ним жених, его отец и другие родственники, крестные, братья, сестры. На каждой двери и калитке, которую открывал на своем пути первый дружка, он выбивал плетью крест; следил, чтобы никто не попался навстречу идущим. В с. Шелтозере выход поезжан из дома невесты обставлялся следующим образом: впереди шел первый дружка с иконой и хлебом, вслед за ним — жених и невеста с подушкой. На дверях и воротах дружка трижды выбивал плеткой кресты.

Главный дружка, как правило, возглавлял свадебный кортеж. У капшинских вепсов, например, если свадьба

происходила летом, то впереди на лошади скакал старший дружка, за ним невеста, жених, сваты и второй дружка. Если дело происходило зимой, то на первых санях ехал старший дружка с женихом, на вторых — невеста со свахой, далее остальные поезжане [Колмогоров, 1913, с. 388].

При входе в церковь и выходе из нее важным охранительным приемом дружки жениха и невесты было сцепление с ними рук. В Шимозере шафер брал за руку жениха, жених — невесту, и такой «цепочкой» они заходили в церковь [Светляк, ААН, ф. 135, оп. 2, № 246, с. 14]. В Шелтозере первый дружка в одной руке держал хлеб и икону, в другой — руку жениха, а жених — руку невесты [Setälä, Kala, 1951, s. 116].

Значительную часть обрядовой деятельности дружки составляли круговые обходы участников свадьбы внутри помещений или на улице с предметами-оберегами перед различными переездами в день венчания. В наиболее полном виде их совершение начиналось с отправления жениховой родни к невесте, далее — у невесты перед поездкой в церковь и затем — у церкви после венчания. У капшинских и южных вепсов первый обход *naitā* проводил перед домом жениха. Он брал икону в левую руку, шел к своей лошади и делал на ее лбу знак креста перочинным ножом или каким-либо другим железным предметом. Затем обходил трижды весь поезд из жениховой родни, и каждый раз произносил тихо, чтобы никто не слышал, следующие слова обхода: *«Стал я раб Божий Василий, благословясь, и два раза, перекрестясь, омылся я чистою водою, оделся я в белую одежду, опоясался я чистым белым поясом и вышел я во широкий белой двор; во широком белом дворе стоит мой чистый поезд и жених (имя рек). Обойду я жениха (имя, отчество) и честного поезда и поставлю круг них первый раз деревянную стену, второй раз железную стену, третий раз медную стену — от земли до неба и столько же под землю. Замну я эту деревянную стену, железную стену, медную стену золотым замком и золотым ключом и отнесу*

золотой этот ключ Пресвятой Богородице на престол, чтобы не выхитрить, не вымудрить никаким колдунам» [Скородумов, МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 94, с. 60].

В с. Шелтозере по окончании свадьбы в доме невесты перед отъездом к венцу *pervei drušk* совершал два обхода: первый вокруг стола, а второй — вокруг свадебного поезда. Для этого он брал икону, лежащие на столе хлеб, пироги, соль и заворачивал их в скатерть. Сначала с завернутыми в скатерть предметами трижды обходил вокруг стола, строго следя, чтобы никто не вышел навстречу, а затем после выхода из дому и рассаживания свадебщиков по саням — вокруг свадебного поезда [Setälä, Kala, 1951, s. 115]. Перед отъездом в церковь в этих местах был распространен и такой вариант обхода: первый дружка с непокрытой головой, держа шапку под мышкой, обходил свадебный эскорт трижды по солнцу, ударяя плетью, каждый раз перекрестившись перед первой лошастью и произнося заговор: «*Kivin'e siin, roudeine piha maspäi taivhazesai ougha neceks ženihoks*» — «Каменная стена, железная перегородка от земли до неба для этого жениха» [Perttola, SKS, E, s. 252].

Важность первого дружки на свадьбе заметна на церковном венчании. Именно ему вменялось в обязанность подводить жениха и невесту к священнику.

Во многих свадебных обрядах дружка выступает в роли купца=покупателя невесты, замещаая тем самым жениха. Так, у капшинских вепсов дружка вел торг со свахой за невесту таким образом. Он подходил к столу и спрашивал, обращаясь к свахе: «На чем сидите, чем торгуете?». Сваха отвечала: «Я сижу и торгую лисицами, куницами, черным соболем и красными девицами». «Покупать будем», — говорил дружка и предлагал хлеба. Сваха отказывалась: «У нашей невесты хлеба-соли довольно есть». Дружка клал на стол медные деньги. Сваха не брала: «Медного черепья у нашей невесты довольно; пол мели — медные черепки под ошесток бросали». Дружка клал перед свахой серебро, та не сдавалась: «У нашей невесты стекла и дома довольно, — бутылку разбила

и целый стакан наложили!». Дружка выкладывал бумажные или золотые деньги и предлагал угощение — водку или крендели. Сваха уступала. Дружка подводил жениха к невесте» [Колмогоров, 1913, с. 386].

Роль первого дружки как наставника молодых, их защитника и купца проявлялась и при укладывании молодых на брачную постель. В с. Каскесручей, например, У. Холмберг описывал этот момент свадьбы следующим образом: «В отдельной комнате у стены для молодых приготовлена постель, вокруг которой сделана ограда. В спальню, которую надо охранять, несут еду. Там во время трапезы присутствует первый дружка, а также крестные матери жениха и невесты. Жених раздевается и ложится в нижнем белье на постель. Невеста стесняется и не хочет раздеваться. Первый дружка заставляет ее сделать это. Девушка все еще колеблется. Крестные ее тоже упрекают. Наконец, она снимает верхнюю одежду, но оставляет на себе юбку. Место невесты находится у стены, куда ей надо пробраться через жениха. Сначала жених не пускает ее к себе, хотя невеста его целует. Первый дружка советует ей целовать снова, пока жених не “смягчится” и не пустит ее в постель. Когда оба ложатся спать, первый дружка прикрепляет к кровати старый замок и говорит жениху: “Если этот замок не будет утром сломан, когда я приду, не получишь бани!”» [Holmberg, 1924, s. 14].

Дружка занимался также освобождением брачного ложа от посторонних, так как постель новобрачных мог занять кто-либо из участников свадьбы. У капшинских вепсов дружка, приведший молодых спать, хлестал крестообразно полог кровати и обнаруживал за ним сестру или подругу невесты. Молодому или молодой приходилось «выкупать» у них постель деньгами или шерстяным поясом [Колмогоров, 1913, с. 391]. В с. Шелтозере первый дружка пускал молодых на постель только после того, как поезжане, пришедшие посмотреть укладывание новобрачных, дарили ему деньги или платок [Setälä, Kala, 1951, s. 121].

Главный дружка, как правило, оповещал участников свадьбы о результатах первой брачной ночи. В с. Каскесручей первый дружка, разбудивший утром молодых, передавал весть символически: «Замок сломан!» или «Замок не сломан!».

В обязанность дружек входило также совершение различных обрядовых действий, демонстрирующих событие брачной ночи. В северновепских деревнях дружки были устроителями совместной бани молодоженов. В с. Каскесручей дружки везли молодоженов в баню на бороне зубьями вверх (*ägez*), санях или телеге, обязательно опрокидывали повозку и заставляли новобрачных прилюдно целоваться. Многочисленные барахтания на земле и поцелуи символизировали успешно состоявшийся брачный союз. С топкой были связаны шутки односельчан: выносить из бани дверь и окно и прятать их. Дружки должны были найти спрятанные дверь и окно или заплатить за них выкуп. В с. Шелтозере во время мытья молодоженов в бане дружки находились в предбаннике, пили вино и пели песни. Опустошенную бутылку разбивали о стену. Один из дружек делал в стене предбанника дыру и наблюдал в нее, как там молодые моются. После мытья дружка шел в баню и спрашивал молодых: «*Hüvinik pezitei, tegittik t'äl öl g'fätkan?*» — «Хорошо ли помылись, совершили ли этой ночью грех?» [Setälä, Kala, 1951, s. 125—126].

Первый дружка, как правило, был ведущим свадебных застолий. Во время смотрин молодухи после венчания дружка часто руководил ритуалом ее восхваления. Например, в с. Шелтозере первый дружка спрашивал у присутствующих: «Господа, хороша ли наша молодая?». И получал ответ: «Ура, хороша молодая!». В с. Шимозере его вопрос звучал так: «Какова раба-то молодая?», а собравшийся народ кричал: «Хороша!» [Там же, с. 119, 337].

На застольях дружка выполнял также роль виночерпия и раздатчика свадебных даров невесты. В с. Каскесручей во время свадьбы в доме невесты отец жениха ставил на поднос две чарки. Первый дружка

наливал в них вино, а второй дружка приглашал выпить чарку по порядку всех родственников невесты, начиная с ее отца [Holmberg, 1924, s. 12].

NEGL — швейная игла.

Игла как острый предмет являлась оберегом. В игле выделялись острый конец и ушко. Если ушко было сломанным, то бережное значение иглы по народным представлениям усиливалось ввиду появления второго острия еще и с другого конца. Неслучайно в вепском языке для сломанной иглы существует несколько особых названий: *ratkus* (Озера, Шимозеро, Пондала), *korvaratkus* (Куя), *n'egl'ikol'j* (Белое Озеро). По вепским поверьям, «*n'ygl'ikol'jid ümbr'i ičesāš ī koudostv ī tartu*» — «сломанные иглы клади вокруг себя, и колдовство не пристанет» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 354]. Во время свадьбы для защиты от порчи в подол платья невесты крестообразно закалывали иголки, а в жилетку жениха — иголку со сломанным ушком [Горб, 1992, с. 167; Гущина, 2006, с. 299]. В вепском Прионежье, отправляясь на венчание в церковь, невеста прикрепляла на платье в районе груди иголку, которой не разу не шили [Valjakka, SKS, № 555].

Считалось, что игла способна уничтожить болезнь. При лечении лишая *fäintannaz* (букв. «вшивый двор») и *täitandar'* (букв. «место, истоптанное вошью»), причиной которых являлась вошь (*täi*), следовало поймать это насекомое в голову и проткнуть его иголкой. Затем иголкой с нанизанной на нее вошью обводили больное место и произносили заклинание.

Игольное ушко символизировало малое количество. Если девушка желала выйти замуж за понравившегося парня, то перед приходом его сватов совершала обряд, с целью произвести на них как можно лучшее впечатление. Глядя в ушко воткнутой иглы, она произносила заклинание: «Сколько в это ушко грязи влезет, столько бы у невесты увидели недостатков» [Королькова, 2013, с. 126].

NEIDIŽ-KÜL'BET' — см. *Kül'bet'*.

N'EIDIŽVALD — «девичья воля».

1. Лента, обычно красного цвета (Каскесручей, Шимозеро); синонимы: *krasot* — букв. «красота» — венец из лент и цветов (Пелкаска, Пондала, южные вепсы), пучок разноцветных лент (капшинские вепсы); *vouged voudain'e* — букв. «белая волюшка» — лента белого цвета.

Под этими названиями в различных местных традициях фигурировал обрядовый предмет, символизирующий девичество и связанные с ним беззаботную вольную жизнь девушки в своей семье и девичьи физические признаки — невинность, красоту, пик биологического расцвета (отсюда и цвета ленты: белый — символизирующий чистоту и непорочность девушки; красный — связанный с красотой, жизнью, способностью к деторождению). Предмет (*neidižvald*, *krasot*, *vouged voudain'e*) использовался в свадебном обряде расставания с «красотой / волей», который у вепсов носил название *pästta vauktad vaudašt' / vol'niad vol'ašt'* (рус. «отпускать белую волю / вольную волю») или *poručita vouktan voudaižen / krasnijan krasoteižen* (рус. «отдавать белую волюшку / красную красотушку»).

Расставание с «красотой / волей» — обряд, подводящий черту под прошлым девушки-невесты; один из самых драматичных моментов вепского свадебного ритуала, сопровождаемый многочисленными плачами, которые исполнялись на вепском или русском языках. В более позднее время вепские причитания были в значительной степени вытеснены русскими. Обряд совершался после невестинной бани накануне свадьбы во время девичника (*nejdižeht* — букв. «девичий вечер»), на который собирались подружки и родственники невесты. У капшинских вепсов подружки накрывали голову невесты платком так, что он закрывал ей лицо, и три раза проводили ее вдоль избы; затем с причитаниями обращались по очереди к отцу и матери, в них просили благословить дочь «на разлукушку с вольной

волюшкой» [Колмогоров, 1913, с. 380]. На шимозерской свадьбе невесте на голову привязывали ленту красного цвета: «две бабы под руки водят невесту по избе и воют». У северных вепсов из бани девушка выходила в сопровождении причитальщицы и двух подружек, держащих ее под руки; с плачами они поднимались по ступенькам в дом, кланялись в дверях и ходили по избе (Каскесручей) [Setälä, Kala, 1951, s. 210].

Далее у вепсов повсеместно невесту с распущенными волосами сажали в центре избы на сундук. Невеста или плакальщица от ее имени приглашали всех родственников расчесывать волосы гребнем. Вначале обращались к отцу: «*Podoidiške kal'l'iž kazvattajaižem, s'otai-tatuško, tazoitaške minun šuukuižid' hibusuz'id'*» — «Подойди же, дорогой мой родитель, кормилец-батюшка, погладь мои шелковые волосы». Отец подходил, расчесывал волосы, гладил «красоту/волю». Невеста причитывала на шее у отца: «*Kal'l'iž s'ä kazvattajaižem, s'otai-tatoihudem, sug'id i tazoitid m'inun šuukuižid' hibusuz'id', no ed voinu tazoitada entčikš da edel'izikš, kut m'ii tazoitel'imai čom'il'e kal'h'il'e prazn'ikaižil'e. Nägen min'ä, mišto ii tazoitugoi m'inun šuukuižed h'ibusuded, n'ägen, mišto tar'b'i eragata ičein' vouktas voudaižes*» — «Дорогой ты мой родитель, кормилец-батюшка, расчесал и погладил ты мои шелковые волосы, но не мог ты расчесать так, как прежде, как мы расчесывали на дорогие праздники. Вижу я, что не расчесываются мои шелковые волосы, вижу, что надо расстаться со своей светлой волюшкой». Затем подзывали мать: «*Podoidiške kal'l'iž kandoihudem, roditel'-mamoihudem, ičeiz l'ibedan l'induižennost, sug'itaške i tazoitaške minun šuukuižid' hibusuz'id'*» — «Подойди же, дорогая выносившая меня, родительница-матушка, к своей милой пташечке, расчеши и погладь мои шелковые волосы» (Пелдуши) [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 99—100]. После отца и матери подходили расчесывать волосы невесты крестные

родители, брат, другие родственники. Последней расчесывание волос производила сестра или подруга, которая забирала ленту — «волю» («красоту») невесты. Обряд капшинских вепсов имел более сложную форму: после расчесывания подруги заплетали невесте косу и вплетали в нее пучок разноцветных лент (*krasot*). Девушки подводили невесту к отцу и пели:

Ох, не долго мне красоватися
Уж не долго мне волеватися, —
Скоро снимут мне красну-красоту.
Подойду я молодешенька
Ко столу да ко дубовому
Я ко скатерти ко бранной
Хлебу-соли благословленному.
Подойди, родимый батюшка,
Ты сними да красну-красоту.

Отец отказывался снять красоту. Девушки пели за него:

Не сдымаются белы рученьки,
В руках пальчики не сгибаются,
Чтобы снять твою красну-красоту.

Невеста низко кланялась отцу, а девушки пели за нее:

Ты спасибо, родимый батюшка,
Не снял ты моей красной-красоты,
Я еще да покрасуюся,
Я еще да позволюся
Во своей да красной-красоте.

Затем приглашали снять «красоту» «желанну матушку» остальных родственников; все отказывались, их благодарили с поклоном и пением. Обряд заканчивался срыванием «красоты» посторонним человеком (не родственником), специально приглашенным на девичник, и передачей ее подругам. Каждая девушка забирала себе понравившуюся ленту (Когда невеста готовила себе «красоту», она учитывала число подруг и их любимые цвета). Невеста заливалась слезами, а гость утешал ее подарками (обычно — деньгами) [Колмогоров, 1913, с. 382—383]. Действия разрушительного характера с «красотой»

(срывание, разделение на ленты) и участие в них чужого человека имели глубокий смысл, они воспринимались прежде всего как знак лишения девственности невесты в ходе свадьбы.

2. В вепсских свадебных причитаниях, сопровождающих обряд, «воля / красота» называется *vouged voudeine* 'белая волюшка', *vol'ni volein'e* 'вольная волюшка', *krasni krasotain'e* 'красная красотушка'; часто наблюдается параллельное использование этих наименований: «*En rats'i mina pästa vauktad vaudašt se, vol'niad vol'ašt*» — «Не смею я отпустить белую волю, вольную волю» (Шимозеро) [Setälä, Kala, 1951, s. 310]; «*Poručiba vauktan voudaižen-se, krasnijan krasoteižen*» — «Отдали мою белую волюшку, красную красотушку» (Подовинники) [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 37—38]. В вепсских плачах «воля / красота» выступает не как предмет, а как живой образ в облике птицы или утки (см. **Lind, Sorz**). Невеста пытается спрятать «красоту», но не может найти для нее места в людском мире: «*En rats'i mina pästa itšin' vauktad vaudašt lagedil'e da jo p'üudoizile. Lähttas minun sulad susedad k'ündmaha, künntas minun vauktan vaudaižen, t'eravil da jo hö vadhאיזil'*. *En rats'i mina pästa itšin' vauktad vaudašt se vihandile da jo n'ifüizile. Lähttas minun sulad susedad n'it'maha, tšaptas minun vauktan vaudaižen, t'eravil da jo hö litukaižil'*» — «Не смею я пустить свою белую волюшку на широкое да полюшко. Пойдут мои дорогие соседи пахать, вспашут мою белую волюшку острыми да сошниками. Не смею я пустить свою белую волюшку на зеленый да лужок. Пойдут мои дорогие соседи косить, разрежут мою белую волюшку острыми да косами» (Шимозеро) [Setälä, Kala, 1951, s. 311]. Подобные представления нашли широкое отражение и в русском свадебном фольклоре. Они позволили исследователям прийти к заключению, что по народным воззрениям, «воля / красота» является душой девушки, которую она утрачивает, выходя замуж, и приобретает новую — душу замужней женщины [Бернштам, 1982, с. 56—57].

NEL'L'KŪMČED — сорочины.

Диалектные названия: сред. вепс. *nel'l'kūmčed*, сев. вепс. *n'el'kimiččed*, *nuuz'nedaližed*.

Поминовение на сороковой день после смерти установлено Православной церковью. В сороковой день в Церкви совершается молитва, чтобы Иисус Христос, вознесшийся на небо, вознес в небесные обители и умершего (см. *Muštmižed, Pido*).

NOID — колдун.

География термина **noid** охватывает достаточно широкую территорию расселения северных и средних (Озера, Ладва, Озровичи, Шимозеро, Пондала) вепсов. На южновепсской территории для обозначения людей, наделенных сверхъестественными способностями, в основном, используется термин *kōdun*, заимствованный из русского языка. Однако, без сомнений, у южных вепсов, как и в других вепсских группах, в прошлом был известен термин **noid**. Об этом свидетельствует название поселения Нойдала, которое находится поблизости от южновепсских деревень. Слово **noid** — древнее, восходящее к финно-угорскому или предшествующему ему уральскому периоду [Хакулинен, 1955, II, с. 5]. Аналогичное название для обозначения колдунов встречается у саамов повсеместно (*nojDt, nojjD, nājjt, nijjDta, nojt*), финнов (*noita*), в ряде севернотюхтинских деревень (*noituakka*) и у людиков с Михайловского (*noid*) [СОСДКВСЯ, 2007, с. 307—308]. Судя по ареалам распространения, слово **noid** у вепсов (как и финнов, и отдельных групп карелов) могло появиться от саамов. Саамы в древности контактировали с вепсами и оставили след в их языке и культуре.

Наряду с названием **noid**, в некоторых деревнях северных и средних (Пондала, Войлахта) вепсов для обозначения колдуна используется слово **t'edai** — букв. «знаток, знающий», также имеющее древнее происхождение, относящееся к периоду уральской языковой общности [Мифология коми, 1999, с. 355]. Оно частично захватывает и отдельные поселения южных вепсов — *t'etā* (Сидорово).

В этом названии колдуна отражен такой его признак, как обладание особым знанием. **T'edai** происходит от глагола *teta* 'знать', то есть колдун — это человек, наделенный особым знанием. Аналогичное название имеет широкое распространение у карелов (*tiettäjä, tiedäjä, tiedäi, tieduoinikk*) и финнов (*tiettäjä*) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 568; СОСДКВСЯ, 2007, с. 307—308]. В с. Пондала слово **t'edai** использовалось также в значении 'знахарь' — то есть это человек, который обладал только одной из колдовских функций — магией врачевания [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 568].

В вепсской лексике нашли отражение и другие признаки нойда. Деятельность вепсского колдуна обозначается глаголами *noiduida (noidita), otvedaيدا, puiteida (puitōda, piiteida)*, которые используются в двух значениях: 'колдовать' и 'заговаривать' [Зайцева, Муллонен, 1972]. Таким образом, еще одним признаком колдуна, по народным представлениям, является владение заговорами, которые в вепсских деревнях носят название *puheg*, от глагола *puhuda* — 'дуть'. Связь этих слов указывает на то, что у вепсов, как и у северных русских, существовали представления о том, что слова заговоров надо произносить особым способом, например, выдувать. *Дует слова, плюет слова, шепчет* — так называлась в севернотюхтинских деревнях деятельность знахарей [Мазалова, 1995].

Учитывая лингвистические и этнографические источники, под названием **noid** 'колдун' (вар. **t'edai, kōdun**) у вепсов следует понимать человека, обладающего комплексом тайных знаний, способностью вступать в контакт с представителями потустороннего мира, умеющего делать как добро, так и зло, с помощью магических действий и слов.

Колдовской дар мог передаваться как по наследству — родственникам, так и посторонним людям — от старшего к младшему. Обучение происходило в тайне от всех. Поэтому рядовым жителям, как правило, известна только одна сторона обучения — заучивание наизусть или переписывание заговоров. У вепсов бытует

представление, что заговоры нельзя передавать, пока занимаешься колдовской деятельностью, иначе они теряют силу. Но с прекращением ее, обычно с наступлением у колдуна глубокой старости и болезней, от них необходимо избавиться, иначе их владельцу будет тяжело умирать. Считается также, что с выпадением зубов колдун теряет свои магические способности.

В вепсских деревнях деятельность колдунов, как правило, не представляла тайны для местного населения. Верования в существование скрытых колдунов и способов их опознания были обнаружены у оятских вепсов, где злым колдуном считался человек, который во время похорон вытирал лицо умершего платком и клал его в карман.

В большинстве вепсских рассказов деятельность колдунов включает как вредоносные, так и позитивные функции. Вепсские колдуны могли использовать свою силу, чтобы принести вред какому-либо лицу. Так, Н. Н. Волков приводит случай, происшедший в конце XIX в. в одной из южновепсских деревень, когда тремя братьями была заживо сожжена в избе старуха-колдунья за нанесенный им непоправимый вред. При судебном разбирательстве вся деревня встала на защиту братьев, и они были оправданы. По народным представлениям, злые колдуны тяжело умирают. За причиненное людям зло смерть обезображивает их.

Сутью колдовства считается наличие веры в духов, которые после христианизации оказались снижены до уровня нечистой силы, и в возможность подчинения их колдунам. Среди южных вепсов были распространены рассказы о колдунах, которые имели «силу» благодаря чертям (полный комплект — 12 штук), находившимся у них в услужении. Черти выполняли за колдуна любую работу, но, оказавшись без дела, набрасывались на хозяина. Обычно за неимением другой работы чертям поручалось свить веревку из песка и повесить ее на гвоздь. Черти веревку совьют, а повесить не могут — она

рассыпается. Колдуны иногда передавали чертей крестьянам, и те от этого богатели. Подобные рассказы были известны и у соседних народов — русских и тихвинских карелов [Токарев, 1957, с. 20—31; Фишман, 1994, с. 122—143]. Скорее всего, появление их в прибалтийско-финской среде связано с русским влиянием. В настоящее время они практически полностью забыты южновепским населением.

Связи колдуна с нечистой силой отразились и в верованиях шимозерских вепсов, по которым колдун имеет заячий хвост и всегда дает клятву нечистой силе через животное, находящееся у нее в услужении, — зайца (*jäniš*) [Силаков, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 371, с. 73].

В то же время не все колдуны полностью отрекались от Бога и заключали договор с нечистой силой. У северных вепсов имеются сообщения, что некоторые колдуны не колдовали в пост.

Чисто «колдовской» способностью считалось умение находить пропавших в лесу людей и скот, которые, по народным представлениям, из-за вредительства «хозяина» леса попадали на «дурной след» (*putta hondole jälgele*). Во время поиска пропавших колдун вступал в непосредственное общение с хозяином леса (*mechine*) — разговаривал с ним в полночь на перекрестке дорог или других границах, например на крыльце дома. Для перевозки вепсского колдуна к месту переговоров с духом леса часто использовалось нечистое животное — лошадь (*hebo*). С помощью особых оберегов от лесной нечистой силы колдун прокладывал правильный путь для заблудившихся. Такими оберегами могли быть кресты, сделанные из веток различных деревьев (березы, рябины, черемухи, ольхи, осины), соль, охотничья дробь.

Еще в конце XX в. в вепсских деревнях сохранялись верования об умении колдунов заключать специальные договоры — «обходы» — с духом леса (*obhod, otpusk, spusk*), которые они передавали пастухам. По сведениям южновепсских пастухов, эта договорная система, состоящая из взаимных обязательств лесного

и пастуха, могла иметь 40 видов. Среди них были «простые», состоящие из 1—2 условий, которые были легко выполняемы. Так, при обходе, сделанном колдуном на топор, успешная пастба скота достигалась только при одном условии — надежном хранении топора на дне ручья в течение всего пастбищного периода. Известен и такой обход, по которому пастух мог бриться исключительно в бане, а ворота открывать только ногами. В д. Сташково колдун сделал обход на сушеную рыбу, которая была положена в муравейник со словами: «Как муравьи в куче, так и коровы в куче» [Винокурова, 1997, с. 41].

Еще одной функцией вепсского колдуна в прошлом был выбор места, благоприятного для строительства жилища.

В период бытования в вепсских деревнях традиционного свадебного ритуала (вплоть до 30-х годов XX в.) колдунам приписывалась значительная роль на свадьбах, где одни из них выступали в качестве защитников действия, а другие — вредителей. Вредоносными действиями колдунов являлись остановка лошадей свадебного поезда, двигавшегося на венчание в церковь, превращение жениха, невесты и всех поезжан в медведей или волков: «Были такие старики, которые могли на свадьбе обратить жениха и невесту в волков» [Волков, МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 13, с. 88]. Как следует из мифологических рассказов, вредительство колдуна объяснялось его местью за то, что его не пригласили на свадьбу или не уважили в каком-либо деле. Он мог мстить и по поручению родственника или односельчанина, у которого проходящая свадьба оказывала негативное влияние на судьбу.

Мифологический мотив о превращении человека в волка, совершенном колдуном (Бабой-Ягой) на свадьбе, нашел отражение в вепсском сказочном фольклоре, в частности — в шимозерской сказке «Плохая жизнь девушки» (сюжетный тип «Золушка» [СУС, 510 А]). После венчания бедной девушки и царского сына молодые отправляются с застоля на брачное ложе. Однако мачеха

девушки — колдунья Баба-Яга — превращает ее в волчицу и закрывает в царском хлеву с овцами. Волчица съедает всех овец. Сказка, как и быличка на эту тему, содержит объяснение причин злокозненного превращения человека в волка: Бабу-Ягу не позвали на свадьбу, а ее родную дочь не взяли замуж. Когда девушку спрашивают: «*Tar'bižig g'ägibabat prignas'ta?*» — «Пригласить ли (на свадьбу) Бабу-Ягу?», она отвечает: «*I tar'biž. Hän om noid*» — «Не нужно. Она нойд» (Шимозеро) [Kettunen, Siro, 1935, s. 122—128].

Менее распространенными среди вепсов были поверья и мемораты о превращении колдунов в сорок или волков (*svadobnajakad händ'ikahad*) для порчи жениха и невесты.

Колдун мог нанести порчу жениху и невесте в виде физических и психических расстройств (см. *Pinoho panoba, Portež*). Часто между колдуном-защитником и колдуном-вредителем происходила тайная или явная борьба, кто сильнее. Устойчивым выражением угрозы колдуна часто были слова: «*Tuled jäl'ghe*» — «Придешь следом».

Вепсы верили в способность колдунов влиять на любовные взаимоотношения: колдуны «присушивали молодых так, что те друг без друга жить не могут», или, наоборот, уничтожали любовь между парнем и девушкой или супругами. В любовной магии колдуны использовали очень сложные и длинные тексты заговоров, которые носили название *kuiduz'puhe* (букв. «присушивающий заговор») и отразили народные взгляды на любовь как на огонь, жар [Винокурова, 1997, с. 42—43].

Колдун, по народным представлениям, мог повлиять на здоровье людей и скота: наслать болезнь или, наоборот, ее вылечить. Для обозначения лечебной функции вепсы используют глаголы, заимствованные из русского языка: *spravitada* < «справить» или *lat't'a* < «наладить», то есть вылечить — означает «привести в порядок, в исправное состояние».

В настоящее время население обычно обращается к колдунам с просьбой

о лечении, если средства современной медицины оказываются неэффективными. В то же время жители вепсских деревень, как правило, перечисляют один и тот же набор болезней с их старинными названиями, которые, по традиции, находят-ся в ведении колдунов: *purend* — грыжа; *volos* (волос) — заболевание, поражающее ткани и кости; *polunočnica* (бессоница); *prizor* — сглаз; *duma* — дума; *золотуха*, *sugased* — щетинка и др. Довольно большое количество названий болезней на русском языке объясняется тем, что в настоящее время при их лечении чаще всего используются рукописные тексты заговоров на русском языке.

В XIX в. вепсские колдуны занимались предотвращением не только индивидуальных, но и эпидемических заболеваний. При возникновении эпидемии, по указанию колдунов жители пропахивали вокруг деревни сохой борозду или обходили вокруг нее с огнем, добытым трением.

В прошлом в случае тяжелых родов колдуна (*noid*) или знахаря (*t'edai*) приглашали к роженице. Причем колдун мог быть и мужчиной: «Дедко наш ходил на роды, колдун был» [Строгальщикова, 1988, с. 98]. Для поднятия славы девушек у северных вепсов (*slavutnost'*), снятия тоски (*tusk*) по умершему родственнику также обращались за помощью к колдуну.

В круг ритуальных обязанностей вепсского колдуна входили и такие магические действия, как гадания. Они часто предваряли его деятельность в области поисковой, любовной и лечебной магии. Самым распространенным видом гадания вепсских колдунов в этих местах являлось раскладывание 41 камешка (см. *Bobita*), которое держалось в секрете. Камешки иногда раскладывались на решете, что напоминало гадания саамского нойда на бубне.

Еще одним видом мантики, применяемом колдуном, являлось гадание с использованием двух пар предметов: глины—угля и хлеба—соли, а также клубка с коровьей шерстью, в который втыкалась иголка с ниткой, или нательного креста.

Во время гадания две пары предметов раскладывались по сторонам света, а клубок (или нательный крест) гадалка держала за нитку (веревку) в подвешенном состоянии. Перед началом совершения обряда гадалка выбирала пару предметов, которые давали ей положительный ответ. По движению клубка в сторону уголь—глина или хлеб—соль узнавался ответ на поставленный вопрос. Надо сказать, что такое гадание не являлось исключительной прерогативой колдунов, оно было известно и некоторым рядовым крестьянкам.

Колдун иногда был руководителем святочного «слушанья» девушек на перекрестке дорог. Условием этого гадания было четное число девушек и колдун, который был нечетным участником. Колдун обходил девушек с двумя горящими лучинами и призывал нечистую силу ответить на вопросы гадающих.

NÜGAHIR' — землеройка.

Судя по названию (*nüghahir'* — букв. «остроносая мышь»), вепсы относили землеройку к группе мышеобразных, в то время как в научной классификации землеройки входят в отряд насекомыхных [Ивантер, 1986, с. 67]. Землеройка обнаруживает сходство с мышью (*hir'*) и по функциональным признакам. Так, белозерские вепсы полагали, что землеройка, как и мышь, может изгрызть одежду, и это плохой признак: «*A nece hir' om nüga. Konz hân sobad söb, ka nece hondoks*» — «А эта мышь остроносая. Когда она ест одежду, так это — к плохому» [Винокурова, 2006, с. 197—198].

NÄGUTADA — вести корову для случки.

Во время сопровождения коровы к быку северные вепсы совершали различные магические действия. Обращались с просьбой к «бычьим хозяевам и хозяйшкам» (*härgan iżandaižed i emagaižed*) помочь в успехе дела, способствующего получению приплода. Старались, чтобы никто не встретился на пути и не сглазил предприятие. Порчу могли навести женщина или человек, обладающий дурным

глазом или сказавший неудачные слова. Считалось, что для успеха дела надо совершить действие, имитирующее случку: корову слегка ударяли сзади лопатой. Подобные обряды были известны и у восточных славян (ср.: [Логинов, 1993, с. 39; Журавлев, 1994, с. 30]). Зачатие коровы после случки определяли по примете: если корова по возвращении домой сразу легла.

Случка крупного рогатого скота нашла отражение и в северновепских

пословицах: «*Hüppastab härg, ii teda, miše gurb om märe*» — «Бык прыгнет и не знает, что спина мокрая (у коровы)»; «*Hüppastab härg, ii teda, ken käski*» — «Бык прыгнет, не знает, кто велел». В них, в отличие от обрядов, содержится насмешка над животным инстинктом и отсутствием ума у быка. Пословицами дается совет: перед совершением важного дела подумать хорошенько, чтобы не попасть впросак [Винокурова, 2006, с. 298].





OBHOD — 1) обход (действие) стада пастухом; 2) предметы, используемые пастухом при обходе стада; 3) пастушеские заговоры; 4) система договора пастуха с духом-«хозяином» леса, состоящая из взаимных обязательств обеих сторон (см. подробнее *Paimen*). Синонимы слова *obhod* — русские заимствования: *otpusk* (отпуск), *spusk* (спуск).

OGAHHIIN — чертополох (бот. *Carduus*).

В названии *ogahhiine*, состоящем из двух слов: *ogah* 'шип' и *hiin* 'трава', — выделяется характерный признак чертополоха — колючесть. Чертополох у вепсов, подобно многим другим колючим растениям, относился к оберегам. В южновепских деревнях в Иванов день из лесу приносили чертополох и втыкали его за косяки дверей: «*Certopoloh panliba, miše perthe ni mitte zaraza ii tuliž*» — «Чертополох клали, чтобы в дом никакая зараза не пришла» (Радогощь).

У вепсов известны и другие названия чертополоха, корнем которых является слово *raud* 'железо': *raud'ikhiin* (железо + трава), *raud'ikod* (букв. «железняки»), *raud'ičim* (Пондала) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 465]. В финском языке также имеются названия растений, атрибутом которых является *rauta* 'железо'. В них используются разные признаки железа. Например: *rautapoltikkaine* 'крапива жгучая' — букв. «железная крапива» (атрибут *rauta* — указывает на жгучесть крапивы); *rautakastikas* 'вейник наземный' — букв. «железный вейник» (*rauta* — указывает на твердость стебля); *rautaleht*

'подорожник' — букв. «лист раны от железа», то есть от железного предмета [Коппалева, 2007, с. 34—35]. Железо к тому же является универсальным апотропеем. Поэтому можно предположить, что функциональное сходство между чертополохом и железом по признаку «оберег» обусловило появление таких названий.

OJANEMAG — дух-«хозяйка» ручья, см. *Vedehine*.

OJANIŽAND — дух-«хозяин» ручья, см. *Vedehine*.

ONAH — водяной дух, создающий туман.

Название этого духа было зафиксировано у южных вепсов Л. Кеттуненом. Его функцию местные жители определяли так: «*Onah tuman tegeb*» — «Онах делает туман».

По народным представлениям, появление тумана было связано с перемещением духа *onah* из одного водного источника в другой. Например, при одновременном дожде и туманной погоде южные вепсы говорили: «*Tämbä onah män' Vehkiärvespä Mait'iidrvhe*» — «Сегодня онах идет из Вехкозера в Боброзера» (Кортлахта) [Kettunen, 1925, а, lk. 369]. Дождь и туман также объяснялись передвижениями другого духа — водяного *vedehine* — из одного водоема в другой: «Волосатое существо (водяной) перемещается из озера в другое в дождливую и туманную погоду» [Kettunen, 1918, s. 53]. Видимо, возникновение персонажа *onah* произошло в результате дифференциации представлений о *vedehine* по его функциям. Связь «вода (водяные духи) — туман» скорее всего

появилась благодаря свойству тумана возникать по ночам и рано утром в низинах и над водоемами.

ORAV — белка.

Диалектные названия: сев. вепс. *orav*, ср. вепс. *orou*, южн. вепс. *orā*. Термин *orav* имеет аналогии в других финно-угорских языках (ср.: фин. *orava*; с. кар. *orava*, ливв. *oravi*, *orav*, *orai*, люд. *orai*; вод. *grava*, *gravE*; эст. *orav*, *oravas*; саам. *årre* (*w*), *oar're*; морд. *ur*, *uro*; мар. *ur*; коми-зыр. *ur*) и относится к допермскому периоду [SKES, 1958, II, s. 436]. В финском этимологическом словаре приведенные названия под знаком вопроса сопоставляются со словом, обозначающим медь в пермских языках: коми-зыр. *irgen* 'медь, медная монета, медный'; удм. *irgon* 'медь' (< ? *oravankarvainen* 'беличья шерсть', то есть «красно-коричневый»). Это сопоставление отражает важный признак белки — яркий цвет меха, совпадающий с цветом меди. Кроме того, шкурки белки, как и других пушных зверей, в старину выполняли функцию денег. Следы этого явления сохранились в коми, мордовском и марийском языках, где в старину слово *ur* помимо белки обозначало денежную единицу, как правило — копейку [Хаузенберг, 1972, с. 122—123].

Белка, имеющая рыжую окраску, ассоциировалась с огнем в отрицательном значении. У северных вепсов известна примета, что «много белок появляется перед пожаром» [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 140]. Пяозерские и капшинские вепсы считали, что появление белок в деревне, на крышах домов, на черемухе предвещает войну или несчастье с близкими [Винокурова, 2006, с. 132]; ср. то же у русского населения Новгородской и Вологодской губерний: [Гура, 1997, с. 252]. В некоторых вепсских деревнях (Сяргозеро, Пустынка), обрусевших к 1950-м гг., появление множества белок вблизи человеческого жилья объяснялось тем, что ближайший к поселениям дух-«хозяин» леса выиграл их в карты у соседнего лешего [Винокурова, 2006, с. 132]; см. аналогичное у русских на Севере: [Гура, 1997, с. 186].

Особо негативное значение имела белка, залезшая на черемуху — дерево, также наделенное у вепсов огненной и, в целом, отрицательной символикой (*tom'*). Видимо, удвоение семантики усиливало негативный эффект.

Плохим знаком считалась встреча с белкой на дороге (Винницы).

Белка — редкий персонаж вепсского фольклора. В роли весьма реалистичного объекта охотничьей добычи встречается в похоронных причитаниях и кумулятивных песнях [Винокурова, 2006, с. 132].

В сказках (известен один сюжет) подчеркиваются малые размеры белки: она находится в одном ряду с комаром, мухой, осой, зайцем и лисой, противостоящими огромному медведю [ВНС, 1996, с. 205].

В народных представлениях сходство реалий животного и растительного мира часто составляло основу номинаций. Ассоциация внешнего вида беличьего хвоста и хвоща послужила основанием для образования фитонима *orauhänd*, *oravanhänd* 'хвоц' (букв. «беличий хвост») [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 382].

Вепсская топонимия удивляет полным игнорированием этого животного, имеющим важное промысловое значение [Муллонен, 1993, с. 5].

OR'EI-KAR'EI — радуга, см. *Jumalanbembel'*.

OSUD — сглаз, см. *Prizor*.

OZANMADOINE (букв. «змеяка счастья») — змейка, приносящая счастье человеку.

Варианты названий: *madoine* (букв. «змеяка»), *madoized* (букв. «червячки»). Смежно живущее с вепсами русское население («обрусевшие вепсы») называет это существо *червонной змейкой*. Внешний вид змейки вепсами и русскими описывается примерно одинаково: «*Это не змея — вся в коже, а червонная змейка. Она из разных, из разных червячков, из таких маленьких. Идет змейка, вот такие рожки и она идет, перебирается вся, так, как бисер есть*» (Киино, Команево); «*Она на гадюку не похожа. Она вся такая серенькая, вся из червячков*» (Киино, Морозово); «*Все змеи*

эти сплетены, как коса. И много-много. И двухметровая эдакая. И вся как косичкой заплетена. И у каждой змеи головка торчит» (Верхний Конец, Прокушево); «*Mina kuliškenzin, čto madoižed oma miččed-ne, serēižiui astas. A mina igäs en nāhni madoižid serēižiui*» — «Я слыхала, что червячки есть какие-то, цепочкой идут. А я в жизни не видела червячков цепочкой» (Пондала, Войлахта) [Винокурова, 2006, с. 157—158].

Сходные описания змееобразного существа, фигурирующего под названиями *двига*, *червивый змей* (*червяной*, *червовидный*, *змеиный змей*), *ратная червь* оказались распространены у русских Тверской, Псковской, Новгородской, Вологодской, Архангельской и Пермской областей. Биологи определяют его как «группы мигрирующих червеобразных личинок» [Лурье, 2002, с. 95—106].

Важнейшая характеристика **ozanmadoine** — продуцирующая символика, связанная с такими понятиями, как «любовные отношения», «изобилие», «богатство» и, в целом, «счастье» человека. Считалось, что **ozanmadoine** очень редко встречается человеку. В случае ее обнаружения следовало загадать желание и расстелить перед ней платок. Если змейка пойдет на платок, то задуманное обязательно сбудется. Змейку, завернутую в платок, брали с собой, высушивали

и хранили дома как талисман. Взять змейку без платка не представлялось возможным.

Одним из желаний гадания «на змейку» было установление любовных отношений с определенным человеком. Но поскольку любая змея (см. **Mado**) считалась существом нечистым, связанным с грехом, то и любовные отношения в данном случае носили нечистый, греховный характер. Под ними понималась супружеская неверность. Другой темой для гадания было изобилие продуктов питания: «*Червонная змейка у старика была, у свекра. Она ему на хлеб пошла. Высушил и в амбар клал. И хлеб всегда был, голоду не видели*» (Киино, Морозово). Чаще всего в веписких деревнях с помощью змейки гадали на счастье или несчастье человека, отсюда и ее название — **ozan madoine** — «змейка счастья»: «*Paikan levitadas. Necile paikale nenid madoižid kuctas: tuugat madoižed gor'aks ili ozale. Gor'ale pakičed — ii tuugoi, značit ozale pakičed. A esli ozale ii tuugoi, značit gor'ale možet tuudas*» — «Платок расстелят. На этот платок этих змеек зовут: приходите змейки к горю или на счастье. На горе просишь — не приходят, значит — на счастье просишь. А если на счастье не придут, значит, может быть, на горе придут» (Пондала, Войлахта) [Винокурова, 2006, с. 161—162].

OTPUK — см. *Obhod*.



PAHARUBI — оспа.

Оспа — заразное заболевание, осмысливаемое как воздействие на человека демона болезни, одним из последствий которого являлись особые уродующие лицо и тело пожизненные шрамы — оспины (*ropak, rupož, šadr*). В вепсском языке зафиксировано довольно много названий, обозначающих человека с подобным дефектом лица: *paharubikaz, ropakoikaz* (Пондала), *šadrakaz* (Сидорово), *šadrovitj* (Пондала, Озера) — ‘рябой от оспы’; *ropakmod* (Пондала), *ropakroža* (Пяжозеро) — ‘человек с рябым лицом’ [Зайцева, Муллонен, 1972].

В диалектных названиях оспы у вепсов также отразились кожные признаки этой болезни: *paharubi* — букв. «плохая короста» (Пондала, Озера, Ярославичи, Шимозеро, Шелтозеро), ср. : фин., с. кар. *rupi* ‘струп, корка, болячка’; *rok* (Озера, Сидорово, Белая), ср. сев. кар. *rokko*, ливв. *rökkö*, люд. *rokk* ‘волдырь’, фин. *rokko* ‘оспа’ [СОСДКВСЯ, 2007, с. 134]; *ospitsa* (Вехручей) < рус. *оспа, ospitsa* < общеслав. *osъpa* и *o(b)sypati* ‘обсыпать’ [Усачева, 2004, с. 576].

Среди вепсов, как и у соседних народов — карелов, русских и коми, оспа персонифицировалась в виде женщины. Ее почтительно величали по имени-отчеству — Оспа Ивановна или Оспа Андреевна (ср. у карелов — Оспа Осиповна; у русских — Осп(иц)а Ивановна (олонец.), Осп(иц)а Афанасьевна (архангел.) [Алимов, 1929, с. 19; Усачева, 2004, с. 576; Ильина, 1997, с. 80].

Северные вепсы так представляли течение болезни: «*Ospitsa* приходит трое

суток, убывает трое суток, вырастает трое суток, стоит трое суток, убывает, когда не сердится, а когда сердится, то еще больной». Поэтому боялись рассердить оспу, иначе она останется на продолжительное время и осложнит состояние больного [Perttola, SKS, № 460]. Считалось, что избавиться от оспы можно только различными способами задабривания болезни. У северных вепсов при появлении *ospitsy* в двух домах деревни, хозяйка одного из них готовила лучшую еду и шла вместе с больным просить прощения в другой дом. Поскольку в этот дом соседей не пускали, они тайком просили прощения у оспы за окном, а принесенную для нее снедь клали в какое-нибудь укромное место. Ни в коем случае нельзя было допускать, чтобы больной сердился, иначе и оспа рассердится. Если больной просил чего-нибудь поесть, то предлагали несколько блюд, полагая, что оспа смягчится [Там же, № 234].

Подобные формы почтительного отношения к оспе были известны также карелам и русским Олонецкой губернии, коми-зырянам. У карелов, например, для излечения больного пекли 27 пирогов на одной сковороде сразу, затем одевали ребенка (или больного взрослого) и отправляли с пирогами в другой дом, где есть подобный больной, но с легким течением болезни. Придя в гости с пирогами, больной должен был причитывать: «Оспа-Осиповна, в чем ты прогневалась. Мы очень рады, что ты в гостях у нас, мы виноваты перед тобой, прости нас глупых, неразумных людей». И с этими словами давали легко больному принесенные 27 пирогов. Если он возьмет, то тяжело

страдающий выздоровеет, а если повернется спиной к пирогам — то умрет [Алимов, 1929, с. 19]. У русских в честь появившейся в округе оспы пекли пироги, блины и шли в дом больного, кланялись ему в ноги и просили Оспу-матушку смилостивиться [Усачева, 2004, с. 577]. Эти формы и представления об оспе как женском демоне являются русскими по происхождению.

У вепсов с. Корвала также полагали, что главный способ избавления от оспы заключается в том, чтобы не рассердить болезнь = гостью и всячески угождать ей во время ее нахождения в доме. Поэтому, если в доме был заболевший, в избе не держали дегтя, не стирали и не мыли полов, супругам в это время запрещалась вступать в сексуальные отношения [Киселев, РЭМ, ф. 2, оп. 2, № 37, с. 89].

PAHNAD — посещение роженицы замужними родственницами и соседками в течение шести недель после родов.

Одним из значений этого обычая в древности являлось выражение возросшего авторитета женщины не только в роде ее мужа, но и в своем собственном, а также признание ее со стороны группы взрослых замужних женщин общины. В других прибалтийско-финских языках слово *pahna* трактуется иначе: соломенная подстилка для домашних животных; логово (гнездо) зверей, птиц, потомство (человека, животных) [SKES, 1958, II, s. 457]. Эти значения свидетельствуют о том, что первоначально такой визит мог происходить к месту родов в хлеву (на подстилку), где обычно вепсские женщины рожали, и, судя по названию, похоже — табуированному, был тайным собранием взрослых женщин. Посетительницы приносили роженице разнообразные выпечные изделия, старую ткань на пеленки, у северных вепсов — серебряные монеты «на зубок» (*hambazdengad*) [Строгальщикова, 1988]. В северновепсской традиции такое посещение имело и другие особенности: его начинали мать и сестра роженицы и повторяли его еще несколько раз в течение шести недель после родов. Во время таких визитов они читали молитвы [Perttola, SKS,

№ 796]. Роженица угощала посетительниц чаем и домашней выпечкой. Обычай поздравления роженицы, вместе с подарком «на зубок», имеющий разные названия, был распространен, кроме вепсов, у всех прибалтийско-финских этносов, а также у русских, белорусов, латышей и других народов [Сурхаско, 1985, с. 40].

PAIMEN — пастух.

Пастух — важнейший представитель сельского сообщества, которому жители вепсской деревни доверяли пасти свой скот. В вепсской мифологии пастух — обладатель колдовских способностей, имеющий власть над животными; посредник между духом-«хозяином» леса и обычными людьми.

Пастуха выбирали всем миром, при этом предпочтение оказывали пришлым. Наиболее «славутными» пастухами у северных и средних вепсов являлись *ваганы* (русские жители с р. Ваги), а у южных — *ваганы* и *черепане* (уроженцы Череповецкого р-на Вологодской обл.). Такой выбор объяснялся распространенными среди многих народов мифологическими представлениями о том, что выходец из чужих земель или представитель соседнего этноса обязательно обладает тайными знаниями и сверхъестественной силой. Например, у поморов лучшими пастухами считались карелы и саамы; у русских и финнов Санкт-Петербургской губ. — ижора; у русских Новгородской губернии — поляки (выходцы из западно-русских губерний); у карелов — русские [Бернштам, 1983, с. 179; Волков, МАЭ, ф. 13, оп. 2, № 20, с. 10; Кедров, 1865, с. 10].

Помимо платы в складчину, на хозяев скота возлагался ряд обязанностей: поочередно кормить пастуха и предоставлять ему ночлег столько дней, сколько в хозяйстве было скота.

Пастьба, происходившая в полном опасностей лесу, требовала от пастуха большого умения в управлении животными и лесной стихией. Это умение, по мнению народа, пастух получал, если овладевал так называемым обходом (отпуском, спуском) — вепс. *obhod* (*otpusk spusk*).

В скотоводческой обрядности вепсов существовало неоднозначное употребление заимствованного русского термина *obhod* (*otpusk*, *spusk*). Наряду с действием (обход стада), под таким названием фигурировали магические предметы, заговоры, предписания, которые в совокупности представляли собой своеобразную систему договора пастуха с духом-«хозяином» леса, состоящую из взаимных обязательств обеих сторон. Посредником в этом договоре обычно являлся *noid* (колдун) или старый пастух, не желавший «держатъ обход». Для передачи отпуска нойд в тайне от всех уходил с пастухом в лес и там разучивал с ним заговор. Слова заговора произносились на один или несколько предметов, которыми могли быть: музыкальный инструмент (рожок, у куйско-пондальских вепсов — пастушья барабанка, вепс.

baraban), кнут, пояс, посох. Если отпуск был сделан на рожок, то коровы, по народным представлениям, по первому звуку бежали к пастуху, если же отпуск был сделан на пояс, то для того чтобы вечером собрать около себя стадо, пастуху было достаточно подтянуть потуже пояс. Но затягивать пояс надо было постепенно, иначе коровы в спешке могли потоптать друг друга. У южных вепсов заговор читался на камешек или узелок тряпицы, в который были положены соль, шерсть и лягушачьи кости [Волков, МИР, ф. 1, оп. 1, № 69, с. 9]. Заговоренные предметы тщательно прятались: их зарывали под камень или в муравейник, бросали в воду и т. д. Они ни в коем случае не должны были попасть в чужие руки, иначе считалось, что пастух лишится силы отпуска. Эти священные вещи пастухи носили всегда при



Южновепсский пастушок. Фото Н. Н. Волкова, 1938 г. (Коллекция МАЭ)

себе. Если, например, обход был сделан на пояс, то пастух не снимал его даже во время мытья в бане. В д. Лашково рассказывали, что коров когда-то пас знающий пастух, всегда носивший при себе черемуховую палку, на которую был сделан отпуск [Винокурова, 1988, с. 19].

В конце XIX — начале XX в. заговоры (*obhod, otpusk, spusk*) чаще всего передавались вепским пастухам в рукописном виде за определенную плату. Они, как правило, писались на русском языке. Различные варианты текстов таких же рукописных отпусков бытовали у севернорусских пастухов. По мнению исследователей, местом происхождения их являлся Русский Север — Олонецкая и Архангельская губернии. В. И. Срезневским было найдено несколько отпусков, датированных второй половиной XVII в., в которых встречается ряд вепских слов [Срезневский, 1913, с. 20].

Во время передачи отпуска колдун также сообщал пастуху необходимые для проведения обхода стада «наставления». Позже они, как и заговоры, стали распространяться в виде рукописей. Например: *«Взять свечку христовскую и образ георгиевский и, выгнав все стадо, на рога самок поставить свечку. Когда самка побегит три раза, перекинуть через рога и спеть «богородицу». И закопать в ручей под плитку. Осенью, когда лист опадет в Ивановскую и ильинскую росы, нужно снять и обойти всех коров»* [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 344, т. 18, с. 4].

В отпуске, который нойд передавал пастуху, оговаривались характер жертвы хозяину леса (1—2 коровы, часть молока, предметы одежды) и время совершения жертвоприношения (в течение лета, по окончании пастбы). Кроме того, колдун называл ряд запретов для пастуха на весь пастбищный период. У вепсов повсеместно наиболее распространенными запретами были следующие: ломать в лесу сучья и молодые деревья; есть ягоды и грибы; сдирать кору с деревьев; убивать птиц, животных и змей; подавать голос и проявлять панику при появлении зверя в стаде;

сообщать местным жителям о местах удачного промысла, изобилия ягод и грибов; вступать в половую связь; драться; ругаться; проходить или пролезать через изгородь, так как согласно симпатической магии размыкался созданный вокруг скота магический круг (через изгородь можно было только перепрыгивать).

На жителей деревни, в которой пас пастух, тоже накладывались запреты: не трогать вещи пастуха и ругать его.

Строгое соблюдение всех обязательств отпуска способствовало успешному периоду пастбы. Зверь если и заходил в стадо, «будь то хоть медведь, хоть волк, кажутся ему животные пнями, да камнями». «Пройдет сквозь (стадо) — пни да камни, он их не трогает» [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 150]. Нарушение же хоть одного из звеньев этой договорной системы влекло за собой гибель скота или самого пастуха. Поэтому беды, происходившие со скотом или пастухом, местными жителями объяснялись нарушением какого-либо условия отпуска. Например, в с. Ярославичи был случай: пастух попробовал на празднике ягодного пирога, не подумав, что запрет есть ягоды распространяется и на ягодную начинку. Нарушение запрета повлекло гибель скота. Иногда сам «хозяин» леса мог выступить в роли коварного искусителя пастуха. По рассказам, он посылал пастуху животных, но тот ни в коем случае не должен был их трогать: *«Нарушить (обход) можно всем (чем угодно). Сам провинился человек. Например, подскакивает заяц, летит навстречу. Ты не трогай его. Если тронул — все! Это хозяин командует. Надо проверять. Я один раз лежу. Глубоко так покуриваю. Смотрю: шипит на меня такая черная змея. Я не шевелюсь. Смотрю, что она будет делать. Она приползла ко мне. Так взмахнула. Потом повернула и мимо меня. Я лежу, курю»* (Пяжозеро) [Винокурова, 2006, с. 366].

Каждый год пастух обязательно совершал обрядовый обход скота, который в общих чертах повторял домашний обход, исполняемый хозяевами в Егорьев день или в день первого выгона скота на пастбища

(см. *Ümbärduz*). Пастушеский обряд состоял в троекратном обходе (по солнцу или против солнца) стада с магическими предметами, в состав которых, как и в домашнем обходе, обычно входили икона, свеча, топор, верба, решето. В пастушеском обходе часто к этим предметам добавлялся замок как символ крепости сооружаемого круга, который во время исполнения обряда был открытым, а потом закрывался. У средних вепсов (Половинники) пастух совершал тайный обход скота с иконой и вырванной с корнем елочкой. В с. Вехручей пастух всегда, «если окружал стадо, то серебром», то есть во время обхода бросал вокруг скота серебряные монеты [Винокурова, 1988, с. 23]. Обязательным элементом обхода являлось произнесение пастухом вслух или про себя слов отпуска.

Время совершения пастушеского обхода у вепсов различалось по группам. У северных и южных вепсов пастушеский обход совершался тайно в момент, когда на деревьях появлялись маленькие зеленые листочки. У средних оятских вепсов пастушеский обряд исполнялся дважды: в день первого весеннего выгона на виду у всех жителей деревни, а затем тайно, когда лист на березах появится. У средних вологодских вепсов обряд обхода мог проводиться как в день первого выгона в присутствии всех жителей деревни, так и тайно в любой скромный день [Там же, с. 23—24].

Особый магический смысл зачастую придавался выбору места обхода. В с. Ярославичи обход совершался на пожне, «*чтобы скоту летом был корм*»; в д. Подгорье (Мягозерский куст) — на болоте, «*чтобы коровы много молока давали*», в д. Холодный Ручей (Ярославичи) — у ручья, «*чтобы скоту пошло было летом*» [Там же, с. 24].

Очень часто пастух проводил обход на месте, огороженном изгородью, никого к себе за изгородь не пуская. Совершив троекратный обход, он пропускал скот через ворота изгороди, у основания которых лежал топор, а на верхней горизонтальной жерди была прикреплена икона. В д. Бочево у одного столба ворот на земле

лежал топор, а у другого — рожок, на который был сделан отпуск. Топор после совершения обхода пастух прятал, что объяснялось запретом ничего не ломать в лесу.

К пастухам, от которых зависела судьба скота, жители вепских деревень относились с почтением. В вепском народном календаре выделялись особые дни чествования и одаривания пастухов. В день первого выгона скота, знаменующего начало пастбищного периода (*paimenen aig*), каждая хозяйка пригоняла животных к пастуху и дарила ему яйцо, выпечные изделия, деньги, вербу [Винокурова, 1988, с. 19].

В д. Урицкое пастушеским праздником являлась Троица, угощением для пастухов в этот день были яйца [Винокурова, 1996, с. 97]. Практически повсеместной датой для вознаграждения пастухов был Петров день (29.06 / 12.07). В северновепских деревнях в Петров день хозяева приносили пастуху яйца, масло, запеченный творог (*сыр*) [Perttola, SKS, № 1266]. Актуальность значимости пастухов в этот день объяснялась тем, что он представлял собой середину пастушеского сезона.

В Покров, закрывающий пастушеский период, каждый хозяин, рассчитываясь с пастухом, отдавал ему хлеб, кусочек мяса и несколько яиц. Капшинские вепсы называли осеннюю плату пастуху, в которую входили кусок мяса и немного крупы, *осеняк* [Винокурова, 1994, с. 28]. У соседнего русского населения, проживающего по р. Паше, существовало аналогичное название для подобного расчета — *осенчина* [Гуляева, 1986, с. 175].

К Покрову заканчивался договор пастуха с лесным «хозяином». Расчет пастуха с хозяином леса обычно происходил тайно. Либо накануне Покрова (после захода солнца), либо в этот день утром (до восхода) пастух шел в лес и оставлял там хозяину леса жертву, которая оговаривалась в отпуске. По окончании договора пастух уничтожал предмет (рожок, пояс и т. д.), на который колдуном был сделан отпуск: сжигал, бросал в воду, зарывал в землю. Шимозерский пастух накануне Покрова шел один в лес и читал там молитву из часослова [Винокурова, 1994, с. 29].

ПАИМЕНЕН АИГ — пастушеский период.

Примерными границами *paimenen aig* были *Егорьев / Николин дни* (23.04/6.05 — 9/22.05) и *Покров* (1/14.10). *Paimenen aig* — это период, в течение которого дикие и домашние животные могли существовать на одной территории, благодаря договору пастуха с духом леса (см. *Mechine*); противоположен периоду *veraz aig*.

ПАКАИНЕ — мифологический персонаж, олицетворяющий опасную природную стихию — мороз.

Диалектные названия: *pakain'e* (Пондала, Пелкаска), *pakein'e* (Ярославичи, Шимозеро, Шокша), *pakān'e* (Радогощ) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 394].

Образ Мороза фигурирует в вепсских аграрных обрядах и сказках. В этих текстах выявляется характер *pakaine*. Он может уничтожить урожай крестьянина, повредить части тела человека холодом и даже умертвить его. Поэтому с морозом необходимо поддерживать хорошие отношения.

У белозерских вепсов известны новогодние обряды задабривания Мороза киселем (см. *Kisel'*). С этой целью хозяева разбрасывали кисель из миски с крыльца дома со словами: «*Pakaine! Sõ kisel'! Ala külmä miide villad!*» — «Мороз! Ешь кисель! Не морозь наших хлебов!» [Винокурова, 1994, с. 38]. Аналогичные обряды жертвоприношений Морозу овсяным киселем имели место также у русских: в ряде областей верхневолжского бассейна они совершались в Великий четверг, в западнорусских районах (Псковская, Смоленская губ.) — преимущественно зимой [Бернштам, 1988, с. 193].

У северных вепсов жертвенным новогодним блюдом Морозу являлась ячневая каша (*suurin kaš*). В с. Рыбрека, Другая Река, Каскесручей вечером накануне Нового года или в новогоднюю ночь хозяин и хозяйка выходили с горшком каши на крыльцо и ложкой разбрасывали ее на четыре стороны с заклинанием: «*Pakaine-lakaine! Sõ kaš! Ala palenda miiden villad (ozr, rugiž)!*» — «Мороз! Ешь кашу! Не морозь наших хлебов (ячменя / ржи)!». В с. Шелтозеро, Матвеева Сельга,

Вехручей, Ишанино, Шокша в жертвоприношении Морозу к аграрным мотивам присоединялись эротические, если состав исполнителей обряда был молодежным. В новогоднюю ночь девушки мазали ячневой кашей окна у парней и кричали: «*Pakaine-lakaine! Ala palenda miide villad (ozr, rugiž), a palenda prihän ...*» — «Мороз! Не морозь наших хлебов (ячменя / ржи), а морозь ... у парней!». Парни выбегали из домов и пытались поймать девушек.

В Петров день северные вепсы, проживающие в Прионежье к югу от с. Рыбрека, ублажали Мороза творогом, чтобы он не заморозил созревшие посевы ржи. Обряд совершался в ржаном поле, куда все члены семьи или, в более позднем варианте, дети (по наказу взрослых) отправлялись с большой миской творога. Там они садились вокруг миски на свою полосу, съедали немного творога, а затем разбрасывали его ложками через плечо на поле, сопровождая это действие заклинанием: «*Pakaine-lakaine! Tule sästod' sõmha! Ala palenda miiden rugiž!*» — «Мороз! Приходи творог есть! Не морозь нашу рожь!» [Винокурова, 1996, б, с. 103].

Вепские сказки на сюжет «Морозко» были преимущественно распространены у белозерских вепсов. В них Мороз, как правило, описывается в виде старика, живущего в лесу. При почтительном к нему отношении не трогает человека и может щедро наградить подарками. Так, девушку-падчерицу, стойко терпящую его проделки — напускаемый холод — одаривает теплой одеждой. И напротив, за грубое к нему отношение, брань в его адрес: «*Žab suhu*» — «Жаба в рот!», — до смерти морозит мачехину дочку [ВНС, 1996, с. 185].

PARM — большой слепень, или «овод» (сем. Tabanidae).

Вепсы выделяли две группы слепней: крупных слепней («оводов») — *parmad* (мн. ч.) и более мелких, черного цвета, именуемых *mustad parmad* («черные оводы») или *čopjāžed* (ед. ч. *čopjān'e* — от *čopāta* 'колоть'). Такое разделение отразилось не только в названиях, но и в народных описаниях: «*Čopjān'e parmat pin'emb*» — «Слепень меньше овода» [Зайцева, Муллонен, 1972,

с. 63], «*Čorjān'e om must i miči, a parm om suur' i hahk*» — «Слепень черный и маленький, а овод большой и серый» (Радогоща) [Винокурова, 2006, с. 225]. В описаниях, как правило, присутствует и вредоносная характеристика слепней, изматывающих своими укусами скот и людей: «*L'ehmad parmoiš i käugoī mecas*» — «Коровы, когда много оводов (букв. «в оводах»), не ходят в лес»; «*Parmoiš pejou ii sa küntta*» — «Из-за оводов днем нельзя пахать» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 401—402]. Укусы оводов, сопровождающиеся опухольями и нарывами, лечили заговорами. Например:

Paižoižed, algei mindei sōgei!
Algei mindei purgei!
Parmad, sōgat ištasei,
Algei koskei mindei,
Sōgat keskei toine tošt,
Ičeiste, poigit, tūtrit, kaikit

Нарывы, не ешьте меня!
 Не кусайте меня!
 Слепни, ешьте себя,
 Не троньте меня,
 Ешьте друг друга,
 Себя, сыновей, дочерей, всех

[Valjakka, SKS, № 485].

Период вредоносной деятельности слепней нашел отражение в вепском народном календаре. У северных вепсов под влиянием соседнего русского населения датой появления этих насекомых считался день памяти св. мц. Акулины — *Акулинин день* (13/26 июня): «Если в Акулинин день коровы бегут домой, подняв хвосты, будет много оводов. Говорят: “Акулина, заломил хвосты!”» [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 160]; ср.: [РП, 2001, с. 15]. Петров день у вепсов — дата исчезновения «оводов», но продолжение активности слепней: «*Ediui Pedrumpeijad parmad sōdas — užas, g'al'ges Pedrumpeijad — ii zavot'koi*» — «До Петрова дня оводы едят — ужас, после Петрова дня — не начинают» (Пяжелка, Нажмозеро); «*Pedrun päivän parm duužen longihesei ouda, longišpäi jo uitta. Lopisoiš nastoāššijad, a slepišad jo oma. A slepišid jālge Pedrunpäivād äi*» — «В Петров день овод должен до обеда быть, а с обеда уже

уйти. Кончаются настоящие, а слепни еще есть. А слепней после Петрова дня много» (Пондала, Войлахта) [Винокурова, 2006, с. 225]; «*Pedrumpejan parmoile om srok. Pedrumpei tulob i parmad lopiškandosoiš*» — «В Петров день оводам есть срок. Петров день придет, и оводы начинают кончаться» (Пяжозеро).

Жужжание слепня часто использовалось вепсами для характеристики речи человека: «*Buzaidad, kut parm*» — «Жужжишь, как слепень» [Perttola, SKS, № 3006].

У вепсов Прионежья была обнаружена интересная связь *parmad* («оводов») с урожаем репы. По северновепсской примете, «оводов много — будет много репы» [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 206]. Запрещалось мучить «оводов», иначе они могли навредить посевам репы. По северновепсскому поверью, «если оводу воткнешь сзади соломинку и он полетит, значит он полетит на репное поле и по злости навредит репе, поэтому этого делать нельзя» [Там же]; «*Esli parmale hiinan perskehe ranod, ranob parm nagr'hes ruikon*» — «Если оводу травинку в зад положишь, кладет овод в репу занозу» [Perttola, SKS, № 302]. У капшинских вепсов аналогичный запрет мучить овода был связан с брюквой.

PAS'T'EN' — мифологический персонаж у южных вепсов, представляющий собой результат персонификации ночного кошмара. По поверьям, он наваливается на спящих так, что «кровь останавливается на какие-то секунды», вызывая неприятные ощущения, ср. *ličkäin'e, ličkäine* у средних вепсов.

Вепс. *pas'ten'* происходит от рус. *на-стенъ* (Новгородская, Вологодская обл., губ.), *стенъ* (Ярославская обл., губ.) и др. — букв. «по стене» — мифологизированная тень как некая самостоятельная субстанция подобия, двойника человека. Вместе с тем у русских это слово служит обозначением домового, который наваливается на спящего человека: «Пасцен как приписня на кровати, так праснёсся, а не встанешь» (Литва, Ионавский р-н). Домовой-*настенъ* ассоциируется с тенью: если при свете человек помахивает

рукой, а тень отражает то же самое на стене, то говорят: «Не маши рукой, а то по-стенъ будет наваливаться» (Вологодская обл. Череповецкий р-н). У русских Вашкинского р-на Вологодской обл. *по-стен* 'домовой, который является в виде тени на стене» [Черепанова, 1983, с. 25, 70].

PEDRUMPÄIV — Петров день.

Диалектные названия: *Pedrumpäiv*, *Pedrumpäi* (сев., ср., южн. вепс.), *Pedrumppei* (Шимозеро) — Петров день. Великий православный праздник, посвященный памяти первоверховных апостолов Петра и Павла, отмечается 29.06/12.07.

Pedrumpäiv являлся заметной датой вепсского народного календаря. У средних и южных вепсов к **Pedrumpäiv** обычно приурочивали заветные и другие праздники, а то и просто обряды, связанные с охраной скота. В с. Корвала (Килькиничи) комплекс обрядов, совершаемый в **Pedrumpäiv**, был таким же, как в день Георгия Победоносца (**Jürgin päiv**) — 23.04/06.05. Утром женщины пекли калитки, рыбники и другую снедь. После этого они, празднично одетые и обязательно обутые, пригоняли коров в одно место и оцепляли стадо кольцом. У каждой хозяйки в руках было блюдо, наполненное калитками и яйцами, «чтобы скотинка была круглой как яйцо». Одновременно в шеренгу выстраивались мужчины, держа в левой руке решето с калитками, рыбниками, яйцами и иконой; в правой — топор острием вперед. После этого мужчины обходили стадо цепочкой трижды со словами: «Святые апостолы Петра и Павла, Флоры и Лавра! Спасите нашу скотинку!». Затем женщины стелили на земле пояс и, образовав узкий проход, пропускали через него скот в поле. При этом примечали, чья корова заденет ногами пояс, та не останется в живых. Далее мужчины, воткнув топоры в угол избы, шли трапезничать под ольховые деревья, стоящие вблизи деревни; женщины шли под ели и также угощались. До выгона скота в поле в этот день строжайше запрещалось что-либо делать. Нельзя даже было ходить за ягодами. Коровы нарушившего правила

становились жертвами несчастных случаев [Волков, МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 6, с. 85—87; МИР, ф. 1, оп. 1, № 69, с. 97].



Обрядовый обход стада в Петров день мужчинами южновепсской д. Килькиничи (Корвала).
Фото Н. Н. Волкова, 1938 г. (Коллекция МАЭ)

В обрядности **Pedrumpäiv** отразилось и такое значительное событие, как окончание голодного Петрова поста и снятие запрета на употребление молочных продуктов. Во многих вепсских деревнях к этому дню обязательно готовился творог, который применялся в качестве жертвоприношений. У средних и южных вепсов творог использовался в обрядах скотоводческого цикла. В с. Ладва хозяйки несли миски с творогом для освящения в церковь. По дороге туда угощать кого-либо творогом запрещалось. В церкви каждая хозяйка оставляла священнику столько ложек творога, сколько у нее в хозяйстве было коров. По пути домой запрет на угощение творогом снимался, и хозяйки настойчиво и наперебой предлагали его попробовать друг другу, потчевали им каждого встречного. В с. Нюрговичи в **Pedrumpäiv** проводился праздничный выгон скота. Скот сгоняли к пастуху на пригорок, причем хозяйки несли по большой чашке творога. Потом происходило взаимное угощение творогом всех собравшихся. Праздник заканчивался посещением родового кладбища (*kāmišt*), где на могиле оставляли творог в качестве жертвоприношения. В д. Нижнеконное (Ярославичи) в **Pedrumpäiv** местные жители несли к часовне масло, творог, сметану, сливки. Встречавшихся на пути к часовне

людей угощали творогом. Принесенные молочные продукты раздавались односельчанам, у которых не было коров. В этот же день происходило ритуальное купание коров и лошадей [Винокурова, 1994, с. 84—85, 87—92].

У северных вепсов, в отличие от средних и южных, жертвоприношение творогом совершалось в обряде охраны посевов ржи: в *Pedrumpäiv* все члены семьи отправлялись с большой миской творога в ржаное поле; там они садились на своей полосе вокруг миски и съедали немного творога, а затем разбрасывали его ложками через плечо на поле под песню-выкрик, в которой выражалась просьба к чиркам-свистункам — *tavi* (вар. — к уткам, св. Илье) не выклевывать посевы ржи. Например:

*Tavirzi-jävirzi!
Ken rugihez?
Ei pida söda rugihed!
Linduižed!
Tuugat sästod' sōmha!*

Чирки!
Кто во ржи?
Не надо есть рожь!
Птички!
Идите творог есть!

Или:

*Utkei, utkei!
Tule sästod' sōmha!
A mijal rugihez
Ei pida söda rugihed!*

Утка, утка!
Иди творог есть!
А у нас во ржи
Не надо есть рожь!

В северновепском календаре *Pedrupäiv* был также конечной датой летних святок *Kezan sünduma* — шестидневного праздника в честь летнего солнцестояния. Большое значение в обрядности дней *Kezan sünduma* занимали растения, находившиеся в это время в наивысшем расцвете. Их широко использовали в совершаемых в этот период девичьих обрядах приобретения славы (см. *Slavutnost'*) и гаданиях. К *Pedrumpäiv*

у прионежских вепсов была приурочена и традиция разжигания костров [Винокурова, 1996, б, с. 102—104].

PERTIN EMAG — женский домашний дух, см. *Pertin ižand*.

PERTIN IŽAND (букв. «хозяин избы») — домашний дух, мифологический хозяин и покровитель жилого пространства и населяющих его членов семьи (аналогичен русскому *домовому*).

Обычно упоминается с женой — *pertin emag* (букв. «хозяйка дома»). Причем к основе слова *ižand* и *emag* часто прибавляется уменьшительно-ласкательный суффикс вепского языка — *ine*: *pertin ižandaine* (букв. «хозяюшка избы») и *pertin emagaine* (букв. «хозяюшка избы»). Такое употребление названий домашних духов основывается на почтительном отношении к ним и, возможно, на наиболее распространенных антропоморфных представлениях о них как о старичке и старушке маленького роста.

Известны и другие наименования домашнего духа, которые также осмысляют его как «хозяина» дома — *kodin ižand* (букв. «хозяин дома») (оятские вепсы), *kođin'ik* (букв. «домовик») (Куя) [Майнов, 1877, с. 506; Зайцева, Муллонен, 1972, с. 214].

В ряде вепских деревень зафиксированы названия домового, указывающие на некоторые места обитания этого духа в доме, — на печи, за печью, в печи, в подполье; отсюда наименования: *pāčīnrahroi* (Озера, Ярославичи, Корбиничи), *pāčīrahkō* (Чайгино) (букв. «печной рахой»), *karz'inižand* (букв. «хозяин подполья») (Пондала), *karz'nahin'e* (букв. «подпольный») (южные вепсы) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 182]. Видимо, в дальнейшем устойчивое название персонажа по признаку локуса обособляется и вызывает появление нового самостоятельного персонажа, для которого указанный признак становится единственным и основным [Черепанова, 1983, с. 24], см. *Pāčīnrahroi*, *Karz'inižand*, *Vuškan uk*, *Vuškan ak*.

Помимо печи и подполья, местом обитания *pertin ižand* могут быть любой угол избы, красный угол; место под первым бревном *maparz* (букв. «земляное

бревно»), уложенным при строительстве дома [Perttola, SKS, kuori 3/2, s. 10, 13, 15].

Pertin ižand, говорится в сообщениях, «охраняет дом» [Там же, с. 15]. Только в самом раннем сообщении В. Н. Майнова о духе сообщается, что он не только «семью бережет», но и «скотинку холит» [Майнов, 1877, с. 506]. Однако из остальных источников, включающих современные полевые записи, следует, что по общевепским традиционным представлениям функция охраны скота входит в обязанности духов-«хозяев» хлева (*lävän ižand* и *lävän emag, läemag*), либо духов-«хозяев» скотного двора — *tannazižand* (букв. «хозяин двора») и *tannazemag* (букв. «хозяйка двора»).

Pertin ižand проявляет заботу обо всех членах семьи, в том числе и о детях. У северных вепсов, если ребенок плакал ночью, обращались за помощью к домашним духам: «*Pertin ižandaine* и *pertin emagaine, ugomonikad minun lapsed! Amin', amin', amin'*» — «Хозяюшко избы и хозяйюшка избы, успокой моего ребенка! Аминь, аминь, аминь» [Perttola, SKS, № 45].

Дух-«хозяин» дома пытается отвести несчастья, угрожающие дому и членам семьи: «Если огонь в сено уронит кто-нибудь из семейских, так и то кудин-ижанд, откуда не возьмись, явится и потушит пожар в самом начале» [Майнов, 1877, с. 506]. Он тяжело переживает семейные беды, которые нельзя предотвратить. По северновепским поверьям, во время пожара избы *pertin ižandaine* и *pertin emagaine* бегают вокруг горящего строения и плачут.

Если домочадцы слышат плач *pertin ižandaine* и *pertin emagaine*, то это к плохому: например — к смерти члена семьи [Perttola, SKS, № 45].

Знаком беды считается также неожиданное появление *pertinižandaine* перед людьми. Например, рассказывали: «Все сели есть и пить. Из каржины поднялись *pertinižandaine* и *pertinemagaine* и говорят в один голос: “Мы показались вам к плохому”. И через два дня мамин брат умер» [Perttola, SKS, kuori 3/2, s. 16].

В рассказах о плохих предсказаниях доминируют свидетельства об антропоморфном облике домового. По одному

из описаний, домовый — «средних лет, толстый, как человек. Волосы черные и лицо черное. Одежда черная. Голос высокий» [Perttola, SKS, kuori 3/2, s. 16]. Но чаще *pertinižandaine* и его жена изображаются маленькими и покрытыми шерстью. У северных вепсов зафиксировано описание покровителей дома в облике двух девушек в белых традиционных рубахах (*räts'in*): «*Pertinemageižen* (“хозяйку избы”) видела Пахомова Мария. Как-то раз она сидела и качала ребенка. Услышала, как из каржины послышался грохот и вышли две девушки в белых рубахах. Они ласково говорили. Они обе сказали ей, что мы показываемся в то время, когда плохое. И сразу ушли в каржину» [Там же, с. 10].



Дом в с. Ладва Подпорожского р-на Ленинградской обл. Фото В. Б. Бовина, 2008 г.

Мифологический мотив о появлении духа дома в виде женщины с распущенными волосами и в белом был довольно широко распространен на территории Финляндии и в Олонецкой Карелии [Симонсуури, 1991, с. 131].

Антропоморфные представления о домовом у вепсов переплетаются с зооморфными. Воззрения на кошку (см. **Kaži**) как на хозяина-покровителя дома были наиболее характерны для территории расселения капшинских и южных вепсов: «*Без хозяина, без кошки, трудно жить. Надо, чтобы кошка была в доме. Кошка — хозяйка*» (Верхний Конец) [Винокурова, 2006,

с. 343]. По этой причине кошка играла здесь роль первого животного в обряде перехода в новый дом, иногда разделяя эту функцию вместе с петухом [Joalaid, 1977, lk. 234].

У вепсов существовал запрет убивать кошку — иначе семью, оставшуюся без покровителя, будут преследовать несчастья. Об этом повествует такой рассказ: «*Kažin rikod — hubaks. Tulimei tänna, 5 vot tagaz oli. Kuzā kaži oli. Beregoiči kanzan, kut kumanz' koir oli. Lāksimeī Nūrgolaspei. A Kuzān jātimei, hānen riktihe sigau. I kaik. Kanzad iil'e. "Hozāinad" — ala koske, ala tači*» — «Кошку убьешь — к плохому. Приехали сюда, 5 лет назад было. Кузя кот был. Берег семью, как будто третья собака была. Уехали из Нюрговичей. А Кузю оставили, его убили там. И все. Семьи нет. "Хозяин" — не трогай, не бросай» (Нюрговичи).

Нельзя было также бить и пинать кошку — «хозяина»: «*Кошку и сейчас нельзя пинать никому. Грех говорят. Кошка — сямый хозяин в доме*» (Пашозеро). За нарушение этого запрета человек получал болезни. Например, рассказывали: «*Нельзя кошку бить. Кошка сидит, так не трогай. Бывали случаи. Вот, у нас у одной двоюродной сестры брат из Мурманска приехал. Пнул кошку, да нога заболела. Так, хорошо старухи пустили (вылечили), а так сидит, ходить не может, нога распухла. А только лягнул. "Черт возьми, — говорит — Все время в ногах торчит". Вот, нельзя*» (Сяргозеро) [Винокурова, 2006, с. 344].

В традиционном мировоззрении вепсов наряду с более ранними по происхождению представлениями о кошке — хозяине дома, встречаются более поздние — о появлении духа-«хозяина» дома в облике кошки, а затем о кошке-спутнике антропоморфного духа-«хозяина» дома или хлеба. Оятские вепсы часто рисовали кошку любимицей «хозяина» дома или хлеба — старичка, который ласкает ее ногами [Азовская, 1977, с. 150].

Отголоски мифологических представлений об отождествлении кошки с антропоморфным домашним духом нашли отражение в вепских загадках,

посвященных кошке. Метафорой кошки в вепских загадках, как правило, является старик (иногда мужик), который выходит из обычного места обитания домашнего духа — угла дома, подполья или пространства у печи (см. *Kaži*).

Pertin ižand у вепсов мог отождествляться и с петухом (см. *Kukoi*). Как правило, подобные представления отражены в сообщениях о проведении обряда перехода в новый дом. Так, в описании этого обряда у оятских вепсов, данном В. Н. Майновым, говорится: «...Следует у порога приостановиться и бережно переставить правую ногу через порог, держа в руках цельную, свежую и непочатую ни с какого конца ковригу хлеба да петуха покраснее; затем полагается бросить петуха в избу, а ковригу забросить за печку и примечать потом, не крикнет ли петух «кукареку!». Коли крикнет петух — кудин-ижанд, значит, соблаговолил перейти на новое место»; «...ясное дело, что в этом обычае коврига хлеба — жертва божку, а петух, как сам домовик, его символ, и поэтому заменяет его самого» [Майнов, 1877, с. 507]. Вепсы из с. Ярославичи считали, что если при вселении в новый дом петух не запоеет, а только расправит крылья, то это означает, что дух нового дома жильцов не принимает [Joalaid, 1978, lk. 234].

При анализе обрядности новоселья выявляются народные взгляды на происхождение домового. На вепской территории распространены два типа ритуала перехода в новый дом. Первый тип, видимо, заимствованный от русских, включал приглашение домового и его семьи перейти из старого дома в новый. Например, северные вепсы перед уходом в новый дом обращались к домашним духам в подполье: «*Lāhkat meidenke elāmaha edel' ižikš. Kaigat i beregeikat meid, meiden lapsid' i pertesid' kaigat. Amin', amin', amin'*» — «Пойдемте с нами жить по-прежнему. Храните и берегите нас, наших детей, избенку берегите. Аминь, аминь, аминь» [Perttola, SKS, № 46]. У оятских вепсов хозяин и хозяйка, а иногда и все дети, становились лицом к печке, кланялись в том направлении трижды и просили: «Приди, старый, приди,

молодой, приди, кормилец кудин-ижанд, жить с нами на новом месте!» [Майнов, 1877, с. 506]. Обычай звать домового при переезде в новый дом считается характерным для русской традиции [Виноградова, 1996, с. 146; СМ, 2002, с. 145]. В основе его лежит взгляд на домового как на умершего предка, старейшего члена рода. Следы подобных представлений встречаются и у вепсов. В Прионежье, например, о духах дома говорили: «*Pertinižandaižed oma igihiižed*» — «Хозяюшки дома — вековые (древние)» [Perttola, SKS, № 46].

Второй тип ритуала, зафиксированный у вологодских и южных вепсов, основывается на представлениях, что *pertižand* и его жена — это бывшие духи-«хозяева» земли (*maižand* и *maemag*) или места (*sijä, taho*), на котором построили новый дом [Joalaid, 1977, lk. 237]. Поэтому при исполнении этого типа ритуала вепсы просили «хозяев» нового дома или «хозяев» земли (места), или одновременно и тех и других, пустить их на новое местожительство, например: «*Per'ti-ižandān'e per'ti-emagān'e, tahoizandān'e tahoemagān'e, primgat, pästkāt mindā n'ečile tahole, n'eče per'the, bläslögatā ozāžō, elōžō, tervhusudō, kaikō mindā!*» — «Хозяин дома, хозяйка дома, хозяин места, хозяйка места, примите меня, пустите меня на это место, в этот дом, благословите счастьем, жизнью, здоровьем, всем меня!» [Там же, lk. 236].

По мнению М. Йоалайд, данный тип ритуала и лежащие в его основе представления характерны для прибалтийско-финских народов. Карелы и финны также обращаются к духам нового дома с просьбой на поселение. Финны при обращении дают духам соль, хлеб, ячменный отвар. По поверьям этих прибалтийско-финских народов, духи жилища были вначале обычными духами земли или места, но со строительством нового дома стали духами дома и хлеба [Там же, lk. 237].

В дальнейшем в вепсских заклинаниях появилась тенденция упоминать только духов-«хозяев» нового дома, например:

«*Per'tižandaine, pertemagaine! Dedad, babad, tatad, mamad, lapsed! Hozāin i hozäika! Primkat mindei i minun lapsid'*

(*nimed*)! *Teide sei slavad, a lapsile i miile sur' tervhud!*» — «Хозяин избы, хозяйка избы! Дедушки, бабушки, папы, мамы, дети! Хозяин и хозяйка! Примите меня и моих детей (имена)! Вам слава, а детям и мне большое здоровье!» (Пелкаска) [Винокурова, 2001, с. 16].

Обычай «проситься» у домового был зафиксирован исследователями и у русских в Архангельской (особенно на Пинеге) и отчасти в Вологодской области [Левкиевская, 2000, с. 112—113]. Сопоставительный анализ заставляет предположить, что данный тип ритуала появился среди локальных русских групп под влиянием прибалтийско-финского населения.

Вепсы считают, что, если не попроситься у нового «хозяина» на вселение в дом, спокойной жизни в нем не будет: «*Даваемся (просимся) в избу. А если не даваеся, так поди знай что. Худо тебе. Мало ли, спать ты не можешь, либо что не так. Потому что сон-то разобьют, раз не даваешься. Давалася-то на иное житие, а не давалася, так давайся. Из-за того ты не можешь спать. Вот что есте. Надо проситься*» (Пелкаска) [Винокурова, 2001, с. 16].

Произнесение просьбы духу дома сопровождается многочисленными поклонениями в углы избы с различными локальными вариациями: кланяются, например, посреди избы в каждый угол по три раза против солнца, начиная с большого угла; по диагонали; три раза в южный (красный угол); стоя у входа и т. д. С помощью поклонов исполнитель действия (глава семьи, его жена, колдун) как бы очерчивает территорию владений домашнего духа.

К домашним духам обращаются за разрешением и в том случае, если собираются переночевать хотя бы одну ночь в чужом доме.

Чтобы задобрить домашнего духа, вепсы приносили ему подарки (*gostincad, tomaižed*) трижды в год: в Рождество, Масленицу и Пасху. Обычно это была часть еды с праздничного стола, которую клали под матицу.

PIDAMIIZED — менструация.

Pidamiized (Пондала) — название, которое в буквальном переводе означает «ношение на себе», «ношение в себе» (ср. у русских — *носить на себе*). У вепсов известны и другие локальные названия регул, указывающие предметы женской одежды, на которых проступает менструальная кровь: *r'äčn'äl'in'e* — букв. «рубашечные» (ср. то же в Полесье — *рубашное, нарубашиное*; у русских — *нарубашино* [Агапкина, 2004, с. 241], *sobahiized* — букв. «одежные» или «бельевые» (Озера). Сами названия одежды также могут обозначать месячные: *sobad* — букв. «одежды» или «белье» (Урицкое) [Зайцева, Муллонен, 1972].

Все названия табуированные, объясняемые тем, что данное проявление женской физиологии, как и роды, тщательно скрывали от окружающих. В этот период женщины (как и роженица, см. *Rodinad*) считалась нечистой и в тоже время особенно подверженной вредоносному воздействию. По народным представлениям, *«когда у девушки месячные, ее легче всего достать, она открыта»*, то есть подвержена порче (Ошта).

Регулы являлись знаком готовности организма к деторождению. Начиная с их появления, девушка должна была придерживаться ряда запретов, нарушение которых приводило либо к дисфункции протекания месячных, либо к утрате женщиной генеративной функции.

В вепсской народной культуре удалось обнаружить некоторое обрядовое оформление такого события, как появление первых регул. Цель обрядов: обеспечить регулярность, безболезненность и непродолжительность этого физиологического процесса. Важный смысл придавался полу человека, который первый узнает о начале регул или увидит менструальную кровь. Положительное значение имел представитель мужского пола. Мужской признак — отсутствие регул — символически соотносился с непродолжительным периодом менструаций. В этом контексте становится понятным народное предписание, известное у вепсов Прионежья: *«Когда появятся*

первые месячные, нужно их показать мужику, хоть мальчишке, тогда месячные всегда будут занимать немного времени». Считалось, если первой увидит девушка, то они всегда будут продолжительными [Perttola, SKS, № 709]. По той же причине нельзя было говорить о первых регулах и матери. Если же тайну скрыть не удавалось, то девушка употребляла иносказательное выражение: *«У меня на себе»* (или *«в себе»*). В с. Шелтозере кусок ткани с первой кровью выжимали на третий венец дома с внешней стороны, чтобы месячные были недолгими — три дня — и регулярными [Михайлова, 2000, с. 37].

В северновепсской традиции при появлении первых регул, означающих превращение девочки в девушку, совершался обряд приобретения девичьей славы (сти) (*slavutnost'*) — важнейшего признака, связанного с возрастной категорией «девушка». Обряд представлял собой магическое умывание. Девушка набирала воду из канавы в белую миску, клала в нее хлеб, соль, копейку, пуговицу и уголь, и умывалась этой водой [Perttola, SKS, № 666].

Рубаха (нижняя юбка), запачканные менструальной кровью, или подкладные тщательно прятались от посторонних, иначе они могли стать предметом нанесения порчи детородной функции женщины. Считалось, что подкладные лучше зарывать в чистую землю. Сжигание их в огне или бросание в проточную воду рассматривалось как осквернение культов огня и воды. За такое непочтительное отношение женщина расплачивалась бесплодием. Воду от стирки белья во время месячных старались вылить в каком-нибудь глухом месте, чтобы никто не мог случайно наступить на него [Михайлова, 2000, с. 37].

Рубахи двух женщин, измазанные менструальной кровью, запрещалось стирать в одном корыте одновременно. По народным объяснениям, в результате такой стирки происходило смешение регул, и они становились неправильными (Корвала) [Киселев, РЭМ, ф. 2, оп. 2, № 37, с. 86]. Ненормальное протекание регул считалось одной из причин бесплодия.

Одна из болезней, связанная с регулами, определялась у северных вепсов как «*pidaged om segoini*» («месячные заблудились», то есть перепутались). Считалось, что такая болезнь возникала в том случае, если незнакомые женщины шли вместе в баню. Там их месячные «смешивались» — уменьшались, а у молодых и слабых здоровьем — портились. Таким образом, обе женщины утрачивали способность к деторождению [Perttola, SKS, № 784]. По народным представлениям, отсутствие менструаций определялось по примете: если у женщины (девушки) нет менструации, то у нее краснеет правая рука в период, когда она должна быть, и она чувствует себя больной [Там же, № 763].

По универсальным представлениям, женщине во время регул приписывалась способность негативного влияния на природу, ее плодоношение [Фрэзер, 1998, с. 565—566]. В русле этих воззрений находится быличка, которую рассказывали в Вологодской обл. (Ошта): лесной хозяин забрал к себе заблудившуюся в лесу девочку и воспитывал ее до тех пор, «*пока носить в себе не стала*». После этого ей нельзя было находиться в лесу. Лесной хозяин принес ее домой и сказал, что это теперь ее дом [Михайлова, 2000, с. 38].

Женская «нечистота» особо опасна для продуктов, предназначенных для долгого хранения [Кабакова, 2001, с. 198]. В период регул вепским женщинам запрещалось солить огурцы — «будут мягкие и вялые» и квасить капусту — «будет мягкая и не хрустящая». Девушек, собравшихся на коллективную засолку капусты (*капустник*), перед началом работы старшая из женщин опрашивала об их состоянии. Ту, у которой были месячные, отправляли домой (Другая Река) [Михайлова, 2000, с. 37]; ср. то же в славянской традиции: [Агапкина, 2004, с. 241—245; Кабакова, 2001, с. 198].

«Нечистой» женщине у вепсов запрещалось подходить к колодцу и брать из него воду, посещать церковь и участвовать в церковных обрядах. По некоторым

сообщениям, исключение делалось только для венчания [Perttola, SKS, № 823].

В то же время месячные — это знак расцвета в жизни женщины, они ассоциируются с красным цветом, красотой, цветением. Неслучайно поэтому в период регул женщине запрещалось навещать покойника. Кроме того, существовал запрет класть в гроб покойнику что-либо красное. Этими запретами противопоставлялись расцвет жизни и смерть. Верили, что умерший мог нанести вред детородной функции женщины, точно так же, как и будущему ребенку беременной, которой тоже запрещалось посещать покойника (см. *Kohtukaz*).

Месячная кровь считалась одним из самых действенных средств для любовного приворота. С этой целью девушка или женщина тайно капали несколько капель крови в вино или чай и давали выпить такой приворотный напиток возлюбленному. В Шимозере в предсвадебный период невеста подмешивала менструальную кровь в тесто, из которого выпекала пирог, и скармливала пирог жениху [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 344, тетр. 6, с. 34]. По мнению некоторых исследователей, данный прием был связан с древними представлениями о возникновении кровной близости в результате смешения крови [Листова, 1996, с. 168].

PIDO — поминовение на сороковой день после смерти (Рябов Конец); ср.: кар., фин. *pido* 'празднество', эст. (диал.) 'крестины'; см. *Muštmiized, N'el'kümed*.

PINH' — рябина.

В вепской традиции обнаруживаются следы почтительного отношения к рябине, которые, скорее всего, представляют собой отголоски тотемистических верований. У вепсов запрещалось рубить рябину топором, разрешалось только рвать руками рябиновые гроздья; нельзя было так же топить печь рябиновыми поленьями (ср. то же у многих европейских народов: [Тульцева, 1976, с. 94]). Рябина, благодаря красному цвету ягод, считалась деревом, связанным с огнем. Поэтому местью

рябины за нарушение табу на рубку и сжигание являлся пожар: «У нас рябину не рубили. И всё люди говорили: “Это не к хорошему”. Никто не рубит у нас, никто. Рябина к пожару» (Радогощь).

Вепсы верили в предохранительную силу рябины, в том числе и от пожара, поскольку представление о том, что подобное отталкивает подобное (в данном случае огонь отталкивает огонь), является характерной чертой мифологического мышления. Чтобы предохраниться от всевозможных напастей, южные и капшинские вепсы в Иванов день украшали избы ветками рябины, которая в это время начинала цвести [Винокурова, 1994, с. 82]. В вепских деревнях до сих пор для благополучия в доме часто сажают возле него рябину.

Рябина считалась мощным оберегом и посредническим предметом вепских колдунов во время переговоров с духом-«хозяином» леса в случае потери в лесу человека или скота. Например, об одном южновепском колдуне рассказывалось следующее: «Он пойдет в лес, забьет рябиновым прутом по дереву, шум пойдет, соберутся неверные. “Отдайте, говорит,

лошадь или корову. А то я вам нигде ходу не дам, все дороги закрою, везде крестов наставлю”. И отдадут». С помощью крестов из веток рябины, оберегающих от лесной нечистой силы, колдун прокладывал правильный путь для заблудившихся [Винокурова, 1997, с. 41].

Рябина играла важную исцеляющую роль при зубной боли. У вепского и русского населения с Вознесенья был известен следующий способ лечения. Страдающий зубной болью подходил к рябине и троекратно произносил заговор, после каждого раза кланяясь дереву: «Рябинушка кудрявая! Я пришел к тебе не с хитростью, не с мудростью, а с зубной болью. Ты прости меня раба (имя), возьми у меня зубную боль, а дай мне здоровье. Аминь». Затем нужно было откусить, сколько возможно, коры от рябины, положить кору на больной зуб, лечь в постель и держать ее так как можно дольше [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 108].

Урожай рябины играл важную роль в вепских метеорологических приметах: «Рябины нет — осень будет сухая. Много рябины — осень сырая» (Шимозеро);



Поленница в с. Нойдала Тихвинского р-на Лен. обл. Фото М. И. Зайцевой, 1972 г.

«Если рябины мало, то ветров не будет» (Подщелье) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 188, 192].

По многим мифологическим представлениям и запретам у вепсов, рябина имела сходство с черемухой (*tom'*). Например, у пиязозерских вепсов существовал запрет погонять скот рябиновым или черемуховым прутом, иначе животные заболеют: «*Pihlāžou i tomen vicou eisa živatoid iškoitelda — živatad lāžudas*» — «Рябиновым и черемуховым прутом нельзя животных бить — животные заболеют» [ПМА, № 3416/18].

PINOHO PANOVA — свадебная порча жениха в виде полового бессилия.

Причины такой порчи назывались разные, но чаще всего, ею была месть деревенского колдуна, что его не позвали на свадьбу, неуважительно обращались или выгнали. В буквальном переводе *pinoho panova* означает «положили в поленицу». Аналогичный фразеологизм распространен у карелов [Сурхаско, 1977, с. 184].

Точная этимология его неизвестна. Возможно, имеет такой же смысл, как у русских: «лежал, как бревно (полено в поленице)». В то же время бытовали рассказы, что в поленицу действительно прятали «порчу» для жениха — какой-либо наговоренный предмет (см. *Portež*). Например, у северных вепсов в поленицу дома жениха колдун бросал осиновое полено со словами: «*Kut nese houg magadab, tuga necel rabal magataha sustavad i nevelid, miše ii nimida vladeš*» — «Как это полено спит, так и у этого раба пусть спят суставы и сосуды, чтобы ничем не владеть» [Perttola, SKS, E 252, s. 150]. Похожие сведения были записаны у соседнего русского населения Заонежья. Здесь свадебная порча жениха носила название *убрать в костер* (то есть поленицу). Суть ее состояла в том, что колдун у дома невесты находил щепку с отверстием от сучка, читал над ней вредоносный заговор и прятал в поленицу. Ожидалось, что «как молодой не в состоянии найти эту щепку, так он будет не в состоянии найти ... у жены» [Логинов, 1993, с. 19].

Вызывает загадку использование поленицы для порчи жениха. Возможно, поленица символически связывалась с огнем, с любовной страстью [Винокурова, 1999, с. 153]. Подкладывание порчи в поленицу означало невозможность составляющих ее поленьев гореть.

Для избавления от полового бессилия обращались за помощью к колдуну. Предметами для снятия порчи могли быть заговоренные три ячменных зерна, три камешка (гравий), кора осины, положенные в сапог жениха; шерстяная нить, которой в виде скрученного кольца обматывали половой член. Важную роль играла также заговоренная вода, которой колдун мыл бездейственный орган молодожена. В число распространенных способов снятия порчи входило также принуждение жениха помочиться во дворе в дырку от вбитого кола, что символически означало совершение полового акта [Perttola, SKS, E 252, с. 150—152]. Считалось, что снять порчу может только тот колдун, который ее наслал. Но при просьбе о помощи нельзя было прямо сказать колдуну, что его подозревают в порче. По правилам крестьянской этики, к нему, например, могли обратиться со следующими словами: «От нашего жениха никакого толку, не мог бы ты помочь и вылечить его?».

POKROV — Покров Пресвятой Богородицы.

Pokrov отмечается 1/14.10. Праздник установлен в честь события, которое произошло в 910 г. во Влахернском храме Константинополя — столицы православной Византийской империи. Городу угрожало нападение древних арабских племен — сарацинов. Народ, собравшись в храме, молитвами пытался предотвратить опасность. Вдруг среди молящихся юродивому Андрею и его ученику Епифанию явилась Богородица, которая возникла в воздухе в окружении ангелов и святых и, сняв покрывало (покров) со своей головы, простерла его над присутствующими в храме. Это событие ознаменовало защиту людей от бед и страданий. Византия не была завоевана, враги без сражения отступили. На Руси это

празднество, прославляющее покровительство Богородицы, было установлено около 1164 г.

У вепсов Покров Пресвятой Богородицы считался датой начала зимы. По погоде покровского дня вепсы судили о предстоящей зиме: «*Mit't'e Pokrovan pāi, tuga i tauv'*» — «Каков Покров, такая и зима»; «*Esli linneb lumi Pokrovan, tauv' linneb vilu, a esli Pokrovan lehteset, ka tauv' linneb läm*» — «Если в Покров будет снег, значит, зима будет холодная; если Покров листом, значит — теплая» [Винокурова, 1994, с. 28]. В Покров было принято готовить избы к зиме: помещения тщательно мыли, вставляли вторые рамы, щели затыкали для тепла мхом, хлева для скота чинились и утеплялись.

Покров знаменовал собой конец старого сельскохозяйственного года и начало нового. По традиции вепсы повсеместно считали, что все работы, связанные с уборкой зерна и овощей, должны быть закончены к Покрову. У средних (Озера) и южных (Сидорово) вепсов в Покров в знак окончания старого трудового года женщины приносили в местные часовни кочаны капусты, которая из овощей собиралась одной из последних, для того чтобы в будущем году собрать хороший урожай ее.

В Покров для скота заканчивался пастушеский период (*paimenen aig*) и начинался стойловый. В этот день вепсы совершали ритуал загона скота в зимние хлева, который назывался *soubata živatad* 'закрывать скот'. В ритуал входило магическое кормление скота хозяйкой в шубе и рукавицах, жертвоприношение духам «хозяевам» хлева, чтобы берегли животных в течение зимы [Винокурова, 1992, с. 10—15].

Сразу после Покрова начинался новый цикл сельскохозяйственных работ — молотьба, обработка льна, забой скота, вывозка навоза на поля и т. д., которые сопровождались обрядами.

POL'KOLONTPĀI — полгода после смерти, в которые справляются поминки, см. *Muštmiižed*.

POL'TUČED — поминки на двадцатый день после смерти, см. *Muštmiižed*.

Диалектные названия: *pol'tučed* (Сидорово), *pol'pidod* — *pol'* 'половина' + *pido* 'праздник' (Рябов Конец).

POLUNOČNICA — полуночица, см. *Örägu*.

PORTEŽ — порча.

Порча — вредоносная магия, передаваемая через различные наговоренные предметы, с целью нанести болезни, смерть, неудачи, бедность человеку. По народным верованиям, порчу насылали колдуны (*noid*), а также мстительные и завистливые люди. Например, жительница Пелушского погоста (южные вепсы) рассказывала о порче, нанесенной ее сестре из мести: «У меня сестра умерла в 45 лет. Она вышла замуж, год не жила с мужем. У него, наверное, что-то было с головой, потому что ему всё казалось. Ему придумалось, взял и застрелился. А тетка его решила, что он застрелился из-за моей сестры. Так она пошла после похорон и наколдовала» [ПМА, 2002].

Помимо слова *portež*, в некоторых вепсских деревнях это явление носило название *prikos* (Озера) от рус. «прикоснуться» или выражалось глаголами, в том числе табуированными: *traudā*, *spor'tta* («портить») или *oli tehtud* («было сделано») [Зайцева, Муллонен, 1972].

В отличие от сглаза (*prizor*), который мог носить непреднамеренный характер, порча всегда была заранее продумана. Жертвой порчи мог быть любой человек, а также члены его семьи, скот, хозяйство. Самыми уязвимыми от сглаза были люди, которые находились в периоде изменения их биосоциального статуса: жених и невеста, беременные женщины, роженицы, новорожденные дети (до появления первого зуба).

Порча передавалась через наговоренную еду или напитки (пирог, чай, вино, водку и т. д.), которыми угощали жертву. Так, в с. Шелтозере был такой случай: «сватья "отворотила" сына от матери, морс сделала с воды от картошки. После того, как сын его выпил, он сказал матери:

«Ты мне, как змея» [Мишина, 2001, с. 52]. Орудиями порчи могли стать различные бытовые предметы, которые тайно подкладывали человеку на территорию его дома или усадьбы: под порог, на чердак, в печь, пол, хлев, поленницу и др. В сообщениях встречалось и такое место укрытия порчи, как «третье, шестое и девятое бревно слева от входа». В нем «нашли соль, шерсть собаки и кошки, завернутые в узелке» [Там же, с. 50]. В с. Вонозере рассказывали: «Колдовство... это делали. Да, вот, я сама не знаю, то ли иголку, какую-то, тряпочку под порог дома или крылечка, какие-то слова, чтобы невеста с женихом перешагнули это колдовство. Как говорится, портили, портёж делали». Особенно действенными для порчи считались предметы, которые имели соприкосновение с умершим. Например, мыло, использованное для обмывания покойника [Там же, № 580]. «Чтобы муж (или мужчина) не связался с другой женщиной, тайно пришивали к его ширинке нитку, оторванную от покрывала умершего» (фин. «Jotta mies ei menisi toisen naisen kanssa, niin salaa ommeltiin hänen housunkaulukseensa kuolleen peittestä purettua lankaa») [Perttola, SKS, № 269]. Орудия порчи часто заворачивали в тряпку. Так, в одном из сообщений говорилось: «Мыла окно, нашла тряпочку, а в ней что-то белое, попробовала — соль оказалась» [Мишина, 2001, с. 50].

В арсенал порчи входили также вредоносные (чаще — мертвые) животные или части их тела. У вепсов Прионежья, «чтобы в доме не было житья, подсовывали убитого гада в паз дома» [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 138]. Считалось, что шерсть и кости кошек и собак обладают вредоносной силой. У северновепских колдунов они использовались для порчи свадеб (Вехручей) [Винокурова, 2006, с. 342]. Шимозерские вепсы использовали вошь в свадебной порче: собирали несколько вшей в соломину и бросали ее (с заклинанием) поперек дороги свадебного поезда; считалось, что «лошади непременно остановятся перед соломиной, так как им будет казаться, что дерутся

медведи» [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 344, л. 21]. В с. Другая Река был такой случай: «Муж с женой плохо жили. Нашли тряпочку, а в ней завязано осиное гнездо» [Мишина, 2001, с. 50]. Чтобы вызвать болезнь скота, на скотный двор тайно подбрасывали кость павшего животного (лошади, коровы, овцы и т. д.) со словами: «Как эта лошадь, корова или овца околела, так пусть на этом дворе околелют все лошади, коровы, овцы» [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 343, с. 21]. Были известны также представления, что порча имела вид мелкого животного, которое с помощью колдовских действий проникло внутрь человека и вызывало у него мучения. Южновепские жители рассказывали о колдуне, который напустил «зло» на женщину и через много лет признался ей в этом. Этим «злом» оказалась красная змея с острыми концами и утолщением посередине. Много лет она сидела внутри женщины и изнуряла ее болезнью. Только во время агонии пострадавшей змея выползла у нее изо рта (Боброзеро) [Винокурова, 2006, с. 170].

Порчу могли наслать на имя жертвы или его родственника. Поэтому общаясь с человеком, который, как полагали, мог навредить, старались скрыть от него имена близких. В более позднее время возникли верования, что порчу человеку можно нанести через его изображение на фотографии.

Особенно много рассказов касалось порчи вепских свадеб. Неслучайно в вепской свадебной обрядности (см. *Sai*) ритуалы защиты жениха и невесты занимали самое заметное место. Одним из видов порчи было воздействие на девушку или парня таким образом, чтобы они не могли вступить в брак. Например, в одном северновепском обряде происходило магическое «закрывание дверей жениху»: девушку и ее дом обходили с замком, приговаривая: «*Souptan necile rabiale putit i dorogad, ukсед i verajad hänen bohosužinale*» — «Закрываю этой рабе пути и дороги, двери и ворота ее богосуженому». Затем замок бросали в глубокий колодец или озеро, заклиная: «*Kun'i*

necida lukkod ii l'ikahtoigoi, sin'i augaha l'ikahtoigoi necida n'iicēed — «Как этот замок не сдвинешь, так пускай не сдвинешь эту девушку» [Perttola, SKS, № 352]. Обычно такая порча исходила от сватов, которым отказали.

Наиболее частыми были рассказы об остановке колдуном лошадей свадебного поезда, следовавшего на венчание в церковь и из нее. Для предотвращения такой порчи искали более сильного колдуна. Например, в Пяозере был такой случай: «*Svad'bad trouviba eduu. Ami, ami jo nece babein sizar' Šimjārve läksi mehele. Sigoupei tuliba heboil händast svathuzile. A Šimjārvesse pap kuna-se ajenu oli, tägau, pagastas venčesoi. Venčalpei-se ajetas heboil ne. Nu, dei tägau oli noid. Nu, dei nece noid heile mida-se tegi. Tuliba tesaroihe, tari nakkana punoutas, hebod māngoi ei, ül'ähäks'pei hüppidas. Nu, a nece okaizihes sigou Šimjārvespei-se tobjemb noid, sil'nejemb. Nece noid-se ku hüppähtab korjaspei i hān risttā necen dorogon-se, dei hebod neced māniba, dei necile toižele noidale sanui: "Tuled g'äl'ghe". Dei se sinna Tol'arvhesei netile heboile g'äl'ghe joksi korjale-se g'äl'ghe. Mugomad oliba noidad*» — «Свадьбы портили раньше. Давным-давно это уже бабушкина сестра в Шимозере пошла замуж. Оттуда приехали на лошадях ее сваты. А в Шимозере-то поп куда-то уехал, (поэтому) здесь (в Пяозере) в церкви венчались. С венчания-то едут на лошадях. Ну, а здесь был колдун. Ну, и этот колдун им что-то сделал. Прибыли к развилке, надо в сторону повернуть, а лошади не идут, на дыбы встают. Ну, а (у них) оказался там с Шимозера побольше колдун, сильнее этого. Этот колдун-то как спрыгнет с саней и давай крестить эту дорогу-то, и лошади эти пошли, да этому другому колдуну сказал: "Придешь следом". Да тот туда до Торозера за лошадьми, за санями бежал. Такие были колдуны» [Винокурова, 2006, с. 273].

В северновепских деревнях еще в середине XX в. сохранялись поверья и мемы о превращении колдунов в сорок или волков (*svadobnajad händ'ikahad*) для порчи жениха и невесты: «Колдуны разозлились, либо кто-нибудь другой человек

хочет испортить на свадьбе; пускают колдуна сорокой или волком, сорокочет или кукует на свадьбе; придут на свадьбу и испортят; но другой колдун может помочь. В Шокше был один пушен волком, его колдуны убили, давно уже» [Rainio, 1973, s. 308].

Однако более распространенными у вепсов были поверья об умении колдунов обращать в волков жениха и невесту и даже целый свадебный поезд: «были такие старики, которые могли на свадьбе обратить жениха и невесту в волков» [Волков, МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 13, с. 88]. Как следует из поверий, колдун либо мстил за себя (не пригласили на свадьбу или что-либо др.), либо за кого-то из односельчан, чьи интересы оказались ущемленными.

По верованиям оятских и кашпинских вепсов, частым результатом порчи невесты было приобретение ею голоса кукушки. В Вонозере о такой свадебной порче рассказывали: «Как говорится, портили, портёж еще делали. Это, как сказать, маме будет ровесница, может немножко старше. Вот, вышла в Хмелезеро замуж и портёж сделала родная тётка. Чего-то не понравилось ей, то ли на свадьбу не пригласили. И, ведь, невеста кукушкой куковала, как начнет говорить. Это мне мама рассказывала, да все. Начнет говорить: "Ку и ку". Потом сама исправила. Потом сняла с нее. Она перестала куковать, но стала инвалидом. Эта женщина (невеста) осталась горбатая» [Винокурова, 2014, с. 64]. Аналогичный случай произошел в с. Пашозере: «Вот, у нас такое было. К нам ходила тетя — папина сестра. И ей было сделано, что она куковала кукушкой. Она говорить говорила, но вдруг сидит и закукует. Это я еще очень маленькая была, не помню, что и как, а помню, что куковала» [Винокурова, 2006, с. 96].

Результатом свадебной порчи жениха чаще всего было половое бессилие, которое у вепсов выделялось особым табуированным названием *pinoho panova* — букв. «положили в поленницу».

Для избавления от порчи, как правило, обращались к колдунам (*noid*). Например, в одном из рассказов говорилось, что

женщина для снятия порчи, наведенной на разлад в семье, попросила помощи у колдуньи. Та велела принести камешки, чтобы подходили по цвету к волосам женщины, лебяжий пух, воду с определенного колодца. Размешав принесенные предметы в воде, колдунья прочла над ними заговор, воду процедила в чашку и велела дать выпить мужу.

Если орудия порчи находили в доме, то могли справиться собственными силами, соблюдая при этом ряд предосторожностей, в число которых входили запреты трогать портеж голыми руками, выносить через порог. Его вытаскивали в рукавицах или с помощью лопаты или щипцов. После выноса портежа из дома его сплавляли по воде, бросали на перекрестке левой рукой через левое плечо, клали под большой камень в безлюдном месте со словами: «Откуда пришло, пусть туда и уйдет», чтобы порча вернулась к тому человеку, который ее послал [Мишина, 2001, с. 51].

POŽAR — пожар.

Požar — одна из форм вредоносного проявления огня. В мифологических представлениях вепсов пожар часто рассматривается как наказание за непочтительное отношение к огню или к мифологическим персонажам, обладающим огненными функциями (например, к духу-«хозяину» риги, ветхозаветному св. пророку Илии). В северновепсской традиции прослеживаются различные стадии мифологизации пожара. По одним данным, пожар является функцией «хозяина» и «хозяйки» огня — *lāmoïn ižand* и *lāmoïn emag*. Чтобы прекратить сокрушительное действие огня, северные вепсы бросали духам *lāmoïn ižand* и *lāmoïn emag* в качестве умиловительной жертвы яйцо и просили их потушить пожар: «*Lāmoïn ižand u lāmoïn emag, otkat minušpei lahd'ad i sambutkat požarad!*» — «Хозяин огня и хозяйка огня, возьмите у меня подарки и потушите пожар!» [Perttola, SKS, № 155]. По другим сообщениям, пожар персонифицировался в самостоятельные антропоморфные образы — «хозяина»

пожара и его жену — «хозяйку» пожара — *požarižandaine* и *požaremagaine* [Там же, № 379].

Вепсы верили, что пожар можно победить с помощью сооружения вокруг него магической преграды. «*Sadan raudeisen pihan i kivisen seinan maaspei taivhasesai ümbri neces požaras*» — «Поставлю железную перегородку и каменную стену от земли до неба вокруг этого пожара», — говорится в северновепсском противопожарном заговоре [Perttola, SKS, № 379]. Такая преграда воздвигалась в виде троекратного обходного обряда с предметами, способными остановить огонь. Вепсы повсеместно, как и русские, эффективным средством от пожара считали молоко, с которым обходили дом, а затем выливали в огонь. Другими предметами, которые использовались в обходе разбушевавшейся огненной стихии, были икона (обычно Неопалимой Купины) и яйцо (ср.: то же у русских). Яйцо после обхода бросалось в огонь или в сторону от деревни [Винокурова, 1999, с. 156].

В северновепсской традиции исполнителем обходного противопожарного обряда была вдова, которая совершала его голой с распущенными волосами. Вдова участвовала также в обходах домов, стоящих по соседству от возникшего пожара, чтобы не допустить распространения огня дальше. Эти данные свидетельствуют о том, что в вепсских традиционных представлениях вдове приписывалась способность погасить огонь — «предать его смерти» и не дать ему разгореться. Огонь являлся символом жизни, любви, в то время как существование вдовы в обществе после потери мужа было аналогично смерти. Такой взгляд на огонь в виде пожара и вдову как две противоположности объясняет участие последней в обряде. Нагота вдовы в обряде как бы усиливала ее «безжизненную» сущность, обделенность в любви. На такое предположение наталкивают многие этнические традиции, в которых обнаженность в ритуалах часто означает бедность и нищету [Тэрнер, 1983, с. 214]; кстати, и вепс. *gol'* — заимствовано от рус. 'голый' — означает 'бедный, неимущий' [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 87].

Пожар — это всегда зло по отношению к человеку, даже еще не появившемуся на свет. Об этом говорит вепсский запрет для беременной женщины смотреть на пожар, иначе ребенок родится с красными пятнами.

Среди вепсов были распространены приметы, предсказывающие пожар по некоторым явлениям природы и поведению животных, особенно красного цвета: «Красная заря — к пожару»; «Много белок бывает перед пожаром»; «Если собака воет, поднимая морду вверх, то будет пожар» [Винокурова, 1999, с. 158].

В вепсской обрядовой культуре известны различные магические действия, целью которых была профилактика пожара. Большое значение они имели в ритуале строительства нового дома. Так, на бывшем пожарище вепсы никогда жилище не ставили и поленьев оттуда не брали, чтобы избежать повторений этой беды в будущем. Способом предотвращения пожара у северных вепсов было сжигание двух осиновых поленьев сразу после сооружения печи в новом доме [Perttola, SKS, № 517].

Днем, к которому приурочивались профилактические отряды против пожара от молнии, было Крещение (см. *Vederistmad*)

POŽAREMAGAINÉ — дух-«хозяйка» пожара, см. *Požarižandaine*.

POŽARIŽANDAINÉ — дух-«хозяин» пожара.

Данный мифологический образ был зафиксирован только в северновепсской традиции. *Požarižandaine* (букв. «хозяйка пожара») упоминается в паре с женой — *požaremagaine* (букв. «хозяйка пожара»). Эти мифологические персонажи являются результатом персонификации пожара в самостоятельные антропоморфные образы. По народным описаниям, духи пожара были маленькими, при этом *požaremagaine* была худая, в синей юбке. При возникновении пожара вдова, раздевшись до гола, обходила горящий объект с иконой. Духам пожара жертвовалось яйцо, чтобы они прекратили возгорание [Perttola, SKS, kuori 3, s. 24, 36].

PRIKOS — сглаз, см. *Prizor*.

PRIZOR — сглаз.

Сглаз — вредоносное магическое воздействие на человека, вызывающее болезни, смерть, различные неудачи и несчастья, убытки. Помимо наиболее распространенного слова *prizor*, у вепсов встречаются и другие названия сглаза: *osud* (Пяжозеро), *uigovor* (Пондала). Эти названия появились в вепсской среде под русским влиянием: *prizor* — от рус. «взор, зреть», *osud* — от рус. «суд, осудить», *uigovor* — от рус. «оговор, оговорить», *prikos* — от рус. «прикоснуться». Из приведенной этимологии вытекает, что сглаз мог появиться как от взгляда, так и от сопровождающих его произнесенных слов. Отчетливо эти причины отражены в тексте заговора от детского призора (*prizor*): «*Itše rodin bladintsan i itše s'elgitan pritšinoiš prizoroiš i pahan raffan paginas, hondon raffan ozudas...*» — «Сама я родила младенца и сама очищу от причины сглаза и плохого человеческого разговора, худого человеческого взгляда...» (Пяжозеро?) [Setälä, Kala, 1951, s. 516]. В некоторых вепсских деревнях, как и у русских Олонецкой и Архангельской губерний, для обозначения сглаза использовалось слово *prikos* — от рус. «прикоснуться», которое не совсем соответствовало своему первоначальному смыслу [Меркулова, 1969, с. 165].

Самыми уязвимыми от сглаза были люди, которые находились в периоде изменения их биосоциального статуса: жених и невеста, беременные женщины, роженицы, новорожденные дети (до появления первого зуба). Их мог сглазить любой человек, нечаянно или умышленно выразивший зависть, сильное удивление или восхищение. Особенно стойкими в вепсских деревнях оказались верования и ритуалы, связанные с «опризоренным» ребенком: «*Prikos. Всякий ведь народ ходит. Или позавидуют. Скажут: "Ой, хороший ребенок!"*». Или подумаешь худо» [Пустынка, ПМА, № 3412/24]. Источники сглаза достаточно подробно перечислялись в заговорах, например: «*От мирского призору, от избяного призору, от ветреного*

призору, от мужского, бабьего, от девичьего, от ребячьего призору Амин 3 р.» (Вонозеро). Или: «*Hondos rahvas, hondos meles, päliči hondos sil'mas da üks'sil'meižil, da kaks'sil'mižil*» — «От дурного народа, от дурного ума, через дурной глаз да у одноглазых, да двуглазых» [ПМА, 3418/49]. Нередко сглаз мог происходить и в результате фиксации внимания пострадавшего или его близких на этом факте. Эта причина нередко обозначалась в народе особым словом — *duma* (дума). Она отразилась во многих рассказах, например: «*Работали мы с невесткой днем на сенокосе. Она взяла с собой дочку. Работаем, девочка в коляске лежит. Подошла к ней соседка и говорит: «Ой, она какая! Саша была совсем другая». А матери-то, невестке моей, пришло в голову. Ночью меня будят: «Ребенок-то не спит, плачет»*» (Рыбрека). Или: «*Сглазили ребенка (pr'izordui laps')*. Пришел зять из Винницы, а у меня родилась девочка. Был он близорукий и эдак наклонился над ребенком, а мне-то вспомнилось. Я говорю: «Не видит, так еще наклоняется над ребенком». До тех пор ребенок спал, как спал, потом нигде места не находит. Я и в зыбку кладу, я из зыбки вынимаю, а ребенок кричит...» (Кекозеро) [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 281, 282].

Пяозерские вепсы по силе воздействия на ребенка различали сглаз обычный (**prizor**) и мерзкий сглаз (*merzkkii prizor*). Признак последнего: «*ku laps' läžuškandeb rahoin' ningoine*» — «когда ребенок начинал болеть очень сильно» [ПМА, № 3418/49].

В наиболее опасную группу людей, способную сглазить, выделялись колдуны, бездетные женщины, люди, обладающие тяжелым характером, а также темноволосые и темноглазые. Последние своим внешним обликом отличались от основной массы (по проведенным исследованиям, среди вепсов люди с темными оттенками глаз не превышают 8 %; темные волосы отмечены примерно у 30 % обследованных мужчин и у 23 % женщин) [Цветкова, 1993, с. 31]. По сообщениям информантов, «*черных боялись, черного человека. Особенно, если о нем ничего не знаешь, и черный*

человек придет в дом. Хоть из избы выйди, ничего нельзя делать» (Пондала) [ПМА, № 3411/13].

Боязнь сглаза диктовала специальные защитные формы поведения у людей. Например, в с. Щелейки при встрече с колдуном рекомендовалось «задом навстречу колдуну шапку повернуть, материться про себя», «показать фигушки» и сказать: «Пронеси тебя черт». Вслед за дурным человеком бросали соль, чтобы «зло ушло с этой солью» [Перхина, 2001, с. 46]. Использовались различные обереги: иголки (часто со сломанным ушком); булавки, воткнутые в подол, карман или воротник с внутренней стороны (см. *Negli*). Средние вепсы за косяк двери или под матицу клали щучью челюсть, южные вепсы — чертополох [Винокурова, 2006, с. 211].

Для беременной женщины нежелательным считалось посещение свадьбы. Начало родов она скрывала от самых близких. Считалось, что в этот период даже домочадцы могли сглазить. С наступлением схваток женщина старалась незаметно скрыться в хлеву, сарае или подполье [Строгальщикова, 1988, с. 98].

Для профилактики призора у новорожденного в воду, предназначенную для первого купания, опускали уголек и соль [Строгальщикова, 1988, с. 100]. Северным вепсам был известен водный предохранительный обряд от сглаза, в котором важное значение имело окно. Для его совершения брали ведро с водой, в него опускали материнский послед. Этой водой обливали младенца на месте рождения. Закончив процедуру, ребенка подносили к окну — символическому каналу связи с иным миром — и говорили: «*Kut n'ened iknaižed ei vareigoi, muga augaha vareigoi n'ece lapsed nimida prizorad, ni pričinad*» — «Как эти окошки не боятся, так пускай не боится этот ребенок всякого сглаза, ни причин» [Perttola, SKS, № 665]. При внесении новорожденного в дом также совершали магические действия от сглаза. В с. Щелейки завернутого в пеленки младенца клали вдоль порога. Мать или свекровь три раза перешагивали через него и произносили заклинание: «*Кому завидное дело, то пусть глядит на мой зад,*

а не на ребенка». До входа в дом на лбу или за ухом новорожденного сажей чертили крест от призора, чтобы вместо слов похвалы от домочадцев: «Какой хороший!», услышать вопрос: «А что он весь в саже?» [Перхина, 2001, с. 46].

До появления первых зубов младенца старались никому не показывать, поскольку в этот период он считался слабым, наиболее подверженным сглазу. Над люлькой, в которой лежал ребенок, из тонкой материи или материнского сарафана сооружали «полог». В люльке под подстилку прятали медвежий коготь, нож или ножицы, другие обереги. Когда ребенка везли первый раз к родителям матери, то брали с собой пепел домашнего очага, завязанный в узелок. Приехав в гости, пепел высыпали в печь, чтобы избавиться от сглаза. С этой же целью мазали младенцу лоб сажей, когда выносили за пределы своего дома [Винокурова, 1999, с. 163]. Предметом зависти и восхищения мог стать хорошо одетый ребенок. Поэтому в вепсских деревнях до сих пор стараются не наряжать детей. Категорически запрещается хвалить ребенка. Услышав похвалу о сыне или дочери, мать должна была сказать что-либо нелестное о них. На этом представлении был основан вепсский обряд символического «перерождения», совершаемый для лечения детского ночного плача от сглаза. Мать трижды перешагивала через ребенка и говорила: «Твое лицо — мой зад» [Винокурова, 1996, а, с. 170]. Именно лицо являлось наиболее открытой частью тела завернутого в пеленки младенца и поэтому самой уязвимой для сглаза. Оно противопоставлялось наиболее закрытой части тела матери.

Для лечения призора пострадавшие, как правило, обращались к знахаркам (*fedg'ad*) — пожилым женщинам, которых в вепсских деревнях чаще называли *babkad* («бабки»), *baboizēd* («бабушки»). Они знали специальные заговоры на вепском или русском языках и различные магические способы избавления от призора. Среди последних значительное место отводилось воде. Наиболее распространенным способом лечения сглаза у ребенка

было набирание знахаркой наговоренной воды в рот, выливание этой воды через дверную ручку себе на руку и обмывание ею лица ребенка.

В д. Шатозеро сглаз у младенца лечили следующим образом: его держали за ноги вниз головой над открытым подпольем и опрыскивали водой, набранной в рот. Похожим образом избавлялись в этих местах от сглаза молодухи во время свадьбы. Свекровь брала воду, в которой была растворена заговоренная колдунем соль, и обливала ею невестку над открытой в подполье (вепс. *karz'in*) дверью [Винокурова, 2010, с. 73].

В вепском Прионежье, если ребенок по неизвестной причине плакал, не спал ночами, капризничал — подразумевали, что у него призор. Для лечения заговаривали соль (*sol*), которой солили воду и купали в ней ребенка (Рыбрека). «Смывание» сглаза в этих местах могло происходить и на столе под матицей, играющей роль границы между мирами (см. *Stol*).

Сглазу могли подвергнуться и различные виды хозяйственной деятельности. В рыболовстве особо выделялась женщина, которая по народным верованиям могла сглазить добычу. Считалось, что если рыбаку по дороге на промысел встретится женщина, то можно возвращаться домой — удачи не будет. Известны также представления, что успешную ловлю рыбы может сглазить любой человек, повстречавшийся на дороге: «Если уходят рыбу ловить, стараются уйти незаметно, чтобы никто не видел, тогда улов хороший будет» [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 156]. Крупную рыбу никогда не убивали при посторонних, боясь чужой зависти [Там же].

Первый выезд на молодой лошади совершали ночью, «чтобы избежать худого глаза» [Там же, с. 170]. Во время дойки коров посторонним запрещалось входить в хлев. При покупке коровы отрицательное значение имело чрезмерное выражение жалости продавца по поводу продаваемого животного. Об этом свидетельствует такой рассказ: «Мне одна хозяйка дала корову. Ревела, ревела, причитала, причитала, что, Малюточка, расстаемся с тобой, да как же я без тебя буду жить. Прямо

причетами: “Как, Малюточка, без тебя буду жить, да ты молочком накормила, да напоила, да маслицем накормила”. Я тогда совсем молодая была, даже рот открыла, как разиня, да слушаю, говорю: “Господи”. Бабки-то, говорят, что надо было от-вернуться. Ну и привела корову-то домой. Пошла вечером доить. Она как хвостнет. Я — в сторону, подойник — в другую, в ленишку. Ну, думаю, от этой коровы толку не будет. Привязали потом, да кое-как год держали. Потом закололи. Телушку от этой коровы оставили, так она вообще не огулялась, с быками бегала. Зачем ты причитаешь корову-то? Я же не бесплатно. Ведь, в Вологду не повезешь коровы» (Пяжелка, Нажмозеро) [Винокурова, 2006, с. 262—263].

PUREND — грыжа.

Грыжа — болезнь, визуально проявляющаяся опухолевидным выпячиванием в области живота или другого органа и сопровождающаяся различной силы болевыми ощущениями (наиболее распространены пупочная и паховая грыжи).

Диалектные различия в названиях грыжи — *kil* (Озера), *ligudes*, *häkütuz* (северные вепсы), *purend* (оятские и капшинские вепсы), *purefiž* (Сидорово) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 440; Perttola, SKS, № 365] — можно объяснить различиями в этнической истории вепских локальных групп, а также тем, что для разных видов грыж когда-то существовали особые названия (как, например, у карелов-ливвиков: [СКЯ, 1990]; в севернорусских заговорах перечисляются грыжи под разными наименованиями: [РЗК, 2000]).

Вепское слово *purend* ‘грыжа’ происходит от глагола *purda* ‘кусать, грызть’. Как представляется, взгляд вепсов на эту болезнь был таким же, как у русских: этимология общеславянского *грыжа* ведет начало от слова «грызть». Русские представляли себе грыжу в виде мифологического существа неопределенного вида, вселяющегося в человека и грызущего его [Мазалова, 1995, с. 90]. Об этом свидетельствуют тексты севернорусских заговоров. Например, в заговорном тексте из Кемского р-на есть такие слова: «Не грызи, грыжа, младеня,

грызи кит-железо, железо укладно, железо булатно — тут тебе работы, тут тебе заботы» [РЗК, 2000, с. 68].

Для избавления от грыжи обращались к «знающим» пожилым женщинам деревни. Основным способом лечения было магическое кусание ее зубами, имитирующее физическое уничтожение (разгрызание) опухоли, которое сопровождалось чтением заговоров. Кусание грыжи проводилось через особые виды одежды, возможно, играющие роль оберега от проникновения духа болезни в рот знахаря. У северных вепсов *ligudes* грызли через сороку или платок, сопровождая действие заговором: «*Puren, puren ligutesen i hägütesen sonet, i sustavat, i nevelit necel bladencal, puren liižil hambhil, puren stal'sil hambhil, puren vassil hambhil, puren maad i svetad, kived i kandod, sod i samled, puren täks igaks kaikeks. Amin', amin', amin'*» — «Грызу, грызу грыжу и грыжные жилы, и суставы, и нервы у этого младенца, грызу костяными зубами, грызу стальными зубами, грызу медными зубами, грызу землю и свет, камни и пни, болота и мхи, грызу так весь век. Аминь, аминь, аминь» [Perttola, SKS, № 365]. В с. Ладва практиковалось загрызание пупочной грыжи через мужские штаны, которые клали на пуп младенца.

Важное значение при уничтожении грыжи придавалось крепости зубов. У пожилых знахарок часто уже не было зубов. Поэтому капшинские и южные вепсы для лечения грыжи использовались щучьи зубы, которые превосходили по крепости человеческие. В с. Верхний Конец с помощью щучьей челюсти имитировали кусание грыжи. В д. Харагеничи вокруг места расположения грыжи крест-накрест прижимали щучьи зубы. «Загрызание» грыжи щукой — постоянный мотив севернорусских заговоров [Мазалова, 1995, с. 92]. У вепсов были известны также заговоры от грыжи на русском языке, в которых фигурировал кит. Так, в 20-х годах прошлого века шимозерские вепсы для избавления от грыжи произносили следующий заговор: «*Лягу благословясь, встану перекрестясь из дверей в двери из ворот в ворота в чистое поле, в чистом поле океан озеро,*

в этом озере рыба кит грызет грыжу, загрызывает денную ночную и бесконечную. Аминь рабу божьему (имя) в ж... клин грыжу покинь» (3 раза плюнуть) [Винокурова, 2006, с. 215].

Помимо представителей «рыб», в вепсских заговорах от грыжи встречается также образ черного кота с помощью медных когтей и железных зубов уничтожающего грыжу (см. *Kaži*).

PUTTA HONDOLE JÄL'GELE (букв. «попасть на плохой след», то есть след духа-«хозяина» леса) — заблудиться в лесу (о скоте, людях).

Диалектные названия: *putta hondole jäl'gele* (Кортала), *putta hondole gäl'gele* (Шимозеро), *putta hubale jäl'gele* — букв. «попасть на плохой след» (Вонозеро) (Зайцева, Муллонен, 1972, с. 95, 443; Винокурова, 2014, с. 63).

Мифологические рассказы о домашнем скоте, взрослых и детях, потерявшихся в лесу, до сих пор широко бытуют в вепсских деревнях. В основе этих рассказов лежат представления о том, что духи леса могут нанести вред человеку; они имеют свои дороги, а по человеческим путям не ходят. Если человек или животное ступит на тропу лесных духов, то потеряет правильную ориентацию в лесном пространстве и окажется в плену у лесных сил. Попадание на «плохой след» объясняется нарушением человеком предписанных традицией правил поведения с духами леса.

Наиболее частым поводом попадания «на плохой след», по народному мнению, была чрезмерная уверенность в себе ушедшего в лес, игнорировавшая могущество духа леса, которая выражалась в следующих заявлениях: «я скоро приду», «я по-быстрому» и т. д. Жители вепсских деревень хорошо знают, что утверждений подобного типа следует избегать. Дух леса услышит их и обязательно задержит человека, чтобы показать, что только он обладает властью в лесном царстве. Если фатальные слова случайно срывались с губ, следовало немедленно добавить: «Если Бог позволит», и это, как полагали, уничтожало последствия ужасных скитаний

по лесу. Уходить в лес следовало со словами: «Господи Боже, благослови! Помоги в лесу ходить и по-хорошему придти обратно».

Еще одна причина *putta hondole jäl'gele* — неудачные дни или моменты похода в лес. В качестве объяснений мог быть и комплекс причин. Например, запретные слова, произнесенные в неподходящий момент. Таким неподходящим временным отрезком в Вонозере считались *kuime hubad minutad sutkaiž* 'три плохие минуты в сутках': «Пошел человек. "Ты, смотри, недолго", — ему скажут. Или выходят из дому: "Ой, я недолго схожу". Или скажешь: "Ну-ко, иди отсюда". Но бывают такие минуты. *Kuime hubad minutad sutkaiž*. Три минуты в сутках есть такие плохие. И человек уйдет навсегда и всё. До двадцати лет и больше теряются люди, уйдут и всё» [Винокурова, 2014, с. 63].

Непочтительное отношение к лесу и его мифологическим обитателям также могло стать поводом блуждания путника по лесу в поисках правильного пути. Так, нельзя ругаться в лесу, мусорить, ломать без надобности ветви деревьев. Человек обязан расчищать лесной путь от завалов, «спасать» полусломанную ветвь дерева, поскольку она, как полагают, чувствует боль. Наказание могло последовать, если отправлялись в лес в дни, запретные для его посещения (Ильин день, Спасов день, Воздвижение и др.), вечером или ночью. Расплата ждала и обидчика какого-нибудь животного (кошки, собаки), в ближайшие дни ему следовало воздержаться от похода в лес. Возмездие наступало и в случае, если у лесных хозяина и хозяйки забывали попросить разрешение на посещение леса, присесть отдохнуть, закурить или переночевать в лесу. Поход в лес и сбор лесных даров нельзя завершать без произнесения слов благодарности его хозяевам.

По мнению вепсов, громкие крики в лесу, шум тоже опасны, поскольку они могут вызвать лесных духов, которые в данном случае рассматриваются как дьявольские.

По народным представлениям, причиной попадания на «дурной след» (*hondole jāl'gele*) могла быть кара лесного духа-хозяина за ругань или проклятия, с которыми домочадцы отправляли в лес ребенка, родственника или животное. Например, человека и скот нельзя было отправлять в лес со словами: «*Mäne, mäne*» — «Иди, иди»; с руганью: «*Otkaha metshine sindei*» — «Пусть лесной заберет тебя!» или «*Oled sina, ka ku toine pol'*» — «Ты, как лесной (букв. «вторая половина»)» [Rainio, 1994, s. 88].

Один из признаков того, что человек находится во власти лесных духов — покрытие долгого расстояния в пределах короткого промежутка времени. Часто рассказывалось о пересечении таких естественных барьеров, как река, болота, чаща.

В мифологических рассказах животные и люди, которых нашли и избавили от воздействия лесных духов, описывались опустошенными, в порванной одежде. Коровы, побывавшие во власти леса, по сообщениям очевидцев, давали меньше молока, люди заболели. Как правило, выздоровление происходило через несколько дней, но в некоторых случаях психический шок был слишком большим, и человек оставался странным или помешанным до конца жизни. Таким образом, последствиям пребывания в лесу давалось иррациональное объяснение, как результат воздействия лесных духов.

В мифологических рассказах на тему *putta hondole jāl'gele* для лесных духов характерно дьявольское поведение, которое дополняется соответствующей терминологией. Названия *mecižand*, *mecemag*, как правило, не используются, их заменяют нейтральными *mechine* и *korbhine* (*korb* — 'глухой лес') или, более часто, русскими *bes*, *čort* или *nečistaya sila*. Очевидцы, побывавшие в лесном плену, вспоминали, что их тянуло вперед с непреодолимой силой. Если заблудившийся пытался остановиться и отдохнуть, он не мог этого сделать, так как следовали удары. По воспоминаниям одного ребенка, его толкала пушистая лапа. Часто человек ощущал, что кто-то поддерживает его ниже подмышек

и тащит. В одной истории сообщалось о появлении двух духов в облике мужчин, несущих потерявшегося на руках. Подталкивание было небрежным и даже грубым [Salve, 1995, p. 420—421].

Лесные силы делали все возможное, чтобы удерживать потерянных животных, взрослых и детей в своих владениях. Одно из воздействий заключалось в создании обмана зрения у людей, участвующих в поиске заблудившихся в лесу, они могли быть совсем рядом, но не видели друг друга. Лесные духи препятствовали каждой возможности потерявшихся быть не только увиденными, но и услышанными. Последние были не в состоянии произнести ни звука в ответ на крики искателей. Необычная тишина окружала и скот, несмотря на то, что животные, как правило, реагируют на человеческий голос, особенно голос их хозяек. В большинстве случаев заблудившийся взрослый человек не видел духов, хотя и ощущал, что он находится в их власти. Несколько историй видимого появления духов в облике мужчины или животного (собаки, зайца) было связано с детьми [Там же, р. 420—421].

Заблудившийся взрослый человек пытался самостоятельно избавиться от лесного плена. Распространенными способами были снять с себя всю одежду, перетряхнуть ее и перевернуть на левую сторону; причесаться. В основе этих действий лежало представление о лесе как ином перевернутом мире. Чтобы выбраться из него необходимо совершить перемену одежды, прически и т. д. В случае разговора с лешим, нужно запомнить первые слова и, попав «на плохой след», повторить их (то есть «вывернуть разговор наизнанку») [Ткаченко, 2000, с. 40]. Действенным способом считалось также произнести молитву Богу и перекреститься, встав на колени или поклонившись на четыре стороны. Заплутавшийся мог также попросить прощения у духов леса за плохое поведение, неподходящие слова и другие дела, как вполне определенные, так и предполагаемые, и разрешения вернуться домой.

Если после этого путь «открывался», человек узнавал знакомое место или дорогу, слышал голоса людей или другие звуки (пение петуха, лай собак, шум машин), которые указывали деревню, он, становясь на колени, кланяясь и осеняя себя крестом, благодарил Бога за посланную свободу. В благодарственном обращении лесные духи обычно не называются, поскольку только Бог, как считают православные вепсы, является спасителем от зла или дьявольских сил [Salve, 1995, p. 422].

В свою очередь, жители деревень участвовали в поиске «попавших на плохой след». Если он оказывался бесполезным, обращались к помощи колдуна (*noid*). По отношению к пропавшим людям и скоту колдун использовал одинаковые способы «возвращения» домой. Колдун вступал в непосредственное общение с хозяином леса — разговаривал с ним в полночь на перекрестке дорог или других границах, например, на крыльце дома. Так, об одном южновепском колдуне рассказывалось следующее: «Он пойдет в лес, забьет рябиновым прутом по дереву, шум пойдет, соберутся неверные. “Отдайте, — говорит — лошадь или корову. А то я вам нигде ходу не дам, все дороги закрою, везде крестов наставлю”. И отдадут». С помощью особых оберегов от лесной нечистой силы колдун прокладывал правильный путь для блуждавших. Наиболее распространенными оберегами у вепсов повсеместно были кресты из веток рябины, ольхи, соль; в южновепской группе — 29 веток, взятых с различных деревьев (черемухи, ольхи, осины), 9 веток березы, охотничья дробь; у северных вепсов — крест из шиповника, установленный на ступеньках церкви, или крест из ниток, привязанных к стволам четырех деревьев над перекрестком дорог [Винокурова, 1997, с. 41; Rainio, 1994, s. 88]. Распространенным способом вернуть из леса человека или животное было также жертвоприношение для лешего — «гостинец» (вареные яйца, чай, сахар, выпечка), который колдун или кто-нибудь из домохозяев клал под дерево. Иногда колдун действовал не сам, а давал наказы,

как поступать, искателям. Например, в случае пропажи коровы хозяйке следовало в полночь придти на перекресток трех дорог, рядом с которым расположена изгородь с двумя или тремя жердями. Надо было тряхнуть жерди в одну и другую сторону, сопровождая действие заклинанием (Пяжозеро). Одним из предписаний для хозяина скота было не оглядываться назад, когда едешь от колдуна: «У моей тетки (был случай). Вечером коровы домой, а у подпастыря коровушки нету. Отправила.<...> В Хмелезеро к деду этому поехал мальчишка-сын на лошади. Дед говорит ему: “Что услышишь, не оглядывайся назад”. Он восемь километров на лошади поехал. Там такой шум поднялся, ну что шум, визг. Ребенок оглянулся и всё.<...> Снова пришлось идти к этому деду. Тетка сама пошла. И это уже во второй раз. И потом уже набралась терпения. Что такое? Лес зашумел такой! Дед говорит этот: “Услышишь, увидишь, пока не придешь домой, не оглядывайся. Сама коровушка придет ко двору» [Винокурова, 2014, с. 63].

PÜHÄ — 1) пост; 2) святой.

Слово *pühä* — древнегерманское заимствование, которое ведет свое происхождение от прилагательного **wiha-* (> готское *weihs*) ‘отдельный’. Предполагается, что **wiha-* был главным признаком в ранней индоевропейской культуре, с помощью которого семантически различные ценностные категории были отделены в социальном познании. В прибалтийско-финских языках образовавшийся в результате фонетических модификаций от **wiha-* термин *pühä* первоначально приобрел значение «ограда, граница», которое распространялось на вещи, место, время [Anttonen, 1992, p. 31—32; 34]. Так, Э. Леннрот в качестве примера выделения места приводит предложение: «On ruvennut koivua versomaan, kun maa on ollut pyhässä» — «Начали вырастать березы, т. к. участок земли был загорожен», в котором выражение «olla pyhässä» означает «быть отделенным изгородью». На основе этого

примера Э. Н. Сетяля предполагает, что под местом, обозначенным словом *pyhä*, первоначально понималось лишь отделенное место. Сначала, по его рассуждениям, отделению очевидно способствовали природные образования, позднее — изгороди, заборы, сооружаемые человеком. По мнению Л. Хакулинен, глагол *pyhittää* (делать *pyhä*) означает 'обносить изгородью, огораживать'. Он полагает, что слово *pyhä*, под которым первоначально понималось 'огораживание, ограждение, забор, изгородь, ограда', став употребляться в религиозной сфере, в дальнейшем приобрело значение «отделенное для религиозных целей (место)» [Vilkuna, 1956, s. 11]. Что касается времени, то в его монотонном потоке выделялись особые эмоционально окрашенные день или дни «ограничений» = запретов на работу, которые определялись как *pühä*, то есть «святые, священные», «праздники», «воскресенья».

Примечательно, что в западных прибалтийско-финских (финском, эстонском, ливском) и саамском языках слово *pühä* сохранило не только значение «святий», но и «праздник»: фин. *pyhä* 'святий, священный, праздник, праздничный день'; эст. *püha* 'святий, священный, праздник, торжество, праздничный день'; лив. *piva*, *püva* 'святий, священный, праздник, празднество, торжество, праздничный день'; саам. *bässe* 'святий, святой день, день святых (церкви), воскресенье, празднество; (форма родительного падежа как первый компонент названия места) святое место, место жертвоприношения' [Там же, p. 12].

В восточных прибалтийско-финских языках (карельском, вепском, ижорском) семантика 'святий' под воздействием православной традиции (в которой святое или праздничное время связано с определенными ограничениями = постом) отошла на задний план, а вперед выдвинулось значение «пост»: ливв. *pühä* 'соблюдение поста, пост, святой'; люд. *pühä* 'время поста, пост, святой'; вепс. *pühä* 'соблюдение поста, пост, время поста, святой' [Vilkuna, 1956, s. 12; Муллонен, 1995, с. 20].

Пост (*pühä*) — период воздержания от скоромной пищи, половых отношений, увеселений, развлечений. В течение года вепсы соблюдали четыре длительных поста: Великий (*Sur' pühä*) — семь недель, от Масленицы до Пасхи; Петров (*Pedrum pühä*) — 8—42 дня, с первого понедельника после Духова дня до Петрова дня (29.06/12.07); Успенский (*Spasan pühä*) — две недели, с 1(15) по 15 (28) августа; Рождественский (*Raštvan pühä*) — 10 дней, с 15 (28) ноября по 25 декабря / 7 января. Кроме того, были однодневные посты в праздники (в навечерие Богоявления, в день Усекновения главы святого Иоанна Предтечи и Воздвижение), однодневные еженедельные посты по средам и пятницам. Общее количество постных дней в году колебалось от 178 до 199.

Во время постов нельзя было есть мясную и молочную пищу, яйца. Рыбу можно было употреблять в пищу только во время больших праздников, приходящихся на пост (Благовещение, Вербное воскресенье и др.).

Противоположным постам временем в вепском народном календаре были мясоеды (*ar'g*). У вепсов эти два временных отрезка персонифицировались и представлялись в виде двух существ, ведущих борьбу. Об этом свидетельствует северновепская поговорка, мифологические персонажи которой — Рождественский пост и следующий за ним Мясоед: «*Ar'g' i Pühä torataza i päčaspäi langtaza*» — «Мясоед и Пост дерутся и с печи падают» [Винокурова, 1994, с. 37]. Как известно, подобные персонификации существовали и у народов зарубежной Европы (французов, итальянцев, испанцев): «Масленица» и «Пост» у них изображались ряжеными в виде толстого, с огромным животом Карнавала, который вступал в бой с тощей старухой — Постом [Календарные обычаи, 1983, с. 162].

РÄC — печь.

«Русская» печь является характерной особенностью интерьера вепского традиционного жилища. Она стояла слева или справа от входа в избу, несколько отступая

от стены. Разнообразные функции печи в доме: хлебопечение и приготовление пищи, согревание жилья, паренье и мытье (вместо бани у средних и южных вепсов), лежание и спанье (обычно для старых членов семьи), сушка одежды и обуви, хранение утвари и т. д., — обусловили особую значимость ее в вепсских мифологических представлениях и обрядах. При строительстве жилища сооружение печи как важнейшей сущности всего домашнего пространства подчеркивалось с помощью торжественного ритуала печения пряжных пирогов хозяйкой для угощения печников (такой же ритуал для плотников совершался на этапах установки матицы и конька крыши — других особо значимых элементов жилища) [Винокурова, 1999, с. 160].

Печь как место получения пищи являлась символом сытости и достатка. Об этом свидетельствуют многие обряды. Так, на возведенную матицу вешали веревку с привязанной ковригой хлеба. Веревку торжественно разрезали и смотрели, куда упадет хлеб. Его падение около печи означало наличие в доме хлеба в изобилии [Joalaid, 1978].

Сооружение печи знаменовало собой и установление тепла в доме. Во время первого посещения нового дома гости обязательно несли с собой березовое полено, которое хозяева должны были сжечь в печи. Полено и его сжигание являлись пожеланием семье постоянного богатства и тепла на новом месте.

Печь — это «жилище» домашнего очага (огня), поэтому в народных представлениях на нее переносились черты и свойства, приписываемые огню (см. *Lämoi*). Как и огонь, печь наделялась антропоморфными чертами. Место за устьем печи называлось *päčinkoht* (букв. «живот печи»), устье печи — *päčinsu* (букв. «рот печи»), чело печи — *päčios* (букв. «лоб печи»). Как свидетельствуют вепские загадки, печь в народных представлениях имела, как правило, женскую сущность: «*Mam sanged, tūtār' rusked, a poig kudrevastij*» (*päč, lämei, savu*) — «Мать толстая, дочь красная, а сын кудрявый» (печь, огонь, дым)

[Setälä, Kala, 1951, s. 37]. Разведение огня в печи всегда было прерогативой старшей женщины в семье — большухи. Это важное дело она всегда начинала молитвой: «*Blagoslovi, Hristos, lämoizēd päčīn*» — «Благослови, Христос, огонек печи». Эта функция женщины отражена и в вепском причитании: «*Ei pitha mini krasuidas voudou tatoin kodiš, vel' l'en vestetus, mamoin lämbitetus, sizariden pühkitus*» — «Недолго мне красоваться на воле в отчем доме, вытесанном братом, натопленным матерью, выметенном сестрицами» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 628].

Жизнь каждого нового члена семьи начиналась с приобщения к огню домашнего очага, которое выражалось в различных соприкосновениях с печью. Невеста, впервые войдя в дом жениха, сначала должна была подойти к печи и коснуться ее руками. Новорожденного свекровь в первую очередь подносила к печи или ненадолго клала на шесток. В народных представлениях вепсов печь, как и домашний огонь (см. *Lämoi*), являлась символом стабильности, мира и спокойствия. Поэтому первое короткое укладывание ребенка на шесток объяснялось в народе как приобретение младенцем спокойствия. Такой же взгляд на печь прослеживается и в обычае под названием «ломание печи» (*päčid mureta*), который был связан с послесвадебной гостьбой родителей молодежи в доме зятя. Войдя в новый дом их дочери, теща и тесть шли к печи и грозились ее сломать. Зять просил не ломать печь, так как они с женой живут хорошо [Винокурова, 1999, с. 162]. Таким образом, разрушение печи было знаком отсутствию семейного благополучия.

Мотив стабильности печи присутствует и в некоторых лечебных обрядах и заговорах вепсов. Так, при лечении *наперсника* (укуса медянки) знахарка шептала в печь следующие слова: «*Kut nese päč om siizutetut päčnikoil, muga i mina necen bolin necest rabast stanonovin i siizutan täks igaks kaikeks*» — «Как эта печь поставлена печниками, так и я эту боль этому рабу оставляю и оставляю так на весь век» [Perttola, SKS, № 350].

После прикосновения к печи человек или животное приобретали ее покровительство. Во время продажи коровы покупатели забирали вместе с ней из прежнего дома печную заслонку как средство для животного от тоски по старому местожительству [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 344, с. 6].

Как и огню, печи приписывают обережные и очистительные свойства (см. *Lämoi*). По возвращении с кладбища домой участники похорон в первую очередь подходили к печи и касались ее руками, чтобы приобщиться к «теплому» миру живых и очиститься от соприкосновения с миром мертвых. У кашпинских вепсов при переходе в новый дом в печи нужно было сжечь весь оставшийся от строительства мусор, чтобы в доме не было такой нечисти, как тараканы [Винокурова, 1999, с. 163].

При нарушении определенных правил печь, также как и огонь, могла нанести болезни. Так, частое лежание на печи людей активного возраста в вепсской традиции осуждалось. Оно могло стать причиной болезни *vesnuh*, связанной с весенним недомоганием. В более позднее время человека, часто лежащего на печи, презрительно называли *päcīnrahkoi*.

В целом, печь у вепсов была наделена положительными свойствами. Отсюда, увиденная во сне печь всегда являлась хорошей приметой [Там же].

PÄCINRAHKOI — 1) дух домашнего очага; 2) домовый.

Диалектные названия: сев. вепс. *päcīrahkii*; ср. вепс. *päcīrahkoi*; южн. вепс. *päcīrahko* [SKES, III, 1962, s. 713].



Устье печи. Фото Ю. Карм, с. Куя Бабаевского р-на Вологодской обл., 1978 г. (Коллекция Эстонского национального музея, г. Тарту)

О вепсском духе *päcīnrahkoi* имеется скудная информация. Впервые сведения о нем как духе домашнего очага, пугающем детей, были записаны Л. Кеттуненом у южных вепсов [Kettunen, 1925, lk. 370]. По народным представлениям, этот дух проживал в печи, в то время как горница была местом нахождения духов-«хозяев» избы — *pertin ižand* и *pertin emag*. Л. Кеттунен сообщал, что во время южновепсской свадьбы специально для *päcīnrahkoi* жертвовали горшок с кашей, который ставили на шесток печи. В ряде вепсских деревень *päcīnrahkoi* (Озера, Ярославичи, Корбиничи), *päcīnrahkō* (Чайгино) называли домового, живущего на печи [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 448]. Скорее всего, эти сведения отражают результат развития мифологических представлений, когда функции *päcīnrahkoi* расширились от огня в печи до покровительства всему дому.

Первая часть номинации божества (*päcīn* — ‘печной’) четко очерчивает территорию нахождения духа — печь. Название божества *rahko* было известно также финнам, но с другими значениями. Большая часть значений связана с луной и уборкой урожая. В SKES фин. *rahko* — мифологическое существо в человеческом облике, которое смолит луну, и от этого у нее появляются черные пятна на поверхности. Об этом финском божестве и его деятельности на луне впервые сообщается М. Агриколой в «Псалтыри» (1551): «*Rahkoi, Siun mustaxi iacoi*» — «Рахкой, Луну чернит смолой». Видимо, под влиянием финнов божество с подобной функцией появилось в пантеоне саамов Норвегии, у которых *rakko*, *Manorakko* — ‘смолильщик луны, который прилип к луне’ [SKES, III, 1962, s. 713].

В финских диалектах представлены также следующие варианты наименований: *rahkoo*, *Rahkoukko*, *Rahko-Matti*, *Rahon Antti*, *Rahkonen*, *Rahkos-äijä*, *Rahkus-äijä* (вост. Хяме, Сев. Саво, Сев. Карелия) с такими значениями: ‘существо, которое выковыывает зубцы луны и в которого превращаются самоубийцы’, ‘тайное название

месяца, которое употребляется, пока поля не убраны»; 'жнец, срезающий последние стебли'; 'последняя горсть жнивья; последний корм'; 'сноп соломы', 'кошмар, кошмарный сон'. В финской народной поэзии *rahkonen* — 'человек большого роста или крупное животное'. По одной из этимологий, название божества *rahko* может быть связано с фин. *rokkotauti*, обозначающим оспу [SKES, III, 1962, s. 713; Мызников, 2014, с. 149].

Оспа (фин. *rokko*) — заболевание, осмысливаемое как воздействие на человека демона болезни, одним из последствий которого являются особые уродующие лицо и тело пожизненные шрамы — оспины. Можно предположить, что оспины на лице могли отождествляться с пятнами (затмениями) или зубцами, наносимыми мифологическим существом на луне. Еще один вариант для объяснения слова *rahko* этимологи видят в вепсском слове *päči-rahkō* 'хозяин печи', принимая во внимание, что в восточной Карелии светец для лучины стоит у боковой стенки печи [SKES, III, 1962, s. 713; Мызников, 2014, с. 149]. Лексема *rahko* отмечается также в кар. *rahko* 'светец' [KKS, 5, 1997, s. 11].

Среди черт, характеризующих внешний облик вепсского духа *päčinrahkoi*, известна только одна — вымазанность сажей, которая вполне увязывается с его местопребыванием в печи. В настоящее время название *päčinrahkoi* употребляется только в шуточной форме по отношению к человеку, измазанному грязью: «*Sina oled redukaz kutn'a päčinrahkoi*» — «Грязный ты, как *päčinrahkoi*»; или ленивому, постоянно лежащему без дела на печи [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 448].

Появление представлений о *päčinrahkoi* как о большом ленте нашло отражение в вепсской поговорке, которая употребляется по отношению к человеку, поздно явившемуся на работу: «*Kukoi — pule, a rahkoi — radole*» — «Петух — на насест, а рахой (дух домашнего очага) — на работу» (Харагеничи). Название *päčinrahkoi* можно встретить и в детских дразнилках: «*Iroi-biroi, päčinrahkoi. Korbii*

kukoi päčil launub» — «Ира-бира, пяхин-рахкой. Подгоревший петух на печи поет» (Нюрговичи) [Винокурова, 1999, с. 164].

PÄIVÄINE — солнце.

Диалектные названия: сев. вепс. *päivein'e*, ср. вепс. *peivein'e* (Шимозеро, Озровичи), *päivin'ka* (Войлахта), южн. вепс. *päivoo* [СОСДКВСЯ, 2007, с. 14].

Судя по проведенной реконструкции одного северновепсского фольклорного текста, солнце и другие объекты космоса были созданы из яиц, снесенных уткой [Винокурова, 2006, с. 50].

Солнце — источник дневного света. День по народным представлениям связывался с положением солнца на небе от восхода до захода и отождествлялся с движением светила: старые названия солнца и дня в прибалтийско-финских языках совпадают: вепс. *päi* 'солнце, день'; фин. *päivä* 'солнце, день'; сев. кар. *päivä* 'солнце, день'; ливв. *päivü* 'солнце, день'; люд. *päiv* 'солнце, день' (Михайловское), *päive* 'солнце, день' (Святозеро) [Богданов, АKNЦ, ф. 1, оп. 43, № 204, с. 78; СОСДКВСЯ, 2007, с. 14, 324]. Понятия «восход солнца» и «восток» у вепсов представляли тождество и носили названия — *päivaniuzm*, *päiniuzm*, *peiniuzm* (букв. «поднятие солнца»). Точно также были синонимичны названия «заход солнца» и «запад» — *päivalaskm*, *päilaskm*, *peilaskm* (букв. «опускание солнца»). У прибалтийско-финских народов, как свидетельствует лексика, существовали точно такие же представления о перемещении солнца в течение дня: его поднятию на востоке и опусканию на западе, ср.: восток — *päivännouzm* (люд.), *päivännowzu* (ливв.) (букв. «поднятие солнца»), *päiväzennouzuranda* (с. кар.) (букв. «берег, с которого поднимается солнце»); запад — *päivänlask* (люд.), *päivänlasku* (ливв.), *päiväženlasku* (сев. кар.), *päivänlasku* (фин.) (букв. «опускание солнца») [СОСДКВСЯ, 2007, с. 322]. В вепсском языке для обозначения запада и северо-запада существовало еще одно название — *öbok* (букв. «ночная сторона») — пространство, куда солнце

уходило на ночь. По данным Д. В. Бубриха, прибалтийско-финские народы в древности представляли себе север как дно, в которое на ночь опускается солнце. Об этом свидетельствуют прибалтийско-финские слова, обозначающие «север», — *rohjaine* (вепс., кар. — букв. «место у дна»), *rõhjamaa* (эст. — букв. «земля на дне») [Богданов, АКНЦ, ф. 1, оп. 43, № 204, с. 128]. В связи с этими представлениями в обрядовой жизни вепсов солнце=день, восход солнца=восток связывались с положительным значением; а ночь, заход солнца=запад, север — с отрицательным. Считалось, что с восходом солнца силы зла исчезают, а с закатом солнца и наступлением ночи начинается опасное время, связанное с действием вредоносных сил. Подобные представления лежали в основе многих ритуалов и запретов. Так, в Великий четверг на восходе солнца совершались обряды борьбы с вредными насекомыми, представляющими род нечисти (см. *Sur'nellänz'päiv*). После захода солнца нельзя было свистеть и аукать, так как этими звуками можно было накликать нечистую силу, которая в это время ходила по земле. После заката хозяйки старались не давать молока соседям, иначе это могло навлечь беду на коров. Нельзя было выметать сор после захода солнца (сор в обрядах являлся оберегом против нечистой силы). После захода солнца нельзя полоскать веник, иначе в доме заведется много клопов [Винокурова, 1994, с. 16].

В вепсской традиции животным, имеющим связь с солнцем, считался петух, своим кукареканьем возвещающим наступление положительного времени — дня, света, когда исчезают темные силы [Винокурова, 2006, с. 350]. Солнце = ясный день могла символизировать красная или белая корова. По вепсской примете, красная или белая корова, возглавляющая стадо при вечернем возвращении домой, — признак солнечного дня: «*Esli živatad küksed mecaspäi, ka ezil' astub rusked lehm, ka hüvaks säks*» — «Если скот гонишь из леса, а впереди идет красная корова — к хорошей погоде» (Пондала, Войлахта)

[Винокурова, 2006, с. 299]; «*Homen liner čota pei; astub eduupei vouged lehm*» — «Завтра будет хороший день — белая корова идет впереди (стада)» (Шимозеро) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 200].

В культурной традиции вепсов, подобно традиции многих европейских народов, можно найти явные реминисценции культового отношения «к солнцу как таковому, не опосредованному образом солнечного бога в человеческом облике» [Иванова, 1983, с. 105—115]. В некоторых вепсских мифологических представлениях Солнце — божество дневного света — видит все, что происходит на земле, и карает виновных за недостойное поведение. Оно является ярким противником представительницы мрачного подземья — змеи, которая может навредить небесному светилу. Вепсы верили, что Солнце всячески поощряет убийство змей. Оно видит сверху, если человек, встретив змею, отказывается от ее убийства. Такое поведение рассматривается как грех: «*Солнышко видит, что я вижу (змею), а не убью, так грех мне, что не убью. ...Если не убьешь, так крестом (тебя) могут убить*» (Ярославичи) [Винокурова, 2006, с. 165]. В северновепсской традиции человек, убивший змею, протягивал руку к солнцу и говорил: «Я тебя от змей спас, а ты мне грехи отпусти» [Hakkulinen, SKS, № 17843]. Существовало поверье: если после захода солнца человека укусит медянка, он непременно умрет. Различные варианты поверий о солнце и змее как двух непримиримых врагах обнаружены у многих славянских народов. Они восходят к древнему праславянскому пласту верований [Гура, 1997, с. 283].

В христианской традиции солнце является символом Иисуса Христа. По преданию, Христос был распят утром, а в полдень или по церковному суточному кругу «в шестом же часу настала тьма по всей земле и продолжалась до часа девятого», в девятом часу (3 часа пополудни) Иисус испустил дух (Мк, 15: 33). Именно на восходе солнца, символизирующем победу жизни над смертью,

в воскресенье, жены-мироносицы, подойдя к гробу Господню, увидели Ангела и узнали от него о воскресении Иисуса Христа. Неслучайно поэтому в пасхальной обрядности многих европейских народов большое значение придается встрече восходящего солнца. У вепсов она отразилась в северновепсском обряде *vardiita päiväine* («караулить солнышко»), который заключался в том, что на восходе солнца Светлого Христова Воскресения крестьяне рассматривали пасхальное яйцо на солнце и одновременно наблюдали за подъемом светила: легкий или с трудом; по нему судили о будущей жизни [Perttola, SKS, kuori 4].

Важное значение восхода солнца в христианстве с распространением православия на вепсских землях сказалось и на некроulte народа. Вепсы стали хоронить покойников лицом к восходу солнца, сменив прежнюю южную меридиональную ориентировку погребений (лицом на север), связанную с древними представлениями о нахождении мира мертвых на севере [Орфинский, 1998, с. 53, 55].

Переломные моменты солнечного цикла — зимнее и летнее солнцестояния — вепсы отмечали особыми праздниками. Многодневный праздник в честь зимнего солнцестояния носил у них название *Sündum*. Он соответствовал языческим древнеславянским святкам. Под воздействием православной церкви за *Sündum* закрепились твердые даты — с 25 декабря (7 января), праздника Рождества Христова (*Rašt'vad*), и до 6 (19) января, Крещения Господня (*Vederistmääd*). Название праздника летнего солнцестояния — *Kezan sünduma* и его четкие границы — с 24 июня (7 июля), Иванова дня (*Üunan päiv*), до 29 июня (12 июля), Петрова дня (*Pedrumpäiv*), сохранились лишь в северновепсской традиции. По мнению многих ученых, разжигание костров в праздники зимнего и летнего солнцестояний и Иванов день имеют в своем генезисе солярную основу [Иванова, 1983, с. 109—111]. У вепсов, как и у русских соседей, практически не существовало традиции

разжигания костров в ночь на Иванов день, что было характерно для финнов, эстонцев, ижоры, води и некоторых групп карелов. Разжигание костров зафиксировано только в с. Вонозере (*Üunan päiv*). У прионежских вепсов традиция разжигания костров приурочивалась к конечной дате летнего солнцеворота — Петрову дню (*Pedrumpäiv*).

Солнечные знаки — круг, колесо, крест в круге, розетка, различные виды свастик использовались в орнаменте вышивок вепсских рубах и полотенец; в резьбе, украшающей прялки и ткацкие станы.

PÄSKHAINE — ласточка.

Названия *päskhein'e*, *päskhut* (ср. вепс.), *pästkō* (южн. вепс.) 'ласточка' являются наиболее древними, имеющими общее финно-угорское происхождение, ср.: фин. *pääskynen*; с. кар. *piäsküni*; ливв. *peäfskü*; люд. *piäsköi*, *piäskühut*; эст. *pääsuke (ne)* 'ласточка'; удм. *pos'kĭ* 'ласточка, ласточка-береговушка'; коми-зыр. *pis't'i*, *pis't's'i* 'ласточка'. По мнению этимологов, эти термины произошли от звукоподражания крику ласточки [SKES, 1962, III, s. 692]. В современном вепсском языке, однако, не выявлено глагола, отмечающего специфику звукового проявления ласточки, как это обнаруживается по отношению к очень многим птицам. Обычно акустическая характеристика ласточки отмечается таким же глаголом, что и весь класс птиц: «*Lastočka pajatab*» — «Ласточка поет».

У северных и средних вепсов, а также карелов-людилов известны и другие названия для обозначения этой птицы, в основе которых — корень *sarak* 'развилина', например: *saraklinduin'e* (шим., люд.), *saraklindiin'e* (Войлахта) — букв. «развилина-птичка»; *sarakoin'e* (ср. вепс.), *sarakein'e* (сев. вепс.) — букв. «развилка» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 497; СИЛКВИСЯ, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 598, с. 272]. Этимология этих терминов основывается на характерном внешнем признаке ласточки-касатки — длинном раздвоенном хвосте.



ВЕРБЫ – ГЛАВНЫЙ СИМВОЛ
ПРАЗДНИКА VIRVINCŪNĀRĀIV



Вербы в часовне с. Вонозеро.
Фото И. Ю. Винокуровой, 2011 г.



Вербы в красном углу в доме Ольковых
(с. Мягозеро).
Фото В. Б. Бовина, 2008 г.




EGORIJ –
СВЯТОЙ ВЕЛИКОМУЧЕНИК
ГЕОРГИЙ ПОБЕДОНОСЕЦ




Журнальная репродукция с изображением Георгия Победоносца на белом коне,
заменяющая икону, в часовне д. Шондовичи Подпорожского р-на Лен. обл.
Фото М. В. Заозерного, 2008 г.




 Церковь вмч. Георгия Победоносца с деревянной оградой
и воротами с часовней в Ладвинском погосте.
Фото Н. С. Розова, 1927 г.
(Коллекция РЭМ, № 4878-93)




 Церковь вмч. Георгия Победоносца
(год постройки: 1800).
Шимозерский погост Вытегорского р-на
Вологодской обл.



Внутренний вид часовни
в д. Харагеничи
Тихвинского р-на Лен. обл.
Фото И. Ю. Винокуровой, 2003 г.





Внутренний вид часовни в д. Остров
(Рядогищинское сельское поселение).
Фото И. Ю. Винокуровой, 2002 г.





Приспособление для игры:
лоток для катания пасхальных яиц,
хранился в семье В. В. и Б. И. Щербаковых.
Фото И. Ю. Винокуровой,
с. Рыбрека Прионежского р-на РК, 1990 г.



Красный угол в доме д. Прокушево ■
Бокситогорского р-на Лен. обл.
Фото И. Ю. Винокуровой, 1985 г.



SPASAN PĀIV –
ПРЕОБРАЖЕНИЕ ГОСПОДНЕ



Начало праздника Spasan rei в с. Пяжозере. Молитва женщин перед иконами в разрушенной церкви.
Фото И. Ю. Винокуровой, 1997 г.



Поминальная пища праздника Spasan rei, состоящая из первых «плодов» — яблок и огурцов, выпечки и типакйгз (яичного блина) в с. Пяжозере.
Фото И. Ю. Винокуровой, 1997 г.

Семья Силиных на кладбище
в Spasap rei в с. Пяжозере.
Фото И. Ю. Винокуровой, 1997 г.



Родственный коллектив Сидоровых, объединяющий поколения «всех времен»,
на кладбище в Spasap rei в с. Пяжозере.
Фото И. Ю. Винокуровой, 1997 г.



ВОДА (VEZI)
В ВЕПСКОЙ МИФОЛОГИИ



Освящение воды складнем в р. Оять на заветном празднике Mikulan rei
(день св. Николая Чудотворца) в с. Ладва (Погост).
Фото И. Ю. Винокуровой, 2011 г.

Омовение святой водой.
Фото И. Ю. Винокуровой, 2011 г.



МНОЖЕСТВО ОЗЕР И РЕК
НА ТЕРРИТОРИИ ПРОЖИВАНИЯ ВЕПСОВ
ОСОБЫМ ОБРАЗОМ ОТРАЖАЛОСЬ
В ПОВЕРЬЯХ, ОБРЯДАХ, РАЗЛИЧНЫХ ЖАНРАХ
ВЕПСКОГО ФОЛЬКЛОРА



Река Оять.
Фото В. Б. Бовина, 2008 г.



ВЕПСКИЕ КЛАДБИЩА
(KOUMAD)



■ Намогильная доска, кладбище в с. Ладва
Подпорожского р-на Лен. обл.
Фото И. Ю. Винокуровой, 2008 г.



Жерди, на которых гробы с покойными доставляли к могилам, на вепском кладбище в с. Сяргозеро Вытегорского р-на Вологодской обл.
Фото И. Ю. Винокуровой, 1998 г.



Традиция оставлять посох на могиле.
Кладбище в с. Корбиничи
Тихвинского р-на Лен. обл..
Фото И. Ю. Винокуровой, 2003 г.



Кладбище в с. Корбиничи Тихвинского р-на Лен. обл.
Важные знаки: жерди, стоящие
у деревьев; куски материи — предназначенные
для первого встречного; открытые ограды.
Фото И. Ю. Винокуровой, 2003 г.



ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ВЕПСОВ О ДУШЕ (HENG)



Могила на кладбище в с. Пондала. Столб расположен в центре могилы — по народным представлениям, в месте расположения души у человека.
Фото И. Ю. Винокуровой, 2001 г.



Могила на кладбище в с. Куя.
Столб расположен в центре могилы — по народным представлениям, в месте расположения души у человека.
Фото И. Ю. Винокуровой, 2001 г.



Вдова, сын и причитальница
А. П. Загуляева приглашают умершего
последний раз посетить
свой дом вечером на 39 день
после смерти, д. Войлахта
Бабаевского района Вологодской обл.
Фото И. Ю. Винокуровой, 2001 г.



Причитальница А. П. Загуляева
сопровождает невидимого покойника в дом,
д. Войлахта
Бабаевского района Вологодской обл.
Фото И. Ю. Винокуровой, 2001 г.



ЛОШАДЬ
В ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОЙ
ОБРЯДНОСТИ ВЕПСОВ




Дровни с завороченными оглоблями и лошадь,
выпряженная из дровней, у церковной ограды после того,
как покойника привезли на кладбище.


В таком виде лошадь и дровни останутся
во время продолжения отпевания покойника
в церкви и его погребения.

Фото З. П. Малиновской,
Озерской погост Винницкой вол. Лодейнопольского у.
Ленинградской губ., 1927 г.
(Коллекция РЭМ, № 5359-39)



 Могильный крест с седлом.
 Фото З. П. Малиновской,
 Радогощинский сельсовет Ефимовского района
 Лен. обл., 1928 г.
 (Коллекция РЭМ, № 5524-213)



Могильный крест с коньком. 
 Фото З. П. Малиновской,
 Радогощинский сельсовет
 Ефимовского района Лен. обл. 1928 г.
 (Коллекция РЭМ, № 5524-210)



LIND - ПТИЦА



Могильный крест
с водоплавающей птицей.
Фото З. П. Малиновской, 1928 г.,
Радогощинский сельсовет
Ефимовского р-на Лен. области
(Коллекция РЭМ, № 5524-211)



А. И. Денисова (1942 г. р.) разбрасывает пишено для птиц на могиле.
 Фото И. Ю. Винокуровой,
 с. Ладва Подпорожского р-на Лен. обл., 2008 г.






М. Н. Стёпичева (1936 г. р.) насыпает пишено для птиц на могильный стол.
 Фото И. Ю. Винокуровой,
 с. Вонозеро Лодейнопольского р-на Лен. обл., 2011 г.




 МУШТМІЇЗЕД –
ПОМИНКИ






 Участники сорочин
с поминальной едой
в последний раз
проводят душу умершего
до развилки дороги.
Фото И. Ю. Винокуровой,
с. Сидорово
Бокситогорского р-на
Лен. обл., 2002 г.



Проводы «гостя» родственниками до конца деревни
на сороковой день после смерти до полудня.
Фото И. Ю. Винокуровой, д. Войлахта
Бабаевского р-на Вологодской обл., 2001 г.



КУЛ'ВЕТ' – БАНЯ



Баня в с. Мягозеро Подпорожского р-на Лен. обл.
Фото В. Б. Бовина, 2008 г.



Бани в с. Ладва Подпорожского р-на Лен. обл.
Фото М. В. Заозерного, 2008 г.

Вдова готовит баню для «гостя»
вечером на 39 день после смерти.
Фото И. Ю. Винокуровой,
д. Войлахта Бабаевского р-на
Вологодской обл., 2001 г.



Причитальница А. П. Загуляева
приглашает «гостя» в баню.
Фото И. Ю. Винокуровой,
д. Войлахта Бабаевского р-на
Вологодской обл., 2001 г.






РĂС – ПЕЧЬ



А. С. Соколова (1916 г. р., урож. с. Мягозера) отдыхает на печи.
Лен. обл. Подпорожский р-н, с. Ладва.
Фото В. Б. Бовина, 2011 г.



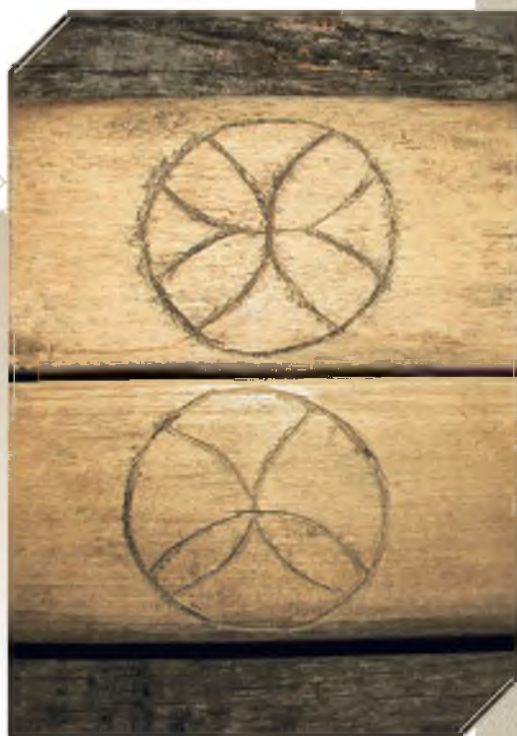
А. Е. Кононова (1932 г. р.) показывает, 
как притрагивались к печи,
придя с кладбища. Лен. обл.
Подпорожский р-н, с. Мягозеро.
Фото М. В. Заозерного, 2008 г.



Жительница с. Рыбрека Т. И. Осеева (1913 г. р.).
Фото К. Хейккинен, 1991 г.



Паренье в печи. Новгородская губ.
Тихвинский у., д. Омесмяги.
Фото А. О. Вяйсянена, 1916 г.
(Коллекция Национального
музея Финляндии, г. Хельсинки)



Солярные знаки — характерное украшение ткацких станов у вепсов.
(Коллекция из музея А. Е. Финченко в с. Ладва
Подпорожского р-на Лен. обл.).
Фото В. Б. Бовина, 2008 г.





Соллярные знаки — характерное украшение ткацких станов у вепсов (Коллекция из музея А. Е. Финченко в с. Ладва Подпорожского р-на Лен. обл.). Фото М. В. Заозерного, 2008 г.



ЗНАНИЯ ПО МИФОЛОГИИ
В СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ ВЕПСОВ



Фольклорный праздник *Redgimräiv* (Петров день) в с. Шелтозере в 2014 г.
Фото И. Ю. Винокуровой




Инсценировка обряда кормления уток творогом в ржаном поле
на фольклорном празднике *Redgimräiv* (Петров день) в с. Шелтозере в 2014 г.
Фото И. Ю. Винокуровой



ПЕТУХ СТАЛ СИМВОЛОМ
ФОЛЬКЛОРНЫХ ПРАЗДНИКОВ И СИМВОЛОМ
ВЕПССКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ



Дом в с. Ярославичи 
Подпорожского р-на Лен. обл.
Фото И. Ю. Винокуровой, 2010 г.



Работа студии декоративно-прикладного творчества и народных ремесел «Кядеказ»
в Вепском центре фольклора (с. Винницы).
Фото М. В. Заозерного, 2008 г.



Праздник «Древо жизни»
в с. Винницы Подпорожского р-на Лен. обл.
Фото И. Ю. Винокуровой, 2010 г.



■ Экспонат детского творчества
в клубе с. Вонозера
Лодейнопольского р-на Лен. обл.
Фото В. Б. Бовина, 2011 г.



И. И. Ольков ■
(1930 г. р., урож. с. Долгозера)
показывает домовенка,
купленного в магазине.
Фото В. Б. Бовина, с. Мягозеро, 2008 г.



Охотничье хозяйство под названием «Лембо» в с. Ярославичи.
Фото И. Ю. Винокуровой, 2010 г.

Уникальным явлением в вепсской культуре стало появление первого вепсского эпоса «Virantanaz» (2012), созданного ученым-языковедом и членом союза писателей Н. Г. Зайцевой.

В основе эпоса — история жизни главного героя по имени Вир и его семьи. Автор использует вепские мифологические мотивы, свадебные и похоронные обряды, песни и плачи



D'umalanlinduine (букв. «Божья птичка») — наиболее распространенное название ласточки у северных вепсов. В нем нашли отражение мифологические представления народа об этой птице. Вепсы повсеместно считают ласточку любимой Богом птиц. Большой грех мучить ласточку, убить ее.

Детям запрещается бросать в ласточку камни: «*D'umalan lindeišt ei pida kivil tačta*» — «В Божьих птичек нельзя камнем бросать» (Шелтозеро). Считается, что в доме будет счастье, если ласточка сойдет гнездо под крышей или на стене избы: «*Saraklinduine tegeb pežad krišān alle kodiš, pert' — ozakas*» — «Ласточка сделает гнездо под крышей в доме, дом — счастливый» (Кийно, Войлахта). Среди вепсского населения бытует много рассказов о строжайшем запрете на разорение ласточкиных гнезд и наказании нарушившего этот закон человека, его домочадцев и скота, часто исходящем от Бога [Винокурова, 2006, с. 63]. Так, в с. Шелтозере рассказывали, что «когда родственник Дарьи сломал гнездо ласточки, то корова сбежала, бежала безрассудно и пропала» [Hakkulinen, SKS, № 17871].

У вепсов выявлены не только положительные представления о ласточке. Так, если птица пролетит под выменем коровы, то корова будет доиться кровью: «*Lehm lüpsab nižaspāi mičšuu-se čakou, čakahan lüpsab, značit, nese om proidnu saraklinduine*» — «Корова доится из соска какой-то кровью, кровавым доит, значит, это прошла ласточка» (Пяжозеро) [Винокурова, 2006, с. 64]. Видимо, эти верования связаны с двумя особенностями ласточки: хвостом, похожим на ножницы (или на две косы) и ассоциирующимся с возможностью пореза, а также красным пятном на груди (знак крови). При появлении у коровы крови в молоке средние вепсы совершали различные ритуально-магические действия, в которых важную роль играла косая изгородь. Корову доили на углу изгороди или у отсчитанного девятого шеста так, чтобы молоко стекало по шесту в землю. Иногда шест

выдергивали, и выдоенное кровянистое молоко лили в открывшуюся ямку с заклинаниями.

Яйца ласточки с характерными пепельными или красноватыми точками способствовали появлению взгляда на эту птицу как на носительницу веснушек (*rābinad*) у человека. Это представление о ласточке имело распространение среди южных вепсов. Зафиксированный в южновепсских деревнях магический способ избавления от веснушек, видимо, был русского происхождения. Увидев весной первую ласточку, страдающий этим недостатком набирал в рот молока, подкрадывался к птице и, глядя на нее, умывался молоком, чтобы лицо было белым, без веснушек (ср. у русских: [Гура, 1997, с. 625]).

Славянские народы рассматривали подобные «негативные» проявления ласточки — кровь в молоке коровы и веснушки — как расплату птицы за разорение ее гнезда [Там же, с. 621—622].

Наиболее устойчивы связанные с ласточкой приметы погоды, которые известны у многих народов. В них ласточка выступает как носительница тепла или дождя: «*Sarakl'induin'e tuli miihe, značit sã lãm, lãmbitab. Lãm linneb. Esli saraklinduine alahan lendab — vihmaks*» — «Ласточка прилетает к нам, значит погода теплая, греет. Тепло будет. Если ласточка низко летает — к дождю» (Кийно, Войлахта); «Ласточки летают над самой землей — перед дождем» (вепсы Приоятья).

Ласточка может быть символом начала какого-нибудь действия, явления, хотя и не всегда успешного [МНМ, 1997, II, с. 39]. Об этом свидетельствует вепсская пословица, имеющая аналогии у многих европейских народов: «*Ii üks' lastočk kezad tegeb*» — «Не одна ласточка лето делает» (северные вепсы); ср. нем. «Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer»; англ. «One swallow makes no summer»; рус. «Одна ласточка не делает весны»; укр. «Одна ластівка не робить весни» [Мокиенко, 2002, с. 141]. Смысл этих пословиц таков: по первым признакам не стоит делать поспешных выводов.

PÄTTIN — подкова.

Лошадиная подкова — оберег, широко распространенный у всех европейских народов. Обычай прибавать подкову над входной дверью в дом или на его пороге до сих пор продолжает сохраняться в вепсских деревнях. Так, у южных вепсов «*kündusele kolotiba podkova, heboižen podkova, miše sihe perthe ni mitte zaraza ii tuliž, veraz zaraza*» — «в порог прибавали подкову, лошадиную подкову, чтобы туда, в избу никакая зараза не пришла, чужая зараза» (Радогощ).

PÖLUZ — подушка.

Предмет, имеющий актуальное значение в свадебной обрядности. Считалось, что через место для сидения легче нанести порчу новобрачным. На протяжении всего свадебного ритуала в поле пристального внимания дружки была подушка молодых, на которой он кнутом выбивал знаки креста. В с. Каскесручей первый дружка руководил свадьбой, а второй (*drušk*) хранил подушку жениха. После венчания в церкви первый дружка, прежде чем усадить новобрачных в одни сани, клал на место сидения подушку, которую крестил плетью трижды. По приезде в дом жениха первый дружка выводил новобрачных из саней, забирал из саней подушку и нес ее в избу. В большом углу он сажал на подушку молодых (см. *Naitai*).

PÖUDEMAG — дух-«хозяйка» поля, см. *Ma*.**PÖUDIŽAND** — дух-«хозяин» поля, см. *Ma*.**PÖVU** — шуба.

Диалектные названия: *rõju* (оятские вепсы), *rõvu* (Шимозеро, Радогоща), *rõi* (Пондала, Куя), *pevu* (Сидорово).

В вепсской знаковой культуре — оберег и одновременно символ богатства, изобилия, плодородия.

Вывернутые наизнанку шубы (главным образом, из овчины) вепсы использовали в святочном ряжении для создания персонажей «медведя», «журавля», «барана», выполняющих в обряде продуцирующую и устрашающую роль.

Овчинные шкуры (*kez'i*) и сшитые из них шубы и полушубки (*põvu*) широко применялись и в других вепсских обрядах, основывающихся на представлениях о защите, устрашении и плодородии. Так, обряд загона скота в хлев на зиму хозяйка совершала в шубе и рукавицах, чтобы, по народным объяснениям, скот не замерз в течение зимы и шерсть у скота росла лучше [Винокурова, 1992, с. 13].

Овчинная шуба играла существенную роль на вепсской свадьбе (см. *Sai*). Для предохранения от сглаза невеста, следовавшая из дома в баню, накрывалась рубахой, скатертью, а сверху — шубой. На разостланной мехом вверх шубе благословляли молодых (Шелтозеро, Каскесручей). В вывернутой мехом наружу шубе свекровь встречала молодоженов на крыльце дома (Шимозеро). По мнению исследователей, такой наряд, распространенный и у восточнославянских народов, прежде рассматривался как устрашение невестки, чтобы она была покорной и боялась свекрови [Маслова, 1984, с. 64]. В то же время шуба играла роль оберега от раздоров между свекровью и невесткой. В Кленозере на свадьбе в доме жениха свекровь и невестку заставляли плясать, накрывшись одной шубой, чтобы в будущем они не ссорились друг с другом.

В обряде покупки скота новокупленное животное следовало провести в хлев через разостланную на пороге мехом вверх шубу, выполняющую функции оберега и обеспечения приплода [Винокурова, 2001, а, с. 41].



RADONIC — Радоница. День особого поминовения усопших.

Во вторник второй недели по Пасхе, которая называется Фоминой неделей, Православная Церковь отмечает Радоницу — один из наиболее важных дней поминовения усопших.

По свидетельству святителя Иоанна Златоуста (IV в.), этот праздник отмечался на христианских кладбищах уже в древности. Само его наименование привилось от общеславянского языческого весеннего праздника с поминовением умерших, называвшегося *радуница* или *радунец*, *радо-нец*, *радовница*, *радованица*. Существуют две точки зрения на происхождение термина «радоница». Наиболее распространенным является его толкование от слова «радость». Особое место Радоницы в годичном круге церковных праздников — сразу после Светлой пасхальной недели — как бы обязывает христиан не углубляться в переживания по поводу смерти близких, а наоборот, радоваться их рождению в другую жизнь — жизнь вечную. Победа над смертью, одержанная воскресением Христа, вытесняет печаль о временной разлуке с родными.

По менее популярной этимологии (А. А. Потебня, Ю. Калима, В. Й. Мансика), «радоница» происходит от слова *род*, которое основывается на диалектном выражении *родителки* — «день поминовения мертвых», *родитель* в значении умершего родственника вообще [Фасмер, 1987, III, с. 431].

У северных вепсов для этого дня существовали и другие названия — *koljan äirpäi*

(Пасха мертвых), *roditelän paska* (родительская Пасха).

В Радоницу у вепсов повсеместно совершались такие поминальные действия, как вселенская панихида в церкви и посещение кладбищ. Умерших родственников поминали на могилах едой: яйцами, выпечными изделиями, рыбой. Готовили также блюда, которые были обязательными во время поминок отдельных семей: у северных вепсов — масляные блины с толокном, у средних — яичный блин (*munankürz*), у южных — пиво, которое выливали понемногу на могилы. Северные вепсы обязательно в Радоницу «приглашали» предков в гости: опахивали могилу новым платочком и затем махали им в сторону дома [Винокурова, 1994, с. 68—69; 1996, б, с. 92]. Часто на могилы приглашался священник отслужить молебен.

Южные вепсы в Радоницу помимо посещения могил родственников ходили на древнее кладбище *kāmišt* [Винокурова, 1994, с. 69].

RAHKOI — дух печи, риги, см. *Päčirahkoi*, *Rihenrahkoi*.

RAID — ива.

Ива в народных представлениях вепсов выражала здоровье, жизненную силу и плодородие. У северных вепсов для повышения плодovitости скота ломали пять ивовых веточек и втыкали их во все углы хлева со словами: «Как эта ива плодится, так пусть эти овцы плодятся и размножаются» [Тищенко, 2001, с. 24]. Представления о магической способности ивы повышать плодovitость скота были

зафиксированы также у средних и южных вепсов. В д. Бочево хозяйки сажали ивовый кустик в одном из углов хлева и при этом приговаривали: «*Как кустик развивается, так пусть и овцы развиваются*» [Винокурова, 1992, с. 24].

Связь ивы с плодородием прослеживается и в заклинании северновепсского продавца, адресованного покупателю, по завершении продажи плодовых деревьев: «Мне пусть остается ивовый куст, а ему — сосновая верхушка» [Тищенко, 2001, с. 24].

Верба (вепс. *birb*) — название одного из видов древесных растений рода Ива. Вербовые ветки (вепс. *birbingäized*) также наделялись мощными продуцирующими свойствами (см. *Birbincpühäpäiv*).

RAŠTVAD — Рождество Христово.

Диалектные названия: *Raštvađ* (сев., ср.), *Raštā* (южн.) > рус. Рождество.

Рождество Христово — величайший из двенадцатых праздников, отмечаемый в честь рождения Иисуса Христа. Дата празднования — 25.12 / 7.01. Праздник предваряет сорокадневный Рождественский пост, который начинается 15/28.11 и является подготовкой христиан к важнейшему событию.

Рождество Христово описано в Евангелии (Мф. 1: 18—25; Лк. 1: 26; 2: 21). Более подробный рассказ о рождении Иисуса Христа приводится только у евангелиста Луки. Император Август решил провести перепись населения Римской империи. Согласно указу императора, для облегчения ведения переписи каждый житель империи должен был явиться «в свой город». «Пошёл также и Иосиф из Галилеи, из города Назарета, в Иудею, в город Давидов, называемый Вифлеем, потому что он был из дома и рода Давидова, записаться с Мариею, обручённою ему женою, которая была беременна. Когда же они были там, наступило время родить Ей; и родила Сына своего Первенца, и спеленала Его, и положила Его в ясли, потому что не было им места в гостинице» (Лк. 2: 4—7).

После рождения Иисуса первыми из людей ему пришли поклониться пастухи, извещенные об этом событии ангелом.

Вслед за ними к месту Рождества Христова пришли волхвы — восточные мудрецы, узнавшие о происшедшем по появлению на небе необычной звезды (именуемой Вифлеемской), которая и привела их к пещере для скота. Они преподнесли Младенцу дары — золото, ладан и смирну (драгоценное благовонное масло) (Мф. 2: 1—11). Своими дарами волхвы показали, что родившийся Младенец Иисус есть и Царь, и Бог, и человек. Золото они принесли Ему как Царю (в виде дани, или подати), ладан — как Богу (потому что ладан употребляется при богослужении), а смирну — как человеку, который должен умереть (потому что умерших мазали и натирали тогда благовонными маслами).

Узнав о рождении Мессии и желая Его уничтожить, царь Иудеи Ирод приказал убить всех младенцев в возрасте до 2 лет. Однако Христос был чудесно спасен от смерти, потому что ангел повелел Иосифу бежать в Египет вместе с семьей. Там святое семейство жило до смерти Ирода (Мф. 2: 16).

После распространения православия на землях вепсов Рождество Христово совпало с началом многодневного вепсского языческого праздника *Sündum* (соответствующего древнеславянским *Святкам*), отмечавшегося в честь зимнего солнцестояния и начала нового солнечного года, с которого происходило увеличение светового дня. Такое место Рождества Христова в вепсском народном календаре способствовало включению в рождественский праздничный комплекс не только обрядов церковного, но и народного происхождения. Многие обряды *Sündum* стали приурочиваться к Рождеству Христову или Новому году (*Uz' voz'*). Среди них, прежде всего, ритуалы, основанные на представлении о начинательной магии, по которой все явления и действия, происходившие в дни нового года, служили моделью, которая переносилась на весь год.

Идея начала присутствовала при приготовлении праздничной еды. К Рождеству Христову готовилась обильная и лучшая еда. Считалось, что изобилие стола в этот период магически содействует изобилию и достатку семьи

в течение года. Когда в канун Рождества на небе появлялась первая звезда, можно было приступать к традиционной трапезе. Перед ее началом у образов в избе зажигалась лампада, у икон ставились зажженные свечи, домочадцы во главе с хозяином дома читали молитвы.

Важное место в семейной рождественской трапезе у вепсов повсеместно занимали сканные пироги из пшеничной муки, жаренные в масле, с начинкой из толокна или сахарного песка (*pirgad*, *keitinpirgad*). У северных вепсов с этими пирогами было связано следующее гадание: среди лежащих на столе сладких пирогов один делался с солью; если во время праздничного ужина соленый пирог попадался парню или девушке, то в наступающем году им предстояло вступить в брак. Часть еды с праздничного стола (чай, сахар, песок) жертвовалась духам-хозяевам дома (*pertin ižand* и *pertin emag*) и хлева (*tannazižand* и *tannazemag*).

К Рождеству готовилась специальная пища, которая уже не воспринималась как праздничное угощение, а использовалась, благодаря приписываемым ей магическим свойствам, как предмет магических действий. У северных вепсов к Рождеству выпекали большой круглый хлеб из ржаной муки *kourig*, который вместе с солонкой на нем лежал на столе весь святочный период — с Рождества до Крещения Господня. Затем этот хлеб частично скормливали коровам и лошадям, а частично съедали сами. По отдельным сообщениям, хлеб убирали до жатвы, а затем использовали в жатвенных обрядах [Винокурова, 1994, с. 38; 1996, с. 75].

У южных вепсов обязательным обрядовым блюдом Рождества Христова была загуста (*pudr*) — каша из ржаной муки, заваренной кипятком. В д. Кортлахте в рождественскую ночь всей семьей приносили на гумно горшок с кашей, становились вокруг него и, прежде чем начать есть, кланялись в четыре угла гумна и говорили: «*Pühä Mikō sötä, Sur'sünd sötä, tule pudrot sōmha! Rigan ižandāne, rigan emagāne i lapsuded, tuugat pudrot sōmha!*

Kazvatagat milen rughut tšomad, i kagrašt, i ozrašt, i babušt!» — «Святой Михаил, кормилец, Спаситель, кормилец, идите есть кашу! Хозяюшко риги, хозяйюшка риги и дети, идите есть кашу! Вырастите мою рожь хорошей, и овес, и ячмень, и грибы!» [Kettunen, 1925, s. 371].

У вепсов повсеместно в Рождество Христово (как и в Новый год — *Uz' voz'*) каждый член семьи старался встать раньше других, так как считалось, что кто раньше всех встанет, тот раньше всех работу сделает [Винокурова, 1994, с. 40].

В первый день Рождества (как и под любой большой праздник) существовал повсеместный запрет давать что-либо из дома посторонним, «иначе из хозяйства весь год будет уходить имущество и удача». У северных вепсов под Рождество (и Новый год — *Uz' voz'*) запрещалось выбрасывать навоз из хлева, иначе «хозяйство обеднеет скотом».

Видное место в рождественской обрядности вепсов, связанной с идеей начинания, имел приход первого посетителя. По народным представлениям, пол, возраст, внешние данные, черты характера, хозяйственное положение первого посетителя в различных сочетаниях являлись теми имитативными символами, по которым определялась дальнейшая жизнь. Повсеместно представитель мужского пола, первым переступивший порог дома в первый день Рождества после священника, являлся носителем положительного — счастья, богатства в доме в течение всего года, а представитель женского пола — отрицательного — несчастья. В с. Ярославичи и д. Прокушево считали, что если первым в дом заходил мужчина, то в новом году в этом доме будет много женихов [Там же].

Считалось наиболее желательным, чтобы первым в дом вошел пожилой, имеющий густую бороду и длинные волосы мужчина, символизирующий богатый урожай в новом году. Особенно стойко такие представления держались в среде южных вепсов: «Если в Рождество первым в дом войдет мужчина с густой

и длинной бородой, значит — в новом году будет богатый урожай» (Максимова Гора); «Пожилой мужчина первым войдет — счастливый, хлебный год будет, а безбородый юноша — голый год» (Кортлахта). У оятских вепсов пол и возраст посетителя имели значение в определении будущего урожая льна: «Если девка первой придет — лен плохой будет, а мужик — хороший». В деревнях Приоятья известны также приметы, в которых по полу посетителя определяли пол приплода скота: «Если в Рождество первым приходил бородатый мужчина, то, значит, в этот год коровушка отелится, будет бычок; а если в Новый год — значит, в этом году будешь жить богато» (Вонозеро) [Винокурова, 1994, с. 40].

В некоторых местах особое значение придавалось имущественному положению мужчины, а не его возрасту. У северных вепсов считалось счастьем, если первым порог переступал богатый мужчина. В с. Озера полагали, что год будет несчастным, если первый посетитель будет просящим и бедным.

Иногда особое значение придавалось чертам характера первого посетителя мужского пола. У северных вепсов встречались сообщения о том, что если первым в дом войдет «ветренный» человек (то есть с легким характером), то весь год будет легким. Плохим предзнаменованием был приход человека с тяжелым характером — весь год будет тяжелым. Хитрый человек, первым посетивший дом, также означал трудный год с различными хитросплетениями и неприятностями.

Крестьяне делали все, от них зависящее, чтобы не допустить прихода нежелательного первого посетителя. У южных вепсов, например, «в день Рождества хозяйка наблюдала, чтобы первым не вошел в дом мальчик, девочка или безбородый юноша; таких посетителей она гнала из сеней помелом» [Волков, МИР, ф. 1, оп. 1, № 69, с. 5]. У северных и средних вепсов утром в Рождество хозяева закрывали дверь на засов, чтобы в дом случайно не могла зайти женщина. Если год для обитателей дома оказывался

несчастливым, то часто винили в этом первого посетителя. Негативное отношение хозяев к первому нежелательному посетителю приводило к тому, что женщины в первый день Рождества (или Нового года — *Uz'voz'*) старались оставаться дома, а детей родители никуда не пускали.

В то же время некоторые народные обряды и развлечения были запрещены в первый день Рождества: нельзя было колядовать, ходить ряжеными, гадать, собираться на беседы. Эти мероприятия церковь считала греховными, а по народным представлениям, в первый день Рождества их нельзя было совершать, так как «Бог родился». В запрещения народ вносил некоторые коррективы. По одному из сообщений, «хозяева останавливали желающих поплясать парней словами: «*D'umal meilemei prostib*» — «Бог нас простит». И пляски проводились, но длились гораздо меньше времени» [Perttola, SKS, kuori 4]. Ряд перечисленных запретительных действий совершался в канун Рождества. В это время парни и девушки в отдельной избе устраивали праздничные беседы. Обязательным угощением на молодежных беседах, как и на семейных трапезах, были пряженые пироги (*pirgad* или *keitinpirgad*). В северновепсских деревнях существовало правило: парни должны были принести все необходимое для пирогов — муку, сметану, масло, толокно и т. д., а девушки — испечь их. Из этих мест имеется также свидетельство, что вечером перед Рождеством девушки собирались отдельно в какой-нибудь избе, где не было мужчин, катали тесто, пекли пироги и ели их [Perttola, SKS, № 150].

Накануне Рождества вечером среди южных, капшинских и оятских вепсов проводился обряд колядования (*mānda kolāda pakičmaha*) — обход группами детей или молодежи домов в деревне с целью исполнения под окнами песен-пожеланий (колядок) изобилия (большого количества пирогов, высоких стогов, приплода скота) на вепсском или русском языке и получения за это вознаграждения от хозяев [Винокурова, 1994, с. 42—45].

В первый день Рождества важное место занимали православные обходы домов христославами. Главную группу «славельщиков», известную под названием *ristan rahvaz* (букв. «крестовый народ») или *ristad* (букв. «кресты»), у вепсов повсеместно составляли представители духовенства (священник, дьякон, псаломщик), к которым иногда присоединялись взрослые члены данного прихода. Заходя в дома, они пели духовные песни, прославляющие рождение Христа, и получали от деревенских жителей решето овса, реже — хлеб. У вепсов средней группы в обряд христославения включались элементы аграрно-магического свойства: духовное лицо освящало зерно для весеннего сева в специально выставленных деревянных чашах, опуская туда зажженную свечу. В христославении белозерских вепсов принимали участие монахи, приезжавшие из Кирилло-Белозерского монастыря, которых местные жители называли *kāleками*. В среде оятских, капшинских и северных вепсов христославением, помимо духовенства, занимались дети: у первых — главным образом мальчики; девочки ходили очень редко. Дети эти были из бедных семей или сироты: им давали немного зерна, хлеба, яиц или три копейки денег. У северных вепсов на церковный обряд христославения оказали влияние народные представления о первом рождественском посетителе. Здесь в состав детского коллектива входили только мальчики, девочек не пускали, поскольку в Рождество «мужчина первым должен прийти в избу, он принесет счастье, а женщина — убыток» [Винокурова, 1994, с. 42]. В рождественском христославении также принимали участие многочисленные нищие, приходившие издалека группами или поодиночке [Винокурова, 1996, с. 76].

REBOI — лиса.

Диалектные названия: сев. *rebii*, ср. *reboi*, южн. *rebān'e*. По одной из этимологий, название этого животного отражает отдельные этапы получения ценной шкуры. Вепс. *reboi* представляет собой

название результата или объекта действия; оно происходит от глагола *rebitada* 'рвать, порвать' (1); 'задрать, растерзать' (2); ср. фин. *repo* 'лиса' > *repää* 'рвать, разорвать, выдрать, отдирать'. Эволюцию термина *reboi* можно представить в такой последовательности: «то, что содрано; кожаца, оболочка» — «шкура» — «зверь с хорошей шкурой = лиса». По мнению Л. Хакулинена, аналогично образовано фин. *kettu* 'лиса' от *kettää* 'сдирать, содрать' [Хакулинен, 1953, I, с. 199—200].

В вепсской мифологии лисица, благодаря рыжему цвету меха, была наделена огненной символикой. Наиболее отчетливо эти представления проступают при анализе обряда сжигания кострики, который был распространен на всей вепсской территории. Парни и девушки выносили кострику в поле, сгребали ее в несколько куч и зажигали костры; молодежь, взявшись за руки, бегала вокруг костров, перепрыгивала через них, кольями подбрасывала горящую кострику вверх, чтобы лен рос длинным. В южновепсских деревнях обряд сопровождался заклинанием: «*Huti räbō!*» — «Жги лисицу!». Северные вепсы около таких костров исполняли особые песни-выкрики, начинающиеся словами приглашения лисицы на кострику:

Rebii, rebii, rüngule!
Palabile kürzile!

Лиса, лиса, на кострику!
На горячие блины!

[Винокурова, 2006, с. 127].

Подобный обряд у северных вепсов совершался не только осенью, но и весной, во время сжигания *пожоги*, предназначенной для посева льна. Он носил название *rebii kas'k* (букв. «лисыя пожога»). Примечательно, что в названиях костров для сжигания кострики у северных и средних вепсов, также имелся эпитет «лисий» — *rebeilut* (букв. «лисыя кости») и *rebiroŋg* (букв. «лисыя груды») [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 466]. Мотив сожжения огнем лисицы присутствует также

в вепсской кумулятивной песне: «*Oi lāmi, lāmi! Pouta n'ēce rebei*» — «Ой, огонь, огонь! Сожги эту лисицу». В ней огонь уничтожает лисицу, затем его тушит вода, а воду выпивает бык [Setälä, Kala, 1951, s. 202].

Лисица наделялась плодородными и лечебными свойствами. Одним из средств лечения пупочной или паховой грыжи у северных вепсов являлись половые органы лиса, которые заворачивали в тряпку и прибинтовывали к больному месту [Perttola, SKS, № 270, 275].

В некоторых вепсских деревнях верили, что лисица — предвестник неблагоприятных для человека событий: ее появление в деревне или перебегание дороги сулит неудачу или несчастье (Пяжозеро). Капшинские вепсы в случае встречи лисицы на дороге поворачивали обратно, полагая, что пути по ней уже не будет (Харагеничи) [Винокурова, 2006, с. 130].

Лисица — олицетворение хитрости: «*Hitrij, kut rebii*» — «Хитрая, как лисица», «*Sina oled lukavij, kut rebii*» — «Ты лукавая, как лисица». С максимальной силой лукавство лисицы выражено в сказках: *lukavij* 'лукавая' — ее постоянный эпитет. Во многих сказочных сюжетах лисица действует в группе с другими животными, часто более сильными (например, с медведем, волком), но побеждает их, благодаря своей хитрости [ВНС, 1996, с. 51—52].

Хитрая лиса стала в христианстве аналогией дьявола и его уловок [Бидерманн, 1996, с. 150—151; Тресиддер, 2001, с. 197]. В вепском сказочном репертуаре можно встретить мотив, в котором лиса предстает как неотъемлемый атрибут черта: «На другой день пришел охотник в лес, так у голого черта лиса на спине, и он поднимается на ель» [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 74; 1972, с. 28].

Как следует из некоторых вепсских сказок, домашним «аналогом» лисы является кошка. Например, в северновепсской сказке «Гости животных» медведь, волк и лисица устраивают «родовой праздник». Каждый обязан пригласить на него «свою родню» и лисица зовет кошку. В сказках с сюжетом «Звери бегут от кончины мира»

(СУС, 20 С, А) выживают только лисица и кошка [Setälä, Kala, 1951, № 115, 190]. В сказке «Жили медведь, волк и лиса вместе» лисица из всех животных выбирает себе в мужья кота. Их брачный союз помогает счастливо существовать среди более сильных зверей [Там же, № 191].

В фокусе некоторых вепсских сказок находится ценный лисий мех, который ускользает от человека, благодаря хитрости этого зверя. Так, мораль одной из северновепсских сказок «Мальчик и лиса»: «Не дели шкуру неубитой лисицы» [Винокурова, 2006, с. 131].

Название лисицы *reboi* использовалось как имя или прозвище человека. Оно оставило следы в вепсских топонимах, обозначающих поселения: д. *Reboil* (рус. Ребовичи), а также в «уличной» фамилии *Reboihine* (рус. Лисицын) у прионежских вепсов [Муллонен, 1988, с. 273]. Возникновение антропонима могло быть связано с древними тотемистическими представлениями народа. Не исключена и возможность того, что основой происхождения антропонима явился хитрый характер носителя прозвища или другие его внешние данные, напоминающие лисицу.

RIGA-IVAN — см. *Rihen ižand*.

RIGAČAKAINE — см. *Rihen ižand*.

RIHEAK — см. *Rihen ižand*.

RIHEN IŽAND (букв. «хозяин риги») — дух «хозяин» риги.

Рига — хозяйственная однокамерная постройка с печью, предназначенная для сушки и молотбы снопов. Верования о духе-«хозяине» риги встречаются у вепсов повсеместно: это может быть одиночный персонаж — «хозяин» или «хозяйка», либо супружеская пара, либо муж и жена с детьми. Вепские названия духа-«хозяина» риги отличаются локальным разнообразием: южная группа вепсов — *rigiuk* («ригачный дед»), *r'igibukō* («ригачный бука»), *riga-ivan* («ригачный Иван»), *rignik* («рижник»), *riganižand* («хозяин риги»); его жены — *rigibab* («ригачная

старуха); средняя группа — *rihenižand* («хозяин риги»), *rihenrahkoi* («ригачный домовый»), *riheuk* («ригачный дед») и *riheak* («ригачная баба»), *bukač* («бука»); северные вепсы — *r'iihen ižandaine* («хозяюшка риги») и *r'iihen emagain* («хозяюшка риги»), *rigačakaine* («ригачная старушка») [Винокурова, 1992, с. 19; Зайцева, Муллонен, 1972, с. 471; Kettunen, 1925, а, с. 370].

В вепсских быличках дух риги обладает амбивалентной характеристикой. С одной стороны, о нем говорится, что «он делает добро», «сторожит ригу», помогает молотить. С другой — с ригачным хозяином полагается быть особенно осторожным, поскольку он может «преподнести неожиданный сюрприз довольно неприятного свойства» за непочтительное к нему отношение: спалить ригу и находящееся там зерно; замучить человека, оставшегося ночевать в риге, не спросив разрешения ее «хозяина»; дать плохой примолот зерна [Макарьев, 1932, с. 37]. В ряде северновепсских быличек представлен сюжет о том, как пьяный (или нищий) уснул в риге, не спросив разрешения на ночлег у его «хозяев». Он был разбужен духами, приказавшими освободить ригу. Возобновить сон человек смог только после того, как попросил у духов разрешения поспать в риге. Более суровая кара ждала того, кто приходил в ригу поздно ночью. Дух мог засунуть посетителя в печь [Винокурова, 2009, а, с. 128—129].

Начало такого важного процесса, как молотьба, знаменовалось жертвоприношением ригачнику. У северных вепсов перед началом молотьбы оставляли по углам риги подарки для *rigačakaine*: кусок хлеба, горсть сахара и чаю. При этом говорились такие слова: «*R'igačakaine! Primkat podarkad! Abuta miniin tapta rugiž!*» — «Ригачная старушка! Прими подарки! Помоги мне молотить рожь!» [Винокурова, 1992, с. 20]. Обряд, связанный с началом молотьбы у оятских вепсов, красочно описан у В. Н. Майнова: «Что у нашего северянина ригачник, то у чуди «ригхе-ижанд», его дело в пору жару пустить на снопы,

его забота добрый замолот дать, но для всего этого требуется со стороны человека жертва: первый сноп так ему в жертву и идет; и куда только он девается? Только в окно его засунешь, так, словно его вихрем из оконца выдернет, и слышно только, словно кто от риги бегом бежит; озорники говорят, что их же односельчане бедные таскают — так и ждут у окошка, да только это пустое! Набрехать недолго. Почтишь ригхе-ижанда, так он из одного снопа даст четыре мешка умолота, а не почтишь — убирай живее ноги! Спалит и ригу, и хлеб так, что едва успеешь сам выскочить» [Майнов, 1877, с. 23—24]. Плохой примолот духи посылали и тому, кто уходил из риги, не поблагодарив его «хозяев».

Только в одной северновепсской быличке рассказывается о вредоносном поступке духа без всякого повода. Примечательно, что вредительство в рассказе творит женский персонаж — *rigačakaine* («ригачная старушка»). Она пугает женщину, доводит ее до плача, издевается (вепс. *glumiše*), с хохотом показываясь то вверху риги, то внизу. В тексте сообщается о способе избавления от глумления (*glumikeine*) духа: в святки следует стены риги похлестать кнутом [Винокурова, 2009, а, с. 129].

Чаще всего место обитания духов риги в рассказах расположено за ригачной печью-каменкой. По вепским верованиям, «хозяева» риги показывались перед людьми только в случае нарушения ими правил поведения. При описаниях внешнего облика духов риги указывались, как правило, такие черты: дух и его жена — маленькие, покрытые черной шерстью или грязные. Не случайно измазанного грязью человека часто сравнивали с хозяином риги: «*Sina oled redukaskutn'a r'iihenrahkoi*» — «Грязный ты, как ригачник» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 471]. В одном из мифологических рассказов дух риги имеет облик собаки: «*Kerdan mäni baba tapmaha tütrenke kaks'toškim'es öl. Dei hil'l'äšti ozutihe riihen ižandaine, kut koir, i hö pelgastutihe. Potom ižandaine kadei kündusele*» — «Однажды пришла баба

с дочерью молотить в двенадцать часов ночи. Да и тихо показался хозяйшко риги, как собака, и они испугались. Потом хозяйшко исчез на крыльце» [Perttola, SKS, № 78, kuori 3/2, s. 17].

RIHENRANKOI — дух риги, см. *Rihen iżand*.

RIHEUK — дух риги, см. *Rihen iżand*.

RIGIBAB — дух риги, см. *Rihen iżand*.

RIGIBUKŌ — дух риги, см. *Rihen iżand*.

RISTITADA — совершать обряд крещения, см. *Rodīnad*.

RISTLIIB — обрядовый хлебец с крестом.

Диалектные названия: *r'istl'iib* (Ярославичи), *kr'istl'eib* (Сидорово).

У средних и южных вепсов *ristliib* представлял собой круглый хлебец диаметром 15—20 см, приготовленный, как правило, из ржаной муки, в центре которого находилось изображение креста, сделанное из теста или вырезанное ножом. В каждой семье выпекали несколько таких хлебцев. Временем их выпечки были Средокрестье (вепс. *Keskpühä* — букв. «середина поста») или Великий четверг (*Sur'nellänz'päiv*). Выпеченные хлебцы сразу же «освящали», положив на некоторое время на полку с иконами в красный угол. Средние и южные вепсы *ristliib* приписывали продуцирующее и апотропеическое значение и применяли в земледельческих и скотоводческих обрядах. После освящения по одному хлебцу клали в каждый мешок с зерном (ржи, ячменя, овса), предназначенным для посева. Южные вепсы один из хлебцев откладывали в сусек и хранили там до сбора всего урожая. Хлебцы использовали также в обрядах Егорьева дня и первого выгона скота на пастбища. Во время совершения этих обрядов *ristliib* часто входил в число оберегов, с которыми обходили дом и скот, чтобы «*коров не трогали медведи и волки*». Затем *ristliib* размачивали и скармливали скоту. У средних вепсов с *ristliib* обходили огород, а потом клали в лохань корове или кормили птиц.

У северных вепсов тоже существовал обычай выпекания на средокрестье круглых хлебцев — *ristliib*, но не из ржаной, а из белой (пшеничной) или полубелой (наполовину смешанной со ржаной) муки с выпеченным в центре крестом. Три крестных хлебца, предварительно освященных, откладывали для посевных семян и впоследствии клали в мешки с овсом, ячменем и рожью. В с. Матвеева Сельга один хлебец хранили в красном углу до жатвы; когда первый раз ехали на лошадях жать, брали его с собой на полосу и скармливали лошади. Но чаще всего в северновепсской группе такие хлебцы исполняли роль даров в обрядовом обмене между родственниками. Родители раздавали хлебцы детям, которые несли их к своим бабушкам, живущим отдельно; бабушка давала внуку в обмен на *ristliib* какой-нибудь подарок — что-нибудь из одежды, сладости.

Обрядовое хождение крестников к крестным родителям с хлебом, на котором был нанесен знак креста, имело широкое распространение среди русского населения Петрозаводского, Вытегорского и Лодейнопольского уездов Олонецкой губ.

Дарообмен крестными хлебцами северные вепсы производили и между членами недавно породнившихся семей. В средокрестье молодая приходила на две недели погостить к своим родителям и приносила с собой круглый белый хлеб *ristliib*, который отличался от вышеописанных несколько большими размерами. Перед уходом молодой обратно к мужу мать пекла ей точно такой же хлеб, который предназначался для свекрови. Свекровь, получив *ristliib* от молодой, должна была взамен подарить ей рубашу или что-нибудь другое из одежды. Этот двухнедельный период гостьбы молодой в родительском доме, начинавшийся в средокрестье, в последствие тоже получил название *ristliib*. По некоторым сведениям, таким же названием могла обозначаться и среда на средокрестной неделе [Винокурова, 1994, с. 59].

RISTPÜHÄPEI (варианты перевода: «день святого крещения» или «крёстное воскресенье») — местный праздник в д. Сьюрге (Шимозеро) Вытегорского р-на Вологод-

ской обл. Отмечался в первое воскресенье после *Ильина дня* (если *Ильин день* был до четверга) или через воскресенье (если *Ильин день* приходился на четверг или после него). Вепсское название праздника, летнее скользящее время, приуроченное к воскресенью, и главное его содержание — купание людей в «иордани» на оз. Яндозере — заставляют связать его возникновение с довольно древним событием — первым крещением вепсов этой местности [Богданов, АКНЦ, ф. 1, оп. 43, № 204, с. 159—160]. Где-то во второй половине XIX в. в соседней д. Линжозеро была построена часовня, посвященная явленной иконе Николая Чудотворца. По преданию, икона явилась в роще во времена основателей д. Линжозеро (в 1861 г. в этой деревне проживало четыре семьи). Первые жители нашли икону и пошли в соседнюю д. Сюрьгу, но по дороге ослепли и не знали куда идти. «*Встретившийся прохожий увидел, что мужички топчутся на месте, подошел и узнал в чем дело. Тогда решили, что икона не хочет, чтобы ее уносили из рощи, а потому вернулись и стали собирать средства на постройку часовни*» [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 344, т. 8, с. 1]. В построенной часовне стали отмечаться праздники, посвященные Николаю Чудотворцу, — *Никола веинний* (9/22.05), *теплый* (29.07/11.08) и *холодный* (6/19.12) (см. *Mikula*). *Ristpūhāpei* при скользящем графике празднования раз в семь лет совпадал с Рождеством Святителя Николая (29.07/11.08). Неслучайно поэтому праздник впоследствии приобрел и второе русское название — *Теплый Никола*.

RISTVEZI — святая вода, см. *Vezi*.

ROD'INAD — роды.

Роды — комплекс обрядов, сопровождающих появление на свет нового человека от момента зачатия и до сорокового дня после рождения — периода, в течение которого по мифологическим представлениям женщина и ребенок считались нечистыми и особенно уязвимыми от воздействия различных вредоносных сил.

На территории расселения вепсов существовал единый в своей основе родильный ритуал. Незначительные отличия были результатом локального развития или следствием влияния соседних народов. Северновепсская родильная обрядность, например, подвергшаяся влиянию соседнего карельского населения, несколько отличалась от средневепсской и южновепсской, обнаруживших достаточное единство.

Родильная обрядность была направлена на удачный исход родов, сохранение и защиту здоровья матери и ребенка. Она подразделялась на три цикла: 1) обычаи и обряды, связанные с беременностью (см. *Kohtukaz*); 2) сопровождающие появление ребенка на свет; 3) послеродовые обряды очищения и социализации. Для сферы обрядовой практики, связанной с рождением человека, характерна скрытность, таинственность. В ней участвовал узкий круг лиц: новорожденный, его мать, свекровь или повивальная бабка — главные исполнители; отец, родственницы и соседки, священник — как персонажи второго плана.

Беременную женщину повсеместно называли терминами, подчеркивающими ее внешний признак — большой живот: *kohtunke* или *vacanke* (букв. «с животом») (см. *Kohtukaz*).

В период беременности женщина соблюдала множество запретов, которые должны были обеспечить рождение здорового ребенка. Эти запреты касались питания, выполнения работ, использования бытовых предметов, взаимоотношений с миром природы и людей. Важную часть этого времени составляли также приметы о будущем ребенке (см. *Kohtukaz*).

Обычно рожали в хлеву, реже — в подполье, а в летнее время — в сарае. Традиция рождения ребенка в бане, широко бытовавшая у прибалтийско-финских и русского народов, была в незначительной степени распространена только среди вепсов Прионежья (чаще всего зимой и при трудных родах) и Белозерья. Вепсы даже с опасением относились к бане,

считая, что там новорожденный может получить болезни или быть подмененным банным духом-«хозяином». Такой взгляд на баню, возможно, связан с тем, что это строение появилось в вепсской среде довольно поздно. Еще в начале XX в. большая часть вепсского населения мылась и парилась в домашних печах.

В основе обычая рождения человека за пределами людского жилья лежали различные народные представления: о «нечистоте» родового процесса и роженицы, о необходимости соблюдения тайны родов (чем больше людей будет знать о родах, тем они тяжелее). Кроме того, в этом обычае отразились взгляды народа на рождение ребенка как на его приход в мир людей из иного мира.

У вепсов не получил большого развития институт повивальных бабок. Главной помощницей роженицы была свекровь. Только в исключительных случаях (если в семье не было свекрови или роды проходили с осложнениями) обращались к деревенской знахарке (*baboi*, *tedai*) или колдуну (*noid*).

Перед родами женщина обращалась к духам-«хозяевам» хлева (*tannazižand* и *tannazemag*) или родильного места (*rodinsijan ižandaižed* и *rodinsijan emagaižed*) с просьбой на разрешение занять место для родов и не наблюдать за ней, ибо роды были таинством. Полагали, что если не спросить разрешения, то духи обидятся и подменят ребенка в момент его появления на свет.

Для облегчения родов совершались магические действия, имитирующие «свободный выход» ребенка из чрева матери: развязывались узлы на одежде роженицы, распускались ее волосы, открывались печные трубы и двери во всех жилых и хозяйственных постройках. Самый известный способ помощи — совершаемое мужем опрыскивание лица роженицы водой, набранной в рот.

Вепсские женщины предпочитали рожать в позах «стоя на четвереньках» или «лежа». Для перерезания пуповины (*nabarihm* — букв. «пуповый шнурок»)

обычно использовались ножницы. При родах вдали от дома известны случаи, когда пуповина отрезалась серпом или острым камнем. Место среза всегда смазывалось материнским молоком. Для перевязывания пуповины чаще всего использовались волосы матери, играющие роль оберега (см. *Hibused*). Считалось, что сохранность отсохшей пуповины обеспечивает благополучие ребенка. Ее тщательно прятали за матицу или в сундук; иногда клали в люльку малыша, использовали при лечении грыжи у младенца или женского бесплодия.

«Захоронение» последа *hutta jäl'gel'iižed* (букв. «хоронить послед») считалось залогом здоровья и чадородия матери. Свекровь мыла послед в течение трех дней, а на ночь убирала его под кровать матери. Затем, завернув послед в чистую тряпку, помещала его в берестяную коробку или лапоть и закапывала в подполье, хлеву или под первым венцом дома [Строгальщикова, 1988, с. 100].

По времени рождения младенца, его первому поведению вне материнской утробы и физическим особенностям судили о его дальнейшей судьбе. В некоторых вепсских деревнях новолуние считалось признаком долгой жизни, а ущерб луны и конец недели — короткой [Винокурова, 1994, с. 50]. Не к добру рассматривалось и появление ребенка с зубами. Радость вызывало рождение младенца в околоплодной оболочке — «рубашке» (*paideine*). В высушенном виде ее хранили в укромном месте. Полагали, что наиболее действенную помощь она может принести в судебных делах.

Рождению мальчиков радовались больше. С появлением сына семья получала на него от общины земельный надел, а с появлением дочери этого не происходило. Со временем дочери покидали родной дом; им требовалось много нарядов и приданое, что для бедной семьи было непросто. Характерно, что у северных вепсов при рождении сына родители на вопрос односельчан: «Кто родился?», — громко кричали: «Сын!». В случае рождения дочери их ответ звучал тихо: «Дочь».

Новорожденный и мать (вместе или по отдельности) проходили обряды очищения и социализации. Количество очистительных обрядов в этнолокальных группах вепсов было различным. Особенно сложным был северновепсский обрядовый комплекс, включающий обливание новорожденного водой на месте рождения, омовение в избе на шестке у печи, мытье в бане младенца и роженицы.

Далее следовали обряды включения ребенка в семейно-родовой коллектив. Первой символической границей вхождения в семью был порог избы: свекровь клала завернутого в пеленки ребенка у порога, а идущая следом мать перешагивала через него. После этого свекровь подносила младенца к печи или клала его ненадолго на шесток. Тем самым ребенок приобщался к древней родовой святыне и попадал под покровительство духа домашнего очага.

В первые дни после родов роженицу навещали замужние родственницы и соседки. В качестве подарков приносили пироги, старую ткань на пеленки, у северных вепсов — серебряные монеты «на зубок» (*hambazdengad*). Такое посещение, носившее название *pahnad*, подчеркивало возросший авторитет женщины в семье и общине.

Вепсская родильная обрядность включала также обряды церковного происхождения — крещение (*valatused*) и воцерковление. Церковный обряд крещения (*ristitada*, *r'ist't'a* 'крестить', *kumuškotta* 'кумиться', *valatada* 'обливать') вепсы совершали в течение первых дней жизни ребенка. Стремление быстрее крестить новорожденного объяснялось боязнью родителей, что ребенок может умереть некрещеным, и тогда он не попадет в рай. Крещение обычно проводили в домашних условиях. Летом, если церковь была поблизости от дома, обряд мог совершаться и в храме. По народным представлениям, от выбора крестного отца и крестной матери зависела судьба ребенка. На роль крестного отца обычно выбирался брат

матери ребенка, а на роль крестной матери — сестра отца. У северных вепсов, если ребенок постоянно болел или умирал после крещения, в этом винили крестных родителей. Таких людей супруги больше не брали в восприемники своих детей. В этом случае выбор крестного родителя для ребенка мать осуществляла с помощью обряда *mānda vastha* 'ходить навстречу': ранним утром в день крещения выходила на дорогу к церкви и просила первого встречного стать крестным ее ребенка.

Обряд крещения вобрал в себя довольно много внехристианских элементов. Так, по полу людей, несущих купель из церкви в избу, определяли пол следующего ребенка (двое мужчин — мальчик, мужчина и женщина — девочка).

При крещении священник нарекал ребенка именем, выбранным по святцам его родителями или им самим. Некоторые имена, данные священником, переделывались в быту на вепсский лад, например: Галина звалась *Gal'oi*, Пелагея — *Palag*, Ксения — *Oks'ä*, Саввелей — *Savoi*, Тимофей — *Timoi*.

Сорок дней после родов роженица считалась нечистой, не могла посещать храм и соблюдала ряд других запретов. По окончании этого срока ей следовало получить в церкви так называемое благословение-освящение или очистительную молитву. Обряд так и назывался у вепсов *kāuda molitvad otmaha* (букв. «ходить брать молитву»).

RODINSIJAN IŽANDAIŽED и RODINSIJAN EMAGAIŽED (букв. «родильного места хозяева и хозяйюшки») — духи-«хозяева» родильного места.

Названия этих духов были зафиксированы только у северных вепсов Ю. Перттолой [Perttola, SKS, № 664].

В прошлом наиболее распространенным местом родов вепсских крестьянок был хлев. Начало родов знаменовалось обрядом, в котором женщина обращалась к духам-«хозяевам» хлева или к духам-«хозяевам» родильного места *rodinsijan ižandaižed*, *rodinsijan emagaižed* с просьбой разрешить занять место для родов

и не наблюдать за ней, ибо роды рассматривались как таинство: «*Rodinsijan ižandaižed, rodinsijan emagaižed! Pāstkat mindei rodimaha kaks' hended eriži. Kut etei nāhtet laps' tegese, tuga i etei nāhkoi rod'iše*» — «Хозяева и хозяйшки родильного места, пустите меня рожать две души врозь! Как вы не видели, как дитя делается, так и не увидите, как рождается!» [Perttola, SKS, № 664]. Полагали, что если не спросить разрешения, то духи обидятся и подменят ребенка в момент его появления на свет (см. *Vajehtada lapsed*).

RUBILÕC — жаба.

Вепсы считали жабу разновидностью лягушки (см. *Lõc*). Об этом можно судить по вепским диалектным названиям, обозначающим это земноводное: сев. вепс. *rubilorei*; ср. вепс. — *rubil'õč* (Озера), *rubil'õc* (Озровичи), *ралолорoi* (Ошта), *талорoi* (Нажмозеро), *kokši* (Войлахта); южн. вепс. *rubisamba* — жаба [Зайцева, Муллонен, 1972; СИЛКВиСЯ, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 598, с. 340; ПМА, № 3659/35]. Почти все они (за исключением *kokši*) представляют собой двухсложные слова, вторая часть которых является обозначением лягушки в определенной местности; ср.: сев. вепс. *lorei*; ср. вепс. — *l'õč* (Озера), *l'õc* (Озровичи), *лорoi* (Ошта, Нажмозеро), *kokši* (Войлахта); южн. вепс. *samba* — лягушка [Зайцева, Муллонен, 1972; СИЛКВиСЯ, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 598, с. 340; Винокурова, 2006, с. 184].

Жабу, как разновидность лягушки, нельзя было убивать: «*Voobšše, nimiččid lopoid' ii riktut. Roditelād ii kăstut*» — «Вообще, никаких лягушек не убивали. Родители не велели» (Пяжелка, Нажмозеро). Но если лягушку вепсы считали безответной и безвредной, то жабу — поганой лягушкой: «*Maloroi — nese pagan loroi*» — «Жаба — это поганая лягушка» (Пяжелка, Нажмозеро) [Винокурова, 2006, с. 189]. Данные представления нашли отражения и в названиях, обозначающих жабу. Первую часть большинства приведенных терминов составляет лексема *rubl'* 'болячка, короста'. Эти термины, а также верования,

свидетельствуют о том, что в представлениях вепсов жаба являлась носителем кожных болезней. Сухая, толстая, местами ороговевшая кожа жабы с многочисленными бородавками способствовала формированию народного мнения о ней как об источнике появления бородавок: «*Om vól žaba ningoine, borodukukaz. Esli kosketad, borodukad voidas kazda*» — «Есть еще жаба такая, бородавчатая. Если тронешь, бородавки могут вырасти» (Пондала, Войлахта) [Там же, с. 189]. Аналогичные представления были характерны также для эстонской и карельской мифологических традиций. Эстонцы верили, что «если жаба коснется кожи человека, то на этом месте появится парша, которая никогда не исцеляется» [Хийемаэ, 1986, с. 100]. Тверские карелы полагали, что «если на босые ноги жаба прыгнет, на ногах точно еловая кора появится» [Пунжина, 2001, с. 200].

В верованиях русских жаба также считалась существом, приносящим заболевание [Фасмер, 1986, II, с. 31]. Неслучайно в русском языке под *жабой* могла пониматься и болезнь ангина (angina) — «воспаление горла, глотки, зева у людей и скота» [Даль, 1978, I]. Под влиянием русских северные вепсы тоже стали называть ангину *жабой*. Один из способов лечения *жабы* в с. Рыбрека включал действия, которые должны были повторяться в течение трех дней и сопровождаться произнесением заговора: «*Господи, благослови, Господи Христос! Как эта матица навек посажена на сорок плах, так я посажу эту жабу навек, как этими ножницами чистое точно режу, так эту жабу вырежу навек. Как брусом ржавец с косы снимаю, так эту жабу снимаю от рабы Божией (имя). Аминь*». Заговор каждый день читался два раза: первый раз — в момент, когда на матице с помощью бруса и ножниц делали крест, а под ней сидел больной; второй раз он произносился на воду, которую давали пить больному [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 106].

У вологодских вепсов заимствованное из русского языка слово *žaba, žab* (жаба) использовалось в качестве ругательства:

«*Žaba sinei suhu*» — «Жаба тебе в рот!» (Пондала, Войлахта), «*Žaba sini ištuižihez kurkhu*» — «Жаба тебе села бы в рот» (Пяжелка, Нажмозеро) [Винокурова, 2006, с. 189—190]. Это ругательство часто вкладывалось в уста отрицательных персонажей вепсских сказок. Например, в сказке «Девочка и Мороз» Мороз несколько раз спрашивает мачихину дочку, замерзла она или нет. На что та неизменно ему грубит: «*Žab suhu*» — «Жаба в рот!». В отместку Мороз ничем ее не одаривает и замораживает [ВНС, 1996, с. 185].

По вепским представлениям, жаба, в отличие от лягушки (*lōc*) — преимущественно водного существа, была связана с землей, с сухим местом, что соответствует научным данным. На это указывает ряд терминов, обозначающих жабу: *талорoi* (та 'земля', *лорoi* 'лягушка') и *ралолорoi* (рало 'пожога, сожженная подсека'). Видимо, эти представления были достаточно архаичными, поскольку они обнаруживаются и в языке карелов; ср. у северных и валайских карелов *moalōttō* [СИЛКВиСЯ, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 598, с. 340].

RUSTTAIN'E — корь.

Диалектные названия: сев. вепс. — *ruskii* (Шелтозеро), *ruskei* (Каскесручей); ср. вепс. — *ruskič* (Озера, Корбиничи, Озровичи, Ошта), *rusttain'e* (Войлахта, Пондала, Пяозеро, Шимозеро); южн. вепс. — *kor'* 'корь' [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 485; СОСДКВСЯ, 2007, с. 134]. Наименования кори происходят от слова *rusked* 'красный'. В названиях отразился главный внешний симптом болезни: высыпание на коже красных мелких прыщей и покраснение горла. Под этими названиями у вепсов, как и у карелов (ср. [Пашкова, 2008, с. 35]), иногда называли краснуху, сходную по внешним проявлениям с корью.

Корь у вепсов олицетворялась в виде некоего существа, появившегося среди людей: «*Rusttain'e käveleb d'er'uunas*» — «Корь ходит в деревне» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 485].

У северных и шимозерских вепсов для избавления от кори, как и от оспы (*paharubi*), совершались обряды, в основе которых лежало не лечение болезни, а стремление умиловить ее и тем самым добиться того, чтобы она скорее ушла. В вепском Прионежье из дома, в котором появилась корь, шли в дом, откуда она пришла. Исполнитель обряда вставал перед больным соседом, протягивал ему гостинцы и просил прощения у кори. Если страдающий недугом брал гостинцы, то считалось, что *ruskei* смиловилась и уйдет, а больной, ради которого исполнялся обряд, поправится [Perttola, SKS, № 443].

В Шимозере, если дети в доме заболели корью, совершали ритуальное потчевание болезни. В избе развешивали нарядные полотенца с кружевами и красными каймами — красный цвет был приятен кори. Специально приготовленные в этот день пряженые пироги и другую выпечку, а также кисель выставляли на стол. Больных детей отводили в другое помещение, им запрещалось находиться в избе во время исполнения ритуала. Бабушка или мать кланялись в пояс и обращались к невидимой кори: «*Adivoihe, adivoihe rusttain'e tuli. Hivä-ke, hivä. Adivoiče!*» — «В гости, в гости корь пришла. Хорошо-то, хорошо. Угощайся!». Затем молились Господу Богу. Так делали каждый день утром, пока больные не выздоравливали.

В Пяозере и Пондале заболевшего корью ребенка держали в темной избе с завешанными окнами: «*Konz laps' täžub rusttaižuu, ka pid'et'as pimedas*» — «Когда ребенок болеет корью, его держат в темноте» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 485]. Темнота (мрак) — это признак мира мертвых, смерти. Помещая корь в условия темноты и смерти, стремились уничтожить болезнь, имеющую красный цвет — символ жизни, энергии, агрессии, с помощью противоположной стихии.

Пяозерским вепсам был известен и такой способ избавления от болезни: малыша, заболевшего корью, мазали сливками и давали слизать собаке [Винокурова,

2006, с. 335]. В основе его лечения лежал принцип передачи болезни из мира людей в «иной» мир, которую осуществляла собака своеобразным способом: поеданием пищи, имеющей соприкосновение с больным местом.

RUŠITEZ (букв. «разувание») — деньги, положенные женихом себе в сапог перед первой брачной ночью и предназначенные для платы невесте за разувание. *Rušitez* —

предметный символ одного из обрядов укладывания молодых на брачное ложе, подчеркивающих новое зависимое положение молодухи от власти мужа. Невеста должна была разуть жениха. Из снятого сапога вытряхивала деньги и получала их как плату за произведенное действие. Разувание демонстрирует одно из значений свадебного ритуала — покупку жены. Название *rušitez* было зафиксировано у шимозерских и пязозерских вепсов [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 485].





SAI — свадьба.

Диалектные названия: *svad'ib* (Шокша, Шелтозеро, Шимозеро, Пондала, Сидорово), *svad'b* (Каскесручей), *svar'b* (Кортлахта) < рус. 'свадьба'; *sai* (Войлахта).



Жители южновепсской д. Кортлахты на второй день свадьбы. Фото Л. Кеттунена, 1918 г. (Коллекция Национального музея Финляндии, г. Хельсинки)

Свадьба — сложный многозначный комплекс обрядов, связанных с заключением супружеского союза. Примерно до 1930-х гг. на вепсской территории существовало два типа заключения браков. Довольно редко практиковался брак «самоходкой», когда молодые люди, предварительно договорившись, уходили в дом парня, проводили там ночь, а утром шли к родителям девушки с повинной. Самым распространенным был договорный брак, включающий обязательное сватовство и последующие многочисленные

народные свадебные обряды, разделенные церковным венчанием (см. *Venčaind*). Предпочтение этой форме было связано с устойчивостью крестьянских представлений о том, что благополучие будущей семейной жизни целиком зависит от ритуала, проведенного по всем правилам.

Свадебный церемониал по сватовству делился на следующие этапы: предсвадебный, собственно свадьбу и послесвадебный. В свою очередь каждый этап включал определенный цикл обрядов. Важнейшими ритуалами предсвадебного этапа были сватовство (*kozituz*) и обряды прощания с вольной жизнью девушки и парня — предсвадебная баня (см. *Kul'bet*), девичник (*n'iidižeht*) и парнишник (*pr'ihavečor*).

Собственно свадьба — кульминация всей церемонии. Для нее характерна «круговая» структура: утром до венца жених вместе со своими родственниками приезжал в дом невесты, после короткой трапезы, где за стол садилась только партия жениха, молодые (вместе или раздельно) отправлялись в церковь, а после венчания ехали в дом молодого, где происходил пир (*knäžistol* — букв. «княжий стол») и первая брачная ночь молодоженов.

Послесвадебный цикл включал обряды, связанные с водой; трудовые испытания молодухи; различные формы гостьбы и др.

В о з р а с т н а я с и м в о л и к а .
Стержневой идеей свадьбы являлось изменение возрастного и социального статусов вступающих в брак: их переход из молодежной группы неженатых людей в группу взрослых / женатых. Невеста, вступая в чужой коллектив, как бы умирала для своего рода и вновь возрождалась в новом

качестве. Обряд «нового рождения» невесты при одевании после бани был известен у капшинских вепсов: мать невесты ставила правую ногу на лавку, а девушка пролезала под ее ногой. Это действие мать сопровождала словами: «Умела свое дитя родить, умею и в люди пустить». Затем невеста обходила мать, три раза целовала ее и вставала рядом; далее она исполняла плачи, в которых прощалась со всеми своими родственниками [Гущина, 2006, с. 111]. Обряды перехода во взрослую стадию были в основном сосредоточены в послевенчальном цикле свадебного ритуала. Происходившее в доме жениха изменение прически невесты (укладывание двух кос вокруг головы или в пучок) и надевание на нее женского головного убора (*sorok* 'сорока') означало ее переход в группу замужних женщин. К этой же группе обрядов относились различные символические оповещения об утрате девственности у невесты: разбивание горшков; сообщение молодого, что замок сломан и приказ распорядителям свадьбы топить баню; особое вкушение им яичницы (с краю или с середины) (см. *Murz'ain*).

Изменение статуса новобрачных после первой брачной ночи демонстрировали также различные водные обряды. В Надпорожье утреннее умывание молодежи начиналось с символического показа своего нового положения: она вешала на крюк у рукомойника полотенце, а сверху набрасывала второе. Среди водных послесвадебных обрядов можно отметить также совместное хождение молодых за водой. Когда они несли наполненные ушата, гости выбегали из дома и выливали на молодоженов набранную воду. В северновепских деревнях молодым после первой брачной ночи устраивали совместную баню, куда гости должны были везти их на санях. Послесвадебное обрядовое умывание, обливание и мытье водой символизировали превращение парня и девушки в мужчину и женщину. Вода «смывала» прежнее состояние человека и наделяла его новым возрастным и социальным статусом [Винокурова, 2010, с. 116—117].



Вепский жених. Фото З. П. Малиновской, Радогощинский сельсовет Ефимовского района Лен. обл., 1928 г. (Коллекция РЭМ, № 5524-187)

Оберегательная магия. По народным представлениям, в переходный период человек особенно уязвим от действия вредоносных сил, от которых ему нужно защищаться. На вепской свадьбе эта тема явно преобладала. Она отразилась в специальном названии порчи жениха — *pinoho panda* (букв. «положить в поленицу»), в различных рассказах об остановке свадебного поезда колдунами, о превращении участников свадьбы в медведей и волков, в многочисленных обрядах защиты невесты и жениха. После успешного сватовства девушку закрывали большим платком, под которым она находилась при совершении различных обрядов. Жениху запрещалось снимать шапку и рукавицы при посещении невесты во время девичника, подавать кому-либо голую руку во время поездки к венцу

и на свадьбе. Оберегательными действиями сопровождалась проводы невесты в баню и из бани: после отцовского благословения иконой мать накрывала девушку рубашкой и скатертью, брат накидывал на плечи шубу (даже летом) и вел до банных сеней. Сопровождающие невесту подружки звенели сковородниками и заслонками, и с таким же звоном невеста возвращалась домой. Во время мытья жениха в бане старший дружка повязывал ему на голое тело пояс из старой рыболовной сети с замотанной в нее щучьей головой; сверху жених надевал рубаху, приготовленную ему к венцу крестной матерью. В таком виде сопровождаемый старшим дружкой, который ударами кнута в двери отгонял всякую «нечисть», он приходил на парнишник или гулянку [Колмогоров, 1905, с. 14]. В другом варианте пояс из сети с зашитым в красную ткань льняное семя, толченное стекло, щучий зуб, черемуховая кора, надевался на жениха и невесту или только на жениха в день венца. Считалось, что пояс предохраняет молодых от порчи в течение шести недель, по истечении которых его нужно было выбросить в укромное место [Горб, 1992, с. 162]. Известны и другие обереги жениха и невесты от порчи: иголки с обломанными ушками; когти и зубы медведя; белемнитовые бусины; кусочек янтаря, подвешенный к нательному крестику.

Важнейшим оберегательным действием являлся обряд *ümbärduz* — трехкратный обход вокруг жениха и невесты или даже вокруг всего свадебного поезда отцом жениха, колдуном (*noid*) или дружкой (*naitai*) с различными магическими предметами. Такой обход мог совершаться несколько раз по ходу ритуала. Например, перед поездкой за невестой отец жениха обходил свадебный поезд с топором и иконой (Пелдуши). Однако самым ответственным и неукоснительным считался обход, совершаемый перед поездкой к венцу. Он известен во множестве вариантов. Например, отец невесты после выводного стола обходил свадебный поезд по ходу солнца с решетом, в котором лежал хлеб,

ставились икона и зажженная свеча (Пелдуши). У северных вепсов жених и невеста ставили одну ногу на сковороду или противень, а колдун (дружка) обходил их с горящей лучиной (вар.: во время обхода окуривал горящим льном и произносил заклинание, чертил землю ольховым посохом или выбивал кресты плеткой).

В целях защиты свадебный поезд из дома невесты в церковь следовал в строго определенном порядке (сначала дружка и только затем жених, невеста и остальные поезжане); весь путь сопровождался стрельбой из ружей; разведением костров, топливом для которых служили старые берестяные кошель, лапти, снопы соломы. Во время проведения южновепсской свадьбы прибытие новобрачных в дом жениха происходило не через обычный вход в сених, а обязательно через хлев. Вдоль всего хлева, а иногда и сарая, если постройки строились одна за другой, до входа в избу растягивался белый холст, по которому проходили молодые. Попадание молодых в дом нерегламентированным способом — через хлев — имело оберегательное значение, которое повышалось расстиланием холста — широко известного средства защиты в быту многих народов [Винокурова, 2001, а, с. 41].

Перед началом трапезы за *княжьим столом* в доме жениха дружка крестобразно стегал подушки, на которые следовало усадить молодых.

Разнообразными предохранительными действиями сопровождалось укладывание молодых спать: дружка выкупал постель у занявшего ее участника свадьбы, хлестал постель новобрачных плетью, клал под подушку ветки можжевельника.

Любовная магия. Одна из задач свадебного ритуала — связать крепкими узами любви новобрачных. Объектом обрядов любовной магии чаще всего выступал жених, которого привораживали к невесте через пищу и одежду. Во время мытья в бане невесту натирали солью, а затем ставили на сковороду и обливали. Собранную таким способом воду использовали для приготовления рыбника,

испеченного специально для жениха, чтобы привязать его любовью к будущей жене. В некоторых местах вместо бани невеста парилась в печи. Там она натирала лицо солью. Эту соль также использовали в любовной магии: читали над ней заговор, а затем клали в пироги, похлебку, чтобы присушить будущего супруга. Прежде чем подарить рубаху жениху, невеста надевала ее на себя сразу после бани, пропитав, таким образом, своим потом.

Для укрепления любви между женихом и невестой совершались различные соединительные обряды. Во время передачи невесты жениху перед поездкой к венцу старший дружка связывал им под матицей руки полотенцем и выводил их за связанные руки на улицу, «чтобы крепче была любовь молодых» (Кортала). За *княжьим* столом молодые сидели под иконами: над невестой — «женская» икона, которую приносили из отчего дома; над женихом — «мужская» икона; иконы перевязывали полотенцем и красной лентой (Ратигора). По требованию участников свадьбы пиршество сопровождалось многочисленными поцелуями молодоженов. У северных вепсов было распространено чествование новобрачных качанием: молодую пару сажали на скамью и троекратно поднимали с криками «ура!». Для молодоженов ставилась только совместная еда и питье: щи хлебали одной ложкой; кашу ели из одного кашника, который затем разбивали о печь; вино пили из одной рюмки, а чай — из одной чашки.

Символика установления межродовых связей. Согласно воззрениям традиционного общества, брак имел ключевое значение не только в жизни двух людей, но и двух совершенно чужих родов. Свадебный ритуал отразил объединение двух родов: с одной стороны, болезненность этого процесса, сопровождающуюся столкновениями между членами разных родственных коллективов; с другой, — их преодолением и, в конечном счете, примирением. Некоторые свадебные обряды демонстрируют соединение этих двух противоречивых процессов.

Например, обрядовый комплекс выводного стола в доме невесты. У капшинских вепсов братья невесты демонстративно запирали ворота перед приехавшим эскортом жениха и впускали его в дом только после получения выкупа. У шимозерских вепсов поезд жениха проникал в дом не через крыльцо, а через повесть. За стол, занятый подружками невесты, поезжане могли сесть только после угощения девушек пряниками. В северновепсской группе прибывшему жениху следовало сначала найти невесту среди нарядженных девушек, затем «выкупить» ее у подруг, угощая конфетами и пряниками, и только потом вместе со своими родственниками занять стол. Последующая раздача невестиных даров и угощение партии жениха за выводным столом демонстрировали примирение двух сторон.

Стычка, а затем примирение характерны и для обряда *pāčid mureta* — букв. 'ломать печь', который был связан с посведадебной гостьбой родителей молодухи в доме зятя. Войдя в новый дом их дочери, теща и тесть шли к печи и грозились ее сломать. Зять просил не ломать печь, так как они с женой живут хорошо (см. *Pāč*).

Избыточность целого ряда обрядов: дарообмен, взаимные угощения и гостьба, совершаемые на протяжении всего свадебного ритуала, — постепенно сближала два рода. Например, выкуп за невесту (*kazvatez*), который жених выплачивал роду жены за расходы по ее воспитанию, уравнивался приданым (*lahd'ad*) невесты [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 186].

Продуктивная символика. Магия плодородия занимала небольшое место на вепсской свадьбе. Обрядовое обсыпание новобрачных *житом*, ячменем, пухом и перьями, которое совершалось при входе в дом жениха его матерью или отцом, стимулировало плодородие, благополучие, счастье и богатство новобрачных. У южных вепсов мать жениха бросала горсти зерна на молодых со словами: «Не жито брызгаю, а счастье» [Гущина, 2006, с. 300]. У капшинских вепсов во время пиршества в доме жениха дружка чашку

с остатками щей разбивал о печь, чтобы хозяйство новобрачных было «полной чашей» [Колмогоров, 1913, с. 390].

SDVIŽEV PĀIV — Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня (14/27.09).

Диалектные названия: сев., южн. вепс. *Sdvižev pāi*; ср. вепс. *Sdvižev pei*, *Sdviženjad*.

Праздник был установлен в честь обретения Креста Господня, найденного в 326 г. царицей Еленой — матерью римского императора Константина I Великого во время специально предпринятого ею для этой цели путешествия в Иерусалим.

По вепским поверьям, с Крестовоздвижения (14/27.09) закрывался вход под землю для змей. Считалось, что в день ухода под землю змеи собираются группами в лесу и устраивают свадьбы. В некоторых вепских деревнях (например, на р. Капше) *Sdvižev pāiv* считался медвежьим праздником (*kondjan praznik*), когда медведи последний раз гуляют, устраивают свадьбы, дерутся — перед тем как залечь на зиму в берлогу. Из-за змей и медведей на Крестовоздвижение ходить в лес строго запрещалось. Если же такое случалось, то, увидев змею, следовало бросить в нее платок или портянку.

SEGL — решето.

Решето в мифологических представлениях вепсов наделялось важными магическими свойствами. Прежде всего, такой признак формы решета, как замкнутый круг, обладающий ролью универсального оберега, объясняет обязательное включение этого бытового предмета в широко распространенные у вепсов обходные обряды (*ümbärduz*). Например, на восходе солнца в Егорьев день у оятских, капшинских и южных вепсов хозяин, чтобы уберечь семью от различных несчастий, совершал обход своего дома с предметами-оберегами. При этом в число главных из них, составляющих неизменную основу, входило решето. В решето складывали предметы, состав которых варьировал: икона, свеча, пасхальное яйцо, верба, хлеб, соль, нож, колокольчик [Винокурова, 1994, с. 71].

Как предмет, связанный с мукой, решето выступало в обрядах символом плодородия, богатства и изобилия. Предназначенное же для просеивания, очистки, отделения нужного от ненужного, решето наделялось целебными и очищающими свойствами [Топорков, 2009, с. 432]. Все эти значения решета присутствуют, например, в обряде, предназначенном для приобретения славы (*slavutnost*) и большого количества сватов у девушки: после ужина и отъезда сватов все остатки еды и ложки девушка складывала в решето и шла с ними на росстань; здесь кто-либо из сопровождавших девушку обливал ее водой, пропущенной через решето (Подщелье) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 147].

В то же время сетчатое дно решета рассматривалось как перегородка между миром живых и иным миром. С помощью решета можно было заглянуть в иной мир. Неслучайно поэтому в решете или на решете иногда совершали гадание на камешках (см. *Bobita*). В с. Шелтозере было зафиксировано такое гадание на решете (сите): если скот пропадал или заболел, знающие люди клали картошку и хлеб крест-накрест на сито, потом снимали с себя крест и, держа над ситом, говорили: «Крест, скажи истинную правду». Указание креста на хлеб было отрицательным знаком (скот не найдется, не выздоровеет), на картофель — положительным [Лукина, 2002, с. 31].

В течение шести недель после смерти человека смотрели через решето, не видно ли покойника. По поверьям, увидеть покойника иногда удавалось детям [Valjakka, SKS, № 593]. Во время сорочин пытались определить присутствует ли умерший на трапезе. Считалось, что это может сделать маленький ребенок, которого сажали на печь и просили посмотреть через решето на место, отведенное для покойника за столом. Наиболее полное описание этого обычая сделал К. Петров: «В присви́рских деревнях мне привелось видеть, что во время обеда сажают на печку маленьких детей, которые, говорят, будто бы видят

покойников, и потом спрашивают, как они их видели» [Петров, 1863, № 16, с. 56—58]. Менее подробные сведения из Приоятья были даны Г. И. Куликовским: «Покойника можно увидеть, если забраться на печь и смотреть ... сквозь хомут или решето» [Куликовский, 1884, с. 420]. У вепсов Прионежья полагали, что способностью увидеть умершего обладает грудной ребенок, не умеющий говорить: «Вечером на определенном месте грудному ребенку (*vagahin'e laps'*) давали решето, он смотрел через него. Верили, что покойник показывался ребенку». Особо подчеркивали, что только «*laps'ele, kudamb ei mahta pagišta, hānele ozutaze*» — «ребенку, который не умеет говорить, ему покажется» [Perttola, SKS, № 636].

На представлении о решете как перегородке в иной мир основывался прием, направленный на ускорение и благополучный исход родов. Поскольку появление ребенка на свет рассматривалось как его приход из иного мира, необходимо было уничтожить перегородку между мирами. Для этого дно решета (перегородку) сжигали, пепел клали в воду и давали ее выпить роженице [Подщелье, Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 124].

Возможно, связью с иным миром, в котором отсутствуют жизненные проявления (например, рост), можно объяснить бытовавшие у вепсов запреты для детей надевать на голову или носить на голове решето, иначе не вырастешь (Там же, с. 128).

SIGA — свинья.

Свинья была известна предкам вепсов еще до распада прибалтийско-финской общности. Одно из наиболее распространенных вепсских названий этого животного — *sigā* — носит общеприбалтийско-финский характер; ср.: фин., с. кар., ливв. *sika*, люд. *šiga*, вод. *sika*, эст. *sigā*, лив. *sigā*, *šiga* 'свинья'. Наряду с ним, у пондальских, капшинских и южных вепсов, а также у ливвиков и людииков общим является и другое название — *šigu*, обозначающее свинью и поросенка [SKES, 1969, IV, p. 1022].

Однако на всем протяжении хозяйственной истории (с древности и до наших дней) разведение свиней у вепсов, по сравнению с крупным и мелким рогатым скотом, занимало незначительное место. Самыми ранними показателями в этом плане являются палеозоологические данные поселения Крутик (IX—X вв.), при раскопках которого были найдены 103 свиньи кости, представляющие 35 особей, тогда как кости крупного рогатого скота составляли 580 штук (93 особи), а мелкого — 211 (54 особи) [Андреева, 1991, с. 183, 186]. В качестве типичного сообщения современных информантов о вепсском свиноводстве можно привести следующее: «*Sigōd'pid'iba an'i harvašti*» — «Свиней держали очень редко» (Радогоща) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 507].

Свиньи обеспечивали вепсов сырьем: кожа иногда шла на пошив сапог, из щетины изготавливали щетки для очистки льна. У вепсов, как и у прибалтийско-финских и восточнославянских народов (за отдельными исключениями), не существовало запрета на употребление свинины в пищу, несмотря на то, что в Библии свинья названа нечистым животным. Как сказано в Книге Левит, не ешьте свиньи, «копыта у нее раздвоены и на копытах разрез глубокий, но она не жует жвачки, нечиста она для вас» (Лев. 11:7).

Нечистая природа свиньи выразилась у вепсов в представлениях о некоторых болезнях и их лечении. В строгом запрете для беременных женщин обижать домашних животных свинья, наряду с кошкой (*kaži*) и собакой (*koir*), оговаривалась особо. Будущей матери нельзя было лгать свиней. В случае обиды свинья могла наслать на ребенка болезнь *sugased* («щетинка») — появление подкожной щетины на спине, вызывающей страшный зуд. Вздутие некоторых органов — как бы уподобление в чем-то свинье — лежит в основе других болезней от этого животного. Запрещалось ругать свинью, иначе она отомстит болезнью от ругани под названием *ehitiiz*, сопровождающуюся зубной болью и распуханием рта (отличалась

от заболеваний под тем же названием, отравленных другими животными или мифологическими существами [Винокурова, 2006, с. 331]. В народной медицине южных и капшинских вепсов считалось, что свинья могла наслать боль в области шеи (когда трудно голову повернуть) и паротит или свинку (воспаление околоушных желез), которые обозначались словом *siganišk* (рус. «свиная шея»).

Как и многие народы, вепсы считали свинью нечистоплотным животным и применяли этот признак в сравнении: «*Redukaz, kuti siga*» — «Грязный, как свинья» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 507]. Свинья — грязное и прожорливое животное — отождествлялась с человеком, неумеренно употребляющим спиртные напитки, вызывающим презрение окружающих. У пязозерских вепсов был известен способ лечения от пьянства, основанный на принципе «подобное уничтожает подобное»: в спиртное клали несколько капель молока свиньи и давали выпить больному [Винокурова, 2006, с. 332]. Вялость свиньи использовалась для характеристики человека, любящего много спать — сони, которого вепсы называли *un'isiga* — букв. «сонная свинья»: «*Oled, ku un'isiga*» — «Ты, как соня (букв. «сонная свинья»)». У южных вепсов образ свиньи использовался в таком фразеологизме: «*Ajada čigū*» — «Ползти на четвереньках» (букв. «ехать свиньей») (Кортлахта) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 64].

SIGANIŠK (рус. «свиная шея») — 1) боль в области шеи (когда трудно голову повернуть); 2) паротит, или свинка, — заболевание, сопровождающееся распуханием околоушных желез, придающих лицу грушевидную или свинообразную форму.

Диалектные названия: *siganišk* (южн. и капшинские вепсы), *sigannišk* (оятские вепсы).

Носителем болезней считалась свинья: «*Siganišk vāžihe, n'ikuna ī anda pād kāta*» — «Свиная шея привязалась, никуда не дает головы повернуть» (Белое озеро) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 508]. Эти заболевания лечились с помощью характерного «символа» свиньи — высушенного свиного

рыла, которым терли больную шею, места за ушами или бок [Винокурова, 2006, с. 331]. С помощью твердого свиного рыла имитировалось уничтожение свиньей «своих» болезней. Такое объяснение подтверждается и другими данными из вепсской культуры. У вепсов Пондалы, если мельник молот плохую муку, в отместку ему в плотину опускали высушенное свиное рыло, призванное сломать плотину, и при этом говорили следующее: «*Kut siga man murdab, muga plotinan murdaiž*» — «Как свинья землю ломает, так и плотину пусть сломает» (Пондала) [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 273].

Другой любопытный способ лечения свинки также с использованием особого символа свиньи был обнаружен в д. Озровичи. Больной подходил к печному углу и терся об него околоушными железами [Винокурова, 2006, с. 331—332]. Использование печного угла для лечения болезни объясняют данные вепсской лексики: слово *siga* у южных и капшинских вепсов обозначает не только свинью, но и деревянную форму для внутренней части глинобитной печи [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 508]. Это обстоятельство заставляет предположить вепсское происхождение данного лечебного обряда. В Приютье, чтобы избавиться от *sigannišk*, терлись о седьмой венец сруба дома или внешний угол дома, а также о ножку стола и говорили при этом: «*Siga, ota ičeiz nišk*» — «Свинья, возьми свою шею» (Подовинники) [ПМ Жуковой О. Ю.]

S'IL'MID RIST'TA (букв. «крещение глаз») — первый обряд в вепсском свадебном ритуале, которым оформлялось согласие сторон на брак; аналогичен русскому свадебному обряду *богомолье*.

Диалектные названия: *s'il'mid rist'ta* (сев., ср. вепс.), *sūumad rist'ta* (Пондала).

Совершение обряда *s'il'mid rist'ta* являлось целью сватовства. Форма и название обряда свидетельствуют о том, что он сложился по подобию церковного обручения и выполнял в народном брачном праве аналогичную ему функцию договора, считавшегося нерасторжимым [Бернштам, 2000, с. 138].

Обряд *s'il'mid rist'ta* совершался в доме невесты во время сватовства после заседания совета родственников (*dum*) или через два-три дня после него. Место проведения — в красном углу перед иконами в знак ответственности перед Богом за принятое решение обеих сторон. Существовали различные варианты в отношении участников обряда. Наиболее полный состав — сосватанные парень и девушка, их родители, крестные родители, тети, дяди, братья и сестры. У северных вепсов богатые семьи для совершения обряда *s'il'mid rist'ta* приглашали священника.

Жениха и невесту ставили перед иконами на вывернутую мехом вверх шубу. В божнице зажигали свечу. Присутствующие крестились перед образами и пели одну из самых распространенных Богородичных молитв «Достойно есть»: «Достойно есть яко воистину блажити Тя Богородицу, Присноблаженную и Пренепорочную, и Матерь Бога нашего. Честнейшую Херувим и славнейшую без сравнения Серафим, без истления Бога Слова рождшую, сущую Богородицу Тя величаем. Слава, и ныне: Господи, помилуй (*трижды*). Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, молитв ради Пречистыя Твоея Матере, преподобных и богоносных отец наших и всех святых помилуй нас. Аминь». Могли исполняться и другие стихиры, тропари и каноны в честь Богоматери. После пения молитв отец невесты брал икону и благословлял сосватанную пару. Жених и невеста целовали икону и кланялись в ноги отцу (вар.: отцу и матери). Потом крестные отец и мать жениха благословляли молодых. Парень и девушка целовали икону и кланялись в ноги крестным родителям. После благословления жених трижды целовал невесту. Далее происходила первая раздача невестиных даров: будущему свекру — полотенце, которое тот вешал себе на шею; будущей свекрови — рубаху. По случаю совершения обряда накрывался стол [Setälä, Kala, 1951, № 48, 91, 158]. Невестины дары и совместный прием пищи фиксировали установление новых социальных связей между двумя семьями.

SIRPÜNHÄPÄI (букв. «сырное воскресенье») — южновепский скотоводческий праздник, который отмечается 8/21.07 в д. Сидорово Бокситогорского р-на Ленинградской обл. Его официальное название — Явление иконы Пресвятой Богородицы во граде Казани или *Казанская*. Народное название праздника *Sirpühäpäi* связано с одним из главных его обрядов — жертвоприношением молочными продуктами (*sir* 'сыр' = 'творог'). В этот день жители приводили к часовне коров и лошадей, приносили молочные продукты (творог, масло, молоко, сметану), а также яйца, выпечные изделия, деньги. Молочные продукты освящались у иконы, а затем складывались в большие ведра и раздавались беднякам, у которых не было коров. Дар бедным односельчанам означал: «Даю тебе, и мне воздастся добром — благополучием скота и изобилием молочных продуктов».

После этого процессия с иконами шла к озеру. Животных проводили под иконами, а затем купали в воде «для здоровья». По рассказам местного населения, праздник возник по случаю падежа скота, который охватил когда-то южновепские деревни. Во избежание повторения этого бедствия жители д. Сидорово на *Казанскую* по дорогам, ведущим в деревню, установили деревянные кресты и зажгли их огнем, добытым трением [Винокурова, 1989, 1994].

SLAVUTNOST' — славутность.

Слово *славутность* было широко распространено среди севернорусского населения [Бернштам, 1988, с. 35; Логинов, 1988, с. 65] и, безусловно, появилось в вепсской среде под влиянием последнего. Название *славутность* происходит от слова *слава*, под которым понимается «как кто слывет, прослыл в людях, молва, общее мнение о ком-нибудь, известность по качеству». Под *славутностью* вепсы подразумевали такую качественную характеристику девушки, как способность возбуждать в представителях противоположного пола половое влечение к себе. Это понятие в какой-то мере аналогично значению слова *lembi* у карелов [Сурхаско,

1977, с. 53] и характерно для периода девичества. Девушка, которую парни беспрепятственно приглашали танцевать и играть, боролись за место сидения около нее, а также оказывали другие повышенные знаки внимания, считалась у вепсов *славутной* или имеющей *славу*. В более позднее время в некоторых вепских деревнях (например, в с. Шимозере) этим названием стали награждаться девушки из зажиточных семей.

Если парни не оказывали внимания девушке, не сватали ее, а возраст приближался к критическому, то совершались обряды, направленные на повышение *славутности*. В отличие от многих других ритуалов любовной магии, особенностью обрядов повышения славутности было завоевание внимания не одного конкретного парня, а как можно большего количества неженатых представителей мужского пола. Такие обряды были характерны только для северных вепсов и практически не встречались у средних и южных, что объясняется влиянием соседнего карельского населения на северновепскую культуру.

Одни обряды совершались непосредственно перед выходом на беседу или гулянье, другие — только в особые переломные периоды вепского народного календаря, связанные с зимним и летним солнцеворотами (см. *Sündum* и *Kezan sünduma*). Для большей части обрядов характерно использование воды (вар.: ее производных — росы, снега), которая очищала *славутность* от всяческой скверны и наделяла девушку красотой. Обязательное магическое умывание совершалось перед походом на молодежную посиделку. Для этого девушка в миску с водой опускала серебряную монету и троекратно читала над нею заговор: «Вода, водица, пречистая девица, умывай меня рабу Божью (имя) на красоту, на белоту и на чистоту. Показалась бы я, раба Божья, в сей день Господень краше красного солнышка, лучше месяца ясного, всем добрым людям и богосуженому, старым, молодым и посередьковым. Аминь, аминь, аминь» [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15,

с. 178]. Иногда для усиления очистительного и продуцирующего эффекта умывания в воду опускались золотое кольцо и кусочек хлеба с солью. Окончив умывание, девушка должна была обтереть лицо правой верхней стороной мужских подштанников — *kadgäd*, «чтобы парни бегали за ней» [Там же]. Очищающее воздействие на девичью славутность мог оказать и сосуд, в котором хранилась вода. В с. Гимрека девушка перед выходом на беседу должна была подержаться за своеобразный предмет очищения — умывальник. Отрицательное влияние на славутность оказывало соприкосновение с нечистыми предметами. Такое представление легло в основу девичьего запрета на посещение отхожего места до прихода на беседу.

В зимние святки особенно благоприятными местами для совершения обрядов повышения славутности считались различные водные объекты. Ночью или ранним святочным утром девушки бежали к колодцу или проруби и обращались к водяному духу со словами: «*Vedehiine! Anda vet!*» — «Водяной! Дай воды!». После этой просьбы они набирали ведро воды и обливались ею с целью повышения славутности. В с. Шелтозере девушки обливались у колодца, стоя на сковороде — железном круге, защищающем их от нечистой силы [Винокурова, 1996, б, с. 82].

Славутная девушка — достигшая превосходства (высоты) над своими сверстницами; следовательно, славутность связана с понятием верха, что нашло своеобразное отражение в обрядах. В с. Шокша, например, обливание водой, взятой из колодца, происходило на чердаке. В нем по очереди участвовали две девушки: одна раздевалась донага и выливала на себя воду, а другая накидывала на нее одежду [Там же]. Известны и другие обряды, в которых актуализировался верх: с набранной из колодца водой девушки забирались на церковную колокольную и обмывали ею колокола. В народном понимании колокол и издаваемый им звон символизировали известность, славу, восхваление. Воду, служившую для обмывания колоколов,

использовали для умывания, «чтобы почета и хвалы было больше». Иногда в воду добавляли медь, которую соскабливали с церковных колоколов в рождественскую ночь.

В Иванов день девушки ходили в поле и собирали там цветы, которые были повыше и покрасивее. Цветы опускали в воду для умывания со словами: «*Miĕd cvetud ėomad, mugoine i mina ėoma*» — «Какие цветы красивые, такая и я красивая» [Винокурова, 1996, б, с. 101].

Одно из существенных свойств слаутности — «первый» или «самый лучший». Это свойство девушка могла приобрести, совершая магические действия с предметами, имеющими значение «первый». Перед тем как идти на беседу, девушка ужинала; при этом первый откушенный кусок любого хлебного изделия клала к себе в карман. С ним шла на молодежную посиделку, чтобы там «быть первой» среди остальных девушек. Зайдя в беседную избу, девушка старалась незаметно для присутствующих встать под матицу и произнести про себя: «*Как матица первая, так и я была бы первой*» [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 178].

Во многих обрядах актуализирована идея о том, что слава или слаутность девушки должна находиться за пределами ее жилья, только в этом случае она получит общественное признание. В с. Рыбрека и Подщелье с наступлением Нового года в полночь девушки оставшуюся после умывания воду выливали на большой угол избы снаружи со словами: «*Как этот угол высокий в почете, так и я бы раба (имя) была в почете и высокой (уважаемой)*» [Там же, с. 178]. Если девушка долго не выходила замуж, то считалось, что «дорога» к ней испорчена и сватам закрыта. Необходимо было освободить дорогу от вредоносных сил и по свободной дороге «пустить славу» девушки. Для этого накануне Крещения (или Нового года) совершали обряд «рубки дороги» (*ĕapta dorogad*): мать девушки (вар.: ее тетя, сестра, сама девушка) чертила непрерывную линию или наносила кресты железным предметом (косой, топором,

ножом) от места под матицей (порога дома) до колодца или ближайшей дороги, пятясь назад. В летние святки совершали обряд *pāsta slavad* (букв. «пустить славу»): топили баню для девушки, в которой знахарка заговаривала горячую воду, мочила в ней веник и брызгала им на каменку. Образовавшийся пар — символ девичьей славы — она выпускала в трубу. После бани девушка раскладывала ветки веника на перекрестке дорог, чтобы в праздники «пользоваться славой» у парней [Винокурова, 1996, б, с. 101].

SOBA — одежда.

Одежда широко использовалась в вепских обрядах, обладая калейдоскопом различных значений.

Известны ритуалы, где одежда играла роль заместителя человека, который ее носит; через нее пытались оказать воздействие на человека: добиться от него любви, внимания, навести порчу или вылечить. Например, магическое заворачивание новорожденного в рубашку отца, чтобы тот больше его любил; вытирание лица девушки правой верхней стороной мужских штанов *kad'gad* после умывания для повышения слаутности (*slavutnost'*); манипуляции с рубахой роженицы, чтобы она быстрее оправилась от родов; рубаху, обмоченную родовыми водами и кровью клали на камень (см. *Kivi*) и произносили заклинание: «*Kut nece kivi ištub igan, muga milei azotakaha sustavat i nervalit*» — «Как этот камень стоит вовек, так у меня пусть установятся суставы и нервы» [Perttola, SKS, № 675].

Иногда одежда являлась знаком той части тела, на которой она носилась. Например, передник мог символизировать материнскую утробу. Так, по вепской примете, если женщина потеряет фартук, значит, кто-либо из ее близких скоро родит. Шапка отождествлялась с головой человека. Согласно вепскому запрету, шапку в руках вертеть нельзя, голова будет болеть [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 118, 121].

С одеждой связывались представления о защите и плодородии. Так, обряд загона скота в хлев на зиму хозяйка совершала в шубе (*põvu*) и рукавицах (*kindaz*). По народным объяснениям, эти виды одежды использовались для того, чтобы скот не замерз в течение зимы и чтобы шерсть у скота росла лучше [Винокурова, 1992, с. 14].

В ряде случаев одежде приписывались свойства уничтожать болезни. Так, если ребенок долго не ходил, ему *varu čaptihe* 'страх рублил' (см. *Varu*), используя в обряде порванный сарафан. Во время звона колоколов к обедне ребенка укладывали животом на пол и сарафаном нажимали на спину, произнося заклинание: «*Čapan mina silei varun tak, igaks kaikeks*» — «Рублю я твой страх так, на весь век» [Perttola, SKS, № 675]. Для избавления от *ičeze pahuz'* — родимчика — применяли рубаху матери, которой закрывали лицо ребенка. В то же время вепсы верили, что можно заболеть от чужой одежды, если ее надеть на себя (см. *Sobapagan*).

SOBAPAGAN — болезнь от одежды.

Пяозерские и капшинские вепсы считали, что надев чужую одежду, можно заболеть особой болезнью *sobapagan*, сопровождаемой покраснением кожи. Иногда болезнь возникала от мыслей, что чужая одежда может быть заразной. Для ее лечения обращались к колдунам [ПМА, 1997].

SOKOL — сокол.

Слово *sokol* 'сокол' заимствовано вепсами из русского языка. По мнению исследователей, оно восходит к др. инд. *çakundś*, *çakūnis*, *çakūntis*, *çakūntas* 'какая-то птица, большая птица' [Фасмер, 1987, III, с. 708—709].

Сокол — самый распространенный мужской образ в вепских рекрутских и свадебных причитаниях, где он всегда символизирует холостых парней. В рекрутских причитаниях, исполняемых матерью, сокол — это сын, уходящий на военную службу: «*Kazvatin i libutin sokolan poigan*» — «Воспитала и вырастила я сокола-сына» [Setälä, Kala, 1951, s. 539]. В вепских свадебных причитаниях

соколом могут называть жениха, неженатых «вольных» парней, брата невесты. Одно из причитаний, обращенное к брату, невеста начинает следующими словами: «*Otaske sina minun vesol veikoihudem, jasnī sokol, minun dajo vauged vaudain'e, volnī voläin'e*» — «Отдаешь ты мой веселый братец, ясный сокол, мою да белую волюшку, вольную волюшку» [Там же, с. 314]. В причитании невесты, идущей к венцу, упоминается о молодежном гулянии, которое состоит из парней-соколов и девушек-уток: «*I pästkat minun d'evotskart'el'ihe minun vauged vaudein'e se! Kus l'endl'ese sokolad da sorzaižed n'e*» — «И пустите меня в девичью артель, мою белую волюшку! Где летают соколы, да уточки» [Там же, с. 557]. Таким образом, «соколы» выбирают невест среди «уток». Точно такое же символическое значение сокола, а также парное соответствие его утке или лебеди, встречается в русском свадебном фольклоре [Бернштам, 1982, с. 30—31]. Создается впечатление, что образ сокола вместе с названием появился в вепских причитаниях под влиянием русского фольклора. Одним из аргументов в пользу данной точки зрения является непопулярность этого образа в других сферах вепской народной культуры. Скорее всего, сокол вытеснил из вепского фольклора какой-то другой мужской птичий образ, быть может, селезня, соответствующего утке. На эту мысль наталкивают слова вепских причитаний. В одном рекрутском причитании встречается очень редкий синонимизм мужских птичьих образов. Мать называет сына не только соколом, что типично для текстов причитаний, но и селезнем: «*Sokol, da sorzaižem, vauged da päiveihudem*» — «Сокол, да селезень мой, светлое, да солнышко мое» [Setälä, Kala, 1951, s. 540]. В причитаниях невесты гуляние девушек и парней часто рисуется как «колыхающееся озеро» или волны, а в них плавают утки и явно не водоплавающие птицы-соколы: «*I katsuhan mina nakku läikkiale g'ärvhudele eik sokolad, sorzad artelihe*» — «И смотрю я тут на колыхающееся озеро, сколько соколов, уток в стае...» [Там же, с. 543].

Утвердившийся в сознании народа взгляд на сокола как на птицу, связанную с браком, нашел отражение в одной вепсской сказке. В ней рассказывается, как девушка с помощью волшебного пепельного соколиного крылышка (вепс. *перолок-sokolok suvgaine*) находит суженого и выходит за него замуж [Setälä, Kala, 1951, с. 50—52].

SOL — соль.

Соль — ценный и незаменимый продукт для правильной жизнедеятельности человека — в универсальных представлениях народов наделялась защитными свойствами. Отсюда пошло поверье, которое было известно и вепсам, что рассыпать соль — к неудаче, и чтобы предотвратить несчастье, необходимо бросить щепотку соли через левое плечо: «Соль просыпаешь, надо бросить щепотку соли через левое

плечо, чтобы не поспориться» (Шелтозеро) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 135].

Соль считали лучшим оберегом от порчи, особенно тех людей, которые находились в переходном состоянии и были особенно подвержены действию вредоносных сил, например невеста и жених, роженица и младенец. У северных вепсов в доме жениха невесте надевали головной убор замужней женщины — сороку, в которую насыпали соль, обладающую оберегательными свойствами. Такой головной убор молодуха должна была носить постоянно во время наиболее опасного для нанесения порчи периода — шесть недель от дня свадьбы. Перед поездкой к венцу в карманы одежды молодых клали соль и мыло, «чтобы портеж не пристал» [Там же, с. 148]. Вепсы верили, что роды будут у женщины трудными, если о них узнает много людей. Облегчить такую ситуацию



Солонка с солью. Фото М. В. Заозерного, с. Шондовичи Подпорожского р-на Лен. обл., 2008 г.

помогал обряд с использованием соли. В д. Подщелье знающая женщина (*бабка*) должна была обойти с солью, завязанной в узелок, деревню. Потом развести соль в воде и дать ее выпить роженице для облегчения родов [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 124]. В с. Шелтозере во время обхода деревни с узелком соли *бабка* брала с трех развилок земли летом, а зимой — снега, смешивала землю или снег с солью и растворяла смесь в воде. Полученным раствором она поила роженицу [Perttola, SKS, № 669]. Заговоренную соль, растворенную в воде, использовали для купания ребенка, если его сглазили и он беспричинно плакал по ночам [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 112].

Соль считалась действенным средством для лечения болей в животе, например, *kohtaiduz*. Для избавления от чесотки (*sibit'es*) использовали соленую воду, которой мыли или парили человека, страдающего этим недугом [Valjakka, SKS, № 486, 487].

Особыми лечебными свойствами обладала четверговая соль, то есть соль освященная в Великий четверг в церкви. У вепсов известен и другой способ освящения четверговой соли: завернутую в тряпку соль клали в канун Великого четверга за икону. Потом эту соль употребляли как средство от боли в животе и детских болезней (особенно сглаза) (Подщелье) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 126].

Соль в представлениях вепсов была связана с любовью. В вепсской свадебной обрядности встречается, например, такой ритуал любовной магии с употреблением соли. Во время предсвадебной бани невеста вставала на сковороду, а причитальщица натирала тело невесты солью и обливала ее молоком. На молоке пекли рыбник для жениха, чтобы привязать его к невесте как можно более тесными узами любви. На территории расселения южных и капшинских вепсов, где бани появились поздно, вместо бани невеста парилась в печке, а затем натирала лицо солью. Эту соль заговаривали, а затем клали в пироги

и похлебку, чтобы присушить избранника [Волков, МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 13, с. 37].

В обрядах вепсов, как и многих других народов, соль очень часто применялась в неразрывном единстве с хлебом. Хлеб-соль — необходимые средства существования человека. Такие представления о хлебе-соли отразились, например, в заговоре по поднятию девичьей славутности (*slavutnost'*), который во время появления первых месячных девушка произносила на воду для умывания с положенными в нее хлебом, солью, копейкой, пуговицей и углем. В заговоре невозможность жизни человека без хлеба и соли отождествлялась с девушкой, без которой не могут жить все деревенские парни: «*Kut tämbäizel päival ei voi olda leibada i solada i necida hobedeizeda dengata, muga minuta i voidiis olda kaik hüväd prihäd*» — «Как сегодняшним днем нельзя быть без хлеба и соли, и без этой серебряной денежки, так без меня не могли бы быть все хорошие парни» [Perttola, SKS, № 666].

Хлеб-соль — ключевой символ гостеприимства, установления родственных и дружеских отношений, в сочетании с иконой — предметный символ благословения (*blahosloven'je*). Во время свадьбы при входе в дом жениха после совершения венчания в церкви родители встречали новобрачных с хлебом-солью. Свекор благословлял невесту иконой, хлебом и солью на смотрах в честь ее внешнего преобразования в замужнюю женщину (путем перемены прически и переодевания): трижды обводил этими предметами вокруг головы невесты, закрытой убором замужней женщины (см. *Murz'ain*).

Ритуальное угощение хлебом-солью распространялось и на домашних животных. В некоторых вепсских деревнях (Войлахта, Боброзери) обряд омовения коровы после отела (см. *Kandand*) завершался угощением ее куском хлеба с солью.

Хлеб с солью — жертвенные продукты, предназначенные для умиловления духов-«хозяев», предков, святых. Так, важным угощением для Сюнда (*Sünd*) у северных вепсов были коврига хлеба из ржаной

муки под названием *sündunkourig* (букв. «коврига Сюнда») и соль. В течение зимних святков днем *sündunkourig* держали в ящике стола, а ночью клали его вместе с солонкой на накрытый скатертью стол [Perttola, SKS, № 139]. При переходе в новый дом хлеб с солью жертвовался Илье-пророку (*Il'ja*). Первым в дом входил через окно мужчина с иконой, ковригой и солью и говорил: «*Pühä Il'la, sö l'iib i sol!*» — «Святой Илья, ешь хлеб и соль!» [Там же, № 383].

Вепсский застольный этикет не позволял макать хлеб в солонку. Считалось, что «кто это делает, тот неверный человек» (Подщелье) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 153]. В основе этого запрета, широко распространенного и у славянских народов, лежало новозаветное предание, согласно которому Христос указал предателя, обмакнув кусок хлеба и подав его Иуде [НБ, 2004, с. 383].

SORZ — утка.

Для нырковой утки вепсы употребляли термин *sotk*.

В мифологии вепсов утка (*sotk*) — прародительница мира. Согласно обнаруженному у северных вепсов сюжету эпической песни, птица находит маленькую кочку в безбрежном морском пространстве, вьет гнездо и сносит туда несколько яиц. По разным причинам яйца разбиваются и из них создаются важнейшие части Вселенной: земля, небо, солнце, луна, звезды [Винокурова, 2006, с. 50].

Мифологизация таких событий, как кладка яиц уткой и их высиживание связана также с идеями об ее плодоносящем влиянии на растительность и природу в целом. Северные вепсы в Петров день (*Pedrupäiv*) в ржаном поле жертвовали уткам творог, чтобы они не выклевывали посевы ржи и дали хлеб.

В вепсских представлениях об утке просматриваются следы, связанные с тотемическим прошлым. Среди современного вепсского населения не обнаружен запрет на поедание мяса утки. Но, как выяснилось, он существовал в Водлозерье, в деревнях Команево и Киино Бабаевского р-на, жители которых по происхождению

являются «обрусевшей чудью»: «Говорят, если хозяин убьет на дворе утку, так плохо будет. Если гнездо разрушил, так и у тебя всё разрушится. Говаривали старухи, что не бей никогда уток» (Киино). В дальнейшем табу на поедание мяса многих тотемных животных часто объяснялось народом их «нечистотой». Возможно, это произошло и с уткой и своеобразным образом отразилось в вепсской лексике. Например, вепсы с. Озера называли дикую утку *čapar'sorz* [АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 598, с. 278; Зайцева, Муллонен, 1972, с. 55], что буквально переводится как «грязная утка» (отсюда переносное значение слова *sotkei* 'неряшливый человек') [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 520]. Утка также является одним из персонажей оборотничества: в северновепсской сказке Баба-яга превращает девушку в утку и пускает ее в море [Там же, с. 629].

Идеи плодородия распространялись не только на природу, но и на людей, на их любовно-брачные отношения. В этом качестве образ утки присутствует в вепсских свадебных причитаниях. В них чаще всего утка (*sorz*) символизирует девушек на выданье и ее подруг. Так, в одном из причитаний невеста сравнивает праздничное гуляние с колыхающимся озером, в котором много «соколов» — парней и «уток» — девушек: «*I katsultan mina nakku läikkiale g'ärvhudele eik sokolad, sorzad artelihe tule gul'eimaha*» — «И смотрю я здесь на колыхающееся озеро, сколько соколов, уток, в артель выходи гулять» [Setälä, Kala, 1951, s. 543].

Судя по вепсским причитаниям, в виде утки представлялась и «воля-красота» девушки-невесты. Утрата «воли-красоты» в виде утки означала смерть девушки, которая в причитаниях рисовалась разными способами. Например, гибелью в волнах: «*I en p'ästa mina sokol'ide sorzid'e n'e keskhe sinna vauktad da vaudaištüd. Sid suril lainhil p'eksab minun vauktan vaudaižen*» — «И не пущу я в середину соколов и уток туда белую да волюшку. Здесь большими волнами избьет мою белую волюшку» [Там же, s. 557].

Различные мотивы превращения девицей воли в утку являются отражением существовавших в древности анимистических верований о воплощении души человека в утку после смерти. Они оставили след в погребальной символике вепсов. Еще в середине XX в. на южновепских кладбищах можно было встретить пластические деревянные изображения уток на могильных крестах [Винокурова, 1994, с. 85].

SOTK — см. *Sorz*.

SPASAN PÄIV — Преображение Господне (6/19.08).

Диалектные названия: сев., южн. вепс. *Spasan päiv*; ср. вепс. *Spasan pei* (букв. 'Спасов день').

Великий православный двенадесятый праздник Преображения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа был установлен в честь чудесного Преображения Иисуса Христа во время молитвы при учениках — апостолах Петре, Иакове и Иоанне — на прекрасной горе Фавор незадолго до своих земных страданий. Чтобы поддержать веру в учениках, Иисус Христос показал им Свою Божественную природу и добровольное согласие на крестные муки. Лицо Его просияло, как солнце, а одежды Его стали белыми, как снег, и блистающими, как свет. Преображение сопровождалось появлением ветхозаветных пророков Моисея и Илии, говоривших с Иисусом о страданиях и смерти, которые ему надлежало претерпеть (Мф. 17: 1—13; Мк. 9: 2—13; Лк. 9: 28—36).

В вепском народном календаре этот день осмысливается как праздник урожая различных культур. В некоторых северновепских деревнях (Шелтозеро, Шокша) к *Spasan päiv*, который являлся здесь престольным праздником, приурочивалось окончание жатвы (по этому поводу была распространена поговорка на русском языке «Спас придет и рассчитает нас») [Винокурова, 1994, с. 103]. На большей части вепского расселения *Spasan päiv* до сих пор считается праздником сбора

плодов (черники, малины, яблок, огурцов, репы, картофеля). В вепских деревнях до советского периода богослужение в этот день имело особенность: по окончании литургии освящались принесенные в церковь созревшие плоды. Далее следовало поминовение умерших родственников на кладбище у церкви. В настоящее время поминовение сохраняется. Оно включает в себя приветствие умершего на могиле и трапезу. На трапезе важное место занимают плоды, радость первого вкушения которых следует разделить с умершими. В прошлом после обедни начинался крестный ход с иконами во главе со священником. Направление, в котором двигались участники крестного хода, было закреплено традицией. Каждый день праздника заканчивался уличным гуляньем.

SPUSK — см. *Obhod*.

STANAN EMAG — см. *Stanan iżand*.

STANAN IŽAND — дух-«хозяин» стана. Фигурирует в паре с женой — *stanan emag* («хозяйка стана»). Такие названия духов известны только по одному архивному источнику из д. Лахты Оштинского р-на. Стан — небольшая лесная избушка, в которой жили лесорубы во время промысла. Избушка, углубленная в землю, строилась без печки и трубы, с очагом, на котором варили кашу, с нарами для спанья. Имела квадратную форму — около двух саженей в длину и ширину (сажень = 2,134 м) [Тароева, 1965]. Входя в стан, нужно было перекрестить его углы и сказать: «*Stanan iżand i stanan emag! Pästkat öks!*» — «Хозяин стана и хозяйка стана! Пустите на ночь!» [Волков, МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 16, с. 15].

STOL — стол.

Слово *stol* у вепсов распространено повсеместно, наряду с диалектным *stal's* (Озера, Нойдала), и представляет собой заимствование из русского языка. По одной из этимологий, слово *столь* в древнерусском языке — это отглагольное существительное, происходящее от слова *стелю*. Таким образом, первоначально *столь* мог

означать подстилку типа ковра, на котором сидели. По другой этимологии, слово *stol* восходит к др.-инд. *śhālam*, имеющему значение «возвышение, холм, материк» [Топорков, 1985, с. 227; Фасмер, 1987, III, с. 765].

У южных вепсов наряду с термином *stol*, имеется и другое название для стола — *laud*, которое в других вепсских диалектах означает «доска». Название стола *laud* отразилось в южновепском *laudruzu*, обозначающем скатерть. Оно буквально переводится как «столовая ткань (тряпка)»; в то время, как в других вепсских группах для скатерти существует иное название — *pühkin'* [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 280]. Слово, аналогичное *laud*, в значении «стол» распространено также у води, ижоры (*lauta*) и эстонцев (*laud*) [Лавонен, 2000, с. 12]. В древнерусском языке слово *дѣска* имеет два значения — доска и стол [Фасмер, 1986, I, с. 532]. Все эти факты заставляют обратить внимание на объяснение Л. Нидерле, полагающего, что в древности многие народы (например, славяне, кельты, германцы, фракийцы и гунны) ели на земле, положив перед собой маленькую доску. Положенная низко доска представлялась ему прототипом высокого стола [Топорков, 1985, с. 226]. Считается, что высокие столы появились позже у народов, исповадовавших христианство [Лавонен, 2000, с. 87].

Стол — неотъемлемая часть интерьера вепсского традиционного жилища. Во второй половине XIX — конце XX в. его расположение в избе локально различалось. Чуть более половины вепсов, как и восточнославянские народы, предпочтение оказывали традиции, связанной с православием, — ставить стол в переднем углу. В то же время для более трети вепсских жилищ была характерна «финская» постановка стола — у фасадной стены, и для совсем небольшой их части, — у боковой стены [Строгальщикова, 1986, а, с. 75]. При «финском» расположении стол ставили торцом к среднему окну, а длинной стороной вдоль половиц. «В народной традиции половицам придавали магическое

значение, они рассматривались в качестве пути, соотносились с дорогой, в том числе и в потусторонний мир. Поэтому преграды хотя бы в виде поперечно поставленного стола старались не ставить, это могло принести несчастье» [Лавонен, 2000, с. 15]. Расположение стола вдоль половиц оставило след в гадании о жизни и смерти: когда впервые видели ребенка вставшим самостоятельно на ножки, то его ставили на стол и наблюдали, куда он пойдет. Если в сторону двери, то умрет, а если в обратную сторону, то будет жить [Perttola, SKS, № 679]. Стол, расположенный торцом к среднему окну, делил дом на две части: правую (мужскую) — ближе к большому углу и левую (женскую) — рядом с печью. Такой признак стола, как разделение домашнего пространства, нашел отражение в обряде отлучения ребенка от материнской груди или грудного вскармливания: мать трижды давала грудь ребенку через стол [Там же].

Независимо от расположения в доме, место стола отличалось постоянством. Этот признак стола использовался в обрядах. Например, если телка отелилась и не стоит во время дойки, то совершали такой обряд: мыли водой четыре ножки стола со словами: «*Kut nece stol om siizutetut i vladetut, muga emag vladidib, siizutab necen skotan živataižen tilkeiduses*» — «Как этот стол поставлен и управляем, так хозяйка управляет и ставит эту скотскую животинку на дойку». Затем этой водой мыли корову [Там же, № 211]. У белозерских вепсов неподвижность стола использовалась в обряде, нацеленном на кладку яиц курицами в своем доме, а не за его пределами. В ночь на Великий четверг хозяйка разбрасывала под столом зерна и кормила ими кур, приговаривая: «*Kut neco stolaine i käu laptaha nikuna pertišpäi, muga i neno minun kanaized ii kätas laptaha munmähä nikuna ičiin horomaizispäi*» — «Как этот стол не ходит никуда из избы, так пусть и эти курицы не ходят нестись на сторону от своего двора» [Винокурова, 2006, с. 357—358]. Постоянство, отсутствие изменений, связанных со столом, объясняют запреты для

ребенка заглядывать и залезать под стол, иначе расти перестанет [Hakkulinen, SKS, № 17846].

Передвижение стола с места на место происходило только во время мытья полов и в случае необходимости совершения особых обрядов. Так, при выходе из отчего дома для поездки в церковь, невеста тащила за собой стол, чтобы другие ее сестры выходили скорее замуж (Подщелье) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 147].

Вепские крестьяне относились к столу с почтением и уважением. Об этом свидетельствует множество запретов. Как и у карелов, у вепсов не позволялось вставать на стол. Для мытья потолков и стен использовались специальные приспособления — «козлы» (*võrstakad*) с поставленными на них досками [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 178—179; Лавонен, 2000, с. 12]. Исключением являлись только обряды, связанные с началом хождения маленького ребенка (см. *Varu*).

Стол служил объединителем вепской семьи, ее центром. Эта идея присутствует в ряде вепских загадок: «*Ühten laudann al nel' vel'l'et seižutas*» (*Stal'ts*) — «Под одной доской четыре брата сидят» (Стол); «*Nel' sizarest ühten korenn, ou ištta*» (*Stolaz g'ougad*) — «Четыре сестры под одной корой сидят» (Ножки стола) (Нойдала, Шимозеро) [Kettunen, Siro, 1935, s. 129, 137]. Незыблемое положение стола в доме символизировало семейное благополучие и мир. Они могли быть нарушены в результате неуважительного обращения со столом. Например, нельзя было вытирать стол бумагой, класть на него повойник, замок или рукавицы, скрести ножом столешницу или вертеть нож на столе, иначе в семье будут ссоры и ругань. Мужчинам запрещалось обедать в шапке, в противном случае жена будет глухая (Подщелье, Ишанино) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 118, 136]. Нельзя было проливать чай на стол — муж будет пьяницей.

Важнейшее предназначение стола как объекта, связанного с жизненно необходимой функцией человека — питанием,

сформировало представления о его главенстве в доме. Эти представления совпадали с народными взглядами на печь (ср. *Päč*). Они нашли отражение в вепских загадках о столе, который, как и печь, отождествлялся с главным лесным зверем — медведем (*kondi*): «*Kondi itše pertiš*» (*Stol*) — «Сам медведь в доме» (Стол) [Setälä, Kala, 1951, s. 206].

Почтительное отношение к столу объяснялось также его уподоблением церковному престолу — самому священному месту в храме, предназначенному для совершения литургии, месту таинственного присутствия Иисуса Христа. Считалось, что стол в доме, как и престол, — это место самого Бога. С этими представлениями был связан запрет тыкать вилкой в стол, имеющий народную интерпретацию: «*тело Христово тычешь*» (Подщелье) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 137]. От соседнего русского населения в вепскую среду проникли формулы «*Стол — престол, скатерть — пелена*», которые использовались в заговорах.

Как показывают некоторые обряды, стол в доме мог выступать синонимом аналая в церкви. Например, у вепсов запрещалось обходить вокруг стола, чтобы в семье не было много детей [Винокурова, 1994, а, с. 46]. При этом обход стола в избе считался тождественным обходу аналая в церкви. Поэтому во время венчания, когда священник обводил молодых вокруг аналая, невеста, чтобы защитить себя от предполагаемых последствий этой обрядовой процедуры, должна была произнести следующие слова: «Господи, не обмножь ты меня многими детушками!» (Гимрека) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 122].

Столу, наделенному святостью, представляющему центр безопасного пространства — дома, придавали явный магический смысл, приписывали защитные свойства, действенную силу от всяких напастей. Эти свойства передавались и предметам, лежащим на столе некоторое время [Лавонен, 2000, с. 58]. Так, в с. Шелтозере первый дружка (*pervei drušk*) перед

отъездом жениха и невесты к венцу совершал два обхода: первый — вокруг стола с полежавшими на нем предметами — хлебом, пирогами, солью, завернутыми в скатерть, и иконой с целью получить от стола покровительство и силу. Во время обхода он строго следил, чтобы никто не вышел навстречу. Второй обход с «освященными предметами» совершался для защиты свадебного поезда после выхода свадебщиков из дому и рассаживания по саням [Setälä, Kala, 1951, s. 115]. Ковриге хлеба (см. *Leib*), пролежавшей на столе в зимние святки, приписывались целительные и продуцирующие свойства; ею кормили скот во время первого выгона на пастбища или использовали в жатвенных обрядах.

Стол мог оказать лечебное воздействие и использовался в оздоровительных обрядах. У северных вепсов для избавления от ночного плача ребенка купали на столе, сдвинутом под матицу, и произносили заклинание: *«Стол-престол, скатерть-пелена, избавь его (младенца) от дневно-го крику и ночной плаксы»* (Вознесенье) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 125].

STROICANPÄIV — Троица.

Троица — двенадцатый праздник православного календаря, отмечаемый на пятидесятый день после Пасхи (отсюда его второе название — Пятидесятница).

В этот день православная церковь вспоминает сошествие Святого Духа на апостолов и чувствует Святую Троицу. По христианским представлениям, нисхождение Святого Духа произошло на пятидесятый день воскресения Христова, когда еврейский народ отмечал один из своих великих праздников — Пятидесятницу — посвященный дарованию Закона Божьего Моисею на горе Синай. Во время празднования вокруг Девы Марии собрались апостолы: «И внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились. И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждого из них. И исполнились все Духа Святого... (Деян. 2: 2—4). Момент сошествия Святого Духа

на апостолов осмысливается верующими как проявление божественной сущности Святой Троицы, учение о которой является одним из основных положений христианской веры [Православие, 2007, с. 706].



Украсение входа в дом кольцом, из сорванных в Троицу веток берез. Фото И. Ю. Винокуровой, с. Немжа Подпорож. р-на Лен. обл., 1990 г

В вепском народном календаре Троица (сев., южн. *Stroicanpäiv*; ср. *Stroicanpei*) воспринималась как праздник растительности, символом которой была березка. Главная традиция праздника — внутреннее и внешнее украшение домов ветками берез или сделанными из них кольцами. Иногда березы приносили из лесу и сажали около дома. В некоторых вепских деревнях Ояти и Прионежья в Троицкий праздничный комплекс вошли элементы скотоводческого культа: в Троицкое Воскресенье особым вниманием пользовались пастухи, которым хозяева дарили яйца; нередкими были также пастушеские

обходы скота и ритуальное кормление его праздничной пищей в хлевах [Винокурова, 1996, б, с. 96—97]. Троицкая суббота являлась поминальным днем. В этот день в церкви служили вселенскую панихиду по всем умершим, то есть ушедшим из жизни как естественной, так и «не своей смертью» (висельники, утопленники и т. д.). В Троицкую субботу обязательно посещались кладбища. На могилах оставалась пища и ветки березы, которые символизировали Троицкий праздник.

SUGASED — щетинка (детская болезнь), см. *Siga*.

SURM — смерть.

Диалектные названия: *surm* (сев., ср., южн. вепс.), *kolend* (Белое Озеро) — ‘смерть’. В отличие от термина *surm*, имеющего финно-угорское происхождение; слово *kolend* — более древнее, его аналоги широко распространены во многих уральских языках [Мифология коми, 1999, с. 214].

По народным представлениям смерть — это момент прекращения жизни человека, его перехода в иной мир; а также губительная сила, периодически появляющаяся в мире живых и угрожающая всему здравствующему.

Убеждение в том, что приход смерти в назначенное время и место предопределен судьбой или Богом, достаточно ярко отражено в международном сказочном сюжете «Смерть в колодце» (934=AA*932 I), распространенном и у вепсов. В вепсской сказке к богатым родителям новорожденного сына является Бог и сообщает им участь сына умереть в воде или на воде. Несмотря на все усилия родителей оградить сына от такой смерти, он, тем не менее, в день свадьбы ложится на доски предусмотрительно заколоченного колодца и умирает (Федорова Гора) [ВНС, 1996, с. 240, 249].

По заведенному в мире порядку обычным людям не дано знать время, место и обстоятельства своей кончины, однако им всегда хотелось узнать свою судьбу. В прошлом у вепсов было немало разнообразных примет, с помощью которых

определялась смерть человека. Некоторые из них связывались с разрушительными действиями в доме. Например, верили, что разбившееся зеркало, проросшие в избу корни дерева означают близкую смерть кого-либо из членов семьи. Много примет касалось необычного поведения некоторых птиц и животных. Так, если в дом залетала какая-нибудь птица или бабочка, дятел стучал в боковую стену дома, филин или кукушка садились на крышу, собака выла под окном или рыла землю под углом избы, кошка спала на спине вверх носом, змея заползала в дом, мыши грызли одежду и т. д., то это предвещало покойника [Винокурова, 2006]. Важное значение имели вещие сны. Широко распространенной была примета о приснившемся во сне выпадении зуба, означающая кончину родственника; причем чем сильнее при этом ощущалась боль, тем смерть была ближе [Perttola, SKS, № 590].

По состоянию мертвого тела старались определить возможность новой смерти в доме в ближайшем будущем. Дурным признаком считалось, если покойник был мягкий или хорошо выглядел [Там же, № 597]. Во время похорон обращали внимание на погоду. Предвестником скорого покойника в деревне являлся дождь, если он сопровождал похоронную процессию. Многие из этих примет до сих пор бытуют среди вепсского населения.

Тема смерти занимала важное место в вепсских гаданиях — как окказиональных, так и календарных, дающих человеку жизненный прогноз на год. Предметами в святочных гаданиях о смерти могли быть поленья или ложки, символизирующие членов семьи. У средних вепсов в ночь на Новый год хозяин или хозяйка ставили вертикально в снег столько поленьев, сколько было домохозяев. Утром смотрели: чье полено упало, тот в будущем году умрет. В ложки набирали воду и наполненными помещали в лежащее на снегу решето. На следующий день по виду замерзшей в ложках воды определяли судьбу: у кого вода замерзла ямкой — к смерти. Широко были распространены гадания,

основанные на зрительных и слуховых галлюцинациях — смотрения в зеркало, наблюдения за мелькающими тенями, в которых могли «привидиться» различные знаки смерти; слушания в опасных местах, где кончину означали вой или стук топора. В гаданиях вепсов нашел отражение один из видов смерти — утопление в воде. Во время крещения у младенца отрезали прядку волос, которую скатывали в шарик из воска. Шарик бросали в купель с водой и наблюдали: утонет или нет, что соответственно означало: ребенок умрет или будет жить [Винокурова, 1994, а, с. 55]. У белозерских вепсов накануне Иванова дня после мытья в бане девушка бросала веник в реку: если он тонул, то это предвещало смерть [Винокурова, 1994, с. 82].

По народным представлениям смерть наступает в момент, когда душа расстается с телом человека (см. *Heng*). При долгих предсмертных мучениях для беспрепятственного выхода души совершали различные магические действия: открывали трубу в печи, окна, двери, поднимали конек крыши, не работали, читали молитвы и т. д.

В вепских похоронных причитаниях образ смерти не прописан. Она предстает незримым существом, которое приходит забрать человеческую душу: «...ostinižin mina sinun henguden, en raaciš antta surmaižele» — «...купила бы я твою душу, пожалела бы отдать смерти». Смерть настигает свою жертву в любом месте: «Armaz sina minun, tuli siloi surmaine mecha, mänid sina oravile, da tuli sinna siloi surmaine» — «Дорогой ты мой, пришла тогда смертынька в лес, пошел ты за белками, да в то время пришла туда смертынька» (Шелтозеро, Вехручей) [Perttola, SKS, № 629]. По некоторым текстам плачей смерть часто локализуется у границы мира живых (просится у окна, колотится в ворота) с целью в него проникнуть: «Hän, ku silei, iknan al taričzihe i veroihudhe kolodnizihe» — «Она, как тогда, под окном просилась бы и в воротца стучалась бы» (Шелтозеро, Вехручей) [Там же, № 615]. Стук — характерный признак смерти отразился в примете: «Jesli sündumas mi-ni kolodiše öl, kanz hubenod» — «Если

в святочную ночь что-то стучится в окно, то семья убавится» (Шелтозеро, Вехручей) [Там же, № 100]. Как следует из других вепских примет, птица, стучащая в окно, могла отождествляться со смертью: «Jesli lind südeise iknaha, edehe — ii hüväd» — «Если птица ткнется в окно, впереди нехорошее» (Шелтозеро, Вехручей); «Linduine tuleb, ramaha kolkotaškandeb, nece jo nesčastje» — «Птичка придет, в раму начнет стучать, это уже несчастье» (Пяжозеро) [Винокурова, 2006, с. 46]. В одной вепской сказке смерть появляется в облике черта (Озера) [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 200].

В народном сознании всегда присутствовали мечты о победе над смертью. В вепских похоронных причитаниях описываются способы от нее избавления: с одной стороны, в виде физической расправы — зарыть в землю; закрыть тяжелыми засовами; обратиться за помощью к кузнецу, наделенному магической силой: «...tonižim mõ necin surmaižen, soubanižim mõ dūgedal uksudel, soubanižim mõ hrustal'nil ikneižil, raudeižil lukloižil, stalnižil avadižil» — «...зароем мы эту смертыньку, закроем тяжелыми дверями, закроем хрустальными окнами, железными запорами, стальными ключами»;

«...kaskinižin mina sepalle tagoda koume zamkad roudast, miše surmaine ei voiš sindei lüuta» — «...велю я кузнецу заковать тремя замками железными, чтобы смертынька не могла тебя найти»; с другой — в виде умиловления золотыми и серебряными дарами, молитвами и поклонами: «...darinižin mina sinun surmaižen kuldal i hobedal, mina hänele molinižimoi i kumardeližimoi» — «...одарила бы я эту смертыньку золотом и серебром, помолилась бы ей и поклонилась» [Perttola, SKS, № 615, 629]. В то же время, как показывает прием использования условного наклонения в вепских причитаниях, смерть по народным представлениям — это неизбежная и непреодолимая данность. Стабильное уменьшительно-ласкательное название смерти *surmaine* в текстах причитаний, скорее всего, объясняется страхом перед ней, стремлением избежать ее гнева.

SUR'NEL'L'ÄNZ'PÄIV — Великий четверг, четверг Страстной седмицы — последней недели Великого поста.

Диалектные названия: сев., южн. вепс. *Sur'nellänz'päiv*; ср. вепс. *Sur'nellänz'pei*.

По происхождению четверг Страстной седмицы связан с важным событием евангельской истории. В этот день совершилась Тайная вечеря — последняя пасхальная трапеза Иисуса Христа и Его учеников накануне распятия и крестной смерти Спасителя. На Тайной вечере Господь установил Таинство Евхаристии или Причащения, в котором верующий под видом хлеба и вина причащается самого Тела и Крови Господа Иисуса Христа во оставление грехов и в Жизнь Вечную [Православие, 2007, с. 232—235].

Тема духовного и физического очищения была одной из центральных при проведении Великого четверга у вепсов. В с. Пондала хозяйка приносила ведро воды до восхода солнца, будила детей и заставляла их этой водой умываться. Такой же смысл, как очищение водой, имело окуривание. У южных вепсов на восходе солнца хозяйка закрывала дымоход и пускала немного дыма в избу [Винокурова, 1994, с. 59—60]. Именно в Великий четверг женщины производили генеральную уборку изб к Пасхе Христовой: водой со щелоком намывали до блеска потолки, стены и полы, подбеливали печи. После уборки помещений следовало обязательное мытье в бане или печи всех домочадцев.

Великий четверг у вепсов был насыщен и другими разнообразными обрядами. Существовали своеобразные этнолокальные комплексы четверговой обрядности. Их анализ свидетельствует о том, что в вепсских народных представлениях *Sur'nel'L'Änz'päiv* воспринимался как переломная дата весеннего перехода от относительно спокойных видов хозяйственной деятельности к активным, наиважнейшими из которых были полевые работы и пастбищный выпас скота. Как и другие переходные даты, Великий четверг включал множество инициальных обрядов с имитативной магией. Эти обряды переплетались с ритуалами защитного характера, так как всякий переходный период

связывался с представлением о возрастании опасности со стороны враждебных сил, о проникновении существ потустороннего мира в человеческое пространство.

Оятские вепсы в Великий четверг совершали предохранительный обряд против змей, относимых к разряду «нечисти», который был необходим в связи с начинающимся весной постоянным посещением леса. В четверг утром нельзя было вставать с постели босыми ногами на пол, обувь необходимо было надеть над кроватью, чтобы змея летом не ужалила ногу [Винокурова, 1994, с. 60].

В этот день вепсы совершали множество обрядов, в основе которых лежало создание магического круга вокруг охраняемого объекта путем обегания, обхода, объезда, очерчивания. Например, накануне Великого четверга или в четверг утром у северных и шимозерских вепсов хозяйка надевала детям на шею коровьи колокольчики и просила их обежать вокруг своего дома три раза, а сама вставала около окна. Дети спрашивали хозяйку: «*Мата, kodiš ota lehmaižed?*» — «Мама, коровушки дома?» Она отвечала: «*Kodiš, kodiš*» — «Дома, дома». У капшинских вепсов дети одной деревни объединялись в группу и бегали с надетыми на шею коровьими колокольчиками вокруг деревни и каждого дома в отдельности, забирались в часовню, звонили в ней колокольчиками и кричали: «*Домовочка три денечка*».

В Приоятье в Великий четверг до восхода солнца хозяин или хозяйка обходили свой дом трижды против солнца, чтобы сохранить скот, кур, уберечься от молнии. Для обхода использовались магические предметы: топор, который просовывали за пояс или держали в руке острием вперед; решето с находящимися в нем иконой, зажженной свечой, яйцом, ножницами, хлебом с запеченной в него шерстью. В с. Ярославичи на восходе солнца этого дня хозяин и хозяйка объезжали дом на помеле. В д. Лашково совершался обряд, по которому хозяйка босиком бегала вокруг дома (иногда на помеле) до тех пор, пока хозяин, сидевший у окна,

не спрашивал: «Кого гоняешь?», на что она должна была ответить: «Клопов и тараканов».

В Великий четверг до восхода солнца по отношению к представителям «не-чистой силы» совершались различные действия умиловительного характера. У северных вепсов, например, для домового и его «семьи» — в красном углу, а для хозяев хлева — в хлеву ставили угощения. В с. Ладва девушки шли в одиночку в лес и вызывали духа-«хозяина» леса для помощи в выполнении желаний. «Хозяин» леса мог исполнить три просьбы, поэтому девушка становилась на пригорок и выкрикивала их одну за другой, перед каждой просьбой необходимо было громко проукать. Последняя просьба всегда была о замужестве [Лобанов, 1983, с. 120—121].

По народным представлениям, в *Sur'nel'l'änz'päiv* возрастала сила вредоносных действий людей, особенно женщин, по отношению к своим односельчанам. Шимозерские хозяйки совершали обряды «перевода удачи» в скотоводстве с чужого двора на свой. Так, в утро четверга, до восхода солнца, они тайно забирались в соседский хлев и стригли шерсть с овец, чтобы «перетянуть» к себе овечий приплод. Другие воровали навоз с соседского двора, клали его в фартук и помахивали фартуком и руками в сторону своего дома, чтобы перегнать скот с чужого двора на свой.

По архаичным представлениям о магии «первого дня», любое действие, совершенное в Великий четверг для удачи в определенном виде деятельности, переносилось на весь летний период или целый год. Особенно это касалось животноводства. С помощью обрядов вепсы пытались предотвратить различные неприятности, связанные со скотом и домашней птицей, добиться их плодovitости и изобилия продуктов животноводческой деятельности в пастбищный период. Повсеместно в этот день происходило подрезание хвостов у скота. Полученную таким образом шерсть запекали в пироге, специально приготовленном в этот день. Обычно пирог хранили за матицей в хлеву до Егорьева дня или дня первого

выгона скота на пастбища и тогда скармливали животным. Иногда отдавали скоту в Великий четверг. Хлебу приписывались целительные, защитные и коммуникативные свойства: «для здоровья», «для молочности и спокойной пастбы летом», «чтобы коровы дружили», «друг дружку не обижали», «не разбредались».

Многие скотоводческие обряды Великого четверга бытовали только у отдельных локальных групп вепсов. У южных вепсов, например, в четверг каждая хозяйка старалась спрятать все имеющиеся в доме ухваты, чтобы ее корова не бодалась в стаде с другими коровами. При этом произносилось следующее заклинание: *«Kut mä en näge uhvatüt, en čori uhvatul čigunod, muga i minun lehm i laske müb lehmid sarvil»* — «Как я не вижу ухватов, не колю ухватами чугунов, так и моя корова пусть не трогает коров своими рогами». По правилам другого обряда, хозяйка, заходя в хлев, наклонялась вперед и, глядя на коров через свои расставленные ноги, говорила: *«Mit' zver' minun perze ii näge, muga i homātaž minun živatad kond'gāžele i hāndikahale minun lehmad nāgiz' kivikš i kandoks»* — «Как зверь не видит мой зад, так и мои животные пусть увидятся медведям и волкам камнями и пнями». У белозерских вепсов в Великий четверг из лесу приносили муравьев, чтобы в доме было больше скотины [Винокурова, 1994, с. 60].

В Шимозерье до восхода солнца в Великий четверг каждая хозяйка подходила с подойником к колодцу и набирала в него до краев воды, «чтобы коровы доили столько же молока». Были известны здесь и обряды с неспокойной лошадей. В этот день хозяин кормил животное под жердью огорода, а потом обводил его трижды вокруг столба с заклиниванием: *«Как сей столб стоит во веки и недвижим, так и ты (кличка лошади) во веки веков не думай бегать»*. Если лошадь не подпускала к себе хозяина и убегала, то с ней поступали следующим образом: в Великий Четверг ставили в печь хлеб через загнетку; затем хозяин, сидя на камне в поле, скармливал хлеб лошади, произнося заклинание: *«Как сей камень не двигается, так бы и лошадь прочь не отходила*

от меня вовек» [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 344, с. 1, 14].

Значительное место в обрядовом комплексе Великого четверга занимали предохранительные и продуцирующие обряды с курами: весной их переводили на подножный корм и начиналась интенсивная кладка яиц, сакральное-символическое значение которых кульминировалось в Пасхальном цикле. Среди северных и средних вепсов были известны обряды, направленные на то, чтобы куры клали яйца в одно место и не ходили нестись на чужой двор. Северновепсская хозяйка, например, делала из ячменной соломы кольцо, высыпала в него ячменные зерна и сажала в это кольцо кур. Такой же обряд совершали оятские и капшинские вепсянки. Последние при скручивании соломы произносили заклинание: «*Sidogat iče, sidogat mugoi, kanaized horomanhe ninjo*» — «Свяжите сами, свяжите так, курочки в хорамах теперь». Белозерские, пязозерские и шимозерские вепсы в Великий четверг подрезали хвосты у кур: обрезки хвостов клали в места, куда куры должны класть яйца. Иногда с этой же целью брали железный обруч от кадки и клали туда обрезанные перья.

В деревнях белозерских вепсов были известны и другие четверговские обряды, нацеленные на кладку яиц в одном месте. Например, со столом, символизирующим «дом» для кладки. В ночь на Великий четверг хозяйка разбрасывала под столом зерна. До восхода солнца она приносила кур и кормила их под столом, приговаривая: «*Kut neco stolaine ii käu laptaha nikuna pertiäpäi, muga i neno minun kanaized ii käuä laptaha munmähä nikuna ičiin horomaižispäi*» — «Как этот стол не ходит никуда из избы, так пусть и эти курицы не ходят нестись на сторону от своего двора» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 271]. Еще одним обрядом, совершаемым на восходе Великого четверга в сарае, было магическое копанье в стог с заклинанием: «*Kut minä sijale kaivamoï, muga i kanaized sijale munižiba*» — «Как я здесь копаюсь, так и куры сюда бы неслись».

У шимозерских вепсов утром перед топкой хозяйка ворошила кочергой золу

в печном жаратнике; если она находила скопление непотухающих углей, это означало «куриное гнездо с яйцами» — знак, что куры будут хорошо нестись.

В отличие от животноводства, земледелие получило крайне слабое отражение в вепском обрядовом комплексе Великого четверга. Один из обрядов был распространен у шимозерских вепсов: в ночь на четверг, до восхода солнца, хозяйин и хозяйка пересматривали и пересыпали зерно, веря, что сколько они сумеют пересыпать за ночь, столько и будет хлеба на год [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 344, с. 3]. У белозерских вепсов в четверг до восхода солнца охотники шли в поле и стреляли там [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 274], чтобы защитить поле, подготавливавшееся к посеву от вредоносного воздействия.

В вепском обрядовом комплексе Великого четверга встречаются также единичные ритуалы, связанные с началом рыбной ловли в новом сезоне. В с. Немжа мужчины и мальчики на восходе этого дня ходили к водоему с удочками и со словами: «*Ei kalad san*» — «Много рыбы на ловлю» — производили символическую ловлю рыбы. В д. Сарозеро первый проснувшийся в четверг (независимо от пола и возраста) садился на постели, брал небольшую палочку с привязанной к ней веревкой (имитирующей рыболовную удочку) и бросал ее, пытаясь попасть в рукомыльник, со словами: «Сколько в рукомыльнике водички, столько бы и рыбы наловить». В с. Шимозере на восходе солнца в четверг рыболов шел к водоему с удочкой, к крючку которой было привязано полено, символизирующее щуку; на льду в лунке водоема он продельвал движения, имитирующие клев рыбы, а затем тащил полено — «щуку» [Винокурова, 1994, с. 66].

Вепсы связывали Великий четверг с начальной точкой отсчета и для других бытовых действий или обучения чему-либо. Капшинские вепсы, например, в четверг до восхода солнца производили имитацию рубки изгороди: для этого хозяин подходил к ограде из жердей и бил по ней бухом. Повсеместно в Великий четверг старались пораньше встать, чтобы до восхода солнца поучиться всему тому, что

не умеешь делать или делаешь плохо; для этого имитировали различные действия: молотили цепами, вышивали, пели, плясали, читали и т. д.

Бытовые предметы, изготовленные в Великий четверг, приобретали магическую силу. В этот день вепские женщины ходили в лес до восхода солнца и заготавливали там мутовки, помела, ветки можжевельника. Мутовками в этот день взбивали масло и смазывали им соски у коров, чтобы они не трескались. Можжевельником парили деревянные подойники и кринки, «чтобы в них сметана лучше садилась». Помело (*kavazlud*) обычно делали из ветки сосны с нечетным количеством отростков, призванных усилить его обережное значение.

SÜND — 1) Бог-Творец, Иисус Христос (повсеместно); 2) по немногочисленным данным северновепских верований и гаданий, мифологический персонаж (родовой предок), пребывающий на земле в период зимних святок — *Sündum*.

Sünd/sünt — корень прибалтийско-финских слов, обозначающих ‘рождение’: вепс. *sündutada* — ‘родить’, *sündüda* — ‘родиться’; кар. *süntüda* — ‘родиться’; фин. *syntyä* — ‘рождаться’, ‘родиться’, *synnyttäjä*, *syndyttäjä* — ‘роженица’, ‘творец’, ‘создатель’, *synty* — ‘рождение’, ‘происхождение’, ‘начало’, ‘возникновение’; эст. *sünnitama* — ‘родить, рожать, рождать’, *sünnitamine*, *sünnitus*, *sündimine*, *sünd* — ‘рождение’ [Богданов, АКНЦ, ф. 1, оп. 43, № 204, с. 157].

У южных групп карелов под термином *Sündü*, наряду со значениями ‘Бог-Творец, Иисус Христос’, может пониматься и мифологическое существо, которое находится на земле от Рождества Христова до Крещения Господня и выполняет функции оракула в гаданиях. Карельские названия святок — *sünnümtua* (с. кар.), *sünnutua* (лив.), *sündünmtua* (люд.) буквально переводятся как ‘земля Сюндю’. В карельской народной поэзии раскрываются новые грани значения слова *synty*. В заклинаниях *synty* — дух предка рода, которого колдун призывает на помощь. В карельских плачах употребляется производная от *synty* форма — *syndyset* (*syntyset*),

представляющая всегда множественное число с использованием деминутивных суффиксов. Основное и первоначальное значение *syntyset* в плачах — это умершие родственники, прародители, а также загробный мир [Конкка, 1992, с. 34—36]. Карельские значения слова *synty* свидетельствуют о его языческом происхождении. Повсеместно распространенное у вепсов значение слова *Sünd* ‘Бог-Творец, Иисус Христос’ является вторичным, возникшим под влиянием христианской религии. По всей вероятности, у вепсов, как и у карелов, под словом *Sünd* первоначально подразумевался мифологический родоначальник (один или во множественном числе), «существовавший при начальном этапе становления миропорядка» [Левкиевская, 2009, с. 250] — начале времени и земли, которое в последствии отмечалось праздником зимними святками (*Sündum*). С приобщением вепсов к христианской религии слово *Sünd* ‘прародитель’ приобрело у них значение Бога, Иисуса Христа, по преданию, родившегося в это время.

У северных вепсов, наряду с христианизированными представлениями о *Sünd*, встречаются и более ранние, зафиксированные у многих народов мира, — о сезонном пребывании предков на земле и их последующем возвращении на «тот свет». По данным представлениям, *Sünd* — явный представитель мира мертвых, который появляется на земле в период зимних святок. В верованиях и обрядности, связанных с приходом *Sünd*, как и в универсальном культе предков, важное место отводилось его кормлению обычно горячей пищей для обогрева. Одним из угощений являлись блины — поминальное блюдо у вепсов. Блины, испеченные специально для *Sünd*, носили название *kotad* ‘башмаки’ и *hatrad* ‘портянки’. По северновепским поверьям, «*Raštvan kanunan tehtihe Sündule kotad i hatrad. N'en'id ei voitta voil. Kut kol'jale ei voitkei sapkeid, muga ei voitkei Sündule kotad*» — «Накануне Рождества делали Сюнду “башмаки и портянки”. Их не мазали маслом. Как мертвым не смазывали сапоги, так Сюнду не смазывали башмаки» [Perttola, SKS, № 138]. Семантика

обуви чрезвычайно актуальна в представлениях о предках. Она не дает им мерзнуть во время пребывания на земле и необходима при возвращении на «тот свет». Аналогичные до мельчайших подробностей представления были известны южным карелам и, скорее всего, именно от них распространились в среде северных вепсов. У ливвиков в Рождественский сочельник для встречи с Сюндю также жарили блины, которые назывались *synnyn hattarat* (букв. «портянки для Сюндю»). Их пекли для того, чтобы «у Сюндю руки и ноги не мерзли». Когда приходила пора для Сюндю уходить обратно, говорили: «Уходит Сюндю, надо в дорогу портянки испечь» [Иванова, 2012, с. 59]. В отличие от северных вепсов и южных карелов, у русских были известны блины под названием «Христовы (или “Божьи”) онучи» [Гура, 2002, с. 43].

Помимо блинов, важным угощением для Сюнда у северных вепсов была коврига хлеба из ржаной муки под названием *sündunkourig* (букв. «коврига Сюнда»). В течение зимних святок днем *sündunkourig* держали в ящике стола, а ночью клали его вместе с солонкой на стол, предварительно постелив скатерть, «*miše Sünd voiš söda*» — «чтобы Сюнд мог есть». Верили, что когда Сюнд придет на землю, он скажет: «*Oli pertiš liib milei*» — «Был в доме хлеб мне» [Perttola, SKS, № 139]. Выпекание хлеба под названиями *joulu leipä* (фин., эст. «рождественский хлеб») или *sünnün leibü* (кар. «хлеб Сюндю»), который оставался нетронутым на столе в течение святок и предназначался для мифологических персонажей иного мира, а затем использовался в аграрных обрядах, было характерно также для других прибалтийско-финских народов [Винокурова, 1994, с. 38]. У людиков д. Михайловское каждый святочный вечер на стол стелили скатерть, на скатерть ставили солонку, а на нее — хлеб *synnyn leihi* («хлеб Сюндю») [Иванова, 2012, с. 75].

Предки наделялись способностью всеведения, поэтому, вступая в контакт с ними, когда они на земле, можно было попросить предсказать будущее. Одно из самых популярных у прионежских

вепсов гаданий, основанных на слуховых галлюцинациях, называлось *sündud kundelta* (букв. «слушать Сюнда»); ср. то же у карелов: [Конкка, 1980, с. 91—92]. Анализ этого гадания, которое само по себе рассматривалось церковью как греховное, свидетельствует о том, что участники действия имели дело с персонажем **Sünd** не в христианском значении. «Слушать Сюнда» обычно ходила группа девушек, иногда в сопровождении парней, в места, где, по мнению народа, обитала нечистая сила: на перекресток дорог, к бане, риге, колодцу, проруби. Лучшим временем для гаданий считались полночь и ночь — периоды наивысшей активности потусторонних сил. Выход на контакт с **Sünd** был возможен в том случае, если гадающие освобождали себя от христианских атрибутов — крестов. Обезопасив себя универсальным магическим оберегом — кругом, очерченным вокруг одним или несколькими железными предметами (кочергой, ухватом, сковородником или косой-горбушей), участники приступали к слушанию. По доносившимся звукам каждый из них определял свою судьбу: звон колоколов — к свадьбе, стук топора — к смерти [Винокурова, 1996, с. 81—82].

SÜNDUM — зимние святки.

Диалектные названия: ср. вепс. *sündum*, южн. вепс. *sündüm*, сев. вепс. *sünduma*.

Название **Sündum** (*sündüm*, *sünduma*) состоит из двух слов: **Sünd** — «предок», *m* — в среднем и южном вепсских диалектах — усеченная форма от *ma* ‘земля’; букв. «земля (место) предка» или «земля (место) Сюнда».

Sündum во всех диалектах вепсского языка означает многодневный праздник, отмечавшийся одновременно в честь зимнего солнцестояния и начала или рождения нового года. Соответствует языческим древнеславянским святкам. Позже под влиянием русских, принесших на вепсские земли православный и гражданский календари, за **Sündum** закрепились твердые даты — с 25.12/7.01, праздника Рождества Христова (см. **Raštvađ**), и до 6/19.01, Крещения (см. **Vederistmad**). В начале XVIII в., после указа Петра I,

серединой вепсского праздника *Sündum* стал праздник гражданского календаря Новый год (*Uz' voz'*) — 14/1.01. Многие обряды *Sündum* основывались на представлении о начинательной магии, по которой все явления и действия, происходившие в первые дни нового года, служили моделью, которая переносилась на весь год. Как правило, магические практики, связанные с идеей начала, приурочивались к праздникам Рождества и Нового года. Эти дни пронизывали многочисленные запреты: давать что-либо из дома посторонним (огонь, деньги, семена, соль и т. д.), «иначе весь год в хозяйстве будут убытки»; выбрасывать навоз из хлева, чтобы не обеднеть скотом и др. От пола и возраста первого человека, посетившего дом в первый день Рождества и Нового года, зависело счастье и благополучие семьи в течение всего года (см. *Rašt'vad*).

В народном сознании переход от старого года к новому рисовался в виде появления в это время на земле различных потусторонних сил. Такие представления легли в основу обрядов хождения ряженных (*kulikad*) и гаданий (*arboind*), которые совершались на всем протяжении этого праздничного периода.

У северных вепсов слово *Sündum* является частью названия праздника летнего солнцестояния (см. *Kezan sünduma*), длившегося с Иванова до Петрова дня (24.06/7.07 — 29.06/12.07).

SÄS'K' — комар.

Это насекомое встречается в ряде вепсских примет; причем среди них есть такие, в которых образы комаров и мошек (*fihed*) имеют одно и то же значение. Так, роение комаров и мошек в летнее и осеннее время является признаком теплой погоды: «*Kezau äi fihed ulicas — lämäks, sügüzui äi fihed — mugazo lämäks*» — «Летом много мошкары на улице — к теплу, осенью много мошкары — тоже к теплу» (Войлахта);

«*Säs'ked vätas puudaks säks*» — «Комары играют к хорошей погоде» (Озера).

По поведению комаров также определяют дождь: «*Säs'ked sõdas vihmaks*» — «Комары кусают к дождю» (Озера) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 538]. У белозерских вепсов с этими насекомыми связана примета русского происхождения, имеющая продуцирующее значение. В ней большое количество комаров в лесу означает изобилие «лесных даров»: «*Когда комарно, тогда и товарно*» [Винокурова, 2006, с. 223].

У южных вепсов образ комаров встречается в поверье: «*Säskit' sõškätäs kezä, ku et svad'bahišt sō*» — «Комары закусает летом, если не отведаешь свадебного угощения» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 531]. Привлечение сравнительных материалов по русскому фольклору позволяет дать ему объяснение. В некоторых русских лирических песнях о любви и браке комар — устойчивый мужской символ, а комариный укус — символ, имеющий эротическое значение («Комарочки-комары, не дают мне комарочки ночку спать», «Не комарики во горенке поют, мне младеньке спать не дают») [Гура, 1997, с. 447—448]. Возможно, у вепсов образ комара был также связан с брачной символикой и смутные отголоски этой связи вепсская традиция донесла до нас в виде приведенного поверья.

В народном календаре вепсов *Pedrumpäiv* — Петров день (29.06/12.07) и *Spasan päiv* — Спасов день (6/19.08) считались рубежами, после которых комары исчезают: «*До Петрова дня, до 12 июля, одного комара убьешь, а десять родится; а после Петрова дня одного убьешь, а десять умирает*» (Верхний Конец, Прокушево); «*Придет Спас, так рассчитает вас*», — так говорили. Так, правда, меньше и становится. Мух, так все равно много, а комаров меньше» (Нажмозеро) [Винокурова, 2006, с. 223].



ŠIZLIK — ящерица.

Диалектные названия: *šihl'ik* (Пондала, Куя), *šizl'ik* (сев., сред, южн. вепс.) [Зайцева, Муллонен, 1972; СОСДКВСЯ, 2007].

Ящерица у вепсов обладала амбивалентной характеристикой: с одной стороны, ее считали нечистым существом, с другой — невинным. В пространственном плане эта амбивалентность проявлялась как между вепскими группами, так и внутри одной группы.

Ящерица относилась к змееобразным животным. В ряде поверий она объединялась со змеей (*mado*). У северных вепсов существовали запреты на убийство ящериц и змей, нарушение которых влекло беды со скотом. «Если убить ящерицу, случится несчастье с коровами» [Hakulinen, SKS, № 17862]. В этой группе особо оговаривалось уничтожение змей женщинами, в обязанности которых входила дойка коров, «иначе змея ужалит вымя» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 590]. По поверьям южных и капшинских вепсов, ящериц, как и змей, могла заманить в дом кошка. Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня в южновепсской народной традиции — праздник змей, ящериц и летучих мышей [Винокурова, 2006, с. 177]. В одном из довольно распространенных у вепсов сказочных мотивов ящерицы, наряду со змеями, лягушками и мышами, — это дети «хозяйки» леса [Setälä, Kala, 1951, s. 252; Kettunen, Siro, 1935, s. 23].

По народным поверьям, в организме ящерицы вредоносными признаками обладает моча. Вологодские вепсы считали нежелательным, если моча ящерицы попадет на тело человека: «*Šizlikod iisa antta*

kusta g'ougale» — «Ящерице нельзя дать помочиться на ногу» (Пяжозеро). Это может вызвать трудно излечимое кожное заболевание, при котором двенадцать кож сойдет, прежде чем человек поправится (Киино, Команево) [Винокурова, 2006, с. 177].

«Отвращающие» свойства ящерицы, как и змеи, использовались для борьбы с различными видами нечисти: клопами, тараканами, болезнями. По верованиям северных и вологодских вепсов, первую увиденную весной ящерицу следовало поймать, раздавить и, завернув в тряпку, положить под матицу со словами: «*Kut šizlikoine kuivaškab, tuga i nene kaik torokanaizēd, da ludeguded kuivgaha*» — «Как ящеричка будет сохнуть, так пусть все эти тараканчики, да клопики засохнут» (Пяжозеро) [Винокурова, 2006, с. 177]. У северных вепсов поимка ящерицы как средства от клопов и тараканов могла осуществляться и в другое время народного календаря — Петров пост. Сходный обряд имел широкое распространение среди русских (Новгородская, Ярославская, Орловская губернии) [Гура, 1997, с. 368], что свидетельствует о его русском происхождении.

Высушенная ящерица использовалась и как средство от болезни. У оятских вепсов, если у лошади был насморк, брали ящерицу, сжигали и дымом окуривали лошадь [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 247].

У вепсов бытовали также христианизированные представления, в свете которых ящерица ассоциировалась с силами зла. Так, среди вепсов Пяжозера известно поверье, что за оторванный у ящерицы

хвост человеку прощалось 40 грехов, как и за убийство змеи. В унисон пиязозерскому поверью звучит записанное от жителей Сяргозера: «*Esli šizlikol hāndan katkeidad, ka 40 kumardusid sad*» — «Если у ящерицы хвост отломишь, то 40 поклонов получишь». Оно находит соответствие у вепсов Прионежья: «Если оторвать у шижлика хвост, то он будет три года молиться за того, кто оторвал хвост» [Винокурова, 2006, с. 178].

Разгадку негативному мифологическому статусу хвоста ящерицы можно найти в верованиях некоторых славянских народов. В них наличие хвоста у ящерицы рассматривалось как тождество ее змее. Так, по мнению поляков, ящерица превратится в змею, если у нее не оторвется

хвост. На Украине считается, что ящерица приобрела себе хвост от гадюки, поэтому ее бьют, чтобы она сбросила свой хвост [Гура, 1997, с. 361].

В отличие от северных и вологодских вепсов, у капшинской группы бытовали верования, противопоставляющие ящерицу змее. Считалось, что ящерица будит заснувшего на земле человека в случае, если тому грозит такая опасность от змеи, как заползание в рот. Поэтому о ящерице в этих местах говорили: «*Она не грешная. Она спасает людей*» (Рахковичи) [Винокурова, 2006, с. 179]. Такие же представления, рассматривающие ящерицу как «невинное существо», были известны и в некоторых русских деревнях [Ермолов, 1905, с. 401].





ТАБАК — табак.

Символ мужской культуры. В вепских обрядах — предмет дарения, призванный обеспечить нормальные взаимоотношения внутри коллектива людей, между людьми и сверхъестественными существами.

История появления табака вместе с его названием в Европе начинается с 1492 г. после открытия К. Колумбом Америки. К первой половине XVII в. относится начало распространения курения табака в Финляндии. В 1553 г. в период царствования Ивана Грозного табак впервые был завезен в Россию. При царе Михаиле Федоровиче (1613—1645) государство и церковь активно выступали против употребления табака. Священнослужители называли его «дьявольским зельем», «бесовской травой», средством общения с нечистой силой. В 1697 г. все запреты на курение табака были отменены. При Петре I (1689—1725) табак преимущественно курили, в дальнейшем — нюхали. Вплоть до середины XIX в. употребление табака бытовало почти исключительно в городской среде. На рубеже XIX—XX вв. с началом широкого распространения отходничества, активного проникновения городской культуры в деревню началось распространение курения среди российских крестьян, в том числе вепсов [Холодная, 2005, с. 314—315]. В заметке 1899 г. Н. Подвысоцкий сообщает, что жители с. Корвала просили у него кусочки газеты [Подвысоцкий, 1899, с. 51—62]. Газета, как предполагает Н. Н. Волков, нужна была крестьянам для изготовления

цигарок (вепс. *pipk*) [Волков, МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 70]. Куйско-пондальские, капшинские и южные вепсы выращивали табак-самосад (*kod'itabak* — букв. «домашний табак»).

Европейское население унаследовало из культуры североамериканских индейцев мифологические представления о такой важнейшей функции табака, как налаживание связи с божествами и людьми (вспомним выражение «Выкурить трубку мира»). У капшинских и южных вепсов нюханье табака, а у финнов, ижорцев и води — его курение — широко использовалось на разных этапах свадебного ритуала. Особенностью свадьбы капшинских и южных вепсов был персонаж *kuz'iburak* (букв. «мочевой пузырь») — второй дружка, в одну из обязанностей которого входило угощение участников торжества нюхательным табаком из табакерки. Дарственная раздача табака происходила несколько раз в день свадьбы. Начинаясь во время приезда свадебного поезда жениха в дом невесты. Прежде чем сесть, *kuz'iburak* должен был выкупить места за столом для жениховой родни у занявших их подруг невесты. Дружка начинал переговоры с сидящими за столом девушками: «Что вам угодно?». Девушки отвечали: «А что у вас с собой есть, нам все это и угодно». Дружка вытаскивал табакерку с нюхательным табаком, потчевал девиц табаком, постукивал по табакерке и приговаривал: «Девушечки-первицы, пирожные мастерицы. Нюхайте, нюхайте!». «Этим мы не занимаемся», — отвечала одна из сидящих. Дружка, потерпев

неудачу с предложением табака, убирал табакерку в карман и ставил на стол для девушек блюдо с пирогами [Скородумов, МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 94, с. 68—69]. Во время следования свадебного поезда к венцу нюхательный табак использовался в качестве выкупа у жителей деревни, преграждавших дорогу. При появлении заставы на пути первый дружка выскакивал из саней и бежал к своему помощнику *kuz'iburak* за табакеркой. Он угощал заградителей дороги табаком со словами: «Нюхайте, православные христьяне, табачок от молодых князя со княгиней нюхайте» [Там же, с. 107]. Далее угощение нюхательным табаком участников свадьбы происходило во время пиршества в доме жениха. Дружка с прибаутками потчевал сидящих за столом табаком, например:

Наш табак жжет и палит
Под лавку валит
Под лавку лежачего поддегивает.
А нашего табачку куды утрухнется
Тут трахтир заведется.
А куды капля канет,
Тут церковь станет.

[Там же, № 94, с. 119].

У белозерских вепсов табак, наряду с пирогом и вином, жертвовался водяному перед началом рыбной ловли. В представлениях народа, сформированных под влиянием церкви, пристрастие к табаку и вину — «греховным продуктам» — было характерно для любого вида нечисти и скорее могло вызвать ее расположение.

В северновепсской традиции еще в середине XX в. сохранялся отрицательный взгляд на курение табака. На похоронах не курили табак, боясь наказания покойника [Hakulinen, SKS, № 18364].

ТАНОЕМAGAIŃE — хозяйка места, см. *Ma*.

ТАНОIŽANDAIŃE — хозяин места, см. *Ma*.

TAIVAL'IIN'E — Бог, царь небесный, см. *Taivaz*.

TAIVAZ — небо.

Небо — верхняя часть вселенной, космоса, мира.

В космогониях многих народов появление неба описывается как разделение космоса на верх и низ, то есть небо и землю. Их первоначальная слитность часто передавалась в мифах как священный брак Неба-отца и Земли-матери, породивший все то, что есть во Вселенной [Брагинская, 1997, с. 206]. Одно из порождений — человек. Небо и Земля некогда были нераздельны, тесно прижаты друг к другу. Первый рожденный ими сын раздвинул родителей, создав «жизненное пространство, предназначенное для заполнения его жизнями» [Топоров, 2000, с. 261]. Позднее раздельная функция была приписана не человеку, а Богу-Творцу. Подобные христианизированные представления получили любопытное преломление в северновепсских заклинаниях, приносимых в случае тяжелых родов женщины. Например: «*Vot kut Sünd om erigeitanu man i taivhan eriži, muga erigeikaha n'ened kaks' hended eriži*» — «Вот как Бог отделил врозь землю и небо, так пусть отделятся врозь эти две души» [Perttola, SKS, № 676].

Еще одна версия происхождения неба отразилась в уникальном северновепсском фольклорном тексте. В ней небо и другие объекты космоса произошли из трех яиц, снесенных уткой на кочке в море. Яйца разбились и из них были созданы важнейшие части Вселенной: небо, земля, солнце, луна, звезды [Винокурова, 2006, с. 50].

В славянской мифологии небо описывалось подобным куполу, прозрачному своду из некоего светящегося вещества. Этот купол как бы обнимал сушу и окружающую ее воду. Аналогичные представления о форме неба были известны и вепсам. В них небо — это стеклянный колпак, накрывающий землю (*ma*), которая выглядит плоской, в виде круглого острова, окруженного водой [Винокурова, 1986, с. 59]; ср. у славян: [Виноградова, 2002, с. 181]. Небо, как полагали славяне, имело не только твердую оболочку, но и огромную жидкую массу — «хлябь небесную», а под ней — воздушный слой [СДС, 1998, с. 105]. Подобные взгляды обнаруживаются и вепсской мифологии.

Южные вепсы до сих пор рассказывают, что весной на земле можно встретить куски какого-то вещества в виде киселя или холодца — это *taivaz* 'небо'. По народным объяснениям, «*taivaz lanksi maha*» — «небо упало на землю». Упавшие с неба небесные куски в виде кисельной массы используются для выведения веснушек (Прокушево) [ПМА-2002]. Подобные представления известны и вепсам Прионежья. По северновепским поверьям, осенью и весной только в утреннее и ночное время охотники часто находили в лесу упавшее с неба маленькое «небо» (*taivaz*) — небольшой комочек, мягкий, белый, как загуста, который зимой в снегу нельзя было обнаружить. Его приносили домой, где он таял, засыхал и от него оставалось немного воды. «Небо растаяло», — говорили. Этой водой мазали болячки на нёбе. Способ лечения так и назывался «*taivhal voita kibedad*» (букв. «небом намазать болячки») [Rainio, 1973, s. 309]. В основе исцеления лежал принцип: подобное следует лечить подобным. Как свидетельствует вепсская лексика, нёбо во рту человека соотносилось с верхом, ипостасями которого были потолок, чердак — соответственно символы неба. В вепском языке *lagi* — не только «нёбо», но и «потолок», «чердак»; *sulagi*, также имеющее значение «нёбо», буквально переводится «ротовой потолок» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 270, 526].

Небо — верхняя часть потустороннего мира в триаде небо — земля — преисподняя, в которой пребывают Бог, ангелы, души умерших. Ему противостоит центральная часть (мир живых). Место ухода душ умерших на небо отразилось в вепских обрядах. Когда человек долго мучился, облегчали его кончину с помощью различных религиозно-магических действий: открывали трубу в печи, поднимали конек крыши для беспрепятственного выхода души на «верх», или «небо». Наступление смерти человека северные вепсы знаменовали следующим обрядом: отрубали от конька крыши одним взмахом щепку, которую клали в воду. Этой водой мыли

лицо, шею, грудь умирающего со словами: «*Knäz', batüško, anda hänele däl'gmeine ald!*» — «Князь, батюшка, дай ему последнюю волну!» [Perttola, SKS, № 579]. В верованиях многих народов конек крыши (князевое бревно) связывался с верхом — «небом» [Байбурин, 1983, с. 91]. Магическое погружение щепки в воду символизировало передвижение души умершего по воде. Чтобы достичь небесного загробного мира, нужны были силы в преодолении водного пространства; нужна была последняя волна, способная прибить странствующую душу к небесному берегу.

Первоначально обожествлялось само небо. Самым древним небесным образом вепского пантеона, восходящим к финно-угорскому периоду, является бог Юмал — *Jumal*. Диалектные термины: *g'umai* (Пондала), *g'itoui* (Шимозеро), *jumoi* (Озера), *jumä* (Сидорово, Чайгино), *dumal* (Шелтозеро) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 90]. Его название имеет соответствие во многих родственных финно-угорских мифологиях: фин., кар. *Jumala*; эст. *Jumal*; саам. Юбмел; коми Йомал; мар. Юмо — Кугу-Юмо. По версии ряда этимологов, лексема *jumala* (от санскрит. *dyumān-*) имеет арийское происхождение и первоначальное значение «небесный; сияющий, сверкающий; яркий» [Häkkinen, 2007, s. 289]. Некоторые данные вепской метеорологической лексики говорят о *Jumal* как боге неба, производящем различные погодные явления. В вепском языке названия, обозначающие гром, грозу, радугу, содержат имя этого бога: *g'umalangüru* — 'гром' (букв. «божий грохот»), *g'umalansä* — 'гроза' (букв. «божья погода»), *jumalanheboine* — 'радуга' (букв. «божья лошадка») или *jumalankuśak* (букв. «божий кушак»).

Дальнейший путь развития представлений, связанных с небом, во многих мифологиях мира отличался единством: он шел от персонификации неба к его дифференциации и появлению отдельных божеств — воплощений небесных явлений, в том числе грома. Например, у славянских народов образ Неба-Отца уступил

со временем свое место Перуну — «богу грозы, громовержцу, мечущему на Землю гром и молнии, как бы «окрещивающему» ее водой и огнем» [Топоров, 2000, с. 250]. В диалектах вепсского языка ряд сведений также говорит о *Jumai* как о боге грома и молнии (см. *Jumal*). В процессе христианизации термин *Jumal* стал обозначать «бога вообще» [Петрухин, Хелимский, 1997, с. 564]. Функции вепсского «громовика» *Jumal* частично перешли к св. Илье (см. *I'ja*).

Под влиянием христианской религии и представлений о пребывании Бога-Творца на небе у вепсов появилось название *taival'iin'e* (букв. «небесный»), обозначающее Бога. «Быть вверху, высоко, над другими означает «править», поэтому верховный бог — царь, правитель» [Брагинская, 1997, с. 208]. Отсюда и название *taival'iin'e* употребляется также в значении «царь небесный» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 558].

TANAZSIJÄ — см. *Tannazizand*.

TANNAZEMAG — см. *Tannazizand*.

TANNAZIZAND (букв. «хозяин хлева») — дух-«хозяин» скотного двора или хлева, покровитель скота.

Нередко *tannazizand* упоминается в паре с женой — *tannazemag* (букв. «хозяйка хлева»). Известны и другие наименования духа скотного двора. Название духа *tanazsijä* (букв. «место для скотного двора»), зафиксированное в с. Пондала, основывается на представлениях, что *tannazizand* и его жена — это бывшие духи-«хозяева» земли (*maizand* и *maemag*) или места (*sijä*), на котором построили новый скотный двор (*tanaz*) [Joalaid, 1978, lk. 237]. У южных вепсов для духа-«хозяина» хлева использовалось название *lävän izand* (букв. «хозяин хлева»), а для его жены — *lävän emag*, *läemag* (букв. «хозяйка хлева»). Эти наименования отражают иное положение хлева в композиции южновепсского жилища, в отличие от других вепсских групп. У южных вепсов наиболее часто встречался древний

вариант однорядной связи дома-двора. В нем сени соединяли избу с двухъярусным сараем, за которым пристраивались один, а иногда — два хлева (*lävā*). Такой жилищно-хозяйственный комплекс имел трехступенчатый вид, так как каждая последующая постройка по высоте была ниже предыдущей и имела самостоятельную крышу. У северных и средних вепсов наиболее частым вариантом однорядной связи был следующий: изба на высоком подклете соединялась с сенями и двухъярусным двором (*tannaz*) под одну крышу. На первом этаже двора располагался хлев, а на втором — сарай, где хранили сено, бытовой инвентарь, сани, телеги.

При обращении к духам хлева вепсы, как правило, к основе слова *izand* и *emag* прибавляют уменьшительно-ласкательный суффикс вепсского языка — *ine*: *tannazizandaine* (букв. «хозяюшко хлева») и *tannazemagaine* (букв. «хозяюшка хлева») или *lävän izandaine* и *lävän emagaine*, *läemagaine*. Такое теплое обращение к духам хлева основывается на почтительном отношении к ним и, возможно, на встречающихся представлениях об этих персонажах как о маленьких человекоподобных существах. В поверьях встречаются описания внешнего облика «хозяев» двора, сходные с духами дома *pertinižandaine* и *pertinemagaine*, но гораздо более лаконичные: «маленькие», «черные», «покрытые шерстью». В некоторых единичных северновепсских сообщениях указывается, что духи двора «средних лет», они имеют «слабый голос» и «черную кровь» [Perttola, SKS, kuori, 3/2, s. 10, 18, 23]. В отличие от других вепсских групп, рассказы южных вепсов о хлевнике содержат упоминания о наличии у этого духа большой семьи, состоящей из нескольких членов: жены, детей, иногда — бабушек и дедушек, которые по порядку перечисляются в заклипаниях.

Дух-«хозяин» хлева мог представляться и в зооморфном облике (змеи, лягушки, мыши, крысы, ласки, хорька). По собранным данным удалось наметить географию распространения этих верований

на вепсской территории. Северные вепсы в качестве зооморфного образа духа хлева называли ласку или хорька, шимозерские и пязозерские — ласку и мышь, белозерские — мышь и крысу, оятские — мышь, крысу, крота и лягушку, капшинские — змею, южные — лягушку, змею, мышь, крысу [Винокурова, 2006, с. 200]. К сожалению, трудно определить этнические истоки этих представлений. Тот же набор животных, облик которых, по народным верованиям, мог принимать дух хлева, встречается, например, на территории Финляндии и в славянских зонах. Однако у вепсов представления о духе хлева — мыши являются явно преобладающими, в то время как у финнов Финляндии таковыми являются представления о домашнем духе-змее.

Места обитания духов скотного двора — в большом углу хлева, в углу под землей, под первым бревном, под стойлом.

Основная функция духов хлева — беречь скот: «*Hö beregeittaze rahvan lehmid i heboid i kaikid živataižid*» — «Они берегут людских коров и лошадей и всех животных» [Perttola, SKS, kuori, 3/2, s. 14]. Без них скот водиться не будет. Поэтому убийство на скотном дворе лягушки, змеи, мыши, крысы, крота влекло за собой гибель домашних животных.

Особенностью вепсской традиции является существование духа-«хозяина» дома и духа-«хозяина» хлева в виде двух самостоятельных персонажей. Этим мифологические представления вепсов отличаются от соседнего севернорусского и прибалтийско-финского населения, у которого такое четкое разделение далеко не всегда прослеживается. В Вологодской губ., например, по поверьям крестьян, на скотном дворе обитает домовый; в Архангельской губ. домового представляют радеющим обо всем хозяйстве, но видеть его можно в дверях хлева. В Олонецкой губ. встречаются верования, что о хозяйстве заботятся дворовые, однако обитают они в подполье дома [Власова, 1998, с. 133—134]. В Ингерманландии хозяином над скотом часто представлялся

domovikka («домовик»), который в гневе мог загнать корову под стенку, а лошадь под ясли [Honko, 1962, s. 277—278]. По мнению некоторых исследователей, сохранение самостоятельности дворового персонажа более характерно для западных районов России [Черепанова, 1983, с. 24]. На Новгородчине, например, считают, что домовый обитает в доме, а дворовой — во дворе [Власова, 1998, с. 133].

Раздвоение образов домового и хлевника довольно четко прослеживается в вепсской обрядности строительства нового дома. В южновепсских деревнях на местах, отведенных под дом и хлев, которые были огорожены бревнами, скрепленными в первый венец, хозяева кланялись в каждый угол и «просились на место» сначала у духов-«хозяев» дома, а затем — у духов-«хозяев» хлева: «*Pert'in' ižandān'e, lävān ižandān'e! Pästkäät n'ečil'e tahōžele!*» — «Хозяин дома, хозяин хлева! Пустите на это местечко!» (Кортлахта) [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 263]. Далее в каждый угол клали две веточки шиповника и медные деньги. В южновепсском обряде перехода в новое жилище «освоение» нового дома и хлева представляло собой своего рода дублирование. Первыми запускались в дом петух и кошка, а затем входили все члены семьи. Хозяйка ставила в каждый угол избы «гостинцы» для домового в виде четырех ломтей хлеба с солью, кланялась и просила его принять семью на житье в новый дом. Далее она шла в хлев и такую же жертву раскладывала по его углам для хлевника, произнося заклинание-просьбу пустить на новое местожительство животных. После этого животных загоняли в хлев. Оятские вепсы при переходе из старого жилища в новое торжественно «переносили» прежних духов-«хозяев» дома и хлева в горшке с горящими углями или в лапте. Северные вепсы просили духов старого двора перейти в новый со словами: «*Ižandaine i emagain! Lähkam udehe kodihe eläha*» — «Хозяюшко и хозяюшка! Пойдемте в новый дом жить!» [Perttola, SKS, kuori, 3/2, s. 23].

Временем появления хозяина хлева перед людьми была всегда ночь. По одному из сообщений, «лева и левиха на людей похожи», увидеть, когда они начинают «комедить», можно только ночью, стоя за полуоткрытой дверью и глядя через дверные петли (Озера). По другим сведениям, днем хозяева хлева невидимы, но их можно неожиданно увидеть ночью или во сне. Такое внезапное появление хозяев хлева, как правило, предвещает несчастье со скотом. Например, в одном из меморатов рассказывалось о том, как ночью перед рассказчиком появился старик — хозяин хлева; он громко захохотал, обнажив громадные белые зубы, а на следующий день при перевозке бревен лошадь поломала ногу (Шокша). Аналогичное сообщение было записано у южных вепсов: после того как животные были переселены в новый хлев, рассказчице приснилась «хозяйка» хлева — горбатая сухая старушка. Вскоре пропала овца, через неделю — другая [Joalaid, 1977, lk. 230].

Жертвоприношение «хозяину» хлева и обращение к нему с заклинаниями о сохранности животных, как правило, являлось постоянной частью вепских скотоводческих ритуалов, совершаемых в хлеву. На Покров (**Pokrov**) во время обряда закрывания скота в хлев на зиму южновепская хозяйка раскладывала в углах хлева по куску хлеба, завязанному узелком в красную тряпочку; кланялась в каждый угол и приговаривала: «*Lävānižandāne, lävānemagāne! Sōtkat, jotkat, karaul'gat peganad važašt, muštāt lehmašt!*» — «Хлевный хозяюшко, хлевная хозяюшка! Кормите, поите, караульте пегого телепочка, черную коровушку!» [Винокурова, 1992, с. 12]. Заклинания, обращенные к хозяевам хлева, довольно свободно варьировали, но смысл их был один: оградить скот от всевозможных опасностей в течение зимы (обережная магия) и вызвать его плодовитость (продуцирующая магия). У оятских и кашинских вепсов подобное жертвоприношение «хозяевам» хлева совершалось только в случае болезни скота.

Одной из причин заболеваний животных считалась месть хлевника за недостойное обращение домочадцев со скотом.

По поверьям, «если ты скотину обругаешь или сильно ударишь, придет час, когда скотина у тебя заболит» (Кекозеро). Для избавления от болезней скота следовало попросить прощения у духов-«хозяев» двора. Для этого шли на скотный двор, кланялись в каждый угол и говорили: «*Ižandeīžed, emägeižed, prost'kad, enig mina hubin sanund, enig hubin laind, prost'kad mindei n'ce kerdein'e*» — «Хозяева, хозяюшки, простите, не плохо ли я сказала, не ругала ли плохими словами, простите меня на этот раз». Этикет требовал повторения ритуала в течение четырех раз [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 283].

Введение купленной коровы (или лошади) в хлев сопровождалось обращением к хозяину и хозяюшке с просьбой принять под свое покровительство новое животное: «*Armhad ižandaižed i emagaižed! Blagoslovikat nece lehm (mitte siga hot' must karv, vouged karv...)*» — «Дорогие хозяюшки и хозяйки! Благословите эту корову (какая там — черная шерсть, белая и т. д.)!». По поверьям, «если не скажешь ничего, да ничего не бросишь, ну, так дух хлева задавит корову или не будет плести косы лошади» [Perttola, SKS, kuori, 3/2, s. 14].

Хлевник считался хозяином всех животных, находящихся под крышей скотного двора. Тем не менее, по вепским представлениям и обрядам можно отметить его большее внимание к лошадям, меньшее — к коровам и к овцам, и практически никакого — к курам. Любовь хлевника к лошадям отражалась на их внешнем виде и здоровье. Считалось, что любимой лошади дух хлева заплетает косами гриву, а нелюбимую — гоняет и мучает. Дух в облике ласки поедает шерсть на шее лошади, пьет пот. Хлевник может мучить не только лошадей, но и коров. Причиной такого поведения покровителя скота часто являлась масть, которая пришлась ему не по вкусу: «*Miiden tanazsijä ii navedi russtad l'ehmad, ižandain'e l'öskedeb russtan l'ehman*» — «Наш дух скотного двора (букв. «место для двора») не любит коров красной масти, хозяюшко избивает красных коров» (Пондала) [Зайцева, Муллонен,

1972, с. 559]. В случае несовпадения масти хозяева продавали животное.

По северновепским поверьям, если на скотном дворе не произносить молитвы, хлевник в облике хорька будет стричь шерсть у овец. Полагали, что хорек не ограничивается одним домом, а бродит по деревне в течение ночи и стрижет шерсть у овец [Hakulinen, SKS, № 17753].

Крестьяне старались умиловить духов хлева. Как и домовому, в Пасху, Рождество и Масленицу им оставляли на скотном дворе еду. По мифологическому этикету, «когда еду даешь, нужно сказать: «Ешь с благословением!», иначе дух разбросает все сено по двору, корову заездит и замучает [Perttola, SKS, kuori, 3/2, s. 18].

По северновепским верованиям, в хлеву, наряду с *tannazižandaine* и *tannazemagainе*, обитали и другие духи: «хозяева» родильного места — *rodinsijan ižandaižed*, *rodinsijan emagaižed*, к которым с просьбой на разрешение занять место для родов обращалась роженица, и покровители быков — *härگان ižandaižed* и *emagaižed* — «бычьи хозяева и хозяйош-ки».

TAVI — чирок-свиистунок.

Термин зафиксирован у северных, шимозерских и белозерских вепсов. У кашинских вепсов для обозначения этой птицы известно название *redusorz* (букв. «грязная утка»), а у южных вепсов — заимствованное из русского языка *čiruškaan'e* < *чирок* [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 563; СОСДКВСЯ, 2007, № 220].

Чирок-свиистунок — самая маленькая водоплавающая птица семейства утиных — пользовался когда-то почитанием в среде прионежских вепсов, ныне забытом. Об этом говорят некоторые весьма отрывочные факты из северновепской обрядности Петрова дня. В этот день на засеянных полях северные вепсы совершали обряд кормления чирков-свиистунков творогом и исполняли песню-заклинание, в которой обращались к птицам с просьбой не выклеивать всходы ржи [Винокурова, 1994, с. 84—85]. Таким образом, почитание чирка-свиистунка

распространялось на аграрный культ, тесно связанный с культом предков.

Чирок-свиистунок мог играть роль посредника между родом и предками или олицетворять последних. Урожай ржи на полях рассматривался как дар предков, который можно было получить, совершив в честь них жертвоприношение.

Чирок-свинистунок известен также как вестник лета в вепском народном календаре: «*Tavid tuudas kevadou, sid g'õ keza t'ervas l'in'n'eb*» — «Весной чирки прилетят, то скоро и лето наступит» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 563].

TEDAI — 1. колдун; 2. знахарь, см. *Noid*.

TINED — мошкара.

Слово *tihed* имеет два значения: 'мошкара' и 'густой, частый', то есть последнее передает такой характерный признак этого насекомого, как множество.

В вепском языке известно и другое название для обозначения мошкары — *puuttein'e* (*pouttein'e*) [Зайцева, Муллонен, с. 444, 569].

Название *puuttein'e*, *pouttein'e* происходит от глаголов *puutta*, *poutta* 'жечь, обжигать, палить' (ср. то же у карелов-ливвиков: *poltajaine* 'мошкара' от *poltattua* 'жечь, сжигать' [СКЯ, 1990, с. 278]). Возможно, данное название свидетельствует об огненном происхождении этого насекомого. Как и огонь, мошкара своими укусами «жжет». Скорее всего, здесь мы имеем дело с отголосками мифа, широко распространенного у многих народов мира (славян, финно-угров, североамериканских индейцев), о происхождении гнуса, комаров и других вредных насекомых из тела злого духа или змеи, сожженного культурным героем [Кулемзин, 1984, с. 162; Напольских, 1993, с. 39—40; Гура, 1997, с. 436—437]. Так, по хорватской легенде, из искр, разлетевшихся от змеи, брошенной человеком на угли, появились мухи, комары и блохи. По украинскому поверью, мошки, комары и мухи завелись из пепла [Гура, 1997, с. 436—437].

В народных представлениях мошкара (*tihed*; *puuttein'e*, *pouttein'e*) — прежде

всего назойливый кровосос, наносящий вред человеку: *‘T’ihed sõdas sihessai, miše süümad turzotab»* — «Мошкара так кусает, что глаза распухают» (Пондала) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 569]. По своим вредоносным признакам мошкара и комары объединяются в одну группу: *«Säs’k’ed, da t’ihed — ühteičed»* — «Комары, да мошкара — одинаковые» (Войлахта) [Винокурова, 2006, с. 223].

Эти насекомые встречаются в ряде вепсских примет; причем среди них есть такие, в которых образы мошек и комаров имеют одно и то же значение. Так, роение мошек и комаров в летнее и осеннее время является признаком теплой погоды: *«Kezau äi t’ihed ulicas — lämäks, sügüzui äi t’ihed — mugžo lämäks»* — «Летом много мошкары на улице — к теплу, осенью много мошкары — тоже к теплу» (Войлахта); *«Säs’ked vätas puudaks säks»* — «Комары играют к хорошей погоде» (Озера).

В народном календаре вепсов *Spasan päiv* — Спасов день (6/19.08) — считался рубежом, после которого мошкара исчезает: *«Spasan pei tulob, ka vāhembra linneb t’iheid»* — «Спасов день придет, так меньше будет мошкары» [Там же, с. 223].

ТИК — дятел.

В основе этого слова лежит звукоподражание стуку дятла, ср. вепс. *tiketada* (*tikutada, tikitada*) ‘долбить клювом’, ‘тикать (о часах)’; точно также, как в других прибалтийско-финских языках, например в фин. *tikka* ‘дятел’, *tikata* ‘колотить, стучать’, *tikittää* ‘тикать’, *tikuttaa* ‘обивать’ [SKES, 1984, V, s. 1297].

Помимо общего названия *tik*, существует несколько названий для обозначения черного дятла — желны — самого крупного вида из семейства дятловых:

1. *krikoī* — от глагола *krikitada* < рус. «кричать»;
2. *kär’g* — слово прибалтийско-финского происхождения; ср. фин. *palokärki* (букв. «подсечный грач»), с. кар., ливв. *kargi*, люд. *kär’g*, эст. *kärg, karik* [SKES, 1958, II, s. 261];
3. *torolind* — от вепс. *toreita, torāta* ‘грохотать’, ‘барабанить’.

Типичная манера поведения дятла — стучать (долбить) клювом — отразилась не только в названиях этой птицы, но и в связанных с ней мифологических представлениях. У вепсов повсеместно очень устойчивы представления, что дятел своим стуком предсказывает смерть. Если дятел прилетел из леса (мира мертвых) и стучит где-нибудь в доме, то это к покойнику: *«Tik kolotib horomaihe — kol’jaks»* — «Дятел стучит в дом — к покойнику» (Рахковичи); *«Tik kolotiše — kol’jaks»* — «Дятел стучится — к покойнику» (Пяжозеро). Такая примета была широко распространена у всех восточных славян, в Польше, Норвегии, Финляндии [Клингер, 1911, с. 94; Симонсуури, 1991, с. 43], в ее основе — стук, который в сознании европейских народов часто ассоциировался с различными моментами похоронного обряда.

Особое значение в вепсских поверьях и меморатах, как и в восточнославянской мифологии, приобретали места, куда постукал дятел: стена или угол избы; они соответствовали вариантам расположения лавки, на которой лежал умерший в доме: *«Tik — surmaks, surmeižeks. Keneni kol’jaks tikib tik. Kus-ni horomoiš tikiše: siinas, vei soumas»* — «Дятел — к смерти, к смертыньке. К какому-нибудь покойнику стучит дятел. Где-нибудь в доме стучится: в стене, в углу» (Пяжозеро); *«Soumas pertiš tikitab, ka kol’jaks»* — «В угол избы долбит, так к покойнику» (Пяжозеро); *«Tik tuleb, soumha kokib, ka mina primečain: mužikan kolendaks. Minei tik prüuban soumha kokii, kokii, potom tuli naku soumas kokii. Nu, i mužik kol’. Lāžui sid’, kezau lāžui, tauv’uu, vodes lāžui, a sid’ kol’. Ranenji oli»* — «Дятел прилетит, в угол долбит, так я примечала: к смерти мужа. У меня дятел за печью в углу долбил, долбил, потом здесь в угол долбил. Ну, и муж умер. Болел потом, лето болел, зиму, год болел, а потом умер. Раненый был» (Войлахта); *«Дятел стучит в стену — кто-нибудь помрет в семье. А у меня нынче всю зиму (стучал). Пойду, выгоню, скажу: “Все равно не умру”. Выгоню, опять придет»* (Харагеничи) [Винокурова, 2006, с. 99].

Иногда по отмеченному дятлом месту избы вепсы определяли пол и семейный статус покойника: «*Tik ištuse, ka kol'jaks neciš pertiš. Esli jumalsoumas, ka ižand koleb, a pācin čogas — ka siloi emag*» — «Дятел садится, так к покойнику в этой избе. Если в красный угол (садится), так хозяин умрет, а в печной угол — так тогда хозяйка» [Пяжозеро] [Винокурова, 2006, с. 100].

В поверьях северных вепсов немало важное значение приобретало время стука дятла. Это были **Sündum**, как известно — тесно связанные с предсказаниями: «*Tik endustab surman. Jestī sündumas mi-ni kolotiše öl iknaha, hubenob kanzad*» — «Дятел предвещает смерть. Если в святочную ночь что-то колотится в окно, семья убавится» [Perttola, SKS, № 590].

Видимо, представления вепсов о дятле, как птице смерти, мрака повлияли на метеорологические приметы. Черный дятел у вепсов являлся предсказателем плохой погоды, связанной с темной (дождь) и умиранием природы (зима): «*Kär'g' pingab vihmaks*» — «Желна пищит к дождю» (Озера); «*Torolind ku pitkha torädab, r'ištan kezad i l'in'e*» — «Если желна долго барабанит, то лето нескоро наступит» (Белое озеро) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 263, 577].

Важным признаком дятла является его крепкий клюв, который может пробить твердые породы деревьев. Это качество дятла стало основой представления о его способности наделять человека здоровыми крепкими зубами. Оно отражено в северновепском поверье: если взять трижды зубами заготовленную дятлом шишку, добытую из его дупла, то можно навсегда избавиться от зубной боли [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 130].

У белозерских вепсов образ дятла использовался для обозначения игры *tikau väta* («игра в дятла») и палочки — главного атрибута этой игры. В игровом процессе палочка символизировала птицу — «дятла» (в других вепских группах — «чижа»), которую необходимо было выбить так, чтобы она «отлетела» на значительное расстояние [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 569].

В современном вепском языке с дятлом сравнивается пристально глядящий человек, об этом свидетельствует выражение «*kaccub ku tik*» — «уставился» (букв. «смотрит как дятел») [Там же, с. 569].

ТОМ' — черемуха.

В вепской традиции черемуха совпала с рябиной (**pihl'**) по многим поверьям и обрядам. Отголосками тотемистических представлений можно объяснить запрет рубить черемуху топором, разрешалось только рвать руками ее цветы и ягоды (то же распространялось и на рябину). Черемуха (как и рябина) наделялась у вепсов огненной символикой: ветки черемухи запрещалось бросать в огонь, чтобы не вызвать пожара. Но в отличие от рябины, в представлениях о черемухе перевешивали отрицательные черты. Особо негативное значение черемуха приобретала, если на нее залезала белка, ассоциирующаяся с огнем [Винокурова, 2006, с. 132]. Видимо, удвоение семантики усиливало негативный эффект. Черные ягоды черемухи вызывали ассоциации этого дерева со смертью. По северновепским поверьям, если черемуха растет около дома, ее нужно вырубить, иначе корни могут прорасти в мужскую часть избы (большой угол) и проживающие в доме мужчины умрут [Perttola, SKS, № 86]. Черемуховой веткой нельзя было погонять скот, иначе он заболит: «*Tomen vicou eisa živatoid l'öda. Esli erašfi tomen vicou iškoteled, ka živatad l'äžudas*» — «Черемуховым прутом нельзя скот бить. Если иногда черемуховым прутом ударишь, то животные заболеют» (Пяжозеро) [ПМА, № 3416/18]. В то же время черемуховая палка могла служить оберегом скота. В д. Лашково, например, рассказывали, что коров когда-то пас знающий пастух (**paimen**), всегда носивший при себе черемуховую палку, на которую был сделан отпуск (см. **Obhod**).

TOMAIZED — гостинцы или приношения для природных и домашних духов.

Синонимом вепс. **tomaižed** 'гостинцы' является слово **gostincad** 'гостинцы', представляющее русское заимствование.

Наиболее распространенными приношениями для духов были пищевые продукты: хлеб (*leib*), горстки сахара и чая, яйцо, рыба (сушеная), а также деньги. Например, в случае потери в лесу скота духу леса жертвовали *tomaized*: «*Konz lehm putub hondole jälgele, tomaized — kuivad kalad ob'azatel'no, saharad, čajud, 10—15 kopeikad — kărautas bumagaha i pandas maha koveranno puhudenno*» — «Когда корова попадет на плохой след, **гостинцы** — сушеную рыбу обязательно, сахар, чай, 10—15 копеек — завернут в бумагу и кладут в землю к кривому дереву» (Пяжозеро) [Винокурова, 2006, с. 205].

TOZI — правда.

То, что соответствует действительности, истина (вепс. *todest tozi* 'истинная правда').

Диалектные названия: *proud* (Шелтозеро, Каскесручей, Ошта, Озровичи), *praud* (Войлахта) < рус. *правда, toz'i* (Сидорово) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 578; СОСДКВСЯ, 2007, № 743].

С понятием *tozi* 'правда' тесно связаны термины «клятва» и «присяга». Клятва — торжественное обещание давать правдивые показания, не нарушать взятого на себя обязательства, подкрепленное целованием Библии, креста и других религиозных реликвий. Клятва, приносимая по требованию государственной власти, носит наименование «присяга».

Названия «клятва» и «присяга» были заимствованы вепсами из русского языка и, судя по имеющимся источникам, являлись синонимами.

При проведении крестьянских судов тяжущиеся стороны допускались до присяги по взаимному соглашению, а иногда — по принуждению обвинителя. В д. Печеницы Тихвинского р-на Новгородской губ. присяга сопровождалась следующими публичными действиями: перед иконой зажигалась свеча; присягающий творил крестное знамение и говорил: «*Присягаю. Провалиться мне на этом месте, если я виноват. Пусть сейчас скорчит руки и ноги мои. Чтоб мне во век не увидеть семьи своей*». Потом снимал

икону и целовал ее. Священник на такую присягу не приглашался.

Человек, отказавшийся от присяги, считался виновным. Среди вепсских крестьян случаи лжеприсяги (причем, в присутствии священника) бывали, но, как правило, к присяге относились со страхом, боясь Божьего наказания: «*Скоро ли, а Господь покарает за ложную присягу*»; «*Скажу, что ничего не знаю, а если будет присяга, все расскажу, своей души не съем*» [Лескова, РЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 373].

TULEN LEND (букв. «полет огня») — кожное заболевание, сопровождаемое высыпанием болячек на лице или вокруг рта, которые опухали, нарывали, мокли.

Считалось, что болезнь появляется из-за нарушения запрета плевать из окна, которое чаще всего случалось с детьми. Название зафиксировано в северновепсской традиции и аналогично ливвиковскому *tulen'endämü*, обозначающему болезнь от огня [СКЯ, 1990, с. 389]. У средних и южных вепсов похожее заболевание известно под названием *lendoï tuli* (букв. «летучий огонь»).

В народных верованиях окно связывало человека с Богом, миром предков, а также с небесными светилами и природными стихиями [Топорков, 2002, с. 340]. Плевки оскверняли эту связь. Обряды избавления от болезни были направлены на то, чтобы с помощью огня и предметов с ним связанных очистить окна от скверны. Один из способов заключался в зажигании лучин (свеч) на двух оконных подоконниках, расположенных напротив друг друга: одного — в доме больного, другого — в доме напротив [Rainio, 1973, s. 308; Семакова, Рогозина, 2006, с. 310]. Известен и такой магический прием: взятые из печи угли трясли в пригоршне, а затем мазали ими запотевшее окно [Perttola, SKS, № 80].

TUL'LAIZKIBU — болезнь от ветра, см. *Tullei*.

TUL'LAŽN'ENA — болезнь от ветра, см. *Tullei*.

TULLEI — ветер.

Диалектные названия: *dol* (сев. вепс.), *tul'l'i* (Войлахта, Озровичи), *tul'l'ii* (Шимозеро), *tul'jaan'e* (Сидорово) — 'ветер'.

Ветер — явление природы, представляющее собой движение воздушных потоков разной силы в горизонтальном направлении. С помощью особых терминов вепсы выделяли ветры, различающиеся:

- 1) по силе: слабый ветер — *ahau* (Пондала), *ahou* (Пяжозеро), *ahā* (Кортлахта);

вихрь (очень сильный и опасный ветер) — *pir'ing* (Озера, Ладва, Пяжозеро, Рыбрека); *pörjein'e* (Озера), *perdäin'e* (Матвеева Сельга); *vehor'* (Шелтозеро, Каскесручей, Рыбрека), *vihor'* (Войлахта, Пондала, Шимозеро), *tul'l'ažvehor'* (Озера, Озровичи, Пяжозеро), *tul'ivihor* (Кортлахта);

- 2) по направлению: южный ветер — *kes'kpäitul'l'ii* — букв. «полуденный ветер» (Пондала), ср. у русских: *полуденник*, *kezatul'l'ii* — букв. «летний ветер» (Войлахта); северный ветер — *rohg'iitul'l'ii* — букв. «северный ветер» (Пелкаска), *сиверик* [Зайцева, Муллонен, 1972; СОСДКВСЯ, 2007].

Любой ветер у вепсов персонифицировался в виде некоего незримого существа. Эти мифологические представления о ветре — воздушном духе — отразились в практике его закличания при подсечной обработке земли и сенокосе (чтобы лучше сено сохло), сохранявшейся в вепсских деревнях вплоть до середины XX в. Во время сжигания сваленных и высохших за год деревьев на подсеке крестьяне (по отдельности или артелью) призывали ветер особыми выкриками. Как правило, обращались к слабому ветру (*ahau*) или выкликали обычный (*tullei*), но не очень громко, чтобы не вызвать пожар в лесу. Во время сенокоса также остерегались просить вызывать ветер человека с громким голосом, так как на его крик приходил сильный ветер, который мог унести стога сена [Виноградов, 2011, с. 106]. Южные вепсы кричали на пожог: «*Ahavoin'e, ahavoin'e! Puhi, da vahvemba!*» — «Ветерок, ветерок! Дуй, да сильнее!». У шимозерских вепсов был распространен такой выкрик: «*Tull-öi, till-öi! Tule verandale!*» — «Ветер, ветер! Приди на пожаровый костер!»

[Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 6, № 215, с. 55]. У капшинских вепсов при вызове ветра наблюдалось растягивание фраз, имитирующих порыв ветра: «*Tuleo-o-o!... Tullei, tullei... tulleo-o-o!*» — «Приди! Ветер, ветер, ветер!» [Виноградов, 2011, с. 105]. Ветер наделялся свойствами демонологического существа. Помимо выкриков, его, как и любую нечистую силу, вызывали также свистом: «*Vihäutes kuscimā ahavon kasken poutes*» — «Свистом мы вызывали ветер, когда палили подсеку» (Кортлахта) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 633]. В вепсской демонологии существовал и заимствованный от северных русских образ *сиверика*, олицетворяющего северный ветер. Более ранние источники сообщают о культовых и магических ритуалах, совершаемых когда-то вепсами по отношению к персонифицированному образу *сиверика* — «злейшего врага чухарей, которого они часто принуждены умаливать или, наоборот, запугивать с помощью особых обрядов» [Равдоникас, 1926, с. 21].

Ветер являлся неотъемлемым атрибутом духа леса или его воплощением. В вепсских мифологических рассказах о переговорах человека с лешим по поводу пропажи в лесу людей или скота появление лесного персонажа, как правило, рисовалось в виде поднявшегося сильного ветра, вызывающего свист, шум, качание деревьев: «*Вечером коровы домой, а у подпастыря коровушки нету. <...> В Хмелезеро к деду этому поехал мальчишка-сын на лошади. Дед говорит ему: "Что услышишь, не оглядывайся назад". Он восемь километров на лошади поехал. Там такой шум поднялся, ну что шум, визг. Ребенок оглянулся и всё. <...> Снова пришлось идти к этому деду. Тётка сама пошла. <...> Что такое? Лес зашумел такой! Дед говорит этот: "Услышишь, увидишь, пока не придеши домой, не оглядывайся. Сама коровушка придет ко двору"*» (Вонозеро); ср. то же у русских Архангельской губ.: «Про вихрь говорят: «Леший идет»» [Власова, 1998, с. 88].

С течением времени под влиянием православия повелителями ветров

становились христианские святые. Во время пожог к св. Петру обращались с просьбой на русском языке послать ветер: «*Пётру-у, Пётру-у! Дай вётру!*». Одним из наказаний грозного Ильи-пророка за непочтительное к нему отношение был ветер разрушительной силы. Так, в начале XX в. жители Сяргозера решили прекратить традиционное приношение жертв баранами в Ильин день, «но в 1907—1910-м году после Ильина дня случился ураган, прошедший полосой в пол-километра ширины. В Сяргозере снесло несколько крыш и гумно у гражданина Пушкина, который вообще неохотно давал баранов. После урагана мужички, несмотря на запрещение, решили опять приносить жертвы Илье, что имело место и в 1928 г.» [Светляк, РГО, р. 119. оп. 1, № 344, тетр. 8, с. 5].

Ветер мог стать источником болезней. Одну из них — ветрянку (*lendandtullii*) — лечили растением, которое у многих народов, в том числе и вепсов, считалось принадлежащим ветру. Об этом говорит название растения, образованное от греч. ἄνεμος ‘ветер’: у русских его называют ветреница (Anemone), у вепсов — *tullihiin* (букв. «ветряная трава»). Предполагается, что название, содержащее одинаковый смысл у ряда народов, было дано растению из-за его чувствительности к ветру, уже при малых порывах которого крупные лепестки цветов начинают трепетать, а цветки раскачиваться на длинных стеблях. Ветрянку у вепсов лечили следующим образом: траву ветреницы сушили, сжигали и этой золой посыпали прыщи больного [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 583].

Другие болезни от ветра носили названия: *tul’P’iikibu* («ветреная болезнь»), *tul’Pažkibu* («ветреная болезнь»), *tul’Pažn’ena* («ветренное зло»). Одной из причин болезни *tul’Pažn’ena* была месть стихии за то, что человек ругался на ветру. Неслучайно слово *tul’Pažn’ena* представляло собой также легкое ругательство. Судя по употребляемым у вепсов в XX в. текстам русских заговоров «от думы», в которых можно найти такие слова: «*Онашу я ветреную думу*», — у них

были представления и о такой болезни, как *ветреная дума*, возникавшей от навязчивых мыслей о ветре как источнике заболеваний. Наиболее частым симптомом болезней от ветра была головная боль. Для лечения ветренных недугов вепсы использовали *tul’P’ipeza* («ветренное гнездо») — «колтун» в виде скопления множества веток на дереве (ср. у русских — *вихорево гнездо, ведьмина метла*), который по мифологическим представлениям возникал в результате сильного ветра. По рассказам жителей вепских деревень, «*konz tul’P’iikibu tartui, ka r’istitun valatađihe l’äbi tul’P’ipezas*» — «когда приставала болезнь от ветра, то человека поливали через ветренное гнездо» [Там же, с. 583].

Ветер был также переносчиком как вредоносных, так и несущих добро заговоров. Их по ветру произносили колдуны (*noid*). Возможно, такие представления отразились в вепском названии *puheg* ‘заговор’, происходящем от глагола *puhuda* ‘дуть’, то есть слова заговоров надо было произносить особым способом, одним из которых было выдувание [Винокурова, 1997, с. 39].

С помощью ветра можно было раздуть огонь. Это представление нашло отражение в приметах: «*Угли, снятые с печи, разгораются — перед ветром*» (Подщелье), «*Когда вынимают из печи чугуны и на них вспыхивают искорки — перед сивериком (северным ветром)*» (Гимрека) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 187].

Ветер — это символ холода, непогоды. В народных приметах ветер по этому признаку объединяется с метелью и морозом: «*Kaks’ drugad: pakain’e da dol*» — «Два друга: мороз да ветер», «*Kaks’ drugad: dol da tuhm*» — «Два друга: ветер да метель» (Рыбрека), «Уши чешутся перед ветром, а зимой — перед морозом» (Подщелье) [Rainio, 1968, s. 309; Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 187].

Ветер считается мощным символом изменений, непостоянства, быстроты. Эти признаки ветра использовались, например, для описания черт характера человека: подвижности — «*Kufi vihor’ kandab hänt*» — «Будто вихрь его носит»;

легкомыслия и несерьезности — «*Tullei päs käveleb*» — «Ветер в голове гуляет» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 632; Зайцева, 2010, с. 429].

TUL'L'IKIBU — болезнь от ветра, см. *Tullei*.

TUL'L'IIPEZA — ведьмина метла на дереве, см. *Tullei*.

TURZAS — см. *Vedehine*.

TUSK — тоска.

В народных представлениях *tusk* (< рус. *тоска*) — болезненное чувство душевной горечи, мучительной грусти, возникающее у человека в результате потери близких людей, утраты родины навсегда или на какое-то время. Среди вепсов были известны ритуалы и заговоры лечения тоски. Судя по обрядовым и вербальным текстам, тоска ассоциировалась с появлением у человека жара, который необходимо было охладить. У южных вепсов для избавления от тоски, связанной с потерей близкого человека, колдун залезал с больным в подполье, брал там землю и с помощью ее «охлаждал» тоску: пропускал землю по груди под одеждой страдающего недугом и читал заговор. С этой же целью колдун подводил больного тоской к водоему и, произнося заговор, мыл ему лицо. Аналогичные приемы избавления от тоски были известны и в других вепсских группах, но там они совершались как рядовыми членами общины, так и с помощью колдуна. В с. Вонозеро для того, чтобы новобранец не скучал по дому, мать вела его к озеру или реке и мыла лицо, сопровождая ритуал заговором. Известен случай, что после такого смывания тоски *некрут* полностью потерял интерес к родному дому и родителям и не захотел возвращаться обратно [ПИМА, 2011].

У северных вепсов, если человек скучал по дому, брали дресвяной камень *čurukivi* или любой камень и обводили им три раза (по солнцу) вокруг головы страдающего недугом со словами: «*От раба (имя) тоска иди в камень, а камень в воду*». После произнесения заклинания камень бросали с воду (Подщелье) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 111].

Слово *tusk* у вепсов иногда выступает синонимом понятия «любовь», которая сопровождается физическим и эмоциональным влечением к другому человеку, чувством невозможности существовать без него. У северных вепсов было известно магическое действие под названием *tusk pästaze* («напустить тоску»), которое совершалось женщинами или девушками и было направлено на мужа или понаравившегося парня с целью возникновения у него тоски = любви к исполнительнице обряда. Тоска напускалась при сильном ветре на утренней заре. Исполнительница обряда распускала волосы и развивала их по ветру, говоря, например, такие слова: «*Marija, vot, mina sindei möto ougotan tuskad Ondriale. N'ened tuskad älgoi lankegoi kandeile, ni metsile, ni puile. Lankegaha n'ened tuskad Ondriale, rabale Bošale, miše hän ei voiš döda, ni söda, ni magata, ni ištta ni üht časuš, ni minutat. Marija hänele pästab, ni hänen kohtule, nened tuskad*» — «Вот я, Мария, на тебя отправляю тоску, на Андрея. Пусть эта тоска не опустится ни на пни, ни в леса, ни на деревья. Опустись тоска на Андрея, раба Божьего, чтобы он не мог ни пить, ни есть, ни спать, ни сидеть ни одного часа, ни одной минуты. Мария напускает на него, ни на его живот, эту тоску» [Perttola, SKS, № 22].

TÄNTHAD — звезды.

По вепсским космогоническим представлениям, Бог высек золотые гвозди на небе — звезды [Rainio, 1989, s. 148]. Уподобление звезд «гвоздям» на куполе неба встречается также в русской мифологии [Плотникова, 2002, с. 176].

В народной астрономии выделялись крупная звезда Венера, в зависимости от появления на небе называемая как «утренняя» (*homendest'ähthein'e* — букв. «утренняя звездочка», *zor'at'ähthein'e* — букв. «заря-звездочка») и «вечерняя» (*ehht'ähthein'e* — букв. «вечерняя звездочка»), поскольку лучше всего она видна незадолго до восхода или через некоторое время после захода Солнца: «*Zor'at'ähthein'e paštab ehkoižui i homnsuu*» — «Венера светится вечером и утром» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 551].

Звезды являлись важным объектом предсказаний в зимние святки (см. *Sündum*). Так, большое количество звезд на небе в новогоднюю ночь у вепсов повсеместно предвещало большое количество ягод и хороший урожай зерновых в предстоящем году. В с. Озера примечали: «*Udes vodes tähtoized taivhu, ni ka kezau mar'goid'oma*» — «В Новый год звездочки на небе — летом есть ягоды». У северных вепсов со звездным небом были связаны скотоводческие приметы: «Если в Новый год на небе много звезд, значит — у коров родится много бычков, если на небе звезд мало, значит — будут телки» [Винокурова, 1994, с. 51] или: «В ночь на Новый год звезд много, телят в этом году также много будет» [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 162]. По звездам определяли плодovitость овец: «Если в ночь на Новый год будет звездная ночь — овцы будут очень плодovиты» [Там же, с. 170]. В этой группе бытовали поверья о том, что падающие звезды превращаются в змей (*mado*). Если в ночь под Рождество Христово увидишь падающую звезду, то много *гадов* будет в этом году [Perttola, SKS, № 102].

TÄI — вошь.

Среди домашних паразитов вошь является самым ярким, однозначно отрицательным образом в вепсском традиционном мировоззрении.

По обнаруженному у белозерских вепсов этиологическому поверью, вши происходят от птиц, раскидывающих их на людей во время весеннего прилета и осеннего отлета в теплые страны: «*Konz lindud tuleškatas, ka pähä voidas teid ištusoi, i konzgi lähtas, voidas ištta pähä teid*» — «Когда птицы начнут прилетать, то на голову могут вши сесть, и когда улетают (птицы), могут сесть на голову вши» (Пондала, Войлахта) [Винокурова, 2006, с. 243].

В прошлом в быту крестьянского населения России поиск вшей в волосах друг у друга считался «полезным и богоугодным» времяпровождением [Гура, 1997, с. 417, 419]. В южновепсских деревнях особенностью воскресных дней было «употребление пирогов и повальное

уничтожение вшей. Для этой процедуры вся семья один за другим располагалась на коленях перед дочерью, которая большим ножом выскабливала корни волос» [Kettunen, 1918, s. 45]. Процедура поиска и уничтожения вшей обставлялась различными предписаниями мифологического характера. Так, у вепсов Прионежья существовало такое правило: «Если в голове ищут насекомых, то после этого благодарить нельзя, а то опять насекомые будут копиться» [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 137].

Чрезвычайным событием в жизни человека считалось внезапное появление у него множества вшей. На большей части вепсской территории оно расценивалось, как правило, однозначно: как очень плохое предзнаменование, чаще всего связанное со смертью человека или его родственников: «*Täi hüväs ii tehkois, tegese hondoks. Tegese — ala varasta hüväd*» — «Вошь к хорошему не появляется, появляется к плохому. Появится — не жди хорошего» (Пяжозеро); «*Täid — hondoks*» — «Вши — к плохому» (Панкратово); «*Täid — goräks*» — «Вши — к горю» (Куя, Войлахта); «*Täid zavedisois, ne dai, Bog, — ka gore linneb. Minain om plem'annica. Hänen mužik koli. Sid' že päliči nedališ tat koli. Ka sanui: "Tulin kodihe. Kacun: "Töuz' täid päš". Nece hond — tat i koli. Hond, hond. Hondoks täid zavedisois. Hondoks*» — «Вши заведутся не дай, Бог, — горе будет. У меня есть племянница. Ее муж умер. Здесь же через неделю отец умер. Так она рассказывала: «Пришла домой. Смотрю: "Полно вшей в голове". Это плохое — отец и умер. Плохое, плохое. К плохому вши заводятся. К плохому» (Панкратово) [Винокурова, 2006, с. 244].

В дальнейшем на широко распространенное среди вепсов верование об однозначно отрицательном значении вшей повлияли различные факторы, в частности, контакты с русским населением. Так, у вепсов д. Подщелье обилие вшей в голове имело положительное значение. Оно рассматривалось как признак богатства: «Когда в голове много насекомых — много денег будет» [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 197]. Эта примета явно появилась в вепсской среде от русских. У славянских

народов были распространены представления о связи вшей с монетами и в целом — с богатством, которые нашли отражение в различных фольклорных текстах [Гура, 1997, с. 421—422].

В настоящее время уже не множество, а появление даже одной вши — чрезвычайное событие, которое расценивается как несчастье: «*Voinan eigou oli ei teid'. Nügude teid' iile. A konz pojaviše hot' üks, ka mitte ni neprijatnost' tegese. Minei mužik koli, oli Päželkou bol'nicas. A mina kodiš kravatino siinas homeičin' tein'. Entä min' hän sigou radoi. Siloi hän i koli*» — «Во время войны было много вшей. Теперь вшей нет. А если появится хоть одна, так случится какая-нибудь неприятность. У меня муж умер, был в Пяжелке в больнице. А я дома у кровати на стене заметила вошь. Не знаю, что она там делала. Тогда он и умер» (Пяжозеро) [Винокурова, 2006, с. 245].

Вошь — нечистое насекомое. По представлениям вепсов, от ее укусов появляются такие кожные болезни, как лишай и сыпь. Северновепские и средневепские названия лишая явно указывают на эту вредоносную функцию насекомого: **täipeza** — букв. «гнездо вши» — мелкий лишай на лице, который лечили, смазывая клюквой или водой, взятой от запотевшего окна; **täitandaz, täitandar'** — букв. «место, истоптанное вошью» — лишай «другого рода»; **täitarang** — лишай «третьего рода» [Rainio, 1973, s. 309]. У средних вепсов лишай, полученный от укусов вши, известен под названиями: **fäintannaz** — букв. «вшиный двор» (Озера), **fäintaraz** (Пяжозеро) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 592]. В с. Шокша кожная сыпь называлась **fäitara, fäitaraine**, корнем которых также является **fäi** 'вошь' [Turunen, 1956, s. 190]. Аналогичные названия известны у финнов и карелов: фин., ливв. **täintarha** (букв. «вшиный загон»), люд. **tiäitarh** 'лишай' [SKES, 1975, V, s. 1474]. Они указывают на общеприбалтийско-финскую основу представлений о вше как виновнике заболеваний лишаем и сыпью.

Не только терминология, но и рассказы об обрядах лечения и заговоры от лишая и сыпи показывают, что вошь считалась причиной их возникновения. При лечении

fäintannaz и **täitandar'** следовало поймать вошь в голове и проткнуть ее иголкой. Затем иголкой с нанизанной на нее вошью обводили больное место (у пязозерских вепсов — против солнца). В среде северных вепсов при совершении обряда к насекомому обращались в повелительной форме: «*Täi, ota ičeiz tandaz tagaze!*» — «Вошь, возьми свой лишай обратно!» [Rainio, 1973, s. 309]. В с. Шокша лечение кожной сыпи (**fäitara, fäitaraine**) проводилось следующим образом. Сначала трижды повторяли заклинание: «*Täi, täi, ota ičeiz hivuz', anda ičiin pahuz'!*» — «Вошь, вошь, возьми свое добро, отдай свое зло!». После этого больной и указательный пальцы правой руки складывали вместе, крестили ими больное место и водили вокруг сыпи на коже со словами: «*Kut nece oks kuivab täks igaks kaikeks, muga i rabal Božial (nimi) kuigaha nece kibul Amin', amin'!*» — «Как этот сук засохнет на весь век, так и на рабе Божьем (имя) пусть засохнет эта болезнь! Аминь, аминь!» [Turunen, 1956, s. 190]. О связи вши и кожной болезни говорит и такое северновепское сравнение: «*Zavalitei, kut täi rubes*» — «Завалился, как вошь в болячку» [Perttola, SKS, № 1074].

Вошь — один из видов нечисти, который использовался в магии колдунов. Найденная в волосах колдуна вошь также, как и ее владелец, наделялась сверхъестественной силой. Так, у северных вепсов эффективным способом лечения лишая **täitarang** считался следующий: колдун брал со своей головы вошь и обводил ею больное место [Rainio, 1973, s. 310]. Вши использовались в свадебной порче (**portez**). По поверьям, брошенные в солоmine на дороге, они останавливали свадебный поезд, так как лошадям казалось, что перед ними медведи.

TÄIPEZA (букв. «гнездо вши») — мелкий лишай на лице; см. **Täi**.

TÄITANDAZ (букв. «место, истоптанное вошью») — вид лишая; см. **Täi**.

TÄITANDAZ (букв. «место, истоптанное вошью») — вид лишая; см. **Täi**.

TÄITARANG — вид лишая; см. **Täi**.



VAJENTADA LAPSED — подменить ребенка.

Вредоносная функция нечистых духов, в результате которой они забирали человеческого ребенка, а на его место помещали своего с физическими и психическими недостатками (по народным определениям — *урода, чудовище*) или осиновое полено.

В вепсском языке не удалось обнаружить название, обозначающее ребенка, подброшенного нечистой силой взамен похищенного. Финны называли его *vaih dokas*, а русские — *обмен, обменёк, обменёнок, обменёныш* и т. д. [Шлыгина, 1999, с. 464; Власова, 1998, с. 363]. Мифологические рассказы об обменянных детях имели широкое распространение у этих народов, в отличие от вепсов, у которых более популярными темами были сглаз (*prizor*), порча (*portež*) ребенка и попадание его на «худой след» (*putta hondole jãl'gele*).

Судя по вепским поверьям, подмену младенца, как правило, совершали духи бани и подполья в женском облике (*kil'beľ akain'e, karzinak*), леший (*mechine*) или черт (*čort*). Наиболее незащищенным перед злыми духами считался некрещеный или беззубый младенец. Чтобы избежать подмены, применялись различные меры предосторожности. Для беременной женщины существовал запрет спать на спине (ср. то же у финнов: [Шлыгина, 1999, с. 464]). В качестве места для родов в вепсской традиции предпочитался хлев, а не баня, где банному духу не составляло особого труда подменить ребенка. В завуалированном виде это предостережение звучало так: «Женщинам родить нельзя идти в баню, а то дети будут больны припадком»

(Подщелье) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 126]. Роженицу и ребенка в первое время после родов старались не оставлять одних. Особенно эта предосторожность распространялась на посещение бани. Из-за угрозы подмены младенца стремились как можно быстрее окрестить после рождения. Беззубого ребенка не разрешалось показывать в зеркале. При случайном нарушении этого запрета мальчику клали на голову платок, а девочке сапог (Шелтозеро, Вехручей) [Perttola, SKS, № 704]. Однако и после крещения и появления первых зубов, если ребенка приходилось оставлять одного, то только с оберегами — с веником и кочергой от печи, которые клали под люльку, предпочитая расположить эти предметы крест-накрест (Шелтозеро) [Hakulinen, SKS, № 704]; (Вознесенье) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 126].

Для того чтобы нечистые духи вернули обратно здорового ребенка, с ними совершались особые ритуалы обмена. Важным моментом в этих ритуалах являлось символическое помещение ребенка в место пребывания нечистой силы, а затем возвращение обратно. Принесенное обратно дитя уже представлялось как свое. Так, в случае подмены шли в баню и пропускали ребенка трижды через окно со словами: «*Ičemoi laps' ankat tagaze, otkat ičeto tagaze. Esli ed oteiž, mina t'iid'en poutan i korbendan, i Sibirihe sel'ktan*» — «Нашего ребенка дайте обратно, возьмите вашего назад. Если не заберете, я вас сожгу и опалю, и в Сибирь отправлю». После произнесения этих слов топали ногой об пол. По другому

способу, подмененного ребенка относили в подполье и оставляли там на некоторое время одного (Шелтозеро, Вехручей) [Perttola, SKS, № 682, 683].

VALATUSED — крещение (церковный обряд), см. *Rod'inad*.

VARGHUZ — воровство.

Воровство — в народной морали греховное, «нечистое» дело, наказываемое как обществом, так и высшими силами. Раньше воров наказывали так: руки связывали назад и водили по деревне [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 640]. Однако в обрядовой практике — это магический прием, придающий добытым таким способом предметам особую сакральность и магическую силу [Толстая, 2002, с. 257]. Так, в святки среди оятских и южных вепсов было известно гадание под названием *sõtta kukoid* (букв. «кормить петуха») с использованием девушками ворованного зерна у христославо́в. Зерно делилось между девушками на кучки на полу. В избу запускали петуха: у какой девушки петух кучку клонет — та и замуж выйдет [Винокурова, 1994, с. 50]. Присвоение чужого имитировало прибавление своего благосостояния. Так, в утро Великого четверга до восхода солнца вепсянки Шимозерья тайно забирались в соседский хлев и стригли шерсть с овец, чтобы «перетянуть» к себе овечий приплод. Другие воровали навоз с соседского двора, клали его в фартук и помахивали фартуком и руками в сторону своего дома, чтобы перегнать скот с чужого двора на свой [Там же, с. 65]. У южных вепсов каждая семья во время жатвы пыталась магическим способом увеличить свой урожай зерновых за счет увеличения урожая соседей, обращаясь к духу зерна *kühārō, kahārō*, в число функций которого входило и воровство зерна со скирд соседей и перенесение его в свои скирды.

VARIS — ворона.

Вепс. название вороны *varis* имеет аналогии во многих языках уральской языковой семьи; ср.: фин. *varis*; с. кар. *varis*; ливв., люд. *varoī*; саам. *vuoric*; морд. ерз.

varaka; венгр. *varjú*; ненец. *varna, warne* 'ворона' и т. д. [Хакулинен, 1955, II, с. 10; SKES, 1984, V, s. 1654; Фасмер, 1986, I, с. 353].

У вепсов, как и у других европейских народов христианского вероисповедания, ворона — это птица, однозначно приносящая несчастье. В основе такой негативной характеристики лежат биологические свойства вороны (черный цвет, пронзительный крик, поедание падали), на которую наслоились христианские представления об этой птице как олицетворении сил ада и дьявола [Сумцов, 1890, с. 63, 85; МНМ, 1997, I, с. 246].

Ворона считалась вестником смерти у вепсов. Такое представление в значительной степени было обусловлено черным цветом птицы, вызывающим мрачные ассоциации.

Более значимым в вепсских верованиях предстает крик вороны, возвещающий о смерти и других несчастьях: «Ворона каркает — перед какой-нибудь бедой, неприятностью» (Подщелье); «*Variš klungab — ii hüvaks*» — «Ворона каркает — не к добру» (Пондала); «*Karniš krakab' — hondoks*» — «Ворона каркает — к плохому» (Войлахта). Чтобы предотвратить беду, накликаемую вороной, ее крик следовало прервать магическим способом — с помощью заклинания: «*Lenda! Ala kränga hubaks!*» — «Лети! Не каркай к плохому!» (Пондала).

Крик, а также любое другое поведение вороны, расценивалось как негативный признак и в вепсской народной метеорологии: «*Varišad krongetas säks*» — «Вороны каркают к плохой погоде» (Ярославичи); «*Varišad išttaš aidau — vihm linneb*» — «Вороны сидят на заборе — дождь будет» (Пондала); «*Varišad išttaš kogou, da krongetas, — lumeks, säks*» — «Вороны сидят стаей да каркают — к снегу, к непогоде» (Рахковичи) [Винокурова, 2006, с. 76—77].

Связь вороны с миром мертвых обнаруживается в вепсском сказочном фольклоре. В одной из сказок ворона уносит старшую дочь царя, а ворон среднюю — в подземный мир (Пелдуши) [Kettunen, Siro, 1935, № 33].

Ворона как поганое существо, тесно связанное с подземным миром, считалась носителем кожного заболевания *varišan jougad* (букв. «вороньи ноги») в виде мелких трещинок на руках и ногах, аналогичного русскому «цыпки» (Пелкаса) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 615].

Отрицательное мнение народа о ворбне заметно и по вепским пословицам. Например, выражение «*Variš hüppib, a küksta ii voi*» — «Ворона прыгает, а выгнать не может» адресовано человеку, который хотел бы сделать что-то дурное, но, к счастью для других, не имеет возможности осуществить желаемое. В пословице «*Variš varišele ei silmad n'oki*» — «Ворона вороне глаз не выклюет» [Rainio, 1968, s. 303] говорится о людях, сходных по дурным мыслям и поступкам.

В вепских представлениях о вороне, помимо зловещей характеристики, является и иронично-пренебрежительное отношение; см. вепские сравнения: «*Hüppid, kut variš*» — «Прыгаешь, как ворона»; «*Pakastid, ku variš*» — «Пакостишь, как ворона»; «*Pä, ku voronal*» — «Голова, как у вороны», то есть глупая [Винокурова, 2006, с. 78].

VARU — страх.

В северновепской традиции *varu* представлялся в виде духа болезни неопределенного вида, мешающего ребенку начать ходить. Обряды лечения этой болезни рельефно рисуют ее олицетворение. В одном из обрядов участвовали несколько действующих лиц разных поколений, как бы выстраивающих предстоящий «путь жизни» ребенка. Мать или бабушка ставили ребенка на пол и, держа за руки, вели по одной половине. В это время между самым старшим ребенком в семье и предпоследним три раза произносился диалогический заговор. Старший после каждого шага малыша рубил топором его мнимые следы на половице и говорил: «*Šaran, šaran, šaran*» — «Рублю, рублю, рублю», а предпоследний спрашивал: «*Min šarad?*» — «Что рубишь?» Услышав вопрос, первенец отвечал: «*Varun*» — «Страх».

На что предпоследний заканчивал: «*Šara igaks kaikeks*» — «Руби на всю жизнь» [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 113]. По другому варианту обряда, едва начинающего ходить ребенка ставили на стол. Затем по столу били топором. Иногда вместо стола использовали полотенце [Hakulinen, SKS, № 18356]. Встречается также ритуал, в котором «страх рубили» с помощью разорванного сарафана. Обряд совершали при звоне колоколов к обедне. Ребенка укладывали животом на пол и нажимали порванным сарафаном его спину со словами: «*Šaran mina silei varun igaks kaikeks*» — «Рублю я твой страх на весь век» [Perttola, SKS, № 675], таким образом, как бы выдавливая болезнь из ребенка.

VARVARA — христианская святая великомученица Варвара (III—IV вв.), день памяти которой отмечается 4/17.12. Родилась в г. Илиополе (территория современной Сирии) при императоре Максимине, в знатной языческой семье. Отец Варвары, Диоскор, рано потеряв жену, был страстно привязан к единственной дочери. Чтобы уберечь дочь от общения с христианами, Диоскор построил для нее замок, откуда Варвара выходила только с разрешения отца. Однажды, когда Диоскор находился в длительном путешествии, Варвара познакомилась с местными христианками, которые рассказали ей о Троице, Боге, об Иисусе Христе и о Его добровольном страдании и Воскресении. Варвара твердо решила принять Таинство Крещения и посвятить Богу всю жизнь. Узнав, что дочь стала христианкой, отец отрекся от нее и отправил к градоначальнику. Варвару били воловьими жилами, подвесив на дереве, долго пытали. После этого она была обезглавлена собственным отцом [ПСС, 2006, с. 254—257].

Мотив пыток великомученицы с помощью веревок своеобразным образом отразился в представлениях оятских и капшинских вепсов, у которых Варвара оказалась связана с прядением: в день памяти святой (4/17.12) было запрещено прясть, так как существовало поверье,

что «Варварушку веретеном убило». Накануне этого дня женщины прятали веретена и веревки, чтобы «не увидеть их на Варвару, иначе змеи заползут в избу». В с. Вонозере день св. Варвары был храмовым праздником, на который вепсы из разных деревень приезжали в гости [Винокурова, 1994, с. 36].

VASILIJ — христианский святой Василий Великий, архиепископ Кесарийский (†379), день памяти которого отмечается 1/14.01.

В северновепсских деревнях считался покровителем лошадей. В Васильев день, совпадающий по времени с началом Нового года и потому пронизываемый представлениями о магии первого дня, 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: «*Vel' i Vasil, tule i openda miil'e miid'en varzeine*» — «Брат Василий, приди и научи нам нашего жеребца» [Винокурова, 2006, с. 283—284].

VASKIČ — медянка.

Медянка считается самой опасной и ядовитой змеей у вепсов, хотя в реальности медянка совершенно безобидна. Вепсы наделяли медянку чертами, которые не были свойственны ее биологической природе. Преобладающим было мнение, что укус медянки неизлечим и смертелен; увидев человека, медянка сама прыгает на него и наносит смертельный укус. У южных вепсов и соседнего обрусевшего населения бытовали представления, что, заметив медянку, нужно тотчас бежать в лес — место спасения.

По представлениям средних вепсов, медянки слепы, а гадюки (*kü*) глухи; то и другое спасает людей от большого горя: «*Gad ii kule, a vaskič ii näge. Esli gad kulleiž, a vaskič nägeiž, ka ejan tamad pästeiž voikmaha*» — «Гад не слышит, а медянка не видит. Если бы гад слышал, а медянка видела бы, то много матерей пустила (заставила) бы плакать» (Пяжелка, Нажмозеро). Особо подчеркивается благоприятность слепоты медянки: «*Esli vaskičel omaiž süümad, ka äjad goräd omaiž*

rahvas» — «Если у медянки были бы глаза, то много горя было бы в народе» (Панкратово) [Винокурова, 2006, с. 156].

Жертвами медянки считались матери, потерявшие из-за нее своих детей. По одним сообщениям, называлось 12 матерей, потерявших из-за медянки своих детей: «*Если бы медяник имел глаза, то каждый день плакала бы 12 матерей*», по другим — 40 матерей: «*Vaskič nägeiž, ka nel'küte tamad pästeiž voikmaha ühtes peiväs*» — «Медянка видела бы, так сорок матерей пустила бы плакать в один день». Иногда количество жертв обозначалось неопределенным словом «много» (Пяжозеро).

По южновепсским поверьям, если после захода солнца человека укусит медянка — он непременно умрет: «*Jäl'ges päivät ku purob vaskič, koled*» — «После захода солнца укусит медянка, умрешь» (Сидорово) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 616]. Или смерть человека после укуса медянки наступает с заходом солнца: «*Медянка кусит, так не спасется от ней никак. Например, днем укусит, так пока солнышко не сядет, человек живет. А как солнышко садится, и человек умирает. Не спасти*» (Верхний Конец).

Укус медянки считался намного тяжелее, чем обычной змеи. У северных вепсов он выделялся особым названием — *наперстник*. У вепсов Шимозера, Пяжозера и Прионежья существовали специальные обряды и заговоры для лечения укуса медянки. Они свидетельствуют о том, что в этих местах, в отличие от остальной вепсской территории, видимо, не были столь сильны представления о тотальной обреченности на смерть жертвы медянки. Один из способов лечения у пяжозерских и шимозерских вепсов основывался на принципе: подобное (медь) отталкивает подобное («медный укус»). Нужно было раздобыть пять медных котелков, либо пять медных кружек. После Великой Отечественной войны для этих целей стали доступны медные гильзы. Четыре медных предмета ставили у ног коровы, а пятый предназначался «для заговора». Читая над «медью» заговор, обходили корову [Винокурова, 2006, с. 167—168].

У северных вепсов лечение *наперстни-ка* сопровождалось произнесением заговора в устье печи. Известны, например, такие заговоры, которые читал колдун: «*Kut nese pāč om siižutatut pāčnikoil, muga mina necen bolin necest Rabast stanovin i siižutan tāks igaks kaikeks*» — «Как эта печь поставлена печником, так я эту боль этого Раба останавливаю и поставлю так на весь век» или «*Mina tunden sinun bat'ašt i mamašt. Bat' kāveleb rustiš arm'akoš, mam kāvub rustiš štifnikas. Amin', amin', amin'*» — «Я знаю твоего отца и мать. Отец ходит в красном армяке, мать ходит в красном штофнике. Аминь, аминь, аминь» (после произнесения этого заговора испражнялись на место укуса) [Perttola, SKS, № 350, 351].

VEDEHINE — дух, воплощающий стихию воды.

Диалектные названия: ср., сев. вепс. *vedehiin'e*, южн. вепс. *vedhiñe* — букв. «водяной».

У вепсов известны и другие названия для обозначения духа-«хозяина» вод, применимые по отношению к любому водоему: *veden ižand* («хозяин воды») и *veden emag* («хозяйка воды») или *veziižand* и *veziemag*; *vedenuk* («водяной старик»); *vezidedoi* («водяной дед»); *veden niižne* («водяная девушка»); *turžas*; *vezituržas*.

Помимо этих терминов, распространенны наименования водяных духов, связанные с определенным водным пространством: озером — *järvenižand* («хозяин озера»), ручьем — *ojanižand* («хозяин ручья») и *ojanemag* («хозяйка ручья»).

В галерее образов вепсской «низшей мифологии», олицетворяющих различные природные объекты, *vedehine* считался самым сильным и опасным духом: «На что уже сильны все эти божки, а все-таки посильнее их будет старый «ведэ-хиннэ», который живет обыкновенно в кружалах и водоворотях» [Майнов, 1877, с. 508].

В мифологии вепсов выявляются два источника происхождения водяного. По одному из них, водяные духи появились одновременно со всей нечистью на земле по непредвиденной случайности

во время акта творения Богом мира; по другому — от утопленников.

В вепсских меморатах, записанных в XX в., водяной обычно представлен в виде человекоподобного существа, преимущественно мужского пола. Мужская сущность и возраст (старик) отразилась также в терминах, обозначающих водяного: *järvenižand* («хозяин озера»), *vedenuk* («водяной старик»), *vezidedoi* («водяной дед»). Сообщения о женском облике водяного духа единичны. Женская ипостась обнаруживается, прежде всего, в названиях — *veden emag*, *veziemag* («водяная хозяйка»), *veden niižne* («водяная девушка»). Кроме того, эти термины отражают возраст и семейное положение водяных: зрелая женщина — девушка; замужняя — незамужняя.

Человекоподобный водяной, независимо от пола, как правило, представлялся в виде голого существа с длинными волосами. Так, в северновепсской быличке дается описание голой *veden niižne*: «*Hänel old'he tukad pit'kad polhe telohossei, a iče oli alast'i d'ougad vedes*» — «У нее были длинные, до половины тела волосы, а сама была нагишом, ноги в воде» [Perttola, SKS, kuori 3/3]. Название и представления о внешности водяной девушки находят аналогии в финских мифологических рассказах (ср. фин. *vedenneito*: [Симонсуури, 1991, с. 149—154]).

Водяной в сообщениях мог иметь рост не только равный взрослому человеку, но и значительно меньший; длинные волосы водяного могли покрывать все его тело: «Где-то дальше на озере попался в сети водяной и рыбаки на берег его вытащили. Длинной водяной был с метр, похож на человека, однако весь покрыт длинными волосами» [Puss, 1970].

Длинные распущенные волосы на голове — наиболее часто упоминаемая черта в описаниях вепсского водяного. Нередки сообщения о черном цвете длинных волос *veden niižne* или *vedehine* [Perttola, SKS, kuori 3/37, 45; Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 679, с. 15]. Как известно, у карелов водяной также нередко представлялся в облике брюнета [Holmberg, 1913, s. 218].

Предпочтение черному цвету волос отнюдь не было случайным: водяной у многих народов соотносился с черным цветом [МНМ, 1997, I, с. 240].

Поскольку *vedehine* — это воплощение водоема, то в воображении народа дух часто наделялся его атрибутами. Волосы духа часто рисовались в виде длинных зеленых водорослей. Эти мифологические представления нашли отражение в северновепском слове *vedehiižen tukad*, обозначающем водоросли, которое буквально переводится как «волосы водяного» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 621]. В вепских быличках можно найти указание и на исходящий от водяного, как и от воды, холод, если до духа дотронуться [Rainio, 1973, s. 306].

Среди многочисленных сообщений о наготе духа воды, попадались и единичные — об одежде: красной рубаше (*rätsin*) у *veden niižne* и пиджаке, штанах, кепке у *veden ižand*, пестрой одежде у *vedehine* [Perttola, SKS, kuori 3/45, 65; Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 679, с. 30].

На внешность водяного влияли сезонные изменения в природе. Если летом водяной, как правило, являлся в виде голого антропоморфного существа с длинными волосами, то зимой он представал в облике олицетворенного льда, то есть подвергался тем же изменениям, что и вода в это холодное время года. Так, южновепские жители рассказывали, как однажды видели, что в Крещение проехал водяник — «весь ледяной, лошадь, дуга, сбруя и сани — все было ледяное» [Волков, МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 6, с. 90].

Важными опознавательными признаками водяного, которые нередко присутствуют в вепских поверьях и быличках, наряду с описанием внешнего облика, являются его характерные занятия. В подавляющем количестве мифологических рассказов (в том числе собранных и в наше время) водяной рисуется сидящим на берегу или камне и расчесывающим свои длинные волосы гребнем. Другие занятия духа, как правило, связаны с местом обитания — водой: водяной лежит на ее поверхности, плещется, купается.

В большинстве вепских мифологических рассказов присутствует мотив о том, как, возникнув неожиданно перед человеком, водяной мгновенно старается скрыться от него в воде. Например: «*Veden niižen nägi baban bab. Hän nägi ojan randal i dougad vedes. Tukad olt'he mustad i pit'kad. I rusked rätsin päl. Hän sugi tukad. Kut hän nägišt' mehen, muga brigahst' vethe*» — «Водяную девушку видела бабушки бабушка. Она виднелась на берегу ручья и ноги в воде. Волосы были черные и длинные. И красная рубаша надета. Она расчесывала волосы. Как она увидела человека, так прыгнула в воду» [Perttola, SKS, kuori, 3/45].

Иногда встреча с водяным как представителем нечистой силы объяснялась нарушением христианских правил поведения. Например, человек уходил из дома, не благословясь: «*Ak mäni marjoihe jarvennost, de näged, ei blaslovas. De nägeb, ištub vedes, de hibused mustad, mustad, pit'kad, pit'kad. Fen'aks kucuiba necen akan. Hän homaičin, miše nece ištub i sugiše järves. Tägä Pavlozero om. De nece ak pigemba ristihe, da pigemba kodihe. Marjad de jäti. Lüdikš nece vedhiine*» — «Женщина пошла за ягодами к озеру, да видишь, не благословясь. Да и видит: “Сидит в воде, да и волосы черные, черные, длинные, длинные”. Феней звали эту женщину. Она заметила, что этот сидит и причесывается в воде. Тут Павлозеро есть. Эта женщина скорее крестилась, да скорее домой. Ягоды оставила. По-вепски это *vedhiine*» (Ярославичи).

Закрепление, молитвы, а также другие действия, связанные с христианской атрибутикой и символикой, считались наиболее действенными средствами защиты от водяного. Можно было, например, напугать водяного, используя вопросы, связанные с православной верой: «*Kerdan entä kenen mužik aii hiinha homesel. Hän aii, aii, dei tuli d'ogenno. Tuli d'ogenno, ka ištub mužik, dei tukad ladlob rasčoskal. Se mužik-se kut sanub: “Ken kresčoni om?” Nece mužik kut vaiše kulišt' änen, dei ved'he i pagen. Se mužik pelgasti, dei läks' kodihe*» — «Однажды, не знаю чей, мужик поехал за сеном утром. Он ехал, ехал, да подъехал к реке. Подъехал к реке, а (там) сидит

мужик, да волосы причесывает расческой. Тот мужик-то как скажет: «Кто крещеный есть?» Этот мужик (водяной), как только услышал голос, да в воду и убежал. А тот мужик испугался, да пошел домой» [Perttola, SKS, kuori 3/3].

Водяной мог предстать и перед рыбаками, попавшись в сети. Данный мотив оказался распространенным не только в вепсских, но и финских меморатах [Симонсуури, 1991, с. 149—154].

Любое неожиданное появление водяного перед глазами крестьянина всегда означало скорую беду. Об этом, например, повествует рассказ шимозерского жителя: «*Vedehine* я сам однажды видел. Лежит прямо на воде, руки и ноги разведены, волосы длинные, как у женщины, плавают. Вскоре после этого два человека утонули в Шимозере» [Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 679, с. 29].

Антропоморфному образу предшествовали зооморфные. У каппшинских вепсов бытовали представления о внешнем виде водяного, сочетающем собачьи и человеческие черты: «Видели водяника многие, но наружность его описывали далеко не одинаково. Чаще всего говорят, что он похож на рыжую собаку, с длинной, длинной шерстью, но ходит по-человечески; уши у него как у коров, а груди как у старой женщины» [Колмогоров, 1913, с. 373]. Дух воды в виде собаки был известен также в мифологических рассказах финнов и славянских народов [Симонсуури, 1991, с. 149]. Однако сочетание антропоморфных и зооморфных черт — достаточно редкое явление в славянских поверьях о водяном [Левкиевская, Усачева, 1995, с. 167].

Представления о появлении водяного в обличье большой старой щуки сохранялись у средних вепсов еще в 1970-х гг. [Азовская, 1977, с. 149].

Видимо, в далеком прошлом среди вепсов, как и многих народов Евразии, Африки, Нового Света, существовали представления индоевропейского происхождения о водяном духе в зооморфном облике быка (см. *Härg*). Они уже не являются по вепским быличкам, однако

явно отражены в вепсских кумулятивных сказках и других фольклорных текстах [Винокурова, 2006, а, с. 294—296].

Со временем происходит раздвоение духа воды и быка и образование отдельных, связанных с водой персонажей. Примером такого изменения в мифологическом мышлении являются представления, зафиксированные у южных вепсов, по которым скот или коровы, пасущиеся на берегу и дающие много молока, представляют собой собственность духа-«хозяина» воды [Волков, МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 13, с. 90]. Аналогичный мотив был широко распространен в мифологических рассказах финнов и южных карелов [Симонсуури, 1991, с. 153—154].

Во многих вепсских источниках водяной рисуется как покровитель и повелитель рыб, от него зависит качество воды в водоеме, рыбацкий улов. Такая роль отводилась водяному у многих народов. Для вепсского водяного была характерна еще одна функция: он участвовал в смене сезонов. Окончание осени и приход зимы объяснялись периодическими перемещениями водяного из одного водоема в другой: «Водяной приносит зиму; пока он не уйдет из озера, озеро волнуется. По этой речке водяной приходит осенью; уйдет в большую реку, тогда и зима приходит» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 629]. Объяснение смены сезонов уходом и возвращением одного из олицетворяющих их мифологических существ было известно многим народам мира, например, Персефона, проводящая лето у матери, Деметры, и зиму — в подземном царстве своего супруга Аида [МНМ, 1997, II, с. 613].

В вепской мифологии деятельностью *vedehine* объяснялось множество функционирующих на вепсской территории так называемых «периодических» озер (Шимозеро, Долгозеро, Куштозеро и др.), то есть таких, которые временно исчезают, иногда на долгие сроки, а затем появляются вновь, заполняя старую обсохшую котловину. Эти загадочные явления в природе вепсы объясняли перемещениями водяного к своему соседу в другое озеро, чтобы

отработать у него проигрыш в карты (или другую игру). Так, исчезновение озера Куштозера объяснялось следующим образом: «Проигравши себя, Куштозерский водяной царь должен был уходить в Онего по временам зарабатывать свой проигрыш. Когда только он уходил, то в озере не оставалось капли воды, до тех пор, пока не возвращался назад. Но как только возвращался в свое место, то приводил назад воду и рыбу, и опять жил до тех пор, пока не уйдет на службу к своему барину» [Бесидников, 1875, с. 768].

Передвижениями водяного объяснялись также и другие явления в природе, связанные с водой, — дождь и туман: «Волосатое существо (водяной) перемещается из озера в другое в дождливую и туманную погоду» [Kettunen, 1918, s. 53].

Вепсский водяной — это преимущественно вредоносный дух. По народным представлениям, он «опрокидывает лодки, ловит и душит купающихся, топит лошадей и коров» [Колмогоров, 1913, с. 373]. Он не щадит даже детей: «*Vedhine lapsid tabatab, otab. Muga sanutas*» — «Водяной детей ловит, берет. Так говорят» (Ярославичи). Водяной останавливает мельницы. По рассказам, в д. Чайгино произошел случай, когда водяной остановил мельницу, неожиданно заморозив воду в ручье [Turunen, 1956, s. 184].

Будучи властелином рыб, водяной часто вредит рыбакам: приближается к сетям и неводам и отгоняет от них свое «рыбье стадо». Об этом, например, повествует такое южновепсское поверье: «*Turžas* (туржас) находится в воде. Хозяин озера. Рыб бьет, заставляет их работать, гонит их подальше, когда идешь невод ставить. Когда нет поблизости туржаса, тогда рыба ловится» [Kettunen, 1925, a, s. 368—369].

По правилам рыбацкого этикета, для того чтобы вызвать благосклонность у водяного и получить улов, ему следовало сделать приношения в начале и конце промысла. Так, например, у южных вепсов перед ловлей рыбы мережами (мердами, сетями) необходимо было опустить яйцо в воду для хозяина озера. Оятские вепсы

верили, что «старый (ведэ-хиннэ) рад бывает хлебу и охотник до табаку, а потому и следует ему бросить в воду того и другого» [Майнов, 1877, с. 508]. Белозерские вепсы опускали водяному в омут пирог, табак и вино [Винокурова, 1994, с. 26—27]. Табак и вино — «порочные» продукты, пристрастие к которым характеризовало любой вид нечисти, особенно *vedehine*. В одной северновепсской быличке дополнением к портрету водяного служил табак, который он постоянно держал за щекой [Rainio, 1973, s. 308]. По окончании промысла было принято жертвовать хозяину водоема часть улова.

Еще одной вредоносной функцией водяного, как и воды, было насыление болезней. Подтверждением этому служат тексты вепсских быличек: 1) «*Мой отец шел из Володарской в Каскесручей. Шел по мосту и вдруг увидел, как с моста в воду плюхнулся мужчина (vedehine) с длинными волосами. Он обрызгал отца водой. С тех пор места на теле отца, на которые попали капли воды стали болеть и он вскоре умер*» [Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 681, с. 1];

2) «*Гущиной Клавдии брат видел veden ižand. Так он шел вечером, шел по улице и видит: сидит мужик. Мужик в одежде, пиджак одет, штаны на ногах и кепка на голове. Он (брат Сергей) и спрашивает: "Кто есть?" Vedehtine ничего не сказал, не шелохнется. А Сергей был немного выпивши. Этот veden ižand шагает все около реки и Сергей следом. Veden ižand идет по реке и Сергей следом. Тут пришел товарищ Сергея и позвал его с реки. После этого Сергей болел*» [Perttola, SKS, kuori 3, s. 65—66].

Некоторые вредоносные действия водяного по отношению к человеку представляли собой наказание за непочтительное к нему отношение. Над хозяином воды нельзя смеяться. Исследователь А. И. Колмогоров в качестве примера бытования подобных представлений у вепсов приводит случай из собственной жизни: «При промерах оз. Нурмозера, опуская в воду лот, я шутливо заметил, что попаду

в голову водяника. Захар (так звали моего помощника-чухаря) серьезно заметил: “Не говори худых слов, водяник услышит, плохо будет”. Я посмеялся. Вечером, когда мы возвращались домой, я, выходя на берег, попал как-то ногой между двумя ройками и свалился в воду. Выбрался я без всякого труда, но чухарь действительно напомнил, что водяник шутить не любит и советовал бросить в воду какую-нибудь монету, иначе — уверял он — “тебя никакая вода носить не будет” [Колмогоров, 1913, с. 373]. Водяной дух мстит за нанесение ему физических повреждений. У южных вепсов рассказывали, как один старик отсек у водяника четыре пальца и потом боялся ходить на озеро [Волков, МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 13, с. 72].

Некоторые запреты по отношению к водяному напоминают существующие у вепсов табу, связанные с водой (см. *Vezi*). Например, на рыбалке нельзя ругаться, иначе вызовешь гнев водяного [Логинов, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 477, с. 5]; ср. запрет: «нельзя ругаться на воде». Или: «*После солнечного заката не полощут белья, а то водяной выйдет из воды и будет кричать, чтобы его ужин не тревожили*» [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 155]. Последний запрет у жителей Шатозера имел несколько иную интерпретацию: «После захода солнца полоскать нельзя, камешки бросать в воду тоже: хозяева спать легли»; ср.: «нельзя бросать после заката солнца в “отдыхающую” воду камешки» [Винокурова, АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 679, с. 34].

С нарушением сна водяного был связан запрет раннего купания. Об этом запрете рассказывается в быличке: «*Kerdan lapsed mänd'he külbmaha, dei siga randaröunal išti niizne. Nece niizne, kut vaiše nagišt' lapsid, dei sanub: "Mikš aigiš tulit' külbmaha?" — dei iče ved'he mäni*» — «Однажды дети пошли купаться, а там на краю берега сидела девушка. Эта девушка, как только увидела детей, да и говорит: “Почему рано пришли купаться?” — а сама в воду пошла» [Perttola, SKS, kuori 3/3].

Vedehine наделялся способностью предсказывать и влиять на будущее. В северновепских деревнях особенно

благоприятным местом для совершения гаданий и обрядов повышения славутности (*slavutnost'*) считались различные водные объекты, в любом из которых по верованиям обитал *vedehine*. Северновепские девушки ночью или ранним святочным утром, когда еще все спали, бежали к колодцу или проруби и обращались к водяному со словами: «*Vedehine! Anda vet!*» — «Водяной! Дай воды!». После этой просьбы они набирали ведро воды и обливались ею с целью повышения славутности. Характеристика водяного, составленная по вепским поверьям и быличкам, подтверждается и дополняется данными из других сфер и жанров народной культуры вепсов. *Vedehine*, в отличие от *mechine*, довольно часто встречается в вепских волшебных сказках (такое же явление было обнаружено исследователями при изучении русских сказок; см.: [Разумова, 1993, с. 64]). Образ водяного в вепской сказке связан с сюжетом о «Запродаже водяному», который существует в двух версиях: финно-угорской, наиболее часто встречаемой у вепсов, и русской [ВНС, 1996, с. 188]. По сюжету, водяной подкарауливает и ловит героя — старика, моряка или купца — в тот момент, когда он пьет из водоема воду или плывет на корабле. Хитрый и коварный водяной требует от человека жертвы, о которой тот ничего не знает: «Отдай то, чего дома не знаешь». По финно-угорской версии, предметом продажи водяному случайно становится новорожденная дочь, которая, став взрослой, должна выйти замуж за водяного. По русской версии, жертвой становится новорожденный сын. Обе версии отразили уже известные нам по поверьям и быличкам древние представления вепсов о водяном как о крайне опасном существе, о необходимых жертвоприношениях духу-«хозяину» вод, о вступлении в брак женщины и водяного.

Водяной присутствует в вепских играх. У северных вепсов была распространена детская игра *vezidedoil* (букв. «в водяного деда»). В ней отпечатались народные представления о нормах

поведения с духом-«хозяином» воды: следует просить разрешения искупаться в его обители, опасаться духа во время купания, нельзя нарушать договор с водяным, иначе он отомстит. Игра проводилась в летнее время на берегу реки или лесного озера (ламбушки). Согласно ее правилам, один из игроков был водяным и сидел на берегу, на карауле. К нему подходила группа игроков. Между водяным и детьми происходил следующий диалог: «— Водяной, пусти нас купаться. — Не пушу. — Ой, пусти водяной! — Ну ладно, идите, но не пугайте!». Дети шли плескаться в воде, но вскоре начинали издавать интересные звуки при помощи рта (имитируя пуканье). Тогда водяной бежал за ними, чтобы наказать. Дети разбегались. Кого водяному удавалось догнать, тот становился новым водяным [Perttola, SKS, № 1244].

VEDEN EMAG («хозяйка воды») — см. *Vedehine*.

VEDEN IŽAND («хозяин воды») — см. *Vedehine*.

VEDEN NIIZNE («водяная девушка») — см. *Vedehine*.

VEDENDEDOI («водяной дед») — см. *Vedehine*.

VEDENUK («водяной старик») — см. *Vedehine*.

VEDERISTMÄD (букв. «водокрещение») — Крещение Господне.

Диалектные названия: *vederistmad* (сев.), *vederistmäd* (сред.), *vederistim* (южн.).

Крещение Господне — великий двенадцатый праздник, отмечаемый Православной Церковью (6/19.01) в память крещения Иисуса Христа в водах Иордана Иоанном Крестителем.

Иисус Христос, достигнув тридцати лет, всенародно вступил в Свое открытое служение для искупления рода человеческого. Спаситель пришел на реку Иордан, где проповедовал святой пророк Иоанн Предтеча. Иоанн призывал всех покаяться и в знак очищения погружал приходивших к нему в воды Иордана. Крещение Иоанново означало: как тело омывается и очищается водой, так и душа человека

кающегося и уверовавшего в Спасителя очищена будет Христом от всех грехов.

Праздник Крещения именуется также Богоявлением потому, что при крещении Спасителя было особое явление всех трех лиц Божества: «*И когда выходил из воды, тотчас увидел Иоанн разверзающиеся небеса и Духа, как голубя, сходящего на Него. И глас был с небес: «Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение»* (Мк. 1: 9—11).

В вепсской народной традиции особое место во времени празднования занимал канун этого дня. По народным представлениям вепсов, как и многих европейских народов, канун Крещения Господня связан с наивысшим разгулом различной нечисти. Для защиты от нее или, по выражению жителей деревень, «*чтобы бесы не зашли в избу*», производилось нанесение знаков креста на окнах, дверях, внутри жилых и хозяйственных помещений. Эти обережные действия интерпретировались также как средство защиты от молнии, имеющей связь с нечистой силой: «*чтобы молнией не поразило*», «*чтобы летом спастись от грозы*», «*чтобы Бог оберегал от грозы*», «*чтобы Бог оберегал и гром не вошел в избу*» и т. д. Кресты наносились различными способами: проводились ножом, у северных вепсов — камнем-древянником *čuurkivi*; рисовались углем или краской, составлялись из лучин и приклеивались. В северновепсских деревнях нанесение крестов производилось в полночь, во время проведения праздничного богослужения в церкви, которое по народным представлениям считалось максимально чистым временем суток. Когда крестили ножом все окна, двери и ворота в избе, произносили заклинание на русском языке: «*Сусова молитва, Богородичный крест, Спасова рука, Никольский замок по всем окошкам, по всем воротам*» (Гимрека).

Накануне Крещения у северных вепсов совершались обряды защиты кур от нечистой птицы — ястреба. Курицу следовало кормить при зажженном огне. Мыли курятник и говорили: «*Kut tämbäizel päiväl kana ei näge päiväšt, muga kezal älgei ičein*

kanad nāhkoi habuk» — «Как в сегодняшний день курица не видит солнца, так и летом пусть не видит свою курицу ястреб». Иногда в канун Крещения (и Рождества Христова) хозяйка бросала курицу к двери и говорила: «*Habuk, sō kanad fānambei, ala sō kezal!*» — «Ястреб, ешь курицу сегодня, не ешь летом!» [Винокурова, 2006, с. 69]. В средневепсских деревнях обряды охраны были направлены от вредительства кур. Чтобы куры не ходили в огород, накануне Крещения хозяйка сгоняла кур в сарае в одно место, закрывала их балахоном и говорила: «*Kut ii nāhkoi svetud, muga ii nāhkoi i ugorodad*» — «Как не видите света, так не увидите и огорода» (Мягозеро, Нюрговичи). Для объяснения обряда использовалась и народно-христианская тематика, связанная с праздником: «*Чтобы куры не закопали Иисуса Христа своими лапами*» (Нюрговичи).

В святки — период совершения девичьих гаданий — канун Крещения считался особенно важным отрезком времени для определения будущего. Наиболее популярными в это время были гадания в форме колдовства (термин В. И. Чичерова), основанные на вере в сверхъестественную силу, способную «открыть будущее» гадующим через органы зрения («что привидится»), органы слуха («что прислышится»), сон [Чичеров, 1957, с. 89]. Парни также гадали в ночь на Крещение на сон: откусив кусок первого испеченного продукта, клали его под подушку [Зайцева, Муллонен, 1969, с. 106] (см. *Arboind*).

Центральным моментом Крещения Господня у вепсов, нашедшим отражение в названии праздника *Vederistmäd*, являлся обряд освящения воды в «иордани». Святая вода (сев., ср. вепс. *ristvezi*; южн. вепс. *kristvezi*), почерпнутая из «иордани», считалась важным очищающим и исцеляющим средством. В ней происходило купание людей, давших «завет», или больных. Искупаться в проруби обязаны были и ряженые, чтобы, по народным объяснениям, очиститься «от греха» или «не остаться чертом на все время» [Винокурова, 1994, с. 49]. Желającego искупаться, голого,

держа за руки или на холстах, опускали в иордань, а затем быстро поднимали и накидывали на него заранее приготовленную шубу. У северных вепсов человек, раздевшись догола, опоясывался имеющим апотропеическое и продуцирующее значение красным кушаком. С помощью этого кушака люди, стоящие у проруби, окунали его в святую воду и поднимали обратно. После чего искупавшийся в накинутой на плечи шубе бежал одеваться в церковь. Там он снимал с себя мокрый кушак, одевался и нес кушак священнику для освящения. В дальнейшем кушак носился на голом теле как сильный оберег [Винокурова, 2006, с. 85—86]. За купание в «иордани» у южных вепсов существовала плата священнику деньгами или натурой под названием *külbetajäne* [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 254; Винокурова, АKNЦ, ф. 1, оп. 50, № 980, с. 9]. Святую воду, почерпнутую из «иордани», уносили домой и ставили в красный угол: ею умывались, использовали для лечения различных болезней, обмывания коровы после отела или обрызгивания овцы во время трудного окота.

Праздник был связан с браком. Если в святочный период, происходило только знакомство и общение молодежи, то в Крещение в некоторых деревнях устраивались публичные смотрины невест, на которых делался окончательный выбор суженой женихом и его родней. В рассказах деревенских жителей *Vederistmäd* часто называлось «праздником невест». С него начинался свадебный период в жизни вепсского населения, который продолжался все межговеенье и заканчивался Масленицей (*Maidnedal'*).

VENČAIND — венчание < рус. 'венчание'.

Венчание — церковный православный обряд, во время которого совершается Таинство Брака: вступающая в брак пара получает Божью благодать, освящающую супружество и естественное рождение и воспитание детей. Известно, что уже в XIII—XIV вв. православная церковь требовала обязательного проведения венчания. «Стоглав» 1551 г. также провозгласил

церковный брак как единственно законный. В конце XIX в. у православных вепсов *venčaind* было органично вплетено в структуру народного свадебного ритуала, являясь рубежом между прощальными обрядами невесты в отчем доме и ее переездом в дом жениха.

Обряд венчания состоял из обручения и возложения брачных венцов — собственно венчания, которые совершал священник. Во время обручения жених и невеста перед Богом подтверждали свое обоюдное и добровольное согласие вступить в брак. Священник надевал жениху и невесте кольца (вепс. *venčal'n'ijad kol'čaižed*).

Венчание происходило следующим образом: после обручения жених и невеста, держа зажженные свечи, подходили ближе к алтарю и становились на белый плат, лежащий перед аналоем с крестом и Евангелием. Священник, спросив о твердости их намерения, возглашал благословение и великую ектению, читал иерейские молитвы и затем с благословением возлагал венцы (вепс. *venčad*) на головы жениха и невесты и трижды возглашал тайносовершительную молитву «Господи, Боже наш, славою и честью венчай я (их)». Возглашались прокимен и читались Апостол (Еф. 5: 20—33) и Евангелие (Ин. 2: 1—11), произносились ектения и пелась молитва «Отче наш». Венчающиеся пили из общей чаши вино, и затем священник трижды обводил их вокруг аналоя, в это время хор пел тропари «Исаие, ликуй...» (первый круг), «Святии мученици...» (второй круг), «Слава Тебе, Христе Боже...» (третий круг), после чего священник снимал венцы, читал завершающие иерейские молитвы и произносил отпуст.

В народном понимании *venčaind* являлось переходным обрядом, знаменующим изменение социального и возрастного статуса жениха и невесты. Отсюда рождались представления об его опасности и возникали магические действия, направленные на защиту участников церемониала от вредоносных сил. По вепским поверьям, колдуны (см. *Noid*) могли остановить лошадей свадебного поезда,

следующего в церковь, обратить поезжан в медведей и волков. В целях оберега перед поездкой в церковь дружка (*naitai, drušk, naitā*) совершал обход свадебного поезда с магическими предметами (огонь, посох, плетка и др.). По пути в церковь и из церкви по обеим сторонам дороги жгли берестяные кошели, снопы соломы, смоляные бочки; стреляли из ружей. Местные жители загораживали дорогу и пропускали свадебный кортеж только при получении угощения или денег от дружки или жениха. По обычаю следовало одаривать всех встречающих, чтобы «не сглазили и худого слова не напустили» [Колмогоров, 1913, с. 388]. У северных вепсов жених и невеста входили в церковь, держась за руки. В это время внимательно следили, чтобы никто из посторонних не пробрался близко к молодой паре [Holmberg, 1924, s. 12]. У капшинских вепсов возглавляющий свадебный поезд дружка крестообразно бил кнутом ворота церковной ограды и только после этого пропускал поезжан к церкви. При входе в церковь он «очищал путь» жениху и невесте, проводя на паперти большой полукруг кнутом. Затем сваха слегка поднимала подол платья невесты, чтобы не касаться им порога и пола церковного, иначе невеста заболит чирьями. Если венчание происходило в деревянной церкви, то брачующиеся старались не смотреть по сторонам, чтобы не увидеть на церковной стене сучка. «Увидеть сучок — значит нажать себе таких «вередов», от которых потом всю жизнь не отделаешься» [Колмогоров, 1913, с. 389].

При венчании совершались и другие обряды народного происхождения, главным образом связанные с церковной атрибутикой: кольцами, свечами, венцами, аналоем. В церкви жених и невеста пытались каждый первым наступить на платок или холст перед аналоем, чтобы быть главой в доме [Колмогоров, 1913, с. 389]. Плохим знаком будущей семейной жизни было падение обручального кольца. В северновепсской традиции во время венчания невеста старалась держать свечу выше, чем жених, чтобы быть главной

в семейной жизни. Позже первый дружка забирал эти свечи и примечал: у кого свеча сгорела больше, тот раньше и умрет. Венчальные свечи супруги хранили до старости. Во время обхода молодых с венцами вокруг аналая, невеста, чтобы избежать в семейной жизни многодетности, должна была произнести: «Господи, не обмножь ты меня многими детушками!» [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 122]. У капшинских вепсов твердо верили, что жениху и невесте, когда они находятся под венцами, следует «пошевелить каждым суставом», чтобы быть здоровыми. Следуя этому обычаю, они строили ужасные гримасы, корчились в каких-то судорогах, особенно когда их водили вокруг аналая. При этом священник не мог их остановить [Колмогоров, 1913, с. 389].

После венчания свадебный поезд направлялся к дому жениха. У капшинских вепсов радость свершившегося события полагалось вначале разделить с умершими членами рода: новобрачные и другие участники свадьбы шли после венчания на могилы родственников и трапезничали. Дружка наливал две рюмки водки и подносил «молодым», те выпивали и целовались. Поезжане также выпивали по рюмке водки и угощались рыбником.

VERAZ AIG — чужое время.

Период времени, противоположный *paimenen aig*. Его примерными границами являются Покров (*Pokrov*) — 1/14.10 и Егорьев — 23.04/6.05 / Николин дни (9/22.05). По народным представлениям вепсов, *veraz aig* — время власти чуждого человеку природного: разгула диких зверей и лешего, когда скоту категорически запрещалось появляться в лесу [Винокурова, 1994, с. 29]. Сходные представления о буйстве лесных сил с наступлением зимнего периода встречаются у некоторых прибалтийско-финских и славянских народов. Например, по финским поверьям, накануне Михайлова дня (8/21.11) лесной хозяин проводит с людьми «дележ»: лес берет себе, а людям отдает «людское», и если после дележа в лесу еще остаются домашние животные, то они

становятся пугливыми и их никак не удастся поймать и привести обратно домой [Rantasalo, 1953, s. 6]. В славянских календарях к октябрю-ноябрю также приурочивались легенды о неистовстве диких зверей и леших [Чичеров, 1957, с. 35—37].

VER'ES'IN'E VELG (букв. «кровный долг») — денежный выкуп жениха, уплачивавшийся за невесту первоначально роду, а позднее — родителям или родственникам невесты. *Ver'es'in'e velg* демонстрирует одно из значений свадебного ритуала — купли-продажи невесты. Выкуп жениха наравне с приданым являлся вкладом двух родов в формирование общего имущества будущей семьи.

Такое название денежного выкупа известно только по статье В. Н. Майнова, посвященной оятским вепсам: «Стародавнее время сказалось у Веси в переживании обычая вносить калым за невесту; калым этот доходит до 10 и более рублей и передается на руки тестю, который однако никогда не оставляет деньги эти у себя, а по возвращении от венца всегда возвращает калым дочери — «на обзаведенье» [Майнов, 1977, с. 25]; ср. *Kazvatez* у северных вепсов.

VEZI — вода.

Вода считалась одной из универсальных основных стихий мироздания и потому была священной. В вепсской культуре прослеживаются довольно яркие следы былого почитания водной стихии. Например, в благодарность за хороший улов, рыбак целовал воду, зачерпнув ее в пригоршню [Петухов, 1995, с. 439]. Существовал запрет после захода солнца беспокоить «отдыхающую» воду, бросая в нее камешки. Сохранились древние формы жертвоприношения воде деньгами: в Иванов день жители с. Пяжозера собираются у ручья и бросают в него серебряные монеты.

За непочтительное отношение к воде следовала расплата болезнями. Строго запрещалось как-либо осквернять воду: плевать в нее, мочиться, выливать помои, мыть грязные сапоги в «чистом» водоеме,

а не в луже. Нарушение этих запретов стало причиной появления кожной болезни *vezipagan*. По представлениям южных вепсов болезнью от воды могла быть также *vod'anka* (ср. рус. *водянка*). В случае ее возникновения больной ходил к оскверненному им водоему и просил у воды прощения. У средних вепсов был распространен запрет ругаться «на воде», иначе возникала болезнь *veziehtind* (букв. «водяная ругань»).

Многочисленные ответы на вопрос, что такое вода, данные народом в древности, можно найти, прежде всего, в вепсской обрядовой системе.

В ритуалах вепсов вода оказалась едва ли не самым распространенным символом, к тому же обладающим множеством разнообразных значений. Чаще всего прослеживаются очистительные, целительные, продуцирующие и апотропеические свойства воды, которые, порою, практически невозможно разграничить. Примечательно, что для каждого ритуала было характерно применение далеко не всякой воды, а воды чем-либо особенной. Сакральность воды в различных ритуалах зависела от следующих условий: различных предметов, опущенных в нее (например, хлеб, монеты, мусор, соль, камень и т. д.); пространственных параметров воды (сосуд, колодец, лужа, родник, ручей, река, озеро, море, небесная вода — дождь и т. д.); времени совершения водных процедур (восход солнца, полночь, церковная дата и т. д.); температурного состояния воды и окружающей среды (роса, пар, лед, снег и т. д.). Иногда все эти условия тесно переплетались в обряде.

Среди вепсов были известны разные формы водных ритуалов: мывание, окропление, обливание, купание, катание по росе, паренье в бане. По происхождению они делились на народные и церковные.

В вепсских обрядовых и фольклорных текстах, связанных с водой, наиболее ярко представлены идеи о жизни и смерти.

Вода и жизнь. Жизнь без воды невозможна. Вепсская традиция демонстрирует достаточно много примеров символической связи воды с идеей зарождения

будущей жизни, ее умножения и обновления. В антропоморфной модели Вселенной, созданной вепским народом, вода была тождественна некоторым животворным жидкостям, циркулирующим в организме человека.

В вепсском языке слово *vezi* «вода», употребляемое во множественном числе (*veded*), обозначало также околоплодные воды, в которых развивается человеческий эмбрион в материнской утробе. Во многих родильных обрядах вепсов, направленных на оказание помощи роженице в скорейшем разрешении от бремени, использовалась проточная вода из движущихся водоемов (рек, ручьев, родников) или вода, которой придавалось течение по искусственному «руслу». Движущаяся по руслу вода символизировала беспрепятственное прохождение плода по родовым путям матери (легкие роды). Самым известным способом помощи роженице у вепсов было опрыскивание ее лица речной, ручьевой или родниковой водой, набранной в рот, совершаемое мужем. Данный обряд был распространен также у русских и, по мнению исследователей, основывался на имитации родов: образ разинутого рта, извергающего воду, органически сочетался с образами живота, чрева, родов [Мазалова, 1994, с. 34].

К числу приемов имитативной магии, направленных на облегчение родов, также относилось питье роженицей воды, пропущенной через ствол ружья или через рожок подойника. Роль русла, символизирующего родовые пути, могло выполнять и отверстие в жернове, куда воду пускали со словами: «*Kut mina neciś ahthiś kiviś pāstan veden, muga hänel aveikaha prohodat*» — «Как я в этом тесном камне пускаю воду, так у нее пусть откроются проходы». Пропущенную через жернов воду давали выпить рожавшей женщине [Perttola, SKS, № 668].

В народном мировоззрении вепсов, как и некоторых других народов, вода уподоблялась крови — важнейшей жизненной субстанции. Об этом свидетельствуют вепские заговоры остановки крови (*ĕakan*

azotez), в которых в качестве аналога кровотечения фигурирует вода ручья, например: «*Döksob ojeine, ojašt vaste kuldeine igihiine kivi, ištub Bogoroditsa kivel, i ombleb sugusel niitižel netsen raban ranan. Amin, amin, amin*» — «Бежит ручеек, навстречу ручейку золотой вековечный камень, на камне сидит Богородица и шьет щетиной эту рану раба. Аминь, аминь, аминь» [Perttola, SKS, № 349].

Вода являлась многозначным символом в календарной обрядности вепсов. В данном разряде ритуалов магические свойства воды усиливались определенным временем. Так, символом счастья, сытости и богатства считалась рождественская и новогодняя «непочатая» вода (на нетронутую воду указывал образовавшийся за ночь лед). Такое значение воды представлено в распространенном по всей вепсской территории обряде «захвата воды» в рождественскую и новогоднюю ночь. В первый день Рождества Христова или Нового года каждая хозяйка вепсской деревни старалась встать как можно раньше и бежала к колодцу. У южных вепсов считалось, что тот, кто первым наберет «непочатой» воды, тот больше всех в новом году соберет сметаны и сливок. Средние вепсы это магическое действие с водой объясняли по-другому: «Кто раньше всех воды наберет, тот раньше всех в новом году будет выполнять любую работу» [Винокурова, 1994, с. 40].

Считалось, что во время зимнего и летнего солнцеворотов жизненная сила воды повышается, и она может наделить человека красотой и здоровьем. Этими представлениями объяснялась северновепсская традиция совершения в периоды зимних и летних святок большого количества девичьих обрядов поднятия славутиности (*slavutnost'*) с использованием воды. В с. Рыбрека девушка утром в Рождество набирала из колодца ковшом воду. Умывшись ею, она приносила оставшуюся воду к своей избе и плескала ею на наружный большой угол дома, стараясь попасть на девятый венец. Считалось,

что если ей удавалось это сделать, значит, в новом году предстояло замужество.

В период летнего солнцеворота красотой и привлекательностью могла поделиться не только вода, но и ее производное — роса (*kaste*), также применяемая для магических умываний.

Для вепсов — православных по вероисповеданию — очищающими и исцеляющими свойствами обладала святая вода (*ristvezi, kristvezi*). Христианский обряд освящения воды в «иордани» был центральным моментом праздника Крещения Господня (6/19.01), что нашло отражение в его вепсском названии **Vederistmad** (букв. «водокрещение»). Святую воду уносили домой и ставили в красный угол, а затем весь год использовали для умывания и лечения всевозможных болезней людей и скота. Считалось, что купание в «иордани» в Крещение Господне исцелит больных и очистит от греха ряженных или, выражаясь народным языком, «смывает с них личину беса».

Святая вода (*ristvezi*) широко использовалась на летних заветных праздниках в честь охраны скота. У южных и средних вепсов, живущих по берегам маленьких, хорошо прогреваемых рек и озер, такие праздники сопровождалась, как правило, омовением или купанием домашних животных в освященной воде ближайшего водоема. В среде северных вепсов крупный рогатый скот никогда не купали в холодном Онежском озере, а ограничивались его окроплением святой водой у местных часовен и церквей. Главными функциями воды на этих праздниках были защитная и продуцирующая.

«Сверхчистой» считалась вода Чистого четверга (*Sur'nel'pänz'päiv*), взятая из водоема на восходе солнца. У белозерских вепсов происходило обязательное умывание такой водой всех членов семьи.

В вепсском народном календаре особыми качествами обладала речная вода в весеннее половодье. Во многих северновепсских деревнях в день Николы весеннего (9/22 мая), обычно приходившийся на весеннее половодье, мужчины купали

лошадей в реках, освобождающихся ото льда (см. *Mikula*). Выбор времени для купания не был случаен. В начале мая у вепсов происходил переход от зимних работ, производимых преимущественно в пределах дома, к летним — на полях, в огородах, лесах. Такой переход сопровождался обрядом обливания или купания членами общины или семьи человека, впервые выполнившего первую летнюю работу (рубку подсеки, пахоту, боронование, сев, устройство изгородей и т. д.). Как следует из народных объяснений, это делалось для того, чтобы «лето прошло легче» (то есть для приобретения физических сил на выполнение сельскохозяйственных работ), «чтобы зимнюю грязь счистить», то есть данный водный обряд выполнял продуцирующую и очистительную функции [Винокурова, 1996, с. 94].

В древности вепсы верили, что потепление и похолодание воды в водоемах совершается при участии верховного небесного бога (см. *Jumal*). Позже, с распространением православия, его заменили христианские святые (см. *Il'ja, Mikula*).

Водные обряды имели большое значение на вепсской свадьбе. Среди них следует, прежде всего, назвать предсвадебную баню невесты. Банная процедура сопровождалась причитаниями, где невеста прощалась с родителями и «вольной волей» (*neidižvald*) — символом девичества. В некоторых вепсских деревнях предсвадебная баня устраивалась и для жениха. Эти церемонии, в целом имеющие очистительное значение, наделялись конкретным смыслом и заключались в расставании девушки и юноши с молодостью и вольной жизнью, которые уносила вода (см. *Kül'bet*).

Из обрядов послесвадебного периода можно отметить хождение молодых за водой. Когда они несли наполненные ушата, гости выбегали из дома и выливали на молодоженов набранную воду. В некоторых вепсских деревнях молодым после первой брачной ночи устраивали совместную баню, куда гости должны были везти их на санях (см. *Kül'bet*). Послесвадебное обрядовое обливание и мытье водой символизировали превращение парня

и девушки в мужчину и женщину. Таким образом, в свадебном переходном обряде вода «смывала» прежнее состояние человека и наделяла его новым возрастным и социальным статусом.

Эта же идея прослеживается в родильных обрядах вепсов, связанных с водой. В этой группе обрядов вода играла роль очистителя по отношению к пришедшему в «мир людей» ребенку, освобождая его от прежнего «природного» состояния. Первым водным обрядом, зафиксированным только в среде северных вепсов, было обливание младенца на месте рождения. Его могла совершать мать, обращаясь к Богу Творцу: *«Sür' Sündein'e! Anda minun lapsele pi'tkad igad i kortad ozad!»* — «Великий Боженька! Дай моему ребенку длинный век и большое (высокое) счастье!» [Perttola, SKS, № 684]. Первое обливание ребенка рассматривалось как своеобразное «народное» крещение. Чаще всего его производила свекровь, выполняющая роль повитухи, сопровождая его следующим заклинанием: *«Mina pezetan necen lapsuden malitvata i ristitamata: külbetihessai, ristahasai, vincahasai i surmmahasai. Amin', amin', amin'»* — «Я мою этого ребенка без молитвы и крещения: до бани, до крещения, до венчания и до смерти. Аминь, аминь, аминь». Известен и такой вариант заклипания: *«Pezetan mina lapsen rodinsijal, nimetoman i ristatoman külbetihesai, ristahasai, molitvohosai, vincahasai i vincaspei surmahasai. Amin', amin', amin'»* — «Мою я ребенка на месте рождения, называю и крещу до бани, до крещения, до молитвы, до венчания и от венчания до смерти. Аминь, аминь, аминь» [Там же, № 681].

В среде северных вепсов вслед за обливанием ребенка на месте рождения следовало его омовение на шестке у печи. В отличие от северных вепсов, в других вепсских группах этот обряд был первой встречей новорожденного с водой. Такая встреча, помимо очищения, выполняла и другие функции. Важным моментом обряда было место его совершения — у семейного очага. Омовение у родовой святыни демонстрировало становление

ребенка членом данного социального коллектива.

По народным воззрениям, новорожденный был особенно уязвим для сглаза, порчи, болезней (см. *Prizor, portež*). Совершаемое омовение было призвано обеспечить его защиту, которая укреплялась, благодаря опущенным в воду предметам-оберегам. Ими, например, могли быть уголек, соль от «призора», ложки, паутина, щепки, взятые от края половиц [Строгальщикова, 1988, с. 100].

У вепсов Прионежья к родильным обрядам с водой относилась также баня, которая устраивалась через два-три дня после родов для матери и ребенка (см. *Kül'bef*).

Водный цикл родильных ритуалов у вепсов повсеместно завершался христианским обрядом крещения. Одно из вепсских названий этого обряда — *valatused* (букв. «обливания») — выделяет главное действие в этом церемониальном комплексе. Святая вода смывала с ребенка первоначальный грех и превращала его в человека крещеного — *ristit*, члена православной церкви.

Вода и смерть. Вода в народных представлениях была связана не только с жизнью, но и со смертью. Мытье покойника означало смывание с него прежнего состояния — жизни. У северных вепсов значение этого очищающего обряда усиливало с помощью его исполнителя. Обряд должна была совершить вдова — «чистая» и связанная со «смертью».

Как отмечал А. К. Байбурин, «вода связывалась с той субстанцией, которая не только давала жизнь человеку и всему живому, но и в которую он возвращался, завершив свой жизненный путь» [Байбурин, 1993, с. 43]. Согласно древним представлениям многих народов, души умерших переплывали в загробный мир по воде. Во многих древних индоевропейских языках понятие «потусторонний мир» первоначально имело значение «относящийся к воде» или «находящийся за водой / за рекой» [Маковецкий, 1996, с. 77]. Аналогичные взгляды были присущи и вепсам. Об этом свидетельствуют

некоторые данные из вепсской похоронной обрядности. Считалось, что с наступлением смерти человека его душа уходит или отлетает в иной мир. Этот момент северные вепсы знаменовали следующим обрядом: отрубали от конька крыши одним взмахом щепку, которую клали в воду. Этой водой мыли лицо, шею, грудь умирающего со словами: «*Knäz', batüško, anda hänele dälgameine ald!*» — «Князь, батюшка, дай ему последнюю волну!» [Perttola, SKS, № 579]. Анализ данного обряда рисует нам картину путешествия души умершего в иной мир — погружаясь в воду. В обряде этому представлению соответствовало магическое погружение щепки в воду. В верованиях многих народов князевое бревно связывалось с верхом — «небом» [Байбурин, 1983, с. 91]. После смерти человека его душа попадала в иной мир, одним из местоположений которого было небо. Чтобы достичь неба, нужны были силы в преодолении водного пространства; нужна была последняя волна, способная прибить странствующую душу к противоположному берегу.

Душа умершего, переплываясь через воду, должна была очиститься. Поэтому во время нахождения покойника в доме в определенных местах жилища, представляющих собой «границу» между миром живых и миром мертвых, ставился стакан с водой — «водное пространство», через которое происходил переход души и ее очищение [Строгальщикова, 1986, с. 67, 70].

Вода была одним из средств, с помощью которого люди очищались и защищались от покойника. У северных вепсов после выноса умершего из дома пороги кропили водой из стакана, стоящего на окне со дня смерти, выбрасывали из него *čuur kivi* со словами: «Чтобы камнем холодным от нас ушел». Южные вепсы для этой цели использовали святую воду или простую, которую разбрызгивали с помощью веника. У северных и средних (оятских, шимозерских и белозерских) вепсов участникам похорон после кладбища следовало провести очищение не только в виде мытья рук, но и посетить баню [Строгальщикова, 1986, с. 72, 77].

У вепсов прослеживаются интересные представления о «водных перемещениях» с того света на этот тяжелобольного или умирающего, то есть человека, находящегося в пограничном состоянии между жизнью и смертью. Предсмертное состояние человека рисовалось как его переход на другой берег реки, с которого он еще был в состоянии вернуться тем же путем в мир живых. Смерть означала невозможность обратного преодоления реки.

Вопрос о переходе на другой берег и возвращении, иначе — о смерти и жизни, часто решался с помощью специальных обрядов. Так, у капшинских вепсов, если человек долго мучился, кто-либо из домочадцев ночью набирал воду из трех колодцев. Эти колодцы должны были, по народной терминологии, «не видеть друг друга», то есть находиться друг от друга на дальнем расстоянии. Далее с этой водой, набранной в один сосуд, обходили вокруг деревни, стараясь чтобы никто не попался навстречу. Таким обходом как бы сооружалась водная граница, разделяющая мир живых и мир мертвых. Затем воду приносили домой и обмывали ею тяжелобольного. Такое обмывание должно было ускорить решение вопроса о преодолении человеком водной преграды в том или ином направлении.

Мир мертвых мог находиться не просто за какой-то водной границей или конкретнее — за рекой, но и по течению реки. Об этом совершенно определенно повествует такой северновепсский обрядовый текст. Если человек долго мучился в агонии, по выражению народа *heng ei lähte* (букв. «душа не уходила»), нужно было взять воду из реки. Воду брали по определенным правилам: черпали на опущенной в нее иконе, обязательно двадцать семь раз, по течению реки. Этой водой обмывали умирающего или давали ее выпить, произнося заклинание: «*Kuna vezi d'oksob, sinna hän mǎngaha ičeze putit mōto*» — «Куда вода бежит, туда пусть он идет по своему пути» [Perttola, SKS, № 569].

Вода как путь между двумя мирами могла переправить в иной мир не только

души умерших, но и смыть болезни и таким образом превратить человека из больного в здорового. Следы подобных мифологических представлений отчетливо проявляются при анализе семантики определенной группы вепсских лечебных обрядов. Доминантными символами этих обрядов, как правило, являлись не только вода, но и место их совершения, в мифологическом сознании представляющее границу двух миров. По данным из д. Шатозеро, если молодуху сглазили во время свадьбы, то свекровь лечила ее следующим образом: брала воду, в которой была растворена заговоренная колдуном соль, и обливала ею невестку над открытой в *каржину* (*karz'in*) дверь. *Каржина* в рассмотренных обрядах играла роль иного мира. Вода, стекающая вниз, представляла собой «реку», своим течением уносящую болезнь в мир мертвых. Такую же мифологическую картину рисует южновепсский обряд избавления ребенка от *polunočnica* (*полуночницы*), по правилам которого мать вставала с младенцем на руках под струи, стекающие с дождевого стока. Таким образом, дождевая вода своим течением уносила болезнь в землю, символизирующую иной мир в данном обряде.

У северных вепсов и соседнего русского населения «смывание» сглаза (в виде непрерывного плача младенца) могло происходить под матицей — «границей» между мирами (см. *Prizor*).

Видимо, считалось, что по воде (по течению реки) можно не только сплавлять болезни, но и разносить их. Такой взгляд на воду выявляется при анализе обряда насылания *тоски* (*tusk*) или *присушки* на возлюбленного. Девушка шла на берег реки и пускала по течению небольшую доску, читая заговор:

*Rababožja Irin'd'a l'ubin,
l'ähtem blaslovas
uksespai uksh'e,
v'erajaspai v'erajaha,
pūstal'e m'etsal'e,
lag'edaha p'öudho.
lag'edas p'öudos*

*s'iga ajab (m'änob) n'etse d'ogut,
d'ogudes om loudain'e,
loudaižes om tuskain'e,
«Tuskain'e, tuskain'e,
edahaksik s'ina m'äd?»
m'äned rovit kuidamaha (kuidamha)
i pit'kid n'en'id d'ögid,
Änižid kuidamaha.
Ala kuida ni Änižid,
ala kuida n'i d'ögid,
kuida mindai n'etsh'e rabaha
igaks kaik'eks.
(enampt embei sanuda, v'en'aks siga om)*

Я, раба Божья Ирина, встала,
пошла, благословясь,
из дверей в двери,
из ворот в ворота,
в пустынный лес,
в широкое поле.
В широком поле
проходит эта река,
в реке есть досочка,
на досочке есть тосочка.
«Тосочка, тосочка,
далеко-ли ты плывешь?»
Пойдешь рвы сушить
и длинную эту реку,
Онежское озеро сушить.
Не суши ни Онежское озеро,
не суши ни реки,
присуши меня к этому рабу
на весь век.
(больше нельзя говорить там по-русски)
[Sovijärvi, Peltola, 1982, s. 36].

Распространенный среди народа взгляд на воду как на своеобразную границу (путь) между мирами объясняет ее использование в целой группе девичьих календарных гаданий (по отражению в колодце и проруби, по растопленному олову, опущенному в холодную воду и т. д.) [Винокурова, 1994, с. 50—51; 1996, с. 82—83]. По выражению Н. И. Толстого, вода в таких гаданиях — граница между земным и потусторонним миром, этой и той жизнью, обладающая к тому же прозрачностью и функцией отображения, представляла собой «окно», через которое

можно было заглянуть в иной мир и узнать будущее [Толстой, 1996, с. 28—29].

Представления о воде-границе со временем приобретали негативную окраску, что нашло отражение в различных сферах вепсской культуры. Так, по вепсской примете, если несешь с кем-нибудь воду в ушате и вода плещется, то разругаешься с этим человеком [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 135], то есть, как представляется, между двумя людьми возникает непреодолимая водная преграда.

В вепсском фольклоре река (неустранимая граница) часто символизирует разлуку с любимым или родственниками. В одной из вепсских частушек «за рекой» одиноко плачет девушка. Эта грустная картина дополняется известными у вепсов символами печали — образами кукушки (*kägi*) и «осинового листа» (см. *Hab*):

*Kuk'ub, kuk'ub kägoihudem
kahtuu habal'ehtuižuu.
Voikab, voikab n'iičukain'e
jogen taga p'eskuizuu.*

Кукует, кукует кукушечка
на двух осиновых листочках.
Плачет, плачет девушка
за рекой на песочке.

[Зайцева, Муллонен, 1969, с. 31].

В свадебном причитании «быстрая реченька», которая бежит мимо «теплого гнездышка ласковой матушки», отделяет невесту от родного дома [Там же, с. 257, 259].

В вепсской мифологии вода — это не только граница между мирами, путь в мир мертвых, болезней, нечистой силы. Она может представлять этот мир. Об этом свидетельствуют некоторые вепские лечебные обряды, основывающиеся на изгнании болезней в воду, предании их смерти утоплением и захоронением в воде. В произносимых при этом заговорах рисуется картина, в которой болезнь ложится «камнем на дно», откуда ее уже достать невозможно. Так, если человек скучает по дому, берут камень и обводят им три

раза (по солнцу) вокруг головы, произнося слова от тоски: «От раба (имя) тоска иди в камень, а камень в воду». После этого камень бросают в воду [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 110].

С помощью воды уничтожались не только болезни, но и вещи, обладающие святостью и неприкосновенностью, чтобы они не попали в чужие руки и не стали объектом вредоносных действий. Священными считались вещи пастуха (рожок, пояс и т. д.), на которые колдуном был сделан *obhod* [Винокурова, 1988, с. 22; 1992, с. 8]. В некоторых вепсских деревнях по окончании пастбищного периода пастух обязательно уничтожал эти вещи: бросал в воду, сжигал или зарывал в землю. По мнению Н. Н. Харузина, у многих народов существовало представление, что священный предмет можно уничтожить при помощи так называемых «чистых стихий»: посредством воды, огня или погребения в землю [Харузин, 1894, вып. 3, с. 314].

Однако в народном сознании представление о воздействии на вещь стихий было двойственным: не только полное исчезновение, но и захоронение на веки вечные. Этот вывод подтверждает вепсское слово *hutta*, имеющее два значения: прятать и хоронить [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 136]. Бросить вещь в воду — означает как полностью ее уничтожить, так и схоронить, или спрятать, в воде навсегда. Дополнительные сведения о пастушеских отпусках могут служить примером этих рассуждений. В некоторых рассказах информантов часто подчеркивалось, что вещь, на которую был сделан отпуск, нужно не бросить в воду и, как указывалось выше, тем самым уничтожить, а спрятать в воде, «чтобы коровы больше молока давали», ибо вода к тому же являлась символом плодородия.

Вода, особенно озерная, обладающая, в отличие от речной, признаком постоянства и неизыблемости, могла быть местом тайного хранения насланной порчи, которую нельзя было достать. Так, в северновепсском обряде насылания порчи на девушку в виде лишения ее возможности

выйти замуж происходило магическое «закрывание дверей жениху»: девушку и ее дом обходили с замком, приговаривая: «Закрываю этой рабе пути и дороги, двери и ворота ее богосуженому». Затем замок бросали в глубокий колодец или озеро, заклиная: «До тех пор, пока этот замок не сдвинешь с места вовек, до тех пор эту девушку не сдвинешь» [Perttola, SKS, № 352].

Важным признаком воды, связанной с иным миром, был холод. Считалось, что с помощью воды можно охладить такое человеческое чувство, как любовь, относящееся к противоположной стихии — огню [Винокурова, 1997, с. 43]. По этому принципу было построено избавление человека от тоски (*tusk*), которая возникала у него после потери близкого. Колдун подводил больного тоской к водоему и, произнося заклинание, мыл ему лицо [Там же]. Охлаждение водой, вкупе с другими природными объектами, например, камнем, лежало в основе северновепсского обряда отлучения ребенка от материнской груди (см. *Kivi*).

Вода в ритуале могла обладать не только однозначной символикой (либо положительной, либо отрицательной), но и двойственной. Амбивалентный взгляд на воду в наиболее концентрированном виде представлен в верованиях о живой и мертвой воде. Но если в русской традиции тема живой и мертвой воды связана, прежде всего, с волшебными сказками [Хелльберг-Хирн, 1994, с. 151], то у вепсов она нашла отражение в обряде избавления от мук тяжелобольного. Выпив одновременно живой и мертвой воды, взятой из разных источников, тяжелобольной либо возвращался к жизни, либо умирал.

VEZIENTIND (букв. «водяная ругань») — болезнь от воды.

Название *veziehtind* зафиксировано у оятских и капшинских вепсов (Озера, Корбиничи). Болезнь представляла собой своеобразную мечь воды, возникающую в случае нарушения запрета ругаться на водоеме.

VEZIEMAG — дух—«хозяйка» воды, см. *Vedehine*.

VEZIIZĀND — дух—«хозяин» воды, см. *Vedehine*.

VEZIPAGAN — болезнь от воды (букв. «водяная чесотка»), см. *Vezi*.

VEZITURŽAS — водяной дух, см. *Vedehine*.

VIHELDUZ — свист.

Диалектные названия: *vihāudus* (Пондала), *vihel'duz* (Кортала).

Свист — действие, означающее вызов различных представителей нечистой силы. Как писал исследователь шимозерских и оятских вепсов А. В. Светляк (Фомин), «свист ртом без приспособлений совсем не в почете у наших крестьян». Он означает «вызов нечистой силы во всех ее видах» [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 344, разд. 3, с. 12]. Поэтому у вепсов существовали предостережения и запреты свистеть в определенных местах. Так, северные вепсы считали, что «*при переездах на воде свистеть нельзя, водяного тешить*» (Шелтозеро) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 157]. В с. Винницы свист связывался с приглашением духа дома: «Свистишь — домового высвистишь» (то есть вызовешь) [Светляк, РГО, р. 119, оп. 1, № 344, разд. 3, с. 12].

Вепсы повсеместно запрет свистеть в избе часто объясняли нежелательным приходом в дом такого представителя нечистой силы, как змея (см. *mado*): «Свистишь — змея придет в избу» [Hakulinen, SKS, № 18352].

Считалось также, что свист в доме вызывает в нем какую-либо потерю, опустошение. Например, смерть члена семьи: «Свист — это плохо. Даже в углу избы нельзя свистеть — в доме кто-нибудь умрет» [Там же, № 18351]. В народной среде бытовало мнение, что свист может вызвать денежный убыток: «Если свистишь, у тебя украдут практически все или обманет любой» [Там же, № 18353].

В то же время, по народным представлениям, свист помогал в некоторых видах хозяйственной деятельности, например

при сжигании подсеки. Сваленные на подсеке деревья поджигали и, чтобы огонь мог разгореться, свистом призывали на помощь ветер (*tullei*), который надеялся свойствами демонологического существа.

VILULIND — снегирь.

Снегирь у вепсов отождествлялся с холодом. Об этом говорит его название, зафиксированное у южных вепсов, — *vilulind* (букв. «холодная птица»), а также примета «*Vilul'ind ĕngab, ka möst vilu l'ib*» — «Снегирь поет, так опять холодно будет» (Сидорово) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 635].

Такое значение снегиря в мифологических представлениях вепсов объясняется особенностями биологического цикла этой птицы: именно с наступлением зимних холодов снегيري появлялись вблизи человеческого жилья, откочевывая из леса в поисках пропитания.

В вепском языке известны и другие названия снегиря, в основе которых лежат зоологические свойства этой птицы. Вполне возможно, что слово *fiäin'e* (Ладва) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 571] произошло от звукоподражания свисту снегиря «тии-тии». Не остался без внимания народа и такой характерный признак этой птицы, как красная грудка, отсюда и названия: *kābetkubūne* (букв. «красный зобушко»), *zor'alinduine* (букв. «заря-птичка») (Сидорово, Озера) [Там же, с. 259, 331], *ruskedkubūne* (букв. «красный зобушко») (Кийно, Войлахта). Белозерские вепсы по ярко-красному цвету грудки снегиря определяют холодную зиму: «*Rusked rindhaine tegese, značit viluks tauv'eks*» — «Красная грудка делается, значит — к холодной зиме» (Кийно, Войлахта) [Винокурова, 2006, с. 101].

VOD'ANKA — болезнь от воды (< рус. *водянка*), см. *Vezi*.

VOLOS — волос (болезнь, вызывающая гниение костей).

Аналогично русскому названию болезни *волос*, или *костоеда* [Попов, 1996, с. 296].

По народным представлениям, болезнь возникает в результате того, что в тело человека впивается червь-волосатик (*g'üuhmado*) и вызывает гниение костей. Рассказывали, что недуг плохо поддавался лечению. За помощью обращались к деревенским знахарям: «У меня у двоюродного брата было. Этот волос. Костоед по-врачебному. Вдруг палец опух или на ноге. И краснеет, и рвет, и рвет. Делали операцию, два раза вырезали. Все дальше и дальше. Ребенок чуть без ноги не остался. Пока бабуля не сделала» (Вонозеро). Действенный способ избавления от волоса заключался в применении заговоров. В с. Вонозере при лечении волоса (*volos*) «знающая» женщина читала заговор на русском языке над чашкой с водой: «Волос ты, волосок. Иди на голосок. На травиночку, на муравиночку. Сам

иди, своих деток веди, всех веди. Амин» [Винокурова, 2014, с. 81]. Затем она открывала подполье, ставила больного человека на одну из его ступенек, давала сделать глоток заговоренной воды, а оставшуюся часть выливала на больное место.

VUŠKAN AK (букв. «чердачная старуха») — см. *Vuškan uk*.

VUŠKAN UK (букв. «чердачный старик») — дух, обитающий на чердаке вместе с женой — *vuškan ak* (букв. «чердачная старуха»). Развернутой характеристикой не обладают, зафиксированы в северновепской традиции [Valjakka, SKS, № 507]. Мифологические персонажи, возникшие в результате обособления представлений об одном из мест обитания духа-«хозяина» избы (*pertin izand*) — на чердаке.



ÜHESN'IK — девятины.

Диалектные названия: *ühesn'ik* — букв. «девятинник» > вепс. *ühesa* 'девять' (Ладва), *devjatinad* > рус. *девятины* (повсеместно).

Девятины — поминовение умершего на девятый день после смерти. Установлено Православной Церковью. Считается, что девятый день после смерти усопшего Православная церковь молит Господа, чтобы Он причислил умершего к лику угодников Божьих, разделяемых, как и ангелы, на девять чинов (см. *Muštmižed*).

ÜMBÄRDUZ — обход, объезд, окружение, очерчивание.

Ümbärduz < *ümbärta* 'обходить, объезжать, окружать, очерчивать' [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 655]. Под словом *ümbärduz* понимается многочисленная группа обережных ритуалов, пронизывающих вепсскую обрядовую систему (обряды жизненного цикла, календарные, окказиональные, специализированные), в основе которых лежит создание магического круга вокруг объекта — путем обхода, объезда, обегания, очерчивания с набором предметов-оберегов и произнесением заклинаний, заговоров или молитв.

Объектом круговых ритуалов могло быть все то, что подлежало защите (человек, скот, домашние птицы, дом и хозяйственные постройки, деревня), или от чего необходимо было защититься (пожар, болезнь). Исполнителем группы ритуалов *ümbärduz* выступал как обычный человек, но определенного возраста, пола или социального статуса, так и наделенный

сверхъестественной силой (*noid* — колдун, *naitai* — дружка, *paimen* — пастух и т. д.).

В вепсской свадебной обрядности важнейший и обязательный ритуал, относящийся к разряду *ümbärduz*, производился перед отправлением свадебного поезда из дома невесты на венчание в церковь. Он представлял собой троекратный обход жениха и невесты или всего свадебного поезда отцом невесты, колдуном (*noid*) или дружкой с различными магическими предметами. Например, в д. Пелдуши отец невесты после выводного стола обходил свадебный поезд по ходу солнца с решетом, в котором лежали хлеб, икона и зажженная свеча. У северных вепсов жених и невеста ставили одну ногу на сковороду или противень, а колдун (дружка) обходил их с горящей лучиной или окуривал горящим льном и произносил заклинание. В число оберегов могли также входить ольховый посох, которым чертили землю, или плетка, служащая для выбивания крестов.

Довольно много круговых обрядов происходило в Великий четверг (*Sur'nellänz'päiv*) и Егорьев день (см. *Egorij*) — время, особо связанное с идеей охраны от вредоносных сил: обегание домов и деревни детьми с коровьими колокольчиками, обход скота в хлеву и *хором* хозяйкой (хозяином), обегание или объезд дома на помеле с целью защиты от тараканов. Ритуал первого выгона скота на пастбища включал два обхода скота: домашний, совершаемый его хозяевами, и пастушеский. Обрядовые обходы хозяев и пастуха, как и весь ритуал первого выгона скота

на пастбище, назывался *ümbärduz*, а магические предметы, которые применялись при таких обходах, — *ümbärtes* (букв. «то, с чем обходят»). Пастушеский обход стада, помимо *ümbärduz*, часто именовался заимствованным русским словом *obhod* (обход) или *spuck* (отпуск) [Винокурова, 1988].

Обходные обряды совершались не только с целью защитить объект, но и уберечься от него. Например, вепсы верили, что унять пожар (*požar*) дома, не допустить распространения огня на соседние постройки способен обход его вдовой. Женщина, имеющая такой социальный статус, раздевалась догола, распускала волосы и обходила горящее строение с иконой. Если в деревне появлялось эпидемическое заболевание, то от него жители окрестных деревень защищались с помощью обхода зараженного поселения с «чистым» огнем, добытым трением.

ÜMBÄRTEŠ — предметы для обхода стада.

Название зафиксировано у южных вепсов: «*Sidõba paikha n'ecen ümbärtesen: muna, avad'med zamkamu da tohusut' kandäžen*» — «Завязывали в платок эти предметы для обхода: яйцо, замок с ключами и огарок свечи» (Сидорово) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 655].

ÜUNAN PÄIV — Иванов день (официальное название — день Рождества св. Иоанна Предтечи, Крестителя Господня — 24.06 / 7.07).

Согласно евангельской легенде, в этот день свершилось предсказание архангела Гавриила — у престарелых супругов священника Захарии и Елисаветы родился долгожданный сын, которого нарекли Иоанном. Ему было предначертано стать правозвестником Спасителя, объявить о его пришествии. Отсюда его название — Иоанн Предтеча. Иоанн призывал людей покаяться в грехах, не причинять вреда ближнему. Покаявшиеся проходили обряд очищения в водах Иордана, называемый «крещение водой» или «полное погружение». Этот обряд проводил Иоанн, за что и получил еще одно имя — Креститель.

В водах Иордана от Иоанна принял крещение водой Иисус Христос и некоторые из его учеников.

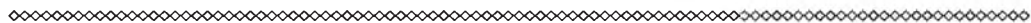
В вепском календаре Иванов день (сев., южн. *Üunan päiv*; ср. *Üunan pei*) был приурочен к языческому празднику в честь летнего солнцестояния. Лишь прионежские вепсы сохранили прежнее название этого праздника — *Kezan sünduma* (летние святки) и четкие границы его — Иванов—Петров дни (*Üunan päiv — Pedrumpäiv*). Основным событием Иванова дня (*Üunan päiv*) на всей вепской территории являлся сбор растений. По народным представлениям, именно в это время они приобретали наивысшие лечебные и сверхъестественные свойства. Южные и капшинские вепсы в Иванов день (*Üunan päiv*) ветками начинающей цвести рябины украшали избы. Из лесу также приносили чертополох и втыкали его за косяки дверей хлева как оберег для скота. Северные вепсы в этот день делали из веток березы кольца и ставили их в красный угол. В дальнейшем они использовались как средство народной ветеринарии: если у коровы болело вымя, то ее доили через такое кольцо.

Растения являлись предметом многочисленных гаданий и обрядов поднятия *славутности* (*slavutnost'*), совершаемых девушками в Иванов день (*Üunan päiv*) и весь последующий период летних святок. Среди прионежских, шимозерских и белозерских вепсов широкую популярность получило гадание на свежих березовых вениках с определенным набором цветов. Накануне Иванова дня обязательно устраивалась славутная девичья баня, в которой девушки парились новыми вениками, а затем бросали их на дорогу, на крышу бани или в реку. При этом примечали, в какую сторону комлем падал или плыл веник — в ту сторону и предстояло выйти замуж. Большая часть гаданий и обрядов любовной магии была связана с созревающей рожью (катание по ржи, заломы колосьев, гадания со стеблями ржи на полосе понравившегося парня) и цветами, собранными в ржаном поле (васильками, огоньками, змейками) [Винокурова, 1994, с. 82].

Иванов день (*Üunan päiv*), слившийся с летними святками, считался временем разгула всевозможной нечисти, с которой боролись различными способами. Эта тема нашла отражение в северновепском календаре: в этот день дети «хоронили» мух — нечистых насекомых, то есть закапывали их в землю [Perttola, SKS, № 126].

У вепсов, как и у соседей русских, практически не существовало традиции разжигания костров в ночь на *Üunan päiv*, что было характерно для финнов, эстонцев,

ижоры, води и некоторых групп карелов. Разжигание костров зафиксировано только в с. Вонозере. Молодежь с. Вонозера в Иванов день ходила на праздник в с. Ефремково. Парни и девушки, оставшиеся дома, разжигали костры на дорогах, ведущих в Ефремково из Вонозера, и встречали возвращавшихся с праздника односельчан песнями [Винокурова, 1994, с. 83]. У прионежских вепсов традиция разжигания костров приурочивалась к конечной дате летнего солнцеворота — Петрову дню (*Pedrumpäiv*).





ÄGEZ — борона.

Диалектные названия: *ägez* (Шелтозеро, Каскесручей), сред., южн. вепс. *ägeh* [СОСДКВСЯ, 2007, с. 195]. Название сходно с фин. *äes*, эст. *äke*, люд. *äges*. Считается, что термин имеет балтийское происхождение; ср. лит. *akeriuos* [Петерсон, 1988, с. 134].



Борона-суковатка (*äges*). В настоящее время используется для рыхления картофельных полей. Фото И. Ю. Винокуровой, д. Остров Бокситогор. р-на Лен. обл., 1993 г.

Борона-суковатка — одно из старинных почвообрабатывающих орудий, с помощью которого размельчали вспаханную землю, закрывали посеянные семена, боронили почву. *Ägez* представляет собой несколько расколотых вдоль кусков елового ствола с обрубками сучьев (50—60 см), которые связывались прутьями или поперечными брусками так, что все сучья торчали в одну сторону. У северных и средних вепсов использовалась также более совершенная рамная борона — четырехугольная рама, внутри которой укреплены брусья с зубьями [Петерсон, 1988, с. 133].

В вепсской культуре символизации подвергся такой характерный признак

бороны как зубья (*ägehšorpad*). В вепсской пословице тяжелая жизнь примака в чужой семье сравнивалась с лежанием на острых зубьях бороны: «*Void magata süguz'ön šorpil', siloi void mända kodavävuks*» — «[Если] можешь проспать осеннюю ночь на зубьях бороны, то можешь идти в примачи» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 656].

Зубья бороны наделялись также фаллической символикой. В с. Каскесручей после первой брачной ночи молодоженам для поездки в совместную баню вначале подавали особый «экипаж», намекающий на события первой брачной ночи — борону, деревянные зубья которой были направлены вверх [Винокурова, 2010, с. 117]. К кругу данных представлений, возможно, относится и такое правило этикета: после работы в поле борону следовало повернуть кверху зубьями или поставить ее на ребро (набок), «а то девки замуж не выйдут» (Подщелье) [Макарьев, АКНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, с. 142].

ÄIKÄIDUZ — поясничный прострел.

Äikäiduz — название, зафиксированное в д. Озера, Пяозеро, Шимозеро, < *äikäita* 'стрельнуть (об ощущении мгновенной острой боли, колотья) [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 656].

Диалектные названия: *čapatus* (Войлахта), *utüg* (Пондала).

Болезнь лечили с помощью ритуала, имитирующего физическое разрубание недуга. Часто этим действием руководила знахарка (пожилая женщина), к которой обращались за помощью. Человек,

страдающий *äikäiduz*, ложился животом на порог дома головой к выходу или, наоборот, ногами (сообщения разнятся). Использование порога в лечении связано с представлениями о нем как о границе между своим и чужим мирами, происхождении болезни из иного мира, куда ее следует отправить обратно, чтобы выздороветь [Байбурун, 1983, с. 140]. На поясницу больного клали голик (вар.: веник или метлу) — символ прострела *äikäiduz*.

Активными исполнителями действия, на которых возлагалась ответственность за уничтожение болезни, являлись два человека (часто дети), обычно родственники, но могли быть и представители разных семей. Главное условие их участия в обряде заключалось в том, чтобы один был перворожденным в семье и, по некоторым сообщениям, старше больного, а второй — родившимся последним: «*Tariž miše ičteiz vanhamb i keikiš noremb*» — «Надо, чтобы старше тебя был и всех моложе» (Пяжозеро). Средний из рожденных влюбой семье не мог совершать лечебный обряд. Первый и последний символизировали начало и конец болезни. «Последний» брал топор и делал крестообразно острые рубящие движения по голику. При этом между старшим и младшим участниками ритуала происходил обрядовый диалог. Старший спрашивал: «*Min' čapad?*» — «Что рубишь?», а младший отвечал: «*Eikeidusen*» — «Прострел». Старший заключал: «*Čapa igaks keikeks*» — «Руби навсегда». Такой обряд совершался трижды сразу же, иногда — с временными интервалами в несколько дней (Пяжозеро) [ПМА, № 3417/12; 3414/8].

В с. Пондала был известен и такой вариант обряда, при котором число «три» касалось также места лечения — порога. Больной ложился на третий от входа в дом порог лицом к жилому помещению. В ходе обряда, повторяемого трижды, больной перемещался на следующий, более близкий к выходу порог. Перворожденный, указывая на больное место метлой, спрашивал, а последнорожденный отвечал, имитируя при этом топором рубящие кресты на пояснице:

— *Mida čapad?*
— *Bol'.*
— *Čapa navsegda!*

— Что рубишь?
— Боль.
— Руби навсегда!

[Семакова, Rogozina, 2006, с. 310].

Обряд исполнялся тайно. Время его совершения — темное время суток — соответствовало всей символике ритуала: конец дня символически означал конец болезни.

В д. Рябов Конец (Нойдала) процедуру «разрубания боли» также проводили в период убывающего времени, благоприятного для лечения болезни, — во второй половине дня, в последнюю фазу луны. На спину больного, лежащего на пороге, клали веник или метлу. Между перворожденным и последним произносился следующий диалог:

— *Mida radad?*
— *Čapan.*
— *Mida čapad?*
— *Äikäidusen čapan.*
— *Kel čapad?*
— *Raba Božjal (nimi).*
— *Čapa igaks kaikeks!*
Vo veki vekov,
Amin', amin', amin'

— Что делаешь?
— Рублю.
— Что рубишь?
— Боль в спине рублю.
— У кого?
— У рабы Божьей (имя).
— Разруби на весь век!
Во веки веков,
Аминь, аминь, аминь.

Затем веник (метлу) разрубали пополам, и клали в печь, чтобы утром растопить печь и сжечь метлу = боль [Семакова, Rogozina, 2006, с. 310].

В с. Пяжозере встречаются также сообщения, что на поясницу больного сначала

— *Min' čapad?*
— *Eikeidusen.*
— *Čara igaks keikeks!*
— Что рубишь?
— Прострел.
— Руби навсегда!

В с. Шокша от прострела избавлялись другим способом: с помощью многократного трения больной поясницы о внешний угол перенесенного на новое место строения, так как, по народным представлениям, внешние углы дома, как и порог, символизировали его границу с чужим миром. Трение, как и рубку прострела, следовало совершать в темноте, до полуночи. Правила обряда требовали трехкратного исполнения «про себя» магической формулы: «Как крепко стоит этот угол, так пусть крепкой будет у меня спина (поясница)» [Семакова, Рогозина, 2006, с. 307].

По евангельскому преданию, в пятницу 12-го нисана по обвинению иудейских первосвященников и приговору римского прокуратора Христос был распят

Богослужение праздника отличается необычайной торжественностью. По сложившейся в России к концу XIX в. традиции, пасхальную утреню принято начинать ровно в полночь по местному времени пением в алтаре духовенством стихир «Воскресение Твое, Христе Спасе». Стихира поется трижды: первый

раз — тихо, при затворенных Царских вратах и задернутой катапетасме. Второй раз — несколько громче, при закрытых Царских вратах, но открытой катапетасме. Третий раз — при открытых Царских вратах, громко и до половины; вторую половину стихиры громко допевает хор.

Продолжая петь стихиру «Воскресение Твое, Христе Спасе» клир и народ выходят из храма и под колокольный пасхальный трезвон обходят его крестным ходом. Все молящиеся идут с зажженными свечами, выражая тем духовную радость Светоносного Праздника. Церковь сравнивает участников крестного хода с женами-мироносицами, которые первыми узнали о воскресении Христа. Таким образом, верующие, выходят из церкви с крестным ходом, чтобы встречать Христа.

Шествие останавливается у затворенных западных дверей храма, символизирующих камень, закрывающий вход в пещеру, где был захоронен Христос. Здесь священник, подобно ангелу, возвестившему мироносицам у гроба о воскресении Христовом, первый возглашает радостную песнь: «Христос воскрес из мертвых, смертью смерть поправ и сущим во гробах живот даровав». Эта песнь троекратно повторяется священнослужителями и хором. Двери храма открываются, и верующие входят в церковь, залитую светом зажженных светильников и лампад, с пением «Христос воскрес», подобно женам-мироносицам, принесшим благую весть апостолам.

Последующее богослужение Пасхальной заутрени состоит преимущественно из пения канона «Воскресения день, просветимся людие ...». Все песни этого канона разделяются повторением тропаря «Христос воскрес из мертвых!». Во время пения канона священник с крестом, свечой и кадилом обходит всю церковь и приветствует всех словами: «Христос воскрес!». На что верующие отвечают: «Воистину воскрес!».

При пении слов: «Друг друга обнимем, рцем, братие! И ненавидящим нас простим вся воскресением», — все верующие,

произнося: «Христос воскрес!» и отвечая: «Воистину воскрес!», троекратно целуются и дарят друг другу пасхальные яйца, которые служат символом воскресения жизни из самых недр ее силою Божьего всемогущества. После христосования в конце утрени читается Слово Иоанна Златоуста и совершается литургия, а после нее выносят из алтаря Святые дары и начинается причастие [Закон Божий, 1987, с. 685—688].

Пасхальное богослужение продолжается всю Светлую седмицу. На Пасху в храмах освящают куличи и пасхальные яйца.

Празднование Пасхи у вепсов проходило по общепринятым православным канонам с торжественными богослужениями, крестными ходами духовенства с пением гимнов, прославляющих Христа, молебнами в домах и т. п.

На восходе солнца Светлого Христова Воскресения у северных вепсов существовал обычай *vardiita päiväine* («караулить солнышко»). Пасхальное яйцо рассматривали на солнце и одновременно наблюдали за подъемом светила: легкий или с трудом; по нему судили о будущей жизни [Perttola, SKS, kuori, s. 4]. Солярная тема на Пасху не была случайной. В христианской традиции солнце являлось символом Самого Христа. По преданию, Христос был распят утром, а в полдень или по церковному суточному кругу «в шестом же часу настала тьма по всей земле и продолжалась до часа девятого», в девятом часу (3 часа пополудни) Иисус испустил дух [Мк 15: 33]. Именно на восходе солнца, символизирующем победу жизни над смертью, в воскресенье, жены-мироносицы, подойдя к гробу Господню, увидели Ангела и узнали от него о воскресении Иисуса Христа.

Со Светлого Христова Воскресения и всю последующую неделю молодежь ходила звонить в колокола на церковную колокольню. Девушки в этом занятии принимали самое активное участие, так как связывали его с приобретением славутности (см. *Slavutnost*) [Винокурова, 1996, с. 90].

С понедельника Светлой недели начинались крестные ходы духовенства

по домам сельских жителей с праздничными поздравлениями и служением молебнов. В пасхальных крестных ходах участвовали священник, дьякон, церковный сторож и 5—7 жителей, которые местным населением назывались *ristan rahvaz* («крестовый народ»), *ristad* («кресты») или *крестоходы*. Во время таких обходов происходило освящение зерна, приготовленного для посева. На стол выставлялись три горшка с зернами ржи, овса и ячменя. Священник, отслужив молебен, опускал в каждый горшок зажженную свечу. В благодарность за посещение причт получал от хозяев пожертвование, которое различалось по деревням. Как правило, это было решето овса, несколько пасхальных яиц, хлеб. У северных вепсов в начале XX в. пасхальный набор для священника с каждого дома состоял из ковриги хлеба, решета овса, трех яиц и денег в размере 25 копеек [Perttola, SKS, kuori, s. 4]. Если посещение славельщиков приходилось на обеденное время, то хозяева обязательно угощали их обедом. Каждый день у крестоходов уходил на посещение одной или нескольких деревень, входящих в данный церковный приход. Направление движения христославов было закреплено традицией. Например, в Рыборецком приходе крестный ход посещал деревни Погост и Ропручей в понедельник Светлой недели, Житноручей и Климовку — во вторник, Другую реку — в четверг, пятницу и субботу, Каккарово — в субботу. Деревня, в которую приходил крестный ход, считалась в этот день праздничной. Она была открыта для посещения гостей и являлась местом гулянья для населения всего прихода [Винокурова, 1996, с. 92].

В праздновании Пасхи значительное место занимали крашеные яйца, которые, по народным верованиям, обладали разнообразными магическими свойствами. Несколько яиц хранили у икон в красном углу в течение года. Считали, что пасхальное яйцо способно отвести пожар: горящее строение обходили с яйцом и иконой, а затем яйцо бросали в сторону леса прочь от деревни, чтобы туда ушел огонь.

Пасхальные яйца применялись также в обрядах первого выгона скота и сева.

В большом количестве они раздарились родственникам, соседям, нищим. Таким способом утверждался принцип взаимной симпатии и доброжелательства между людьми. Яйца были частью особого пасхального дарообмена, различавшегося по деревням. В вепсском Прионежье бытовал обычай, по которому теща дарила прибывшему к ней зятю-молодожену 100 яиц, а он преподносил ей ответное вознаграждение — материю, платье, пару, кофту или ботинки [Винокурова, 1996, с. 91]. Яйца, подаренные тещей на Пасху, не только укрепляли ее родственные связи с зятем, но и являлись магическим пожеланием ему плодovitости. В первый день Пасхи северновепсские девушки брали крашеные яйца на гулянье. Там они христосовались и дарили их тем парням, с которыми желали танцевать на беседах. Если девушка нравилась парню, то он дарил ей полотенце или портянки. Капшинские девушки одаривали яйцами парней, которые катали их в Масленицу на лошадях. В с. Немжа парни угощали девушек конфетами на Благовещение, а девушки парней — яйцами на Пасху [Винокурова, 1994, с. 67].

Яйца использовались в разнообразных пасхальных играх, генетически берущих свое начало в древних земледельческих обрядах, призванных обеспечить земле плодородие, но давно утративших свой первоначальный смысл (см. *Muna*).

С Пасхи вепсы, как и русские, ставили подвесные качели под названием *čibud* (букв. «цепи»), служащие развлечением преимущественно молодежи. Их устраивали в закрытом помещении (в сарае, гумне) или на открытом воздухе [Винокурова, 1994, с. 68]. По мнению ученых, качели, устраиваемые в весенний период народного календаря, когда-то представляли собой аграрно-магическое действие. Подъем вверх и опускание вниз имело вегетативный смысл стимулировать рост посевов [Соколова, 1979, с. 117].

Значительное место в пасхальной обрядности занимало поминовение умерших родственников. По единичному сообщению, в северновепских деревнях пожилые люди ходили в самый день Пасхи на кладбище «христосоваться с умершими родственниками» [Perttola, SKS, kuori, s. 4]. В с. Мягозере общим поминальным днем был понедельник Светлой недели, носивший название *jumaldan pei* (букв. «божий день»); в д. Лаврово (Ярославичи) — Фомино воскресенье (первое воскресенье после Пасхи) [Винокурова, 1994, с. 68]. Такие дни посещения кладбища противостоят древнейшим установлениям Церкви: вплоть до девятого дня после Пасхи поминовение усопших совершать нельзя. Если человек умирает на Пасху, то его следует хоронить по особому пасхальному чину. Пасха — время особой и исключительной радости, праздник победы над смертью и над всякой скорбью и печалью. В остальных вепских деревнях общим поминальным днем являлся вторник на Фоминой неделе, носивший название **Radonic** (Радоница). У северных вепсов для этого дня существовали и другие названия — *koljan äipäi* (Пасха мертвых), *roditelän*

paska (родительская Пасха). В поминальные дни на Светлой и Фоминой неделях родственников поминали на могилах едой: яйцами, выпечными изделиями, рыбой. Готовили также блюда, которые были обязательными во время поминок отдельных семей: у северных вепсов — масляные блины с толокном, у средних — яичный блин (*munankürz*); у южных — пиво, которое выливали понемногу на могилы [Винокурова, 1994, с. 68—69].

Вепсы верили, что канун Пасхи и Светлое Христово Воскресение, как и канун Великого четверга, — время совершения охранительных действий от вредоносных сил на земле. У северных вепсов на Пасху исполнялись обряды защиты от змей (*mado*): «*Äipäivan kanunan, konz pirgad oli ajetut, peittihe valikod, miše kezal ei nähteiš gadeid*» — «В канун Пасхи, когда пироги были накатаны, прятали скалки, чтобы летом не увидеть змей»; «*Ezmaižen Äipäivan peittihe valikod I värtnäd, miše kezal ei nähteiš gadeid*» — «В первый день Пасхи прятали скалки и веретена, чтобы летом не увидеть змей» [Perttola, SKS, № 157, kuori, s. 5].



ÖLÄPÄK — летучаямышь.

В вепсском языке существует несколько названий для летучей мыши. Все они относят это «летающее млекопитающее» к классу птиц. Одно из названий — *öl'äpakain'e* (Пондала, Войлахта), *el'äpakain'e* (Шелтозеро, Каскесручей, Шимозеро); *öpäläk* (Озровичи) — состоит из двух слов: *ö* — «ночь», *läpakaine* — дескриптивное слово, описывающее характерную черту полета летучей мыши — хлопанье крыльями — «руками»; ср. фин. *lepakkot* — «рукокрылые» [SKES, 1994, II, s. 287; ФРС, 1975, с. 321]; вепс. *läpotada* «слегка ударять руками», «хлопать в ладоши»; *lopotada* «шлепать, хлопать, топтать» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 298, 311]. По мнению лингвистов, то же происхождение имеет и южновепсское название *öpärän'e*, *öpäroi* «летучаямышь» [АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 598, с. 254; SKES, 1958, II, с. 287].

Наряду с приведенным выше термином, в Войлахте летучуюмышь называли *öhabuk* (рус. «ночной ястреб») [АКНЦ, ф. 1, оп. 50, № 598, с. 254], а в Нажмозере и Пяжозере — *ökukoi* (рус. «ночной петух») (Нажмозеро, Пяжозеро), точно так же, как и ночную птицу — козодоя (ср.: [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 658]). Примечательно, что представление о сходстве летучей мыши и козодоя существовало также у русских и украинцев и отразилось в названиях: сев.-рус. *елек*, *лелек*, укр. *леляк* [Гура, 1997, с. 732].

В народных рассказах летучаямышь также довольно часто определяется как птица: «*Tabaziba nenid linduižid ehtou, öi*» — «Ловили этих птичек вечером,

ночью»; «Для лошадей хорошие были эти птички» (Войлахта) [Винокурова, 2006, с. 88].

Взгляды на летучуюмышь у вепсов зачастую обнаруживают полную противоположность. По одним представлениям, летучаямышь обладает у вепсов негативным значением, которое объясняется ночным образом жизни этого животного, ассоциирующимся со смертью. У капшинских вепсов появление летучей мыши в пределах домашнего пространства сулит смерть и несчастья членам семьи. Данное верование находит аналогии у многих народов Европы (Германия, Кавказ, Россия), считающих дурной приметой, если летучаямышь влетит в дом [Клингер, 1911, с. 125; Гура, 1997, с. 605].

У шимозерских и северных вепсов обнаруживаются взгляды на летучуюмышь как на носительницу счастья и богатства. Жители Шимозерья полагали, что человек, поймав летучуюмышь, приобретал счастье. В таком случае ему говорили: «*Ozoi oled, el'äpakeižen tabaz'id*» — «Счастливы ты, летучуюмышь поймал» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 658]. Северные вепсы засушенную летучуюмышь хранили в сундуке, чтобы в доме всегда водились деньги (Рыбрека) [Винокурова, 2006, с. 89]. Верования в способность летучих мышей приносить в дом богатство были широко распространены у болгар. А. В. Гура полагает, что возникновение их связано с подмеченной народом способностью летучих мышей прицепляться к любым отвесным поверхностям, а следовательно, и «цеплять», «притягивать» к себе богатство [Гура, 1997, с. 607].

Летучая мышь у вепсов наделялась целительной силой по отношению к лошадям. Оятские вепсы, высушив летучую мышь, сжигали ее и дымом окуривали лошадь, чтобы излечить от насморка [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 247]. Белозерские вепсы такой способ лечения применяли для того, чтобы лошадь была шустрее и боевее (Войлахта).

У южных вепсов дневная спячка летучих мышей уподобляется беспечному времяпровождению, поэтому человеку, празднично сидящему, говорят: «*Ištud kut öpärän'e*» — «Сидишь как летучая мышь». В этой группе сравнение «*kut öpärän'e*» («как летучая мышь») используется и для характеристики бестолкового человека [Винокурова, 2006, с. 90].

ÖRÄGU (букв. «ночной плач») — дух, вызывающий ночной плач и бессонницу у ребенка.

Термин известен только в северновепской традиции. У средних вепсов бытовало название *itketes* ‘плаксы’, имеющее сходство с фин. *yöitkettäjä* и ливв. *üönitkettäi* (букв. «ночной заставляющий плакать») — дух, заставляющий плакать ночами; плаксы. У южных вепсов болезнь называлась *polunočnica* (полуночница), словом, заимствованным от соседнего русского населения.

Северные вепсы могли представлять духа *örägu* в образе петуха — вестника солнца и бодрствования. Об этом свидетельствует один из ритуалов избавления от детской бессонницы: над девочкой в сорочке или мальчиком в рубашке держали коромысло, на которое сажали петуха; далее сорочку или рубашку мочили в воде и вешали на коромысло с заклинанием: «*Örägu, na silei rad täl öl paideine kuida i necida rabad ni kosta*» — «Ёрягу, на тебе работу на всю ночь рубашку сушить и этого раба не трогай». Затем эту рубашку (сорочку) надевали ребенку на ночь [Винокурова, 2006, с. 350]. Другой способ лечения детского недуга основывался

на отвлечении внимания духа от младенца. У северных вепсов при появлении у ребенка бессонницы шли к колдуну, который шил тряпичную куклу — *тишак* («маленькая бабка»). Эту куклу клали в люльку под подушку, чтобы дух забавлялся куклой, а ребенка не трогал. У средних вепсов духа отвлекали работой: в люльку девочки клали прялку, а в люльку мальчика — любой инструмент для мужской работы [Винокурова, 1996, а, с. 168].



Подвесная люлька
(экспонат из музея А. Е. Финченко, с. Ладва).
Фото В. Б. Бовина, 2008 г.

В с. Корвала способы лечения *полуночницы* (*polunočnica*) основывались на изгнании болезни в виде смывания ее водой или окуривания. Плачущего ребенка мать или, чаще всего, знахарка несла к двери, там она набирала в рот из чашки заговоренную воду, эту воду она трижды пускала изо рта через дверную скобу себе на ладонь и обмывала ей лицо ребенка. Для окуривания брали несколько волос матери и стружку, срезанную с половиц, расположенных через одну, и оконных косяков. Для выполнения магического выстругивания нужно было подходить к месту действия задом на пятках, не оглядываясь. Волосы и стружки клали в горшок и поджигали. С дымящим горшком обходили люльку, где лежал ребенок, три раза [Киселев, РЭМ, ф. 2, оп. 2, № 37, с. 83]

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

А

Ak	1. Женщина;2. Жена;3. Старуха	53, 59 — 62 , 83, 94—95, 132, 140, 200, 209, 236, 247, 267, 297, 385, 401
Angel	Ангел	62
Arboind	Гадание	62 — 65 , 362, 390
Ar'g'	Мясоед, скоромное время	65 , 315
Argaita	Совершать обряд новотела	65 , 134, 193, 214, 244

Б

Bapshaine	Оса	66 , 258
Bembüü	Радуга	66 , 118
Birbincpühapäiv	Вербное воскресенье	66 — 67 , 132, 209, 324
Blahosloven'je	Благословение	67 — 69 , 211, 349
Blahoveššen'	Благовещение Пресвятой Богородицы	69 — 70 , 246
Bobita	Гадать на камешках	62, 70 — 72 , 145, 175, 283, 341
Bolounic	Баловница (полевой дух)	52, 72
Bukač	Бука (мифологический персонаж)	72 — 73 , 158, 329

Ї

Ĉapatus	Поясничный прострел	74, 405
Ĉapta dorogad	рубить дорогу (обряд)	74 , 346
Ĉapta jāl'ged	Обрубать следы (обряд)	74, 382
Ĉapta putud	Рубить пути	74, 205
Ĉejān'e	Синица	74 — 75
Ĉudilka	Ряженный	75
Ĉuurkivi	Дресвяной камень	75 , 83, 97, 100, 134, 144, 188, 377, 389, 396

Д

Drušk	Дружка	76, 273, 276, 322, 353, 391
Duhampäiv	Духов день	76

Е

Egorij	Георгий Победоносец	77 — 79 , 105, 124, 145, 262
Ehtind	Болезнь от проклятия, ругани	79
Ehtitiž	Болезнь от проклятия, ругани	79 , 342
Ezmärg	Понедельник	79
Eudokian päiv	Евдокиев день	79

Г

Gad	Змея	80, 214, 235—237, 240, 246, 383
Gadan viga	Змеиный укус вымени или соска у коров	80 , 237—238, 246
Gnetko	Гнетко	80 , 216
Gomnan emag	Хозяйка гумна	51, 80
Gomnan ižand	Хозяин гумна	51, 80—81
Gostincad	Приношение духам	81 , 213, 299, 373
G'ūuhmado	Волосатик	81 , 401
Gōno	Радуга	81 , 118

H

Hab	Осина	82—83 , 84, 179, 215, 256, 398
Habuk	Ястреб	83—84 , 115, 132, 140, 217, 250, 390
Hambaz	Зуб	84—85 , 86, 205
Hambazdengad	Деньги на зубок (новорожденному)	86, 289, 333
Hanh	Гусь	86 , 117
Harag	Сорока	86—88 , 107
Haug'	Щука	88—90
Hebo	Лошадь	64, 90—94 , 110, 122, 153, 166, 208, 210, 252, 260, 281
Heng	Душа	44, 75, 94—98 , 110, 204, 224, 270, 356, 397
Hengetoi	1. Без души; 2. Очень маленький; 3. Мертвый	96, 98, 204
Heng'etöin	Безбожный	96, 98
Hibused	Волосы	98—99 , 141, 205, 332, 385
Hir'	Мышь	99—101 , 147, 234, 283
Hüb'g'	Сова, филин	101—103
Häda	1. Тиф; 2. Грипп, косто́лом.	103
Hämāhouk	Паук	103—104
Händikaz	Волк	104—106 , 161, 204
Härg	Бык	106—109 , 135, 161, 202, 208—210, 223, 284, 386
Härgan ižandaižed, härgan emagaižed	Духи-покровители быков	109 , 283, 371

I

Ičeze	1. Свой; 2. Паралич	60, 92, 96, 110—111 , 126, 216, 347, 397
Ičeze kibu	Паралич	110
Ičeze pahuz'	Родимчик	110—111
Ičhiin'e	1. Свой; 2. Эпилепсия	44, 111
Il'ja	Илия-пророк	92, 108, 111—114 , 118, 121, 146, 261, 368, 376, 395
Il'ŋampäiv	Ильин день	112, 114
Iloi-kaloi	Радуга	114, 118
Itketes	Плаксы (детская болезнь)	114, 412

Jogi	Река	115—117, 246
Joucen	Лебедь	86, 117
Jumal	Бог	46—47, 82, 92, 112, 117—118, 120, 122, 146, 203, 223, 367—368, 395
Jumalanbembel'	Радуга	81, 92, 118—120
Jumalanheboine	Радуга	46, 92, 118—120, 367
Jumalanjuru	Гром	46, 118, 120—122, 177, 213
Jumalankuśak	Радуга	118, 120, 367
Jumalanlehmäine	Божья коровка	122—123
Jumalanviga	Болезнь от Бога, Божье наказание (проклятие)	123
Jürgin päiv	Юрьев день	77—78, 124, 238, 295
Jäl'gel'iižed	Послед	123—124, 209, 234, 332
Jäniś	Заяц	124—126, 197, 281
Järvenižand	Водяной	116, 126, 384

Kadag	Можжевательник	127—128, 166
Kala	Рыба	92, 94, 108, 128—132, 139, 146, 151, 158—160, 163—165, 173, 180, 186, 188, 197—198, 210, 217, 223, 240, 253, 266, 275—277, 279, 308, 316, 328, 344, 347—348, 350, 353—354, 363
Kana	Курица	61, 84, 130—132, 172, 390
Kandand	Отел коровы (ритуал)	65, 132, 155, 209, 221, 244, 349
Kare	Радуга	135
Karz'in	Подполье	135—136, 310
Karz'inak	Женский дух, проживающий в подполье	51, 135—136, 380
Karz'inižand	Дух, проживающий в подполье	135—136, 296
Karz'inuk	Дух, проживающий в подполье	51, 135—136
Kar'z'nahine	Дух, проживающий в подполье	135—136, 296
Kaste	Роса	136, 394
Kazvatez	Денежный выкуп за невесту	136—137, 164, 392
Kaži	Кошка	101, 137—140, 149, 171, 210, 297—298, 312, 342
Kavaz'lud	Помело	140—141, 160, 360
Ker'ičeine	Стрекоза	141
Kezan slünduma	Летние святки	61—62, 141—142, 189, 296, 320, 345, 362, 403
Kezraine	Круглый камень	142, 238, 246
Kikimora	Кикимора	142
Kil	Грыжа	142, 182, 190—191, 311, 380
Kiroi-karoi	Радуга	119, 142
Kisel'	Кисель	142—143, 293
Kivi	Камень	75, 97, 113, 144—146, 171, 190, 215, 238, 260, 346, 394, 397, 399

Knäžistol	Княжий стол	146 , 269, 337
Kohtaidus	Внезапная острая боль в животе	146—147 , 349
Kohtukaz	Беременная женщина	147—148 , 301, 331
Koir	Собака	95, 105, 137, 140, 148—152 , 170, 298, 329, 342
Koiran vaivhuz'	Рахит	92, 149, 152—153
Koirankuži	Нарыв (обычно на пятке или подошве ноги)	153
Koiranlap	Лишай	149, 153 , 212
Koiranniža	Ячмень (болезнь)	149, 153—154 , 212
Koiv	Береза	58, 125, 154—156 , 178, 215
Kol'l'ambembel'	Радуга	118, 156
Kolontpäi	Годовщина смерти	156—157 , 167, 270, 304
Kondi	Медведь	105, 109, 157—161 , 223, 250, 272, 353
Korbhine	1. Черт, дьявол, леший; 2. Темный	47, 161, 252, 313
Kozituz	Сватовство	161—165 , 337
Koumad	Кладбище	165—167
Krot	Крыса	167 , 250
Ku	Луна, месяц	79, 86, 88, 90, 107, 113, 125, 140, 159, 167—169 , 195, 203, 239—240, 266—267, 306, 309, 313, 343, 356, 362, 373, 382—383
Kudes	Ряженный	169
Kuhläk	Ряженный	169, 174
Kuiduz'puhe	Присушка	169, 224, 237, 282
Kukoi	Петух	64, 130—132, 138, 145, 169—172 , 298, 318
Kukoinkarang	Шиповник	172
Kulik	Ряженный	75, 169, 172—175 , 201
Kundluzbobad	Камешки, употребляемые при гадании	72, 175
Kurg	Журавль	175—177 , 197, 272
Kuz'	Ель	58, 155, 173, 177—179 , 262, 266
Kuz'iburak	1. Мочевой пузырь; 2. Баран, козел; 3. Человек, который в свадебном поезде едет последним	173, 179 , 273, 365—366
Kuz'mi Damiän'a	Косьма и Дамиан	179—180
Kuuz'nedal'ized	Поминки через 6 недель после смерти	180, 270, 280
Kü	Змея	180, 190, 235—236, 383
Küharō-kaharō	Дух зерна	50, 180—181
Kükeritš	Дух леса	48, 181—182 , 253
Kül'bet'	Баня	72, 182—190 , 337, 395
Kül'betajäne	Плата за купание в Крещение	190 , 390
Kül'bet'baba	Хозяйка бани	190
Kül'bet'emag	Хозяйка бани	51, 53, 190
Kül'bet'izand	Хозяин бани	51, 53, 151, 182, 190—192
Kül'bet'kibu	Болезнь, полученная в бане	53, 190—192
Kül'bet'pagan	Болезнь, полученная в бане	53, 190—192

Kül'bet'pahk	Болезнь, полученная в бане	190—192
Kül'bet'viga	Болезнь, полученная в бане	190—192
Künduz	Порог	134, 192—194 , 221, 406
Kägentäi	Клещ	70, 194 , 197
Kägi	Кукушка	98, 178, 194—197 , 213, 218, 398
Käzi-iškend	Рукобית	164, 197—199
Käzipaik	Полотенце	199—201
Käveltakulikokš	Ряжень	173, 201

L

Lambaz	Овца	202—204
Laps'	Ребенок	134, 204—207
Lasiceine	Ласка	207
Lehm	Корова	64, 80, 94, 100, 107, 109, 133, 202, 208—210 , 221—223, 246, 319, 321, 358, 370, 374
Leib	Хлеб	81, 210—2013 , 354, 374
Lemboi	Черт	47, 213
Lendoi tuli	Летучий огонь (болезнь)	213—214 , 222, 226, 374
Lep	Ольха	83, 135, 214—215
Ličkäine	Кошмар (гнетущее сновидение)	80, 215—216 , 294
Lind	Птица	61, 86, 98, 117, 132, 216—219 , 245, 279, 356
Lipikaine	Бабочка	98, 219
Los'	Лось	56, 219—221 , 226
Lüpsand	Дойка коровы	221 , 224
Lähtan'lehm	Корова, впервые отелившаяся	132—133, 221—222
Lämoi	Огонь	107, 169, 182, 222—226 , 316—317
Lämoim emag	Женский дух огня	51, 223, 226, 307
Lämoim ižand	Дух огня	51, 223, 226 , 307
Lävän emag	Хозяйка хлева	51, 226, 297, 368
Lävän ižand	Хозяин хлева	51, 226, 297, 368
Lõc	Лягушка	226—228 , 334—335
Lõun	Пар	182, 228—229

M

Ma	Земля	50, 107, 122, 163, 230—235 , 240—241, 250, 322, 335, 361, 366
Mado	Змея	80—81, 144, 161, 180, 234—240 , 287, 363, 400, 378, 410
Maemag	Хозяйка земли	50, 52, 231, 235, 240, 299, 368
Magatai Matti	Спящий Матвей (мифологический персонаж)	240—241
Mahapanend	Похороны	241—244
Maid	Молоко	121, 209, 244—246
Maidnedal'	Масленица	163, 246—248 , 390
Maižand	Хозяин земли	50, 52, 231, 235, 244, 248, 299, 368
Majag	Бобр	248—249

Makavan päiv	Маккавеев день	93, 167, 249—250
Makondi	Крот	161, 234, 250
Marghuze	Гостьба молодоженов у родителей молодухи	247, 251
Mecaišketiž	Болезнь, которую леший напускает на человека	251 , 256
Mecamez'	Дух леса	47, 251, 252
Mecan'ena	Болезнь, которую леший напускает на человека	251—252 , 256
Mecemag	Женский дух леса	252, 313
Mechine	Леший	47, 78, 161, 252—258 , 256—258, 293, 313, 380, 388
Mecižand	Дух-«хозяин» леса	158, 252—253, 255, 258, 313
Meckibu	Болезнь, которую леший напускает на человека	256, 258
Mecpagan	Болезнь, которую леший напускает на человека	256, 258
Mecuk	Дух леса	252, 258
Mezibapshaine	Пчела	258
Mikula	Николай Чудотворец	78, 112, 123, 146, 259—262 , 331, 395
Muna	Яйцо	233, 262—263 , 403, 409
Munakürz	Омлет	167, 263—264 , 271, 323, 410
Munarič	Яичница	263, 264—265
Murahaine	Муравей	155, 265—267
Murz'ain	Молодуха	59—60, 200, 267—269 , 338, 349
Muštmižed	Поминки	157, 166, 269—271
Mägr	Барсук	271—272
Mānda kolāda pakičmaha	Колядование	272, 326

П

Nabarihm	Пуповина	273, 332
Naitai	Дружка	76, 273—276 , 322, 339, 391, 402
Negl	Игла	277 , 309
Neidiž-kül'bet'	Девичья баня	183—187, 229, 278
N'eiđižvald	Девичья воля	155, 179, 187, 278—279 , 395
Nel'Ŧkümcēd	Сорочины	167, 270, 280
Noid	Колдун	53, 85, 180, 257, 280—283 , 290, 304, 306—307, 314, 332, 339, 371, 376, 391, 402
Nügahir'	Землеройка	283
Nägutada	Вести корову для случки	209, 283—284

О

Obhod	Обход	253, 257, 281, 285 , 287, 289—291, 351, 399, 403
Ogahhiin	Чертополох	285

Ojanemag	Женский дух ручья	116, 285, 384
Ojanižand	Дух-«хозяин» ручья	116, 285, 384
Onah	дух тумана	285—286
Orav	Белка	223, 286
Or'ei-kar'ei	Радуга	119, 286
Osud	Призор	286, 308
Ozanmadoine	Змейка счастья	286—287
Otpusk	Обход	257, 281, 285, 287, 289—291

Р

Paharubi	Оспа	288—289 , 335
Pahnad	Посещение роженицы	59, 289 , 333
Paimen	Пастух	104, 267, 285, 289—292 , 373, 402
Paimenen aig	Пастушеское время	257, 292, 293 , 304, 392
Pakaine	Мороз	143, 293
Parm	Овод	293—294
Pas't'en'	Кошмар (дух), кошмарный сон	80, 216, 294—295
Pedruppäiv	Петров день	113, 244, 263, 295—296 , 320, 350, 362, 371, 403—404
Pertin emag	Дух-«хозяйка» дома	51—52, 296, 317, 325
Pertin ižand	дух-«хозяин» дома	51—52, 136, 215—216, 296—299 , 317, 325, 401
Pidamiižed	Менструация	300—301
Pido	Сорочкины	167, 270, 280, 301, 304
Pihl'	Рябина	155, 224, 301—303
Pinoho panoba	Свадебная порча жениха	53, 282, 303 , 306, 338
Pokrov	Покров	81, 163, 209, 213, 303—304 , 372, 392
Pol'kolontpäi	Полгода после смерти, в которые справляются поминки	167, 270, 304
Pol'tučed	Поминки на 20-й день после смерти	167, 270, 304
Polunočnica	Полуночица	283, 304, 397, 412
Portež	Порча	53, 197, 282, 303—307 , 379—380, 396
Požar	Пожар	222, 226, 307—308 , 403
Požaremagaine	Дух-«хозяйка» пожара	51, 223, 307, 308
Požarižandaine	Дух-«хозяин» пожара	51, 223, 307, 308
Prikos	Сглаз	304, 308
Prizor	Сглаз	99, 104, 135, 283, 286, 304, 308—311 , 380, 396—397
Purend	Грыжа	135, 142, 283, 311—312
Putta hondole jāl'gele	Попасть на плохой след (заблудиться)	255, 281, 312—314 , 380
Pühä	1. Пост; 2. Святой	65, 113, 249, 314—315 , 325, 350
Päč	Печь	159, 221—223, 225, 315—317 , 340, 353, 384
Päcinrahkoi	Дух домашнего очага	47, 51, 170, 223, 225, 296, 317—318 , 323
Päiväine	Солнце	318—320 , 408
Päskhaine	Ласточка	245, 320—321

Pättin	Подкова	92, 322
Pöluz	Подушка	322
Põudemag	Дух-«хозяйка» поля	50, 232, 263, 322
Põudižand	Дух-«хозяин» поля	50, 232, 263, 322
Põvu	Шуба	203, 322 , 347

R

Radonic	Радоница	166, 264, 323 , 410
Rahkoi	Дух печи, риги	47, 170, 317—318, 323, 329
Raid	Ива	323—324
Raštvađ	Рождество Христово	320, 324—327 , 361—362
Reboi	Лиса	125, 140, 159, 223, 272, 327—328
Riga-ivan	Дух риги	328
Rigačakaine	Дух риги	328—329
Rigibab	Дух риги	328, 330
R'ig'ibukõ	Дух риги	73, 328, 330
Riheak	Дух риги	51, 328—329
Rihen ižand	Дух риги	52, 151, 328—330
Rihenrahkoi	Дух риги	47, 225, 323, 329—330
Riheuk	Дух риги	51, 329—330
Ristitada	Совершать обряд крещения	330, 333
Ristliib	Хлеб с крестом	210—213, 330
Ristpühäpei	«Крестное воскресенье» (праздник)	41, 261, 330—331
Ristvezi	Святая вода	331, 390, 394
Rodinad	Роды	300, 331—333 , 381
Rodinsijan ižandaižed, rodinsijan emagaižed	Духи-«хозяева» родильного места	109, 182, 190, 235, 283, 332, 333—334 , 371
Rubilõc	Жаба	334—335
Rusttain'e	Корь	150, 335—336
Rušitez	Плата невесте за разувание	188, 336

S

Sai	Свадьба	129, 305, 322, 337—341
Sdvižev päiv	Воздвижение Креста Господня	161, 234, 239, 341—342
Segl	Решето	341
Siga	Свинья	123, 138, 150, 163, 342—343 , 355, 370, 388, 398
Siganišk	Боль в шее, свинка (болезнь)	343
S'il'mid rist'ta	Богомолье	343—344
Sjrpühäpäi	Сырное воскресенье (праздник)	244, 344
Slavutnost'	Славутность	64, 116, 142, 162, 229, 283, 296, 300, 341, 344—346 , 349, 388, 394, 403, 408
Soba	Одежда	346—347
Sobapagan	Болезнь от одежды	347
Sokol	Сокол	347—348 , 350
Sol	Соль	211, 251, 310, 348—350
Sorz	Утка	98, 218, 279, 350—351
Sotk	Утка-нырок	350—351

Spasan päiv	Преображение Господне	167, 249, 351 , 362, 372
Spusk	1. Пастушеский заговор; 2. Пастушеский обряд обхода скота	257, 281, 285, 289—291, 351
Stanan emag	Дух-«хозяйка» стана	351
Stanan ižand	Дух-«хозяин» стана	351
Stol	Стол	221, 310, 351—354
Stroicanpäiv	Троица	264, 354—355
Surm	Смерть	84, 93, 95, 107, 355—356
Sugased	Щетинка (детская болезнь)	283, 342, 355
Sur'nel'Pänz'päiv	Великий четверг	61, 79, 132, 140, 209, 234, 238, 319, 357—360 , 394
Sünd	1. Бог-Творец, Иисус Христос; 2. Предок	47, 147, 213, 231, 325, 349, 360—361 , 366
Sündum	Святки	47, 62, 173, 320, 324, 345, 360, 361—362 , 373, 378
Säs'k	Комар	362

Š

Šizlik	Ящерица	363—364
---------------	---------	----------------

T

Tabak	Табак	179, 365—366
Tahoemagain	Хозяйка места	235, 366
Tahoižandaine	Хозяин места	235, 299, 366
Taival'iin'e	1. Бог; 2. Царь небесный	299, 366, 368
Taivaz	Небо	231, 366—368
Tanazsija	Дух-«хозяин» скотного двора или хлева	368
Tannazemag	Дух-«хозяйка» скотного двора или хлева	51, 297, 325, 332, 368
Tannazižand	Дух-«хозяин» скотного двора или хлева	51, 226, 237, 297, 325, 332, 368—371
Tavi	Чирок-свистунок	296, 371
Tedai	1. Колдун; 2. Знахарь	53, 280, 283, 332, 371
Tihed	Мошкар	371—372
Tik	Дятел	85, 372—373
Tom'	Черемуха	89, 155, 339, 373
Tomažed	Приношение духам	81, 213, 299, 373—374
Tozi	Правда	374
Tulen lend	Болячки на лице или вокруг рта	213, 374
Tul'fažkibu	Болезнь от ветра	374, 376
Tul'fažn'ena	Болезнь от ветра	374, 376
Tullei	Ветер	374—377 , 400
Tul'fiikibu	Болезнь от ветра	376, 377
Tul'fiipeza	Ведьмина метла на дереве	376, 377
Turžas	Водяной	49, 115, 377, 384, 387
Tusk	Тоска	116, 144, 208, 234, 244, 262, 283, 377, 397, 399
Tähthad	Звезды	377—378

Täi	Вошь	277, 378—379
Täipeza	Лишай	379
Täitandar²	Лишай	227, 379
Täitandaz	Лишай	379
Täitarang	Лишай	379

V

Vajehtada lapsed	Подменить ребенка	147, 334, 380—381
Valatused	Крещение	333, 381, 396
Varghuz	Кража	171, 358 , 381
Variš	Ворона	107, 381—382
Varu	Страх	60, 74, 347, 353, 382
Varvara	Варвара, св.	382—383
Vasilij	Василий Великий, архиепископ Кесарийский, св.	93, 383
Vaskič	Медянка	236, 238, 383—384
Vedehine	Водяной	49, 115, 126, 128, 151, 263, 285, 377, 384—389 , 400
Veden emag	Женский водяной дух	49, 115, 128, 384, 389
Veden ižand	Дух-«хозяин» воды	49, 115, 128, 384—385, 387, 389
Veden niižne	Женский водяной дух	384—385, 388—389
Vedendedoi	Дух воды	389
Vedenuk	Дух воды	49, 384, 389
Vederistmäđ	Крещение Господне	75, 121, 163, 175, 190, 320, 361, 389—390
Venčaind	Венчание	337, 390—392
Veraz aig	Чужое время	257, 293, 392
Ver'es'in'e velg	Денежный выкуп жениха	164, 392
Vezi	Вода	96, 108, 116, 128, 144, 182, 190, 331, 392—399 , 400—401
Veziehtind	Болезнь от воды	49, 393, 399
Veziemag	Дух-«хозяйка» воды	115, 128, 384, 400
Veziižand	Дух-«хозяин» воды	115, 128, 384, 400
Vezipagan	Болезнь от воды	49, 393, 400
Vezituržas	Дух воды	47, 115, 384, 400
Vihelduz	Свист	375, 400
Vilulind	Снегирь	400
Vod'anka	Водянка (болезнь)	49, 393, 400
Volos	Волос (болезнь)	81, 135, 283, 400—401
Vuškan ak	Женский дух чердака	51, 296, 401
Vuškan uk	Дух чердака	51, 296, 401

Ü

Ühesn'ik	Десятинны	167, 270, 402
Ümbärduz	Обход, объезд	209, 292, 339, 341, 402—403
Ümbärtes	Предметы для обхода стада	263, 403
Ünanpäiv	Иванов день	320, 403—404

Ä

Ägez	Борона	277, 405
Äikäiduz	Прострел (острая боль в спине)	74, 194, 214, 405—407
Äipäiv	Пасха	234, 238—239, 262, 407—410

0

Örþäk	Летучая мышь	411—412
Örägu	1. Ночной плач ребенка (болезнь); 2. Ночной дух, заставляющий пла- кать ребенка	114, 170, 304, 412

А

Ангел	Angel	62
-------	-------	----

Б

Бабочка	Lipikaine	219
Баловница (полевой дух)	Bolounic	72
Баня	Kül'bet'	181—190
Барсук	Mägr	271—272
Без души	Hengetoi	98
Безбожный	Hengetöin	98
Белка	Orav	286
Береза	Koiv	154—156
Беременная женщина	Kohtukaz	147—148
Благословение	Blahosloven'je	67—69
Бобр	Majag	248—249
Бог	Jumal	117—118
Бог; царь небесный	Taival'iine	368
Богомолье	S'il'mid rist'ta	343—344
Бог-Творец, Иисус Христос	Sünd	360—361
Божья болезнь, Божье наказание (проклятие)	Jumalanviga	123
Божья коровка	Jumalanlehmäine	122—123
Болезнь от ветра	Tul'tažkibu; tul'tažnena; tul'tiikibu	376—377
Болезнь от воды	Veziehtind; vezipagan	399—400
Болезнь от одежды	Sobapagan	347
Болезнь от проклятия, ругани	Ehtind, ehtitiž	79
Болезнь, которую леший напускает на человека	Mecaišketiž; mecanëna	251—252, 256
Болезнь, полученная в бане	Kül'bet'kibu; kül'bet'pagan; külbet'pahk	192

В

Водянка (болезнь)	Vod'anka	400
Водяной	Järvenižand	126, 377
	Turžas	
	Vedehine	384—389
Воздвижение Креста Господня	Sdvižev päiv	341—342
Волк	Händikaz	104—106
Волос (болезнь)	Volos	400—401
Волосатик	G'ūuhmado	81
Волосы	Hibused	98—99
Ворона	Variš	381—382
Вошь	Täi	378—379
Выкуп за невесту	Kazvatez	136—137

Г

Гадание	Arboind	62—65
Гадать на камешках	Bobita	70—72
Георгий Победоносец	Egorij	77—79
Гнетко	Gnetko	80
Годовщина смерти	Kolontpäi	156—157
Гостьба молодоженов у родителей молодухи	Marghuze	251
Грипп	Häda	103
Гром	Jumalanjuru	120—122
Грыжа	Kil	142
	Purend	311—312
Гусь	Hanh	86, 117, 216—217

Д

Девичья баня	Neidiž-kül'bet'	183—187
Девичья воля	Neidižvald	278—279
Девятины	Ühes'n'ik	402
Денежный выкуп жениха	Verēs'inē velg	392
Деньги на зубок (новорожденному)	Hambazdengad	86
Дойка коровы	Lüpsand	221
Дресвяной камень	Čuurkivi	75
Дружка	Drušk Naitai	76, 273—276
Дух (женский), проживающий в подполье	Karzinak	136
Дух воды	Vedendedoi	389
Дух воды	Vedenuk	389
Дух воды	Vezituržas	400
Дух домашнего очага	Pācinrahkoi	317—318
Дух зерна	Kūharō-kaharō	180—181
Дух леса	Kūkeritč	181—182
Дух леса	Mecamez'	251
Дух леса	Mecuk	258
Дух огня	Lāmoin ižand	226
Дух огня (женский)	Lāmoin emag	226
Дух риги	R'ig'ibukō	330
Дух риги (женский)	Rigačakaine	329—330
Дух риги	Riga-ivan	328
Дух риги (женский)	Rigibab	328
Дух риги (женский)	Riheak	330
Дух риги	Rihen ižand	328—330
Дух риги	Rihenrahkoi	330
Дух риги	Riheuk	330
Дух тумана	Onah	285—286
Дух чердака	Vuškan uk	401

Дух, проживающий в подполье	Karzinižand; karzinuk; karznahine	136
Духи-покровители быков	Hārgan ižandaižed, hārgan	109
Духи-«хозяева» родильного места	Emagaižed; rodinsijan; rodinsijan ižandaižed	333—286
Духов день	Duhampäiv	76
Дух-«хозяин» воды	Veden ižand; veziižand	389, 400
Дух-«хозяин» дома	Pertin ižand	51—52
Дух-«хозяин» пожара	Požarižandaine	308
Дух-«хозяин» поля	Põudižand	322
Дух-«хозяин» скотного двора или хлева	Tanazsija	368
Дух-«хозяин» скотного двора или хлева	Tannazižand	368—371
Дух-«хозяин» стана	Stanan ižand	351
Дух-«хозяйка» воды	Veziemag	400
Дух-«хозяйка» дома	Pertin emag	51
Дух-«хозяйка» пожара	Požaremagaine	308
Дух-«хозяйка» поля	Põudemag	322
Дух-«хозяйка» скотного двора или хлева	Tannazemag	368
Дух-«хозяйка» стана	Stanan emag	351
Душа	Heng	94—98
Дьявол, леший;	Korbhine	161
Дятел	Tik	372—373

Ё

Евдокиев день	Eudokian päiv	79
Ель	Kuz'	177—179

Ж

Жаба	Rubilõc	334—335
Женский водяной дух	Veden emag	389
Женский водяной дух	Veden nüžne	389
Женский дух чердака	Vuškan ak	401
Женщина	Ak	59—62
Журавль	Kurg	175—177

З

Заяц	Jäniš	124—126
Звезды	Tähthad	377—378
Землеройка	Nügahir	283
Земля	Ma	230—235

Змеиный укус вымени или соска у коров	Gadan viga	80
Змейка счастья	Ozanmadoine	286—287
Змея	Gad; kũ; mado	80, 180, 235—240
Знахарь	Tedai	371
Зуб	Hambaz	84—85

И

Ива	Raid	323—324
Иванов день	Üunanpäiv	403—404
Игла	Negl	277
Илия Пророк	Il'ja	111—114
Ильин день	Il'Tampäiv	114

К

Камень	Kivi	144—146
Камешки, употребляемые при гадании	Kundluzbobad	175
Камушек (круглый)	Kezraine	142
Кикимора	Kikimora	142
Кисель	Kisel'	142—143
Кладбище	Koumad	165—167
Клещ	Kägentäi	194
Княжий стол	Knäžistol	146
Колдун	Noid	280—283
Колядование	Mānda kolāda pakičmaha	272
Комар	Säs'k	362
Корова	Lehm	208—210
Корова, впервые отелившаяся	Lähtañlehm	221—222
Корь	Rusttaine	335—336
Костолом	Häda	103
Косьма и Дамиан	Kuz'mi Damian'a	179—180
Кошка	Kaži	137—140
Кошмар (гнетущее сновидение)	Ličkäine	215—216
Кошмар (дух), кошмарный сон	Pas'ten'	294—295
Кража	Varghuz	381
Крестное воскресенье (праздник)	Ristpühäpei	330—331
Крещение (обряд)	Valatused	381
Крещение Господне	Vederismäd	389—390
Крот	Makondi	250
Крыса	Krot	167
Кукушка	Kägi	194—197
Курица	Kana	130—132

Л

Ласка	Lasiceine	207
Ласточка	Päskhaine	320—322
Лебедь	Joucen	117
Летние святки	Kezan sünduma	61—62, 141, 189, 346, 403
Летучая мышь	Õlāpāk	411—412
Летучий огонь (болезнь)	Lendoi tuli	213—214
Леший	Korbhine; mechine	161
Лиса	Reboi	252—258
Лишай	Koiranlap; täipeza; täitandar'; täitandaz; täitarang	153, 379
Лось	Los'	219—221
Лошадь	Hebo	90—94
Луна (месяц)	Ku	167—169
Лягушка	Löc	226—228

М

Маккавеев день	Makavan päiv	249—250
Масленица	Maidnedal'	246—248
Медведь	Kondi	157—161
Медянка	Vaskič	383—384
Менструация	Pidamižed	300—301
Мертвый	Hengetoi	98
Можжевательник	Kadag	127—128
Молодуха	Murz'ain	267—269
Молоко	Maid	244—246
Мороз	Pakaine	293
Мошара	Tihed	371—372
Муравей	Murahaine	265—267
Мышь	Hir'	99—101
Мясоед, скоромное время	Ar'g'	65

Н

Нарыв (обычно на пятке или подошве ноги)	Koirankuzi	153
Небо	Taivaz	366—368
Николай Чудотворец	Mikula	259—262
Новорожденный	Hengetoi	98
Ночной дух, заставляющий плакать ребенка	Örägu	412

О

Обрубать следы (обряд)	Čapta jäl'ged	74
Обход	Obhod	285
Отпуск	Otpusk	285
Обход, объезд	Ümbärduz	402—403

Овод	Parm	293—294
Овца	Lambaz	202—204
Огонь	Lämoi	222—226
Одежда	Soba	346—347
Ольха	Lep	214—215
Омлет	Munakürz	263—264
Осина	Hab	82—83
Оспа	Paharubi	288—289
Отел коровы (ритуал)	Kandand	130—132

П

Пар	Löun	228—229
Паралич	İceze, ıceze kibu	110
Пастух	Paimen	289—292
Пастушеский заговор	Obhod, otpusk, spusk	285
Пастушеский обряд обхода	Obhod, otpusk, spusk	285
Пастушеское время	Paimenen aig	293
Пасха	Äipäiv; äipei; eipei	407—410
Паук	Hämähouk	103—104
Петров день	Pedrumpäiv	295—296
Петух	Kukoi	169—172
Печь	Päč	315—317
Плаксы (детская болезнь)	İtketes	114
Плата за купание в Крещение	Kül'betajäne	190
Плата невесте за разувание	Rušitez	336
Подкова	Pättin	322
Подменить ребенка	Vajehtada lapsed	380—381
Подполье	Karz'in	135—136
Подушка	Pöluz	322
Пожар	Požar	307—308
Покров	Pokrov	303—304
Полотенце	Käzipaik	199—201
Полуночица	Polunočnica	304
Помело	Kavazlud	140—141
Поминки	Muštmižed	269—271
Поминки на 20-й день после смерти	Pol'tučed	304
Понедельник	Ezmärg	79
Попасть на плохой след (заблудиться)	Putta hondole jāl'gele	312—314
Порог	Künduz	192—194
Порча	Portež	304—3074
Посещение роженицы	Pahnad	289
Послед	Jäl'gel'iižed	123—124
Пост	Pühä	314—315
Похороны	Mahapanend	241—244
Правда	Tozi	374
Предметы для обхода стада	Ümbärtēs	403

Предок	Sünd	360—361
Преображение Господне	Spasan päiv	351
Призор	Osud	308—311
Приношение духам	Gostincad; tomažed	373—374
Присушка	Kuiduz'puhe	169
Прострел (острая боль в спине)	Äikäiduz; čapatus	74, 405—407
Птица	Lind	216—219
Пуповина	Nabarihm	273
Пчела	Mezibapshaine	258
Радоница	Radonic	323
Радуга	Gõno; iloi-kaloi; jumalanbembel'; jumalanheboine; jumalankuśak; kare; kiroi-karoi; kol'tambembel'; or'ei-kar'ei	81, 114, 118—120, 122, 135, 142, 156, 286,

Р

Рахит	Koiran vaivhuz'	152—153
Ребенок	Laps'	204—207
Река	Jogi	115—117
Решето	Segl	341
Родимчик	Ičeze pahuz'	110—111
Роды	Rodinad	331—333
Рождество Христово	Raštvađ	324—327
Роса	Kaste	136
Рубить дорогу (обряд)	Čapta dorogad	74
Рубить пути	Čapta putud	74
Рубить следы	Čapta jāl'ged	74
Рукобътье	Kāzi-iškend	197—199
Рыба	Kala	128—130
Рябина	Pihl'	301—303
Ряженный	Čudilka; kudes; kuhlāk; kulik	75, 169, 172—175
Ряжеными ходить	Kävelta kulikokš	201

С

Свадебная порча жениха	Pinoho panoba	303
Свадьба	Sai	337—341
Сватовство	Kozituz	161—165
Свинья	Siga	342—343
Свист	Vihelduz	400
Свой	Ičeze; ičiine	110
Святая вода	Ristvezi	331
Святки	Sündum	361—362
Святой	Pühä	314—315
Сглаз	Prikos; prizer	308—311
Синица	Čejāne	74—75
Славутность	Slavutnośt'	344—346
Смерть	Surm	355—356

Снегирь	Vilulind	400
Собака	Koir	148—152
Сова	Hübġ'	101—103
Совершать обряд крещения	Ristitada	330
Сокол	Sokol	347—348
Солнце	Päiväine	318—320
Соль	Sol	348—350
Сорока	Harag	86—88
Сорочкины	Nel'rkümced; pido	280, 301
Спящий Матвей (мифологический персонаж)	Magatai Matti	240—241
Старуха	Ak	59—62
Стол	Stol	351—354
Страх	Varu	382
Стрекоза	Ker'iceine	141
Сырное воскресенье (праздник)	Širpühapäi	344

Т

Табак	Tabak	365—366
Тиф	Häda	103
Тоска	Tusk	377
Троица	Stroicanpäiv	354—355

У

Утка	Sorz	350—351
Утка-нырок	Sotk	351
Филин	Hübġ'	103

Х

Хлеб	Leib	210—213
Хлебец с крестом	Ristliib	330
Хозяин бани	Kül'bet'izand	190
Хозяин гумна	Gomnan izand	80
Хозяин земли	Maižand	248
Дух-«хозяин» леса	Mecižand	258
Хозяин места	Tahoižandaine	366
Хозяин риги; печной дух	Rahkoi	317—318, 323, 330
Хозяин ручья	Ojanižand	285
Хозяин хлева	Lävän izand	226
Хозяйка бани (банная хозяйка)	Külbet'baba; külbet'emag	190
Хозяйка гумна	Gomnan emag	80
Хозяйка земли	Maemag	248
Хозяйка леса	Mecemag	252
Хозяйка места	Tahoemagaina	366
Хозяйка ручья	Ojanemag	285
Хозяйка хлева	Lävän emag	226

Ч

Человек, который в свадебном поезде едет последним	Kuz'iburak	179
Черемуха	Tom'	373
Черт	Korbhine; lemboi	161, 213
Чертополох	Ogahhiin	285
Чирок-свистунок	Tavi	371
Чужое время	Veraz aig	392

Ш

Шиповник	Kukoinkarang	172
Шуба	Pövu	322

Щ

Щука	Haug'	88—90
------	-------	-------

Э

Эпилепсия	Ichiine	111
-----------	---------	-----

Ю

Юрьев день	Jürgin päiv	124
------------	-------------	-----

Я

Яичница	Munarič	263—265
Яйцо	Muna	262—263
Ястреб	Habuk	82—83
Ячмень (болезнь)	Koiranniza; sarakoda	153—154
Ящерица	Šizlik	363—364

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Агапитов В. А. Юсси Райнио и вепский край / В. А. Агапитов // Вепсы : история, культура и межэтнические контакты (памяти С. А. Макарьева). — Петрозаводск : Издательство ПетрГУ, 1999. — С. 52—58.
- Агапкина Т. А. Ель / Т. А. Агапкина // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. — Москва : Международные отношения, 1999. — Т. 2. — С. 183—186.
- Агапкина Т. А. Месячные // Т. А. Агапкина / Славянские древности. Этнолингвистический словарь. — Москва : Международные отношения, 2004. — Т. 3. — С. 241—245.
- Агапкина Т. А. Пища / Т. А. Агапкина, С. М. Толстая // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. — Москва : Международные отношения, 2009. — Т. 4. — С. 59—65.
- Азовская Л. П. О верованиях вепсов / Л. П. Азовская // Этнография народов восточной Европы. — Ленинград, 1977. — С. 140—152.
- А. К. Тихвинские чухари (из летней поездки) / А. К. // Новгородские губернские ведомости. — 1895. — № 3.
- Алексеев Е. А. Культ медведя у кетов / Е. А. Алексеев // СЭ. — 1960. — № 4. — С. 90—104.
- Алимов Т. М. Знахарство в Карелии / Т. М. Алимов // В помощь просвещенцу. — 1929. — № 1. — С. 15—28.
- Андреева Е. Г. Фауна поселения Крутик (по остеологическому материалу из археологических раскопок) / Е. Г. Андреева // Голубева Л. А., Кочуркина С. И. Белозерская весь (по материалам поселения Крутик IX—X вв.). — Петрозаводск : КНЦ АН СССР, 1991. — С. 182—186.
- Анхимова Н. А. Материалы по свадебной обрядности северных и средних вепсов (конец XIX — начало XX века) / Н. А. Анхимова // Вепсы : история, культура, межэтнические контакты. — Петрозаводск : Издательство ПетрГУ, 1999. — С. 114—124.
- Афанасьев А. Н. Древо жизни : избранные статьи / А. Н. Афанасьев. — Москва : Современник, 1982. — 464 с.
- Байбулин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян / А. К. Байбулин. — Ленинград : Наука : Ленингр. отд-е, 1983. — 191 с.
- Байбулин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбулин. — Санкт-Петербург : Наука, 1993. — 240 с.
- Баранцев А. П. К вопросу о взаимодействии языков южной Карелии в первой половине XVII века / А. П. Баранцев // Симпозиум-79 по прибалтийско-финской филологии. 22—24 мая 1979. Тезисы докладов. — Петрозаводск, 1979. — С. 110—112.
- Башенькин А. Н. Юго-западное Белозерье во 2-й половине I — начале II тыс. н. э. : автореф. дис. ... канд. ист. наук / Башенькин Александр Николаевич. — Ленинград, 1986. — 18 с.
- Башенькин А. Н. Средневековые могильники южных вепсов / А. Н. Башенькин // Международная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения профессора В. И. Равдоникаса : тезисы докладов. — Санкт-Петербург, 1994. — С. 99—102.
- Беляева Е. О. О семантике одного элемента свадебного обряда вепсов / Е. Беляева // Проблемы археологии и этнографии Карелии. Вып. 3. — Петрозаводск : Петрозаводский Дворец творчества детей и юношества, 2001. — С. 58—62.

- Бернштам Т. А. Обряд «расставание с красотой» (К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) / Т. А. Бернштам // Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. — Ленинград : Наука : Ленингр. отд-е, 1982. — С. 43—66.
- Бернштам Т. А. Орнитоморфная символика у восточных славян / Т. А. Бернштам // СЭ. — 1982. — № 1. — С. 22—34.
- Бернштам Т. А. Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в. : Этнографические очерки / Т. А. Бернштам. — Ленинград : Наука : Ленингр. отд-е, 1983. — 332 с.
- Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. / Т. А. Бернштам. — Ленинград : Наука : Ленингр. отд-е, 1988.
- Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве / Т. А. Бернштам. — Санкт-Петербург : Петерб. востоковедение, 2000. — 400 с.
- Бернштам Т. А. Русские легенды о сотворении мира в аспекте народного богословия / Т. А. Бернштам // Христианство в регионах мира. — Санкт-Петербург : МАЭ РАН, 2002. — С. 250—299.
- Бесидников П. Куштозерский приход и озеро Куштозеро / П. Бесидников // Олонецкие губернские ведомости. 1875. — № 68. — С. 766—768.
- Бидерманн Г. Энциклопедия символов / Г. Бидерманн. — Москва : Республика, 1996. — 333 с.
- Богаевский Б. Л. Земледельческая религия Афин. Том. I / Б. Л. Богаевский. — Петроград : тип. М. А. Александрова, 1916. — 257 с.
- Богданов Н. И. К истории вепсов (по материалам топонимики) / Н. И. Богданов // Изв. Кар.-Фин. фил. АН СССР. — 1951. — № 2. — С. 24—31.
- Богданов Н. И. Народность вепсы и их язык / Н. И. Богданов // Прибалтийско-финское языкознание. — 1958. — № 12. — С. 63—75.
- Богословский Н. Материалы по истории, статистике и этнографии Новгородской губ., собранные из описаний приходов и волостей / Н. Богословский // Новгородский сборник. Вып. 1. — Новгород, 1865. — С. 153—223.
- Б-в И. Свадебные обычаи в Немжинском приходе Лодейнопольского уезда / И. Б-в // Олонецкие губернские ведомости. — 1897 — № 19, 23, 25.
- Борисова А. А. Взаимоотношения полов у чухарей / А. А. Борисова // Старый и новый быт. — Ленинград : Гос. издательство, 1924. — С. 59—79.
- Брагинская Н. В. Небо / Н. В. Брагинская // Мифы народов мира. — Т. 2. — Москва : Рос. энцикл. : Олимп, 1997. — С. 206—208.
- Брозович Д. Классификация названий луны в языках Европы (карта № 5 Лингвистического атласа Европы) / Д. Брозович // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. — Вып. 18. — Москва, 1988.
- Бубрих Д. В. Происхождение карельского народа / Д. В. Бубрих. — Петрозаводск : Гос. изд-во Карело-Фин. ССР, 1947. — 51 с.
- Вепские народные сказки (ВНС) / сост. : Н. Ф. Онегина, М. И. Зайцева. — Петрозаводск, 1996. — 260 с.
- Виницкая волость Лодейнопольского уезда // Олонецкие губернские ведомости. — 1886. — № 56. — С. 511.
- Виноградов В. В. Голоса леса в системе мифологических представлений народов Европейского Севера / В. В. Виноградов // От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов : сборник докладов. Т. 2. — Москва : Гос. респ. центр русского фольклора, 2011. — С. 100—114.
- Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования / Л. Н. Виноградова. — Москва : Наука, 1982. — 256 с.

- Виноградова Л. Н.* Региональные особенности полевских поверий о домовом / Л. Н. Виноградова // Славянский и балканский фольклор. — Москва : Наука, 1996. — С. 142—152.
- Виноградова Л. Н.* Мифологические рассказы Русского Севера / Л. Н. Виноградова // ЖС. — 1997. — № 1. — С. 49.
- Виноградова Л. Н.* Земля / Л. Н. Виноградова // Славянская мифология : Энцикл. слов. : А—Я / Рос. акад. наук. Ин-т славяноведения — Москва : Международные отношения, 2002. — С. 180—182.
- Винокурова И. Ю.* Обряд колядования у вепсов (некоторые итоги изучения) / И. Ю. Винокурова // Годичная научная сессия Института этнографии. — Санкт-Петербург : Наука, 1985. — С. 41—42.
- Винокурова И. Ю.* Некоторые итоги изучения вепсского народного календаря / И. Ю. Винокурова // Этнокультурные процессы в Карелии. — Петрозаводск : КФАН СССР, 1986. — С. 49—65.
- Винокурова И. Ю.* Ритуал первого выгона скота на пастбища у вепсов / И. Ю. Винокурова // Обряды и верования народов Карелии. — Петрозаводск : КФАН СССР, 1988. — С. 4—26.
- Винокурова И. Ю.* Аграрная обрядность начала зимы у вепсов (конец XIX — начало XX в.) / И. Ю. Винокурова // Обряды и верования народов Карелии. — Петрозаводск : КНЦ РАН, 1992. — С. 5—27. — [Винокурова, 1992]
- Винокурова И. Ю.* К реконструкции древневепсского верховного бога Jumou / И. Ю. Винокурова // Уральская мифология. — Сыктывкар : Коми науч. центр УрО РАН, 1992. — С. 17—19. — [Винокурова, 1992, а]
- Винокурова И. Ю.* Дети в некоторых обрядах и представлениях вепсов / И. Ю. Винокурова // Обряды и верования народов Карелии. Человек и его жизненный цикл. — Петрозаводск : КНЦ РАН, 1994. — С. 41—64. — [Винокурова, 1994, а]
- Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX в.) / И. Ю. Винокурова. — Санкт-Петербург : Наука : Санкт-Петербург. изд. фирма, 1994. — 124 с. — [Винокурова, 1994]
- Винокурова И. Ю.* Детский плач в мифологии и педагогике вепсов / И. Ю. Винокурова // Мир детства и традиционная культура. — Вып. 2. — Москва : ГРЦРФ, 1996. — С. 166—170. — [Винокурова, 1996, а]
- Винокурова И. Ю.* Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX — начало XX в.) / И. Ю. Винокурова. — Петрозаводск : Издательство ПетрГУ, 1996. — 139 с. — [Винокурова, 1996]
- Винокурова И. Ю.* Новые материалы о колдовстве у южных вепсов / И. Ю. Винокурова // Из истории С.-Петербургской губернии. Новое в гуманитарных исследованиях. — Санкт-Петербург : Издательство С.-Петербургского университета, 1997. — С. 37—46.
- Винокурова И. Ю.* Огонь в мифологии вепсов / И. Ю. Винокурова // Вепсы: история, культура, межэтнические контакты. — Петрозаводск : Издательство ПетрГУ, 1999. — С. 148—167.
- Винокурова И. Ю.* Прионежье : этническая история ареала / И. Ю. Винокурова // Очерки исторической географии. Северо-Запад России. Славяне и финны. — Санкт-Петербург : Издательство С.-Петербургского университета, 2001. — С. 310—324. — [Винокурова, 2001]
- Винокурова И. Ю.* Хлев в обрядах и верованиях вепсов / И. Ю. Винокурова // ЖС. — 2001. — № 1. — С. 38—41. — [Винокурова, 2001, б]
- Винокурова И. Ю.* Вепсы. Гл. 8. Похоронно-поминальная обрядность. Прибалтийско-финские народы России / И. Ю. Винокурова. — Москва : Наука, 2003. — С. 419—425.
- Винокурова И. Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции) / И. Ю. Винокурова. — Петрозаводск : Издательство ПетрГУ, 2006. — 448 с. — [Винокурова, 2006]

- Винокурова И. Ю. Вепские водяные духи (к реконструкции некоторых мифологических представлений) / И. Ю. Винокурова // Современная наука о вепсах : достижения и перспективы (памяти Н. И. Богданова). — Петрозаводск : Карельский НЦ РАН, 2006. — С. 314—328. — [Винокурова, 2006, а]
- Винокурова И. Ю. Вепско-карельско-русские контакты в Бабаевском и Вытегорском районах Вологодской области (по данным народной демонологии) / И. Ю. Винокурова // Границы и контактные зоны в истории и культуре Карелии и сопредельных регионов. Гуманитарные исследования. Вып. 1. — Петрозаводск, 2008. — С. 104—115.
- Винокурова И. Ю. Бык, падающий с ели (о космогонических мотивах в вепском фольклоре) / И. Ю. Винокурова // Традиционная культура. — 2009. — № 2. — С. 74—80. — [Винокурова, 2009]
- Винокурова И. Ю. Рукописные материалы Ю. Перттолы как источник по изучению вепсской демонологии / И. Ю. Винокурова // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. Общественные и гуманитарные науки. — Санкт-Петербург, 2009. — № 12 (89). — С. 125—131. — [Винокурова, 2009, а]
- Винокурова И. Ю. Вепские молодые в хронике био-социальных событий / И. Ю. Винокурова // Позови меня, дорога. Сборник научных статей памяти Т. А. Бернштам. — Санкт-Петербург : МАЭ РАН, 2010. — С. 107—121.
- Винокурова И. Ю. Карелы и вепсы : этапы и территории этнокультурного взаимодействия / И. Ю. Винокурова // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада. Четвертые Шёгреневские чтения. — Санкт-Петербург : Европейский Дом, 2011. — С. 92—107.
- Винокурова И. Ю. Местные традиционные праздники вепсов: особенности феномена в XXI в. / И. Ю. Винокурова // Этнографическое обозрение. — 2012. — № 1. — С. 51—61.
- Винокурова И. Ю. Народные представления об Илье Пророке и Николае Чудотворце в вепсской традиционной культуре / И. Ю. Винокурова // Православие в вепсском крае. Материалы межрегиональной научно-практической конференции, посвященной 450-летию основания Благовещенского Ионо-Яшзерского мужского монастыря (г. Петрозаводск, 26 сентября 2012 года). — Петрозаводск : КНЦ РАН, 2013. — С. 208—224.
- Винокурова И. Ю. Полевые материалы о динамике этнокультурных традиций вепсского села Вонозеро (на примере исследования одной биографии) / И. Ю. Винокурова // Истоки Карелии : границы, время, народы. — Петрозаводск : КНЦ РАН, 2014. — С. 55—90.
- Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов (опыт реконструкции традиционного мировоззрения дореволюционного удмуртского общества) : автореф. дис. ... д-ра ист. наук / Владыкин Владимир Емельянович. — Москва, 1991. — 34 с.
- Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов / В. Е. Владыкин. — Ижевск : Удмуртия, 1994. — 383 с.
- Власова М. Н. Русские суеверия / М. Н. Власова. — Санкт-Петербург : Азбука, 1998. — 670 с.
- Волошина Т. А. Языческая мифология славян / Т. А. Волошина, С. Н. Астапов. — Ростов-на-Дону : Издательство Ростовского педагогического университета, 1996. — 445 с.
- Вытегорские Кондуши // Олонецкие губернские ведомости. — 1874. — № 12. — С. 143—144.
- Гаген-Торн Н. И. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы / Н. И. Гаген-Торн // СЭ. — 1933. — № 5—6. — С. 76—88.
- Генерозов Я. К. Русские народные представления о загробной жизни на основании записок, причитаний, духовных стихов и т. п. / Я. К. Генерозов. — Саратов : типо-лит. Киммель и К°, 1883. — 48 с.
- Герасимов М. К. Обычаи, обряды и поверья в Череповецком уезде / М. К. Герасимов // Этнографическое обозрение. — 1900. — № 3. — С. 133—137.
- Герд К. Человек и его рождение у восточных финнов / К. Герд. — Хельсинки : Suomalais-Ugrilainen seura, 1993. — 97 с.

- Голубева Л. А. К проблеме этногенеза веси / Л. А. Голубева // Древние славяне и их соседи. — Москва : Наука, 1970. — С. 142—146.
- Голубева Л. А. Веси и славяне на Белом озере X—XIII вв. / Л. А. Голубева. — Москва : Наука, 1973. — 212 с.
- Голубева Л. А. Зооморфные украшения финно-угров / Л. А. Голубева // Свод археологических источников. — Вып. Е1-59. — 1979. — 112 с.
- Голубева Л. А. Белозерская весь (по материалам поселения Крутик IX—X вв.) / Л. А. Голубева, С. И. Кочкуркина. — Петрозаводск : КНЦ АН СССР, 1991. — 197 с.
- Горб Д. А. Материальные компоненты вепсского свадебного обряда в конце XIX—XX в. (по материалам ГМЭ) // Население Ленинградской области : материалы и исследования по истории и традиционной культуре. — Санкт-Петербург : Государственный музей этнографии, 1992. — С. 154—169.
- Грысык Н. Е. Лечебные и профилактические обряды русского населения бассейна Ваги и Средней Двины : пространственные и временные координаты / Н. Е. Грысык // Русский Север. Ареалы и культурные традиции. — Санкт-Петербург : МАЭ РАН, 1992. — С. 62—77.
- Гуляева Л. П. Пастушеская обрядность на р. Паше (традиция и современность) / Л. П. Гуляева // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. — Ленинград : Наука, 1986. — С. 172—180.
- Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. — Москва : Индрик, 1997. — 910 с.
- Гура А. В. Блины / А. В. Гура // Славянская мифология. — Москва : «Международные отношения», 2002. — С. 42—43.
- Гурина Н. Н. Водоплавающая птица в искусстве неолитических лесных племен / Н. Н. Гурина // Краткие сообщения Института археологии. — Вып. 131. — Москва, 1972. — С. 36—45.
- Гусев В. Е. От обряда к народному театру : Эволюция святочных игр в покойника / В. Е. Гусев // Фольклор и этнография : Обряды и обрядовый фольклор. — Ленинград : Наука, 1974. — С. 49—59.
- Гущина В. А. Вепсская свадьба (по архивным материалам Н. Н. Волкова) / В. А. Гущина // Современная наука о вепсах : достижения и перспективы (памяти Н. И. Богданова). — Петрозаводск : Карельский научн. центр РАН, 2006. — С. 295—302.
- Девяткина Т. П. Мифология мордвы / Т. П. Девяткина. — Саранск : Тип. «Красн. Окт.», 1998. — 333 с.
- Денисова И. М. Зооморфная модель мира и ее отголоски в русской народной культуре / И. М. Денисова // Этнографическое обозрение. — 2003. — № 6. — С. 19—40.
- Длотовский М. А. Лодейнопольский уезд. Из объяснительной записки / М. А. Длотовский // Олонецкие губернские ведомости. — 1885. — № 40.
- Дубов И. В. И поклоняется идола камени / И. В. Дубов. — Санкт-Петербург : Б. и., 1995. — 103 с.
- Евсеев В. Я. Исторические основы карело-финского эпоса. Кн. 1. / В. Я. Евсеев. — Москва ; Ленинград : Издательство Акад. наук СССР, 1957. — 336 с.
- Егоров С. Б. Новые сведения о традиционном хозяйстве и материальной культуре южных вепсов (итоги экспедиционных работ 1990—1993 гг.) / С. Б. Егоров // Историческая этнография. Русский Север и Ингерманландия. — Санкт-Петербург, 1997. — С. 131—142.
- Егоров С. Б. Традиционная культура южных вепсов : дис. ... канд. ист. наук / Егоров Сергей Борисович. — Санкт-Петербург, 2014. — 279 с.
- Ермолов А. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Ч. 3 / А. Ермолов. — Санкт-Петербург : тип. А. С. Суворина, 1905. — 555 с.

- Ершов В. П. Традиции народной педагогики в карело-финском эпосе «Калевала» / В. П. Ершов // Традиционное и новое в культуре народов России : тез. докл. и выступлений на всерос. конф. / [редкол. : А. И. Сухарев (отв. ред.) и др.]. — Саранск : Изд-во Мордов. ун-та, 1992. — С. 201—203.
- Ершов В. П. Ель (хвойные) в образной характеристике «инога мира» (на материалах карельского фольклора) / В. П. Ершов // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири. — Петрозаводск : Карельский научный центр, 2009. — С. 117—135.
- Ефименко П. С. Заволоцкая Чудь. Ч. 2 / П. С. Ефименко. — Архангельск : Арханг. губ. стат. ком., 1869. — 147 с.
- Жития святых Космы и Дамиана бессребреников и чудотворцев. — Москва : Рус. Хронографъ : Храм Космы и Дамиана на Покровке, 1994. — 45 с.
- Жуков А. Ю. Престольные праздники XV—XVIII вв. на вепсских землях Оштинского погоста : от Рыбреки до Шимозера / А. Ю. Жуков / Вепсы и их культурное наследие : связь времен (памяти Р. П. Лониной). — Петрозаводск, 2011. — С. 164—189.
- Журавлев А. Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки / А. Ф. Журавлев. — Москва : Индрик, 1994. — 256 с.
- Зайцева М. И. Образцы вепсской речи / М. И. Зайцева, М. И. Муллонен. — Ленинград : Наука. Ленингр. отд-е, 1969. — 296 с.
- Зайцева М. И. Словарь вепсского языка / М. И. Зайцева, М. И. Муллонен. — Ленинград : Наука. Ленингр. отд-е, 1972. — 746 с.
- Зайцева Н. Г. Новый вепско-русский словарь / Н. Г. Зайцева. — Петрозаводск : Периодика, 2010. — 509 с.
- Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Русского географического общества / Д. К. Зеленин. — Петроград : Имп. Рус. геогр. о-во, 1914. — Вып. 1. — 483 с. ; 1915. — Вып. 2. — С. 485—988 ; 1916. — Вып. 3. — С. 989—1290.
- Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография / Д. К. Зеленин. — Москва : Наука, 1991. — 507 с.
- Иванов В. В. Лунарные мифы / В. В. Иванов // Мифы народов мира. — 1997. — Т. II. — С. 78—80.
- Иванова Л. И. Персонажи карельской мифологической прозы. Исследования и тексты быличек, бывальщин, поверий и верований карелов. Часть первая / Л. И. Иванова. — Москва : Университет Дмитрия Пожарского. — 2012. — 557 с.
- Иванова Ю. В. Следы солярного культа / Ю. В. Иванова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. — Москва : Наука, 1983. — С. 105—115.
- Ивлева Л. М. Ряженье в русской традиционной культуре / Л. М. Ивлева. — Санкт-Петербург : Рос. ин-т истории искусств, 1994. — 233 с.
- Иеромонах Серафим (Парамонов). Об отношении к животным / Иеромонах Серафим (Парамонов). — Москва : АНО «Развитие духовности, культуры и науки», 2005. — 31 с.
- Из олонецких легенд // Олонецкий сборник. — Петрозаводск, 1902. — Вып. 4. — С. 62—65.
- Ильина И. В. Народная медицина коми / И. В. Ильина. — Сыктывкар : Сыктывкарское книжное издательство, 1997. — 120 с.
- Ильина О. В. Об изучении зоонимов в финно-угорских языках / О. В. Ильина // Прибалтийско-финское языкознание. — Петрозаводск : КНЦ РАН, 1994. — С. 52—58.
- Ильинский И. Икона Троеручицы в Исаевском приходе, Вытегорского уезда / И. Ильинский // Олонецкие епархиальные ведомости. — 1903. — № 22. — С. 784—787.
- Иорданский В. Б. Звери, люди, боги. Очерки африканской мифологии / В. Б. Иорданский. — Москва : ТЕРРА — Книжный клуб, 1991. — 317 с.
- Йоалайд М. О собирании и изучении вепсского фольклора / М. Йоалайд // К истории малых народностей Европейского Севера России. — Петрозаводск : КФАН СССР, 1979. — С. 122—132.

- Йоалайд М. Этническая территория вепсов в прошлом / М. Йоалайд // Проблемы истории и культуры вепской народности. — Петрозаводск : КФАН СССР, 1989. — С. 76—83.
- Йоалайд М. Похоронные причитания вепсов — способ общения с потусторонним миром / М. Йоалайд // Из истории С.-Петербургской губернии. Новое в гуманитарных исследованиях. — Санкт-Петербург : Издательство С.-Петербургского университета, 1997. — С. 17—24.
- Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции / Г. И. Кабакова. — Москва : Научно-издательский центр «Ладомир», 2001. — 335 с.
- Калевала : Карел. руны, собранные Э. Леннротом / Пер. с фин. А. И. Бельский ; [Вступ. статья О. Куусинена]. — Москва : Гослитиздат, 1956. — 385 с.
- Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. — Москва : Наука, 1983. — 222 с.
- Карельские народные загадки. — Петрозаводск : Карелия, 1982. — 143 с.
- Карело-финский народный эпос. — Москва : «Восточная литература» РАН, 1994. — Т. I. — 476 с. ; Т. II. — 510 с.
- Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов. Т. 3 / К. Ф. Карьялайнен; пер. Н. В. Лукиной. — Томск, 1996. — 247 с.
- Кастрен 1853 — О значении слов : Юмала и Укко в финской мифологии. Из лекций профессора М. А. Кастрена // Ученые записки Императорской Академии Наук по I и III отд. — Т. I. — 1853. — С. 491—528.
- Кедров И. Народный взгляд на уход за рогатым скотом в Новгородском крае / И. Кедров // Новгородский сборник. — Новгород, 1865. — Вып. 3. — С. 15—23.
- Кеппен П. И. Хронологический указатель материалов для инородцев Европейской России / П. И. Кеппен. — Санкт-Петербург : Тип. Имп. Акад. наук, 1861. — 510 с.
- Ким А. А. К реконструкции значения «душа» в прауральском языке / А. А. Ким // Финно-угроведение. — 1997. — № 2 — С. 90—96.
- Клейн Л. С. Памяти языческого бога Рода / Л. С. Клейн // Язычество восточных славян. — Ленинград : ГМЭ, 1990. — С. 13—26.
- Клингер В. П. Животное в античном и современном суеверии / В. П. Клингер. — Киев : тип. Имп. Ун-та св. Владимира АО печ. и изд. дела Н. Т. Корчак-Новицкого, 1911. — 352 с.
- Клм. А. Тихвинские чухари (путевые наброски) / А. Клм. // Русская жизнь. — 1894. — № 347. — С. 1—4.
- Колмогоров А. И. Поездка по Чухарии (предварительное сообщение) / А. И. Колмогоров // Землеведение. — 1905. — Кн. 3. — С. 93—114.
- Колмогоров А. И. Чухарская свадьба : Черты обрядовой жизни чухарей / А. И. Колмогоров // Сборник в честь 70-летия проф. Д. Н. Анучина. — Москва : Имп. об-во любителей естествознания, антропологии и этнографии, состоящего при Моск. ун-те, 1913. — С. 371—393.
- Конкка А. П. Традиционные сельские праздники / А. П. Конкка // Духовная культура сегозерских карел конца XIX — начала XX в. — Ленинград : Наука : Ленингр. отд-е, 1980. — С. 89—137.
- Конкка А. П. Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда) / А. П. Конкка // Обряды и верования народов Карелии. — Петрозаводск : КФАН СССР, 1988. — С. 77—95.
- Конкка А. П. Viändöi — время летнего «поворота» в календарной обрядности карел / А. П. Конкка // Обряды и верования народов Карелии. — Петрозаводск : КНЦ РАН, 1992. — С. 28—45.
- Конкка А. П. Календарные обряды карел XIX — начала XX в. Святочное ряжение. Финно-угры и соседи : проблемы этнокультурного взаимодействия в Балтийском и Баренцевом регионах / А. П. Конкка. — Санкт-Петербург : Российский этнографический музей, 2002. — С. 218—249.

- Конкка А. П. Святки в Панозере, или Крещенская свинья / А. П. Конкка // Панозере : сердце Беломорской Карелии. — Петрозаводск : Издательство Петрозавод. гос. ун-та, 2003. — С. 130—153.
- Конкка У. С. Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи / У. С. Конкка. — Петрозаводск : Карельский научный центр, 1992. — 296 с.
- Коппалева Ю. Э. Финская народная лексика флоры (становление и функционирование) / Ю. Э. Коппалева. — Петрозаводск : КНЦ РАН, 2007. — 285 с.
- Королькова Л. В. Исследователи и собиратели материалов по традиционной культуре вепсов : Александр Иванович Колмогоров. Владислав Иосифович Равдоникас / Л. В. Королькова // Историко-культурное наследие вепсов и роль музея в жизни местного сообщества. — Петрозаводск : КНЦ РАН, 2008. — С. 91—106.
- Королькова Л. В. Люди леса / Л. В. Королькова. — Санкт-Петербург : Издательство «Любавич», 2013. — 412 с.
- Косменко А. П. Функция и символика вепского полотенца (по фольклорно-этнографическим данным) / А. П. Косменко // Фольклористика Карелии. — Петрозаводск : Карел. фил. АН СССР, 1983. — С. 38—55.
- Косменко А. П. Народное изобразительное искусство вепсов / А. П. Косменко. — Ленинград : Наука, 1984. — 198 с.
- Косменко А. П. Антропоморфная скульптура в декоре вепских построек / А. П. Косменко // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Карелии и сопредельных областей : межвуз. сб. — Петрозаводск : ПГУ, 1986. — С. 46—58.
- Косменко А. П. Традиционный орнамент финноязычных народов Северо-Западной России / А. П. Косменко. — Петрозаводск : КНЦ РАН, 2002. — 220 с.
- Косменко А. П. Послания из прошлого. Традиционные орнаменты финноязычных народов Северо-Западной России / А. П. Косменко. — Петрозаводск : Скандинавия, 2011. — 304 с.
- Кочуркина С. И. Юго-восточное Приладожье в X—XIII вв. / С. И. Кочуркина — Ленинград : Наука. Ленингр. отд-е, 1973. — 150 с.
- Кочуркина С. И. Курганы летописной веси X — начала XIII века / С. И. Кочуркина, А. М. Линеvский. — Петрозаводск : Карелия, 1985. — 223 с.
- Кочуркина С. И. Памятники юго-восточного Приладожья и Прионежья X—XIII вв. (реки Сясь, Тихвинка, Капша, Паша и др., сев. и зап. побережье Онежского оз.) / С. И. Кочуркина. — Петрозаводск : Карелия, 1989. — 345 с.
- Кочуркина С. И. Сокровища древних вепсов / С. И. Кочуркина. — Петрозаводск : Карелия, 1990. — 126 с.
- Кочуркина С. И. Народы Карелии : история и культура / С. И. Кочуркина. — Петрозаводск : Карелия, 2004. — 208 с.
- Крегждис Р. Прусс. *Surche* : этимология теонима, функции божества; проблематика установления культовых соответствий на почве обрядовой традиции восточно-балтийских, славянских и других индоевропейских народов / Р. Крегждис // *Studia mythologica Slavica* XII. — 2009. — С. 249—320.
- Криничная Н. А. Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры / Н. А. Криничная. — Ленинград, 1987. — 325 с.
- Криничная Н. А. Сынове бани (мифологические рассказы и поверья о духе-хозяине бани / Н. А. Криничная. — Петрозаводск : Издательство ПетрГУ, 1995. — 69 с.
- Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов / В. М. Кулемзин. — Томск : Издательство Томского университета, 1984. — 191 с.
- Куликовский Г. И. Похоронные обряды Обонежского края / Г. И. Куликовский // Олонецкий сборник. — 1884. — Вып. 3.
- Куликовский Г. И. Похоронные обряды Обонежского края / Г. И. Куликовский // Этнографическое обозрение. — 1890. — № 1. — С. 44—60.

- Куликовский Г. И. Зарастающие и периодически исчезающие озера Обонежского края / Г. И. Куликовский // Землеведение. — 1894. — Т. 1. — Кн. 1. — С. 17—46.
- Куликовский Г. И. Из общинно-артельной жизни Олонецкого края / Г. И. Куликовский. — Петрозаводск : В Губернской тип, 1897. — 115 с.
- Куликовский Г. И. Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении / Г. И. Куликовский. — Санкт-Петербург : Тип. Императ. Акад. Наук, 1898. — 148 с.
- Лавонен Н. А. Карельская народная загадка / Н. А. Лавонен. — Ленинград : Наука. Ленингр. отд-е, 1977. — 134 с.
- Лавонен Н. А. Функциональная роль порога в фольклоре и верованиях карел / Н. А. Лавонен // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. — Ленинград : Наука, Ленингр. отд-е, 1984. — С. 171—179.
- Лавонен Н. А. Из наблюдений о бытовании погребально-поминального обряда в Южной Карелии / Н. А. Лавонен // Фольклористика Карелии. — Петрозаводск : КНЦ РАН, 1993. — С. 24—48.
- Лавонен Н. А. Стол в верованиях карелов / Н. А. Лавонен. — Петрозаводск : Периодика, 2000. — 175 с.
- Лапин В. А. Русские свадебные песни вепсов / В. А. Лапин // Проблемы музыкального фольклора народов СССР. — Москва : Музыка, 1973. — С. 37—52.
- Лапин В. А. Русская песня у вепсов (К вопросу о генезисе народного музыкального мышления) / В. А. Лапин // Soom-ugri rahvaste muusikapärandist. — Tallinn : Eesti Raamat, 1977. — Lk. 183—215.
- Лапин В. А. Русский дружка — *paitaa* на вепсской свадьбе / В. А. Лапин // История, современное состояние, перспективы развития языков и культур финно-угорских народов : Материалы III Всероссийской научной конференции финно-угроведов. — Сыктывкар : Издательство Коми науч. центра УрО РАН, 2005. — С. 266—271.
- Левкиевская Е. Е. Полесский водяной на общеславянском фоне / Е. Е. Левкиевская, В. В. Усачева // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. — Москва : Индрик, 1995. — С. 153—172.
- Левкиевская Е. Е. Мифологические персонажи в славянской традиции. Восточнославянский домовый / Е. Е. Левкиевская // Славянский и балканский фольклор. — Москва : Индрик, 2000. — С. 96—161.
- Левкиевская Е. Е. Предки / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь. — Москва : Международные отношения, 2009. — Т. 4. — С. 249—252.
- Ливеровский Е. Охота на медведей в Лодейнопольском уезде (В феврале 1875 г.) / Е. Ливеровский // Олонецкие губернские ведомости. — 1875. — № 24. — С. 280—282.
- Линевский А. М. Материалы к обряду «отпуска» в пастушестве Карелии / А. М. Линевский // Этнограф-исследователь. — 1928. — № 2—3. — С. 41—45.
- Листова Т. А. «Нечистота» женщины (родильная и месячная) в обычаях и представлениях русского народа / Т. А. Листова // Секс и эротика в русской традиционной культуре. — Москва : Науч.-изд. центр «Ладомир», 1996. — С. 151—174.
- Листова Т. А. Народный православный обряд создания семьи / Т. А. Листова // Православная жизнь русских крестьян XIX—XX вв. : Итоги этногр. исслед. — Москва : Наука, 2001. — С. 7—35.
- Лобанов М. А. Вокальные мелодии-сигналы в крестьянском быту (по материалам Северо-Запада РСФСР) / М. А. Лобанов // СЭ. — 1983. — № 5. — С. 113—122.
- Логинов К. К. Девичья обрядность русских Заонежья / К. К. Логинов // Обряды и верования народов Карелии. — Петрозаводск : КФАН СССР, 1988. — С. 64—76.

- Логинов К. К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX — нач. XX в.) / К. К. Логинов. — Санкт-Петербург : Наука : Санкт-Петербург. изд. фирма, 1993. — 145 с.
- Логинов К. К. Семейные обряды и верования русских Заонежья / К. К. Логинов. — Петрозаводск : КНЦ РАН, 1993. — 228 с.
- Лукина А. К вопросу о пищевых табу / А. Лукина // Проблемы археологии и этнографии Карелии. — Петрозаводск, 2002. — Вып. 4. — С. 29—34.
- Лурье М. Л. Двига — червонный гад — ратная червь (из полевых открытий последних лет) / М. Л. Лурье // Комплексное собрание, систематика, экспериментальная текстология. — Архангельск : Помор. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, 2002. — С. 94—106.
- Мазалова Н. Е. Родины на Русском Севере: соматические представления / Н. Е. Мазалова // Обряды и верования народов Карелии. — Петрозаводск : КНЦ РАН, 1994. — С. 31—40.
- Мазалова Н. Е. Народная медицина локальных групп Русского Севера / Н. Е. Мазалова // Русский Север. К проблеме локальных групп. — Санкт-Петербург : МАЭ РАН, 1995. — С. 63—109.
- Майков Л. Великорусские заклинания / Л. Майков. — Санкт-Петербург : Тип. Майкова, 1869. — 164 с.
- Майнов В. Н. Приютская Чудь (весь-вепсы) / В. Н. Майнов // Древняя и новая Россия. — 1877. — Т. 30. — № 5. — С. 38—53, 133—143.
- Майнов В. Н. Несторова Весь и Корельские дети / В. Н. Майнов // Живописная Россия. — 1881. — Т. I. — Ч. 2. — С. 493—527.
- Макарьев С. А. Этнографическая работа вреди вепсов после революции / С. А. Макарьев // Этнография. — 1927. — Кн. 3. — № 1. — С. 196—200.
- Макарьев С. А. Полевая этнография : Краткое руководство и программа для собирания этнографических материалов в СССР / С. А. Макарьев. — Ленинград : Этногр. экскурсионная комиссия Этноотд-я Геофака ЛГУ., 1928. — 103 с.
- Макарьев С. А. Береста в вепсском быту / С. А. Макарьев // Финно-угроведение. — 1931. — № 1. — С. 29—42.
- Макарьев С. А. Вепсы : Этнографический очерк / С. А. Макарьев. — Ленинград : Кирья, 1932. — 40 с.
- Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов / М. М. Маковский. — Москва : Гуманитар. изд. центр ВЛАДОС, 1996. — 415 с.
- Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила / С. В. Максимов. — Санкт-Петербург : Издательство ТОО «Полисет», 1994. — 446 с.
- Малиновская З. П. Материалы по этнографии вепсов / З. П. Малиновская // Западнофинский сборник. — Ленинград, 1930. — С. 163—200.
- Малиновский А. Обряд поминовения умерших в 40-й день у чудинов западного побережья Онежского озера / А. Малиновский // ОЕВ. — 1903. — № 2. — С. 55—57.
- Материальная культура. Свод этнографических понятий и терминов. — Москва : Наука, 1989. — 222 с.
- Мелетинский Е. М. Палеоазиатский мифологический эпос : Цикл Ворона / Е. М. Мелетинский. — Москва : Наука, 1979. — 229 с.
- Меркулова В. А. Народные названия болезней, I (На материале русского языка) / В. А. Меркулова // Этимология 1967. — Москва : Наука, 1969. — С. 158—172.
- Минорский П. Очерк охоты в Кондушской волости Вытегорского уезда, за 1881 год / П. Минорский // Олонецкие губернские ведомости. — 1882. — № 59. — С. 637—638.
- Мифология коми / А. Н. Власов, И. В. Ильина, Н. Д. Конаков и др. ; науч. ред. В. В. Напольских // Энциклопедия уральских мифологий. — Т. 1. — Москва ; Сыктывкар : ДИК, 1999. — 479 с.

- Мифология манси / гл. ред. И. Н. Гемуев // Энциклопедия уральских мифологий. — Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2001. — 195 с.
- Мифология хантов / В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина, Т. Молданов, Т. Молданова ; науч. ред. В. В. Напольских // Энциклопедия уральских мифологий. — Томск : Издательство Томского ун-та, 2000. — 304 с.
- Мифы народов мира : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. — Москва : Рос. энцикл. : Олимп, 1997.
- Михайлова О. Следы архаических верований в современной культуре (на примере отношения к регулам) / О. Михайлова // Проблемы археологии и этнографии Карелии. — Вып. 2. — Петрозаводск, 2000. — С. 35—39.
- Мишина А. Представления о порче у жителей юго-западного Прионежья / А. Мишина // Проблемы археологии и этнографии Карелии. — Вып. 3. — Петрозаводск, 2001. — С. 49—54.
- Модестов Г. Почитание животных и поклонение деревьям, горам и водам у финнов / Г. Модестов // Олонецкие губернские ведомости. — 1875. — № 35. — С. 387—389.
- Мокина Г. Г. Неземледельческие занятия крестьян Вытегорского уезда в конце XIX — начале XX века / Г. Г. Мокина // Вытегра. Краеведческий альманах. — Вып. 1. — Вологда, 1997. — С. 135—163.
- Мокиенко В. М. Школьный словарь живых русских пословиц / В. М. Мокиенко [и др.]. — Санкт-Петербург : Издательский дом «Нева», 2002. — 352 с.
- Мокшин Н. Ф. Мифология мордвы : этногр. справочник / Н. Ф. Мокшин. — Саранск : Мордов. кн. издательство, 2004. — 320 с.
- Морев Н. Старое и новое : очерк из быта чухарей / Н. Морев // Старый и новый быт. — Ленинград : Гос. издательство, 1924. — С. 45—56.
- Мороз А. Б. «От земли уродиться да в землю ложиться» / А. Б. Мороз // Отечественные записки. — 2004. — № 1. — С. 392—400.
- Муллонен И. И. Гидронимия бассейна реки Ояты / И. И. Муллонен. — Петрозаводск : Карелия, 1988. — 161 с.
- Муллонен И. И. О вепсской антропонимии (опыт топонимической реконструкции) / И. И. Муллонен // Советское финно-угроведение. — 1988. — № 4. — С. 271—282.
- Муллонен И. И. О «святых» топонимах и некоторых следах древних верований в вепсской топонимии / И. И. Муллонен // Родные сердцу имена. Ономастика Карелии. — Петрозаводск : КНЦ РАН, 1993. — С. 4—12.
- Муллонен И. И. Очерки вепсской топонимии / И. И. Муллонен. — Санкт-Петербург : Наука : Санкт-Петербург. изд. фирма, 1994. — 156 с.
- Муллонен И. И. «Святые» гидронимы в контексте вепско-русского контактирования / И. И. Муллонен // Ономастика Карелии. Проблемы взаимодействия разноязычных ономастических систем. — Петрозаводск : КНЦ РАН, 1995. — С. 17—27.
- Муллонен И. И. Территория расселения и этнонимы вепсов в XIX—XX вв. / И. И. Муллонен // Прибалтийско-финские народы России. — Москва : Наука, 2003. — С. 342—348.
- Муллонен И. И. К истокам вепских фамилий прионежских вепсов / И. И. Муллонен // Историко-культурное наследие вепсов и роль музея в жизни местного сообщества. — Петрозаводск, 2008. — С. 158—164.
- Муллонен И. И. Формирование диалектной карты карельского языка / И. И. Муллонен // Истоки Карелии : время, территория, народы. — Петрозаводск : КНЦ РАН, 2008. — С. 149—167.
- Мусин А. Е. Христианские древности средневековой Руси IX—XIII вв. (по материалам погребальных памятников на территории Новгородской земли) : автореф. дис. ... канд. ист. наук / Мусин Александр Евгеньевич. — Санкт-Петербург, 1997. — 29 с.
- Мызников С. А. Атлас субстратной и заимствованной лексики русских говоров Северо-Запада / С. А. Мызников. — Санкт-Петербург : Наука, 2003. — 359 с.

- Напольских В. В. Культ утки у финно-угров : евразийско-североамериканские параллели / В. В. Напольских // XVII Всесоюзная конференция. Тезисы докладов. — Устинов : Удм. НИИ : УГУ, 1987. — Т. 2. Археология, антропология и генетика, этнография, фольклористика, литературоведение. — 356 с.
- Напольских В. В. Миф о возникновении земли в прауральской космогонии : реконструкция, параллели, эволюция / В. В. Напольских // СЭ. — 1990. — № 1. — С. 65—74.
- Напольских 1993 — Напольских В. В. Как Вакузе стал создателем суши. Удмуртский миф о сотворении земли и древнейшая история народов Евразии / В. В. Напольских. — Ижевск : УИИЯЛ, 1993. — 158 с.
- «Народная Библия» : Восточнославянские этиологические легенды / сост. и коммент. О. В. Беловой ; отв. ред. В. Я. Петрухин. — Москва : Индрик, 2004. — 576 с.
- Некрылова А. Ф. Медвежья комедия : Некоторые проблемы и аспекты изучения / А. Ф. Некрылова // Обряды и обрядовый фольклор. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. — Ленинград : Наука. Ленингр. отд-е, 1984. — С. 186—195.
- Новое время. — 1909. — № 12038. — С. 5.
- ‘Обернись-ка милой кукушечкой’ = Käte-ške käbedaks kägoihudeks : вепские причитания / сост. : Н. Г. Зайцева, О. Ю. Жукова ; нотировки С. В. Косаревой. — Петрозаводск : КНЦ РАН, 2012. — 224 с.
- Окладникова Е. А. Модель Вселенной в системе образов наскального искусства Тихоокеанского побережья Северной Америки / Е. А. Окладникова. — Санкт-Петербург : МАЭ, 1995. — 317 с.
- Орфинский В. П. Некрокультовые сооружения Российского Севера в контексте христианско-языческого синкретизма / В. П. Орфинский // Народное зодчество. — Петрозаводск : Издательство ПетрГУ, 1998. — С. 49—73.
- Павлов А. Чухари — белозерская весь / А. Павлов // Революция в деревне. — Москва ; Ленинград : Крас. новь, 1924—1925. — (Работы Комис. по организации студенч. этногр. экскурсий). — С. 20—40.
- Пашков А. М. «Открытие» и изучение вепсов в дореволюционной России / А. М. Пашков // Прибалтийско-финские народы России. — Москва : Наука, 2003. — С. 325—332.
- Пашкова Т. В. Народные названия болезней в карельском языке : дис. ... канд. филол. наук / Пашкова Татьяна Владимировна. — Петрозаводск, 2008. — 167 с.
- Пентикайнен Ю. Жизненный цикл и годичный ритм природы в финском фольклоре / Ю. Пентикайнен // Традиционная духовная культура народов Европейского Севера : ритуал и символ. — Сыктывкар : СГУ, 1990. — С. 39—55.
- Перхина Е. Обереговая культура вепсов / Е. Перхина // Проблемы археологии и этнографии Карелии. — Вып. 3. — Петрозаводск, 2001. — С. 43—49.
- Песни народов Карело-Финской ССР : сб. карел., вепс. и рус. песен / сост. : В. П. Гудков, Н. Н. Леви ; отв. ред. В. И. Машезерский. — Петрозаводск : Госиздат Карело-Фин. ССР, 1941. — 98 с.
- Петерсон А. Орудия традиционного земледелия у вепсов / А. Петерсон // Проблемы истории и культуры вепсской народности. — Петрозаводск : Карельский научный центр, 1989. — С. 130—135.
- Петров К. Похороны и поминки / К. Петров // Олонецкие губернские ведомости. — 1863. — № 16. — С. 56—58.
- Петрухин В. Я. Мифы финно-угров / В. Я. Петрухин. — Москва : Издательство АСТ : Транзиткнига, 2003. — 463 с.
- Петрухин В. Я. Финно-угорская мифология / В. Я. Петрухин, Е. А. Хелимский // Мифы народов мира. — Москва, 1997. — Т. II. — С. 563—568.
- Петухов В. П. Вепсы / В. П. Петухов // Прибалтийско-финские народы. Истории и судьбы родственных народов. — Ювяскюля : Алена, Сор, 1995. — С. 433—454.

- Пименов В. В. Вепсы / В. В. Пименов // Народы Европейской части СССР. — Москва : Наука, 1964. — Т. 2. — С. 364—376. — [Пименов, 1964]
- Пименов В. В. Этническая принадлежность курганов юго-восточного Приладожья / В. В. Пименов // Советская археология. — 1964. — № 1. — С. 88—98. — [Пименов, 1964, а]
- Пименов В. В. Вепсы. Очерк этнической истории и генезиса культуры / В. В. Пименов. — Москва ; Ленинград : Наука, 1965. — 262 с.
- Пименов В. В. Вепсы : расселение, история, проблемы этнического развития / В. В. Пименов, З. И. Строгальщикова // Проблемы истории и культуры вепсской народности. — Петрозаводск : КФАН СССР, 1989. — С. 4—26.
- Пименов В. В. Карелия глазами путешественников и исследователей XVIII—XIX веков / В. В. Пименов, Е. М. Эпштейн. — Петрозаводск : Карелия, 1969. — 264 с.
- Плотникова А. А. Бобы / А. А. Плотникова // Славянская мифология. — Москва : Междунар. отношения, 2002. — С. 43—44. — [Плотникова, 2002, а]
- Плотникова А. А. Звезды / А. А. Плотникова // Славянская мифология. — Москва : Междунар. отношения, 2002. — С. 176—177. — [Плотникова, 2002, б]
- Подвысоцкий Н. Кайваны / Н. Подвысоцкий // Естествознание и география. — 1899. — № 1. — С. 51—62.
- Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре / Э. В. Померанцева. — Москва : Наука, 1975. — 191 с.
- Попов Г. И. Русская народно-бытовая медицина / Г. И. Попов. — Санкт-Петербург : Литера, 1996.
- Православие. Словарь-справочник. — Москва : ДАРЪ, 2007. — 960 с.
- Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. — Ленинград : Изд-во ЛГУ, 1986. — 365 с.
- Прот. Александр Мень (А. Боголюбов). Сын человеческий / Александр Мень. — Москва : Р. С., 1991. — 461 с.
- Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографического комиссии. Т. 8. Продолжение Летописи по Воскресенскому списку. — Санкт-Петербург : Издание Археографической коммис., 1859. — 301 с.
- Полные современные святцы. — Санкт-Петербург : Лениздат, 2006. — 350 с.
- Пулькин В. И. Вепские орнаменты / В. И. Пулькин // Вокруг света. — 1972. — №4. — С. 58—63.
- Пулькин В. И. Вепские напевы : этнографические новеллы / В. И. Пулькин. — Петрозаводск : Карелия, 1973. — 77 с.
- Равдоникас В. И. Население / В. И. Равдоникас // Тихвинский край : краеведческий сборник по Тихвинскому уезду. — Тихвин : Издание Тихвинского УИСПОЛКОМА, 1926. — С. 237—261.
- Равдоникас В. И. Памятники эпохи возникновения феодализма в Карелии и Юго-Восточном Приладожье / В. И. Равдоникас // Известия Государственной Академии истории материальной культуры. — Вып. 94. — Москва ; Ленинград : ОГИЗ, 1934. — 53 с.
- Разумова И. А. Сказка и быличка (Мифологический персонаж в системе жанра) / И. А. Разумова. — Петрозаводск : КНЦ РАН, 1993. — 110 с.
- Решетов А. М. Репрессированная этнография : люди и судьбы. Ч. 2 / А. М. Решетов // Кунсткамера. Этнографические тетради. — 1994. — Вып. 5—6. — С. 353—355.
- Розов Н. Работы Ленинградской этнологической экспедиции 1926 г. среди вепсов Лодейнопольского уезда / Н. Розов // Тр. Ленинградского общества изучения местного края. — Ленинград, 1927. — Т. 1. — С. 149—158.
- Русский праздник : Праздники и обряды народного земледельческого календаря. — Санкт-Петербург : Искусство-СПБ, 2001. — 668 с.

- Русские заговоры Карелии / сост. Т. С. Курец. — Петрозаводск : Издательство ПетрГУ, 2000. — 275 с.
- Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / сост. А. Л. Топорков. — Москва : Индрик, 2010. — 832 с.
- Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 7. Новгородская губерния. Ч. 1. Белозерский, Боровичский, Демянский, Кирилловский и Новгородский уезды. — Санкт-Петербург : ООО «Навигатор», 2011. — 504 с.
- Сабурова Е. Вепское сватовство : семантика обрядовой пищи / Е. Сабурова // Проблемы археологии и этнографии Карелии. Вып. 2. — Петрозаводск : Петрозаводский Дворец творчества детей и юношества, 2000. — С. 24—28.
- Савватеев Ю. А. Степан Андреевич Макарьев : жизнь и деятельность (к 100-летию со дня рождения) / Ю. А. Савватеев // Вепсы : история, культура, межэтнические контакты. — Петрозаводск, 1999. — С. 10—41.
- Северные предания (Беломорско-Обонежский регион) / сост. Н. А. Криничная. — Ленинград, 1978. — 254 с.
- Седов В. В. Прибалтийско-финская этноязыковая общность и ее дифференциация / В. В. Седов // Финно-угроведение. — 1997. — № 2. — С. 3—15.
- Семакова И. Б. Материалы по традиционной медицине вепсов (мифологический аспект) / И. Б. Семакова, В. В. Рогозина // Современная наука о вепсах : достижения и перспективы (памяти Н. И. Богданова). — Петрозаводск : КНЦ РАН, 2006. — С. 302—314.
- Сиикала А.-Л. Вера финнов в древности / А.-Л. Сиикала // Финны в Европе. VI—XV века. — Вып. 2. — Москва : Финны в Европе, 1990. — С. 145—165.
- Симонсуури Л. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов / Л. Симонсуури. — Петрозаводск : Карелия, 1991. — 209 с.
- Сказания древних славян. — Москва : Респекс, 1998. — 650 с.
- Славянская мифология : Энцикл. слов. — Москва : Эллис Лак, 1995. — 413 с.
- Славянская мифология : Энцикл. слов. : А—Я. — Москва : Междунар. отношения, 2002. — 509 с.
- Словарь карельского языка / сост. Г. Н. Макаров. — Петрозаводск, 1990. — 495 с.
- Словарь русских народных говоров. — Вып. 6. — Москва ; Ленинград : Наука. Ленингр. отд-е, 1970 ; Вып. 14. — Москва ; Ленинград : Наука. Ленингр. отд-е, 1978.
- Слушаю карельский говор = Kuundelen Karielasta paginatabua : Образцы речи дёрж. и валд. карел / сост. А. В. Пунжина. — Петрозаводск : Периодика, 2001. — 206 с.
- С-ов П. Оятские лапти / П. С-ов // Олонецкий сборник. — 1894. — Вып. 3. — С. 397—404.
- Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. / В. К. Соколова. — Москва : Наука, 1979. — 285 с.
- Сопоставительно-ономасиологический словарь диалектов карельского, вепского, саамского языков / под общей редакцией Ю. С. Елисеева и Н. Г. Зайцевой. — Петрозаводск : КНЦ РАН, 2007. — 346 с.
- Списки населенных мест Российской империи, составленные и издаваемые Центральным статистическим комитетом Министерства внутренних дел. 27. Олонецкая губерния. — Санкт-Петербург : Тип. Карла Вульфа, 1879. — 238 с.
- Список населенных мест Олонецкой губернии по сведениям за 1905 г. / сост. И. И. Благовещенский. — Петрозаводск : Изд. Олонецкого губернского статистического ком., 1907. — 326 с.
- Строгальщикова З. И. Погребальная обрядность вепсов / З. И. Строгальщикова // Этнокультурные процессы в Карелии. — Петрозаводск : КФАН, 1986. — С. 65—85. — [Строгальщикова, 1986]

- Строгальщикова З. И. Традиционное жилище Межозерья. 1900—1960. Опыт сравнительно-статистического анализа / З. И. Строгальщикова. — Ленинград : Наука, 1986. — 107 с. [Строгальщикова, 1986, а]
- Строгальщикова З. И. Материалы по родильной обрядности вепсов / З. И. Строгальщикова // Обряды и верования народов Карелии. — Петрозаводск : КФАН СССР, 1988. — С. 95—106.
- Строгальщикова З. И. Вепсы. Очерки истории и культуры. — Санкт-Петербург : Издательский дом «Инкери», 2014. — 264 с.
- Сумцов Н. Ф. Ворон в народной словесности / Н. Ф. Сумцов // Этнографическое обозрение. — Кн. 4. — 1890. — № 1. — С. 61—86.
- Сурхаско Ю. Ю. Козичендашаува — жезл колдуна на карельской свадьбе / Ю. Ю. Сурхаско // Из культурного наследия народов России. СМАЭ — Т. 28. — Ленинград : Наука. Ленингр. отд-е, 1972. — С. 199—207.
- Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX — начало XX в.) / Ю. Ю. Сурхаско. — Ленинград : Наука : Ленингр. отд-е, 1977. — 237 с.
- Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел (конец XIX — начало XX в.) / Ю. Ю. Сурхаско. — Ленинград : Наука : Ленингр. отд-е, 1985. — 170 с.
- Тайлор Э. Б. Первобытная культура / Э. Б. Тайлор. — Москва : Политиздат, 1989. — 573 с.
- Тароева Р. Ф. Материальная культура карел (Карельская АССР) / Р. Ф. Тароева. — Москва ; Ленинград : Наука, 1965. — 225 с.
- Терновская О. А. Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла : Материалы к словарю / О. А. Терновская // Славянское и балканское языкознание. — Москва : Наука, 1977. — С. 77—131.
- Тищенко Е. Представления о деревьях в обрядах и поверьях жителей Карелии / Е. Тищенко // Проблемы археологии и этнографии Карелии. — Вып. 3. — Петрозаводск, 2001. — С. 21—27.
- Ткаченко А. Мир лесной / мир иной (образ лешего и покойника в народных быличках) / А. Ткаченко // Проблемы археологии и этнографии Карелии. — Вып. 2. Петрозаводск, 2000. — С. 39—44.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. — Новосибирск : Наука : Сиб. отд-ние, 1988. — 224 с.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. — Новосибирск : Наука : Сиб. отд-е, 1989. — 241 с.
- Тойдыбекова Л. Марийская языческая вера и этническое самосознание / Л. Тойдыбекова. — Joensuu, 1997. — 397 с.
- Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в. / С. А. Токарев. — Москва ; Ленинград : Издательство Акад. наук СССР, 1957. — 163 с.
- Токарев С. А. Этнография народов СССР / С. А. Токарев. — Москва : МГУ, 1958. — 615 с.
- Токарев С. А. Огонь / С. А. Токарев // Мифы народов мира. — Т. 2. — Москва : Рос. энцикл. : Олимп, 1997. — С. 239—240.
- Толстая М. М. Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология / М. М. Толстая. — Москва, 2000. — С. 52—95.
- Толстой Н. И. Из географии славянских слов: 8. 'радуга' / Н. И. Толстой // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1974. — Москва : Наука, 1976. — С. 22—76.
- Толстой Н. И. Еще раз о теме «тучи — говьяда — дождь — молоко» // Славянский и балканский фольклор / Н. И. Толстой. — Москва : Наука, 1994. — С. 3—16.
- Толстой Н. И. Мифологическое в славянской народной поэзии. 2. Предсказание смерти в колоде или сосуде / Н. И. Толстой // Живая старина. — 1996. — № 1. — С. 28—29.
- Топоров В. Н. Заметки по балтийской мифологии / В. Н. Топоров // Балто-славянский сборник. — Москва : Наука, 1972. — С. 289—314.

- Топоров В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) / В. Н. Топоров // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. — Москва : Наука, 1982. — С. 8—40.
- Топоров В. Н. Муравей / В. Н. Топоров // Мифы народов мира. — Т. 2 — Москва : Рос. энцикл. : Олимп, 1997. — С. 181—182.
- Топоров В. Н. К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери **Zemīa* & **Mate* (**Mati*) / В. Н. Топоров // Балто-славянские исследования 1998—1999 : сб. научных трудов. — Москва : Наука, 2000. — С. 239—371.
- Топорков А. Л. Происхождение элементов застольного этикета у славян / А. Л. Топорков // Этнические стереотипы поведения. — Ленинград : Наука, 1985. — С. 223—242.
- Топорков А. Л. Окно / А. Л. Топорков // Славянская мифология. — Москва : Междунар. отношения, 2002. — С. 339—341.
- Топорков А. Л. Решето / А. Л. Топорков // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. — Т. 4. — Москва : Междунар. отношения. — 2009. — С. 432—437.
- Тресиддер Дж. Словарь символов / Дж. Тресиддер // Тресиддер Дж. Словарь символов / пер. с англ. С. Палько. — Москва : ФАИР-ПРЕСС, 2001. — 448 с.
- Трубачев О. Н. Происхождение названий домашних животных в славянских языках (Этимологические исследования) / О. Н. Трубачев. — Москва : Издательство АН СССР, 1960. — 116 с.
- Тульцева Л. А. Рябина в народных поверьях / Л. А. Тульцева // Советская этнография. — 1976. — № 5. — С. 88—99.
- Тэрнер В. Символ и ритуал / В. Тэрнер. — Москва : Наука, 1983. — 277 с.
- Уокер Б. Женская энциклопедия. Символы, сакралии, таинства / Б. Уокер. — Москва : Астрелы АСТ : Транзиткнига, 2005. — 638 с.
- Усачева В. В. Оспа / В. В. Усачева // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. — Москва : Междунар. отношения, 2004. — Т. 3. — С. 575—578.
- Фарсионов А. Немжинский приход, Лодейнопольского уезда / А. Фарсионов // Олонецкие епархиальные ведомости. — 1906. — № 13. — С. 508—512.
- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. / М. Фасмер. — Москва : Прогресс, 1986—1987.
- Финско-русский словарь / сост. : И. Вахрос, А. Щербаков. — Москва : Рус. яз., 1975. — 815 с.
- Фирсов Б. М. Вступительная статья // Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (На примере Владимирской губернии) / авт.-сост. : Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева — Санкт-Петербург : Издательство Европейского Дома, 1993. — 472 с.
- Фирсов Н. Н. Материалы для статистики грамотности в Белозерском уезде / Н. Н. Фирсов // Новгородский сборник. — Вып. 1. — Новгород, 1865. — С. 301—309.
- Фролов Б. А. Астральные мифы и рисунки / Б. А. Фролов // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. — Москва : Наука, 1982.
- Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь : Исследование магии и религии / Д. Д. Фрэзер. — Москва : АСТ, 1998. — 784 с.
- Хайду П. Уральские языки и народы / П. Хайду. — Москва : Прогресс, 1985. — 432 с.
- Хакулинен Л. Развитие и структура финского языка. Т. 2. Ч. 2 : Лексикология и синтаксис / Л. Хакулинен. — Москва : Издательство иностр. лит., 1955. — 292 с.
- Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии / Н. Н. Харузин // Олонецкий сборник. — Петрозаводск, 1894. — Вып. 3. — С. 302—346.
- Харузин Н. Н. Этнография. Верования / Н. Н. Харузин. — Санкт-Петербург : Государственная типография, 1905. — 295 с.

- Харузина В. Н. К вопросу о почитании огня / В. Н. Харузина // Этнографическое обозрение. — 1906. — Кн. 68—69. — № 3—4. — С. 68—205.
- Хаузенберг А.-Р. Названия животных в коми языке (Сравнительно-исторический анализ) / А.-Р. Хаузенберг. — Таллинн : [б. и.], 1972. — 238 с.
- Хельберг-Хирн Е. Живая и мертвая вода / Е. Хельберг-Хирн // Смерть как феномен культуры. — Сыктывкар : СГУ, 1994. — С. 151—154.
- Хийемяэ М. Об отношении к животному миру в народных верованиях эстонцев и в карело-финском эпосе «Калевала» / М. Хийемяэ // «Калевала» — памятник мировой культуры : материалы науч. конф., посвящ. 150-летию первого изд. карело-фин. эпоса, 30—31 янв. 1985 г. — Петрозаводск : Карелия, 1986. — С. 99—101.
- Холодная В. Г. Курение табака / В. Г. Холодная // Мужики и бабы. Мужское и женское в русской традиционной культуре. — Санкт-Петербург : «Искусство-СПБ», 2005. — С. 314—317.
- Цветкова Н. Н. Антропология вепсов (обзор и новые данные) / Н. Н. Цветкова // Историческая этнография. — Санкт-Петербург : Издательство СПбГУ, 1993. — С. 26—48.
- Черепанова О. А. Мифологическая лексика Русского Севера / О. А. Черепанова. — Ленинград : Издательство ЛГУ, 1983. — 169 с.
- Черепанова О. А. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / О. А. Черепанова. — Санкт-Петербург : Издательство Санкт-Петербургского университета, 1996. — 211 с.
- Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров / В. Н. Чернецов // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. — Москва : Акад. наук СССР, 1959. — С. 114—156.
- Шановалова Г. Г. Севернорусская легенда об олене / Г. Г. Шановалова // Фольклор и этнография Русского Севера. — Ленинград : Наука. Ленингр. отд-е, 1973. — С. 209—223.
- Шлыгина Н. В. Свадебная обрядность прибалтийско-финских народов в конце XIX — начале XX в. (стадиальная и этническая специфика) / Н. В. Шлыгина // Советская этнография. — 1991. — № 2. — С. 103—113.
- Шлыгина Н. В. Финны / Н. В. Шлыгина // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники / отв. редактор С. А. Токарев. — Москва : Наука, 1973. — С. 119—135.
- Шлыгина Н. В. Финны / Н. В. Шлыгина // Рождение ребенка в обычаях и обрядах : Страны зарубежной Европы. — Москва : Наука, 1999. — С. 460—476.
- Шнирельман В. А. Происхождение скотоводства / В. А. Шнирельман. — Москва : Наука, 1980. — 333 с.
- Экспедиция для собирания памятников народного творчества // Олонецкие губернские ведомости. — 1887. — № 63. — С. 541—542.
- Энциклопедия суеверий / сост. : Э. Рэдфорд и М. А. Рэдфорд, Е. Миненок. — Москва : Локид ; Миф, 1998. — 560 с.
- Этимологический словарь русского языка / под ред. Н. М. Шанского. — Москва : Издательство Московского университета, 1972. — Т. 1. — Вып. 4. — 216 с.
- Юдин А. В. Русская народная духовная культура : учеб. пос. для студентов вузов / А. В. Юдин. — Москва : Высшая школа, 1999. — 331 с.
- Ahlqvist A. Anteckningar i Nord-tschudiskan / A. Ahlqvist // Acta societatis scient. Fennicae. — Hki. — 1861. — № 6. — S. 7—78.
- Ajkenvald A. On Earliest Finno-Ugrian Mythologic Beliefs : Comparative and Historical Considerations for Reconstruction / A. Ajkenvald, E. Helimski, V. Petrukhin // Uralic Mythology and Folklore / Edited by Mihály Hoppál and Juha Pentikäinen. — Budapest ; Helsinki, 1989. — P. 155—159.

- Anttonen V.* The Concept of 'pyhä'(sacred) in Pre-Christian Finnish Religion / V. Anttonen // Northern Religions and Shamanism / Ed M. Hoppál, J. Pentikäinen. — Budapest : Akadémiai Kiadó ; Helsinki : Finnish Literature Society, 1992. — P. 31—38.
- Ariste P.* Vadjalaste puu- ja metsakultusest / P. Ariste // Etnograafiamuuseumi aastaraamat XXX. — Tallinn : Valgus, 1977. — Lk. 147—156.
- Basilier H.* Vepsäläiset Isajevan voolostissa / H. Basilier // Suomalais-Ugrilaisen Seuran aikakauskirja, 1890. — S. 43—84.
- A dictionary of comparative religion / By General Editor S. G. F. Brandon. — London, 1970. — 704 p.
- Haavio M.* Kuolematonten lehdot. Sampsoi Pellervoinen arvoitus / M. Haavio. — Porvoo & Helsinki : WSOY, 1961. — 151 s.
- Haavio M.* Kuolematonten lehdot. Sampsoi Pellervoinen arvoitus / M. Haavio. — Porvoo & Helsinki : WSOY, 1961. — 151 s.
- Haavo M.* Helige Haine in Lndermonland / M. Haavio. — FFC. — № 189. — Helsinki, 1963. — 167 s.
- Heikkinen K.* Metsänpelko ja tietäjänaiset. Vepsäläisnaisten uskonto Venäjällä / K. Heikkinen. — Helsinki, 2006. — 276 s.
- Hiiemäe M.* Nelikümmend lindu eesti rahvausundis. IV / M. Hiiemäe // Mäetagused. — Tartu, 1997. — № 5. — S. 7—22.
- Hiiemäe M.* Kaksikümmend kaks kala eesti rahvausundis. I / M. Hiiemäe // Mäetagused. — Tartu, 1999. — № 11. — S. 7—33.
- Hiiemäe M.* Kaksikümmend kaks kala eesti rahvausundis. I // Mäetagused. — Tartu, 1999. — № 12. — S. 7—29.
- Holmberg U.* Vepsäläisten häämenot / U. Holmberg // Suomen Museo. — Helsinki, 1924. — Vol. 31. — S. 109—136.
- Honko L.* Geisterglaube in Ingermanland / L. Honko. — FFC. — № 185. — Helsinki, 1962. — 470 s.
- Honko L.* Finno-ugric / L. Honko // The Encyclopedia of Religion. — Vol. 5. — N. Y., 1987. — P. 323—328.
- Häkkinen K.* Mistä sanat tulevat. Suomalaista etymologiaa / K. Häkkinen. — Helsinki : Suomalaisen kirjallisuuden seura, 1990. — 326 p.
- Häkkinen K.* Nykysuomen etymologinen sanakirja. — Helsinki : WSOY, 2007. — 1633 s.
- Joalaid M.* Elamuga seotud kombestikust lõuna-vepsas / M. Joalaid // Etnograafiamuuseumi aastaraamat XXX. — Tallinn : Valgus, 1977. — Lk. 225—241.
- Joalaid M.* Lõuna vepsa kulikod / M. Joalaid // Eesti NSV Teaduste Akadeemia Toimetised. — Tallinn, 1978. — Kd. 27. — Lk. 158—171.
- Jobes G.* Dictionary of mythology, folklore and symbols / G. Jobes. — N. Y., 1962. — Vol. 1—3.
- Kalevala. — Petroskoi : Karjala / Toimittanut E. Karhu, 1993. — 381 s.
- Kalima J.* Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen / J. Kalima. — Helsingfors, 1915. — 265 s.
- Karjalan kielen sanakirja. — O. 1—5. — Helsinki : Suomalais-Ugrilainen Seura, 1968—1997.
- Kettunen L.* Matkamuisteimia Vepsän perukoilta / L. Kettunen // Virittäjä Kotikielen seuran aikakauslehti. — Helsinki, 1918. — S. 38—62, 95—104. — [Kettunen, 1918]
- Kettunen L.* Vepsäläisten jurgin-praznikassa / L. Kettunen // Suomalainen Suomi. — 3. — Porvoo, 1918. — S. 88—94. — [Kettunen, 1918, a]
- Kettunen L.* Näytteitä etelävepsästä. I / L. Kettunen. — Helsinki, 1920. — 126 s.
- Kettunen L.* Näytteitä etelävepsästä. II / L. Kettunen. — Helsinki, 1925. — 146 s. — [Kettunen, 1925]
- Kettunen L.* Tähelepanekuid vepslaste mutologiast / L. Kettunen // Eesti Kirjandus. — 1925. — № 9. — Lk. 365—372. — [Kettunen, 1925, a]
- Kettunen L.* Vepslaste pullmakommetest / L. Kettunen // Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat. — Tartu, 1925. — I. — Lk. 45—52. [Kettunen, 1925, 6]

- Kettunen L.* Näytteitä vepsan murteista. Suomalais-ugrilaisen seuran toimituksia. LXX / L. Kettunen, P. Siro. — Helsinki : Suomalais-Ugrilainen Seura, 1935. — 193 s.
- Lonin R.* Minun rahvhan fol'klor / R. Lonin. — Petroskoi, 2000. — 109 l. — [Lonin, 2000, a]
- Lonin R.* Lühüdad pajoižed (Om keradanu Rurik Lonin). — Petroskoi : Periodika, 2000. — 71 l. — [Lonin, 2000, b]
- Lugend knig* / N. Bogdanov, M. Loginov, G. Bol'sakov, V. Romanov, I. Andreeva, M. Sokolov. — M. ; L., 1936. — 123 s.
- Lukkarinen J.* Inkeriläisten praasnikoista // Suomalaisen kansanrunousseminaarin julkaisuja. — II. — Helsinki, 1912. — S. 37—91.
- Lurker M.* *Snakes* / M. Lurker // The Encyclopedia of Religion. — New-York, 1987. — Vol. 13. — P. 370—375.
- Lönnrot E.* Om det Nord-tschudiska språket / E. Lönnrot. — Helsinki, 2002. — 53 s.
- Merriam-Webster's encyclopedia of world religions* / Consulting Editor Wendy Doniger. — Massachusetts, 1999. — 1181 p.
- Mälik V.* Uhe Vepsa reisi märkmikust / V. Mälik // Keel ja Kirjandus. — 1972. — № 5. — Lk. 294—300.
- Nirvi R.* Sanankieltoja ja niihin liittyviä kielen-ilmioita itämerensuomalaisissa kielissä. Riista- ja kotieläintalous / R. Nirvi. — Helsinki, 1944. — 343 s.
- Oinas F. J.* Studies in Finnic-Slavic Folklore Relations. Selected Papers / F. J. Oinas. — Helsinki, 1969. — 214 s.
- Puss H.* Vepslaste minevikust ja olevikust / H. Puss // Nooris. — 1970. — № 4. — S. 64—69.
- Rainio J.* Äänisvepsäläisiä sananparsia / J. Rainio // Kalevalaseuran vuosikirja. — № 48. Porvoo ; Helsinki, 1968. — S. 289—312.
- Rainio J.* Äänisvepsäläinen sauna / J. Rainio // Kalevalaseuran vuosikirja. — № 53. — Porvoo ; Helsinki, 1973. — S. 289—312.
- Rainio J.* Vanhaa äänisvepsalaista lääkintätietoa / J. Rainio // Sauna. — № 4. — 1989. — S. 14—17.
- Rainio J.* Muinaisuskontoon ja kristinuskoon liittyviä aiheita äänisvepsäläisissä arvoituksissa / J. Rainio // Vepsäläiset tutuiksi. Kirjoituksia vepsäläisten kulttuurista. — Joensuu, 1994. — S. 87—117.
- Rantasalo A. V.* Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten. II / A. V. Rantasalo. — FFC. — № 31. — Helsinki : SKS, 1919. — 143 s.
- Rantasalo A. V.* Die Hinausführung des Viehes auf die Weide. II. / A. V. Rantasalo. — FFC. — № 135. — Helsinki : SKS, 1947. — 327 s.
- Rantasalo A. V.* Das Zurückführen im Herbst in den Viehstall / A. V. Rantasalo. — FFC. — № 148. — Helsinki : SKS. — 1953. — 180 s.
- Ruoppila V.* Kotieläinten nimitykset suomen murteissa. I. Hevonen, nauta, lamma, vuohi / V. Ruoppila. — Helsinki, 1943. — 232 s.
- Ruoppila V.* Kotieläinten nimitykset suomen murteissa. II. Sika, koira, kissa, siipikarja / V. Ruoppila. — Helsinki, 1947. — 149 s.
- Sajavaara P.* The identification of the Vepsians in the work of A. J. Sjögren / P. Sajavaara, M. Branch // Studia Fennica. — XIV. — Helsinki, 1969. — S. 32—40.
- Salve K.* Forest fairies in the Vepsian folk tradition / K. Salve // Folk belief today. — Tartu, 1995. — P. 413—434.
- Setälä E. N.* Näytteitä Äänis ja Keskivepsän murteista / E. N. Setälä, J. H. Kala. — Helsinki, 1951. — 621 s.
- Shikalov Y.* «Ilona on Kaki Metsassa, Ilona on Lapsi Perehessa». Syntymä, Imevaiskuolleisuus ja Aviottomat Lapset Vienan Karjalassa ja Vienanmeren Lansirannikolla 1860—1910-luvuilla / Y. Shikalov. — Helsinki, 2007. — 268 s.
- Sihvo H.* Karjalan mailla kultakäköset kukkuu / H. Sihvo // Kotiseutu. — 1976. — № 6. — S. 172—181.

- Siikala A.-L.* What Myths Tell about Past Finno-Ugric Modes of Thinking / A.-L. Siikala // *Congressus Nonus Internationalis Fenno-Ugristarum 7—13.8.2000, Tartu. Pars I. Orationes plenariae.* — Tartu, 2000. — P. 127—140.
- Siikala A.-L.* Mythic Images and Shamanism. A Perspective into Kalevala Poetry. [Revised and translated edition of «Suomalainen šamanismi. Mielikuvien historiaa»]. FFC № 280 / A.-L. Siikala. — Helsinki : Academia Scientiarum Fennica, 2002. — 423 p.
- Siikala A.-L.* Itämerensuomalaisten mytologia / A.-L. Siikala. — Helsinki : Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia, 2012. — 536 s.
- Sovijärvi A.* Kolme äänisvepsäläistä loitsua / A. Sovijärvi // *Kalevalaseuran vuosikirja.* — № 38. — Porvoo ; Helsinki, 1958. — S. 181—184.
- Suomen kielen etymologinen sanakirja* / Toivonen J. H. — Helsinki, 1955. — V. I. — S. 1—204 ; Toivonen J. H., Itkonen E., Joki A. J. — V. II. — 1958. — S. 205—480 ; Itkonen E., Joki A. J. — V. III. — Helsinki, 1962. — S. 481—840 ; Itkonen E., Joki A. J. — V. IV. — Helsinki, 1969. — S. 841—1256 ; Itkonen E., Joki A. J., Peltola R. — V. V. — Helsinki, 1975. — S. 1257—1676 ; Itkonen E., Joki A. J., Peltola R. — V. VI. — Helsinki, 1978. — S. 1667—1882.
- Sovijärvi A.* Äänisvepsän näytteitä / A. Sovijärvi, R. Peltola. — Helsinki, 1982. — 171 s.
- Sääski S.* Muistajaisissa Itä-Karjalassa / S. Sääski // *Kotisutu.* — 1972. — № 2—3. — S. 83—86.
- The Great Bear : A Thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-Ugric Language.* — Helsinki, 1993. — 750 p.
- Turunen A.* Über die Volksdichtung und Mythologie der Wepsen / A. Turunen // *Studia Fennica.* — VI. — Helsinki, 1956. — S. 169—204.
- Ujfalvy Ch. E.* Essai de grammaire Vêpe ou Tchoude du Nord / Ch. E. Ujfalvy. — Paris, 1875. — 128 p.
- Vilkuna A.* Das Verhalten der Finnen in «heiligen» (*pyhä*) Situationen / A. Vilkuna. — FFC — № 164. — Helsinki, 1956. — 210 p.
- Vilkuna K.* Zur ältesten Geschichte der Woche / K. Vilkuna // *Folk-Liv : Acta Ethnologica et Folkloristica Europaea.* XXI—XXII. — Stockholm, 1957—1958. — S. 197—215.
- Virtaranta P.* Lähisukukielet lukemisto / P. Virtaranta. — Helsinki : SKS, 1967. — 239 s.
- Vries Ad de* Dictionary of symbols and imagery / Ad de Vries. — Amsterdam ; London : North-Holland Pub. Co., 1974. — 523 p.

АРХИВНЫЕ ИСТОЧНИКИ

Архив Карельского научного центра (АКНЦ)

- Богданов Н. И.* История развития лексики вепсского языка : дис. ... канд. филол. наук / Н. И. Богданов. — Ленинград, 1952 // АКНЦ. — Ф. 1. — Оп. 43. — № 204. — (Машинопись).
- Богданов Н. И.* Тексты вепсского языка. 1956 г. / Н. И. Богданов, М. И. Зайцева // АКНЦ. — Ф. 1. — Оп. 43. — № 300.
- Винокурова И. Ю.* Полевые записи 1982 г. (Радогощинский с/с Бокситогорского р-на Ленинградской обл.) / И. Ю. Винокурова // АКНЦ. — Ф. 1. — Оп. 50. — № 677.
- Винокурова И. Ю.* Полевые записи 1983 г. / И. Ю. Винокурова // АКНЦ. — Ф. 1. — Оп. 50. — № 679 (белозерские, пяозерские вепсы); № 680, 681 (северные вепсы).
- Винокурова И. Ю.* Полевые записи за март 1985 г. Сидоровский с/с Бокситогорского р-на Ленинградской обл. / И. Ю. Винокурова // АКНЦ. — Ф. 1. — Оп. 50. — № 983.
- Винокурова И. Ю.* Полевые записи за июнь 1985 г. (средние оятские вепсы) / И. Ю. Винокурова // АКНЦ. — Ф. 1. — Оп. 50. — № 985.
- Винокурова И. Ю.* Полевые записи за 1990 г. (с. Немжа и Винницы) / И. Ю. Винокурова // АКНЦ. — Ф. 1. — Оп. 6. — № 105.
- Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX в.) : дис. ... канд. ист. наук / И. Ю. Винокурова // АКНЦ. — Ф. 1. — Оп. 6. — № 215 (Машинопись).
- Линевский А. М.* Материалы по этнографии и обычному праву карел Сегозерского района / А. М. Линевский // АКНЦ. — Ф. 1. — Оп. 32. — № 237.
- Логинов К. К.* Отчет об этнографической экспедиции в 1978 г. (южные вепсы) / К. К. Логинов // АКНЦ. — Ф. 1. — Оп. 50. — № 482. — 78 л.
- Макарьев С. А.* Вепсский фольклор / С. А. Макарьев // АКНЦ. — Ф. 26. — Оп. 1. — № 15.
- Сравнительное исследование лексики карельского, вепсского и саамского языков // АКНЦ. — Ф. 1. — Оп. 50. — № 598. — Т. 2.
- Пушкин Д. М.* Этнографический очерк о вепсах Шелтозерского р-на КАССР за 1940—1941 гг. / Д. М. Пушкин // АКНЦ. — Р. XI. — Оп. 2. — № 79.
- Силаков К. А.* «Живой цветок любви». 1898—1914 гг. Жизнь вепсов Шимозерской вол. Лодейнопольского у. Олонецкой губ. при царизме / К. А. Силаков // АКНЦ. — Ф. 1. — Оп. 50. — № 371. — 74 л.

Архив Российской Академии Наук, Санкт-Петербургский филиал (ААН)

- Светляк А. В.* Наша Шимозерия. Глава XIV / А. В. Светляк // СПб РАН. — Ф. 135. — Оп. 2. — № 246. — 15 л.

Архив Музея антропологии и этнографии (МАЭ)

- Волков Н. Н.* Вепсы (полевые материалы) / Н. Н. Волков // МАЭ. — Ф. 13. — Оп. 1. — № 16.
- Волков Н. Н.* Вепсы / Н. Н. Волков // МАЭ. — Ф. 13. — Оп. 1. — № 28.

Волков Н. Н. О материальной и духовной культуре вепсов. Рабочая тетрадь для записи материалов – результатов командировки с целью этнографического изучения вепсов (июль – август 1938 г. Капшинский р-н; ноябрь 1938 г. Ефимовский р-н) / Н. Н. Волков // МАЭ. – Ф. 13. – Оп. 1. – № 10.

Волков Н. Н. Рабочая тетрадь для записи материалов — результатов командировки с целью этнографического изучения вепсов (июль — август 1938 г. Капшинский р-н; ноябрь 1938 г. Ефимовский р-н) / Н. Н. Волков // МАЭ. — Ф. 13. — Оп. 16. — № 6.

Волков Н. Н. Шелтозерские вепсы: Из материалов командировки 20.07—5.11.1940 г. / Н. Н. Волков // МАЭ. — Ф. 13. — Оп. 1. — № 9.

Скородумов Е. В. Вепсская свадьба / Е. В. Скородумов // МАЭ. — Ф. 13. — Оп. 1. — № 94.

Архив Музея истории религии (МИР)

Волков Н. Н. Вепсы Ленинградской области / Н. Н. Волков // МИР. — Ф. 1. — Оп. 1. — № 69.

Архив Русского географического общества (РГО)

Головин А. Ф. Инородческое население Белозерского уезда. Чудь (Чухари-Корелы), 1870 / А. Ф. Головин // РГО. — Р. 24. — Оп. 1. — № 21.

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

Светляк (Фомин) А. В. Песни, обряды, обычаи, причитания, загадки, частушки в Лодейнопольском округе с общим описанием Шимозерского края и быта жителей / А. В. Светляк (Фомин) / А. В. Светляк (Фомин) // РГО. — Р. 119. — Оп. 1. — № 344.

Юнсовский М. Этнографические сведения о жителях Лодейнопольского уезда / М. Юнсовский // РГО. — Р. 25. — Оп. 1. — № 19.

Архив Российского этнографического музея (РЭМ)

Киселев А. А. Техника в чухарском быту. (Тихвинский у. Новгородской губ., д. Корвала) / А. А. Киселев // РЭМ. — Ф. 2. — Оп. 2. — № 37.

Лескова А. В. Этнографическое описание жизни, быта, обычаев чухарей, составленное А. В. Лесковой. 1902—1903 / А. В. Лескова // РЭМ. — Ф. 2. — Оп. 2. — Д. 373.

Черемхин К. Представления о мироздании. Обряды, приуроченные к празднествам. Демонология. (Новгородская губ. Белозерский у. Марковская вол. Корелы) / К. Черемхин // РЭМ. — Ф. 7. — Оп. 1. — № 702.

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunouden arkisto — Фольклорный архив Общества финской литературы (SKS)

Материалы Ю. Перттола — Perttola, далее указывается номер хранения текста.

Материалы С. Сяски — Sääski, далее указывается номер хранения текста.

Материалы С. Вальякка — Valjakka, далее указывается номер хранения текста.

Материалы О. Хакулинен — Hakulinen, далее указывается номер хранения текста.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

автореф.	автореферат	коми-перм.	коми-пермяцкий
англ.	английский	лат.	латинский
англосакс.	англосаксонский	латыш.	латышский
АКНЦ	Архив Карельского научного центра	ливв.	ливвиковский
б. м.	без указания места	лив.	ливский
белорус.	белорусский	литов.	литовский
болг.	болгарский	люд.	людиковский
букв.	буквально	ДЗ	диктофонная запись
в., вв.	век, века	манс.	мансийский
вар.	вариант	мар.	марийский
венгер.	венгерский	МАЭ	Музей этнографии и антропологии им. Петра Великого (Кунсткамера). Архив
вепс.	вепсский	МИР	Музей истории религии. Архив
влх.	войлахотский говор вепсского языка	МК	Материальная культура. Свод этнографических понятий и терминов
ВНС	«Вепсские народные сказки»	МНМ	Мифы народов мира
вод.	водский	НБ	«Народная Библия»
вол.	волость	нем.	немецкий
всг. кар.	весьегонский говор карельского языка	обл.	область
вып.	выпуск	ОГВ	Олонецкие губернские ведомости
герм.	германский	ОЕВ	Олонецкие епархиальные ведомости
г., гг.	год, годы	ОС	Олонецкий сборник
губ.	губерния	ПМ	Полевые материалы
датск.	датский	ПМА	Полевые материалы автора
д.	деревня	ПСС	Полные современные святы
дисс.	диссертация	ПСРЛ	Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографическою комиссиею
др.	другие	р-н	район
древненорвеж.	древненорвежский	РГО	Российское географическое общество. Архив
древнепрус.	древнепрусский	РЗК	Русские заговоры Карелии
европ.	европейский	РП	Русский праздник
ед. ч.	единственное число	РЭМ	Российский этнографический музей. Архив
ЖС	Живая старина. Журнал	рус.	русский
Изв.	Известия	саам.	саамский
ИЯЛИ	Институт языка, литературы и истории. Петрозаводск		
иран.	иранский		
истор.	исторический		
канд.	кандидат		
колл.	коллекция		
коми-зыр.	коми-зырянский		

САИ	Свод археологических источников	ТИЭ	Труды Института этнографии АН СССР
СДС	Сказания древних славян	ТМ	Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири
СИЛКВиСЯ	Сравнительное исследование лексики карельского, вепского и саамского языков	тыс.	тысячелетие
		у.	уезд
СМАЭ	Сборник музея антропологии и этнографии Академии наук СССР	удм.	удмуртский
сев. вепс.	северновепский	филол.	филологический
сев. кар.	севернокарельский	фин.	финский
с.	село	ФА ИЯЛИ	Фонограммархив института языка, литературы и Истории
серб.-хорв.	сербскохорватский	хант.	хантыйский
СКЯ	Словарь карельского языка	цит.	цитируется
слав.	славянский	шим.	шимозерский говор вепского языка
см.	смотри	эст.	эстонский
СМ	Славянская мифология	ЭС	Энциклопедия суеверий
с. кар.	собственно карельский	южн. вепс.	южновепский
СОСДКВСЯ	Сопоставительно-ономасиологический словарь диалектов карельского, вепского, саамского языков	FFC	Folklore Fellows Communications
ср.	сравни	KKK	Käte-ške käbedaks kägoihudeks = 'Обернись-ка милой кукушечкой' (вепские причитания)
ср. вепс.	средневепский	KKS	Karjalan kielen sanakirja
СРНГ	Словарь русских народных говоров	KV	Kalevalaseuran vuosikirja
СЭ	Советская этнография. Журнал	М-WE	Merriam-Webster's encyclopedia of world religions
т.	том	SKES	Suomen kielen etymologinen sanakirja
тихв. кар.	тихвинский говор карельского языка	SUST	Suomalais-Ugrilaisen Seuran toimituksia

СПИСОК НАСЕЛЕННЫХ ПУНККТОВ

Северновепские поселения (северновепский диалект)

Прионежский район
Республики Карелии

Горное Шелтозеро
Залесье
Каскесручей
Матвеева Сельга
Рыбрека
Шелтозеро
Шокша

Подпорожский район
Ленинградской обл.

Володарское
Гимрека
Подщелье
Урицкое

Средневепские поселения (средневепский диалект)

Поселения оятских вепсов (оятский говор)

Подпорожский район
Ленинградской обл.

Винницы
Каргиничи
Ладва
Мягозеро
Немжа
Нюрговичи
Озера
Пелдуши
Чикозеро
Шондовичи
Ярославичи

Лодейнопольский район
Ленинградской обл.
Вонозеро

Поселения капшинских вепсов (шугозерский говор)

Тихвинский район
Ленинградской обл.
Корбиничи
Корвала
Нойдала
Озровичи
Рахковичи
Сяргозеро
Харагеничи

Поселения шимозерских вепсов (шимозерский говор)

Вытегорский район Вологодской обл.
Кленозеро
Кривозеро
Нажмозеро
Пелкаска
Сяргозеро
Торозеро
Шатозеро
Шимозеро

Бабаевский район
Вологодской обл.
Пяжелка
Пяжозеро

Поселения белозерских вепсов (восточный говор)

Бабаевский район
Вологодской обл.
Войлахта
Кийно
Куя
Панкратово
Пондала

Белое озеро
Боброзеро
Бочево
Кортлахта
Красный Бор
Остров
Петрово
Пожарище
Прокушево
Радогощь
Сидорово
Сташково
Чайгино

Верхний Конец
Киино
Команево
Морозово
Посыпкино

СВЕДЕНИЯ О РУКОВОДИТЕЛЯХ ПРОЕКТА «ЭНЦИКЛОПЕДИЯ УРАЛЬСКИХ МИФОЛОГИЙ»



Анна-Леена Сиикала

Родилась в г. Хельсинки (Финляндия). Защитила докторскую диссертацию в 1978 г. в Хельсинкском университете по специальности фольклористика. В период с 1979 по 1982 г. исполняла обязанности профессора на кафедре фольклористики и религиоведения университета г. Турку. С 1988 г. была профессором на кафедре исследования традиций в университете г. Йоэнсуу. В 1995—2007 гг. занимала должность профессора на кафедре фольклористики университета г. Хельсинки. Крупнейший специалист по исследованию шаманизма, мифологии, калевальской традиции, повествовательного фольклора и народных верований. Занимается изучением традиционных культур народов Евразии и Полинезии. Проводила полевые исследования в Финляндии, Венгрии, различных регионах России, на островах Кука и в Австралии. Автор семи обобщающих монографий, большого количества научных статей и рецензий, редактор многих научных исследований, член редакционных советов научных периодических изданий.

А.-Л. Сиикала возглавляла Общество финской литературы (SKS), входила в Государственный совет Финляндии по науке и технике и Финский комитет ЮНЕСКО, была председателем Комитета Всемирного Десятилетия Культуры. В 1999—2004 гг. являлась профессором Академии наук и искусств Финляндии.

В 2012 г. важным событием в области изучения мифологии стал выход в свет монографии А.-Л. Сиикала «Itämerensuomalaisen mytologia» («Мифология прибалтийско-финских народов»), отмеченной в 2014 г. премией «Научная книга года» Федерацией научных обществ и Союзом научных издательств Финляндии.



Владимир Владимирович Напольских

Родился в г. Ижевске. В 1985 г. окончил исторический факультет Удмуртского университета. В 1985—1990 гг. работал учителем в Юбилейной средней школе с. Пирогово Завьяловского района Удмуртской АССР. Одновременно в качестве соискателя под руководством Ю. Б. Симченко готовил кандидатскую диссертацию, которую защитил в 1990 г. в Институте этнографии РАН. Через два года, в 1992 г., в том же институте защитил докторскую диссертацию на тему «Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф)». В 1990 г. поступил на работу в Удмуртский институт истории, языка и литературы, с 1993 г. — ведущий научный сотрудник Института. С 2002 г. — преподаватель Удмуртского университета, в настоящее время — профессор кафедры культурологии и менеджмента в культуре Института социальных коммуникаций УдГУ.

В. В. Напольских — один из крупнейших финно-угроведов Европы. Член-корреспондент РАН. Круг его научных интересов, отраженный в монографиях и статьях, составляет весьма широкий спектр тем, имеющих отношение к этнической истории Северной Евразии, уральской мифологии, проблеме уральской прародины, древних урало-алтайских и урало-индоевропейских контактов, языковых и этнокультурных контактов народов Урало-Поволжья, а также к истории удмуртского языка и культуры.



Михай Хоппал

Родился в г. Касса (Венгрия). В 1966 г. окончил Университет в г. Дебрецене. В 1972 г. защитил докторскую диссертацию по специальности этнология. Выдающийся венгерский ученый, религиовед, крупный специалист в области семиотики, сравнительной мифологии и сибирского шаманизма. Организатор международных конференций и симпозиумов по семиотике и шаманизму как в Венгрии, так и в России, и в других странах. Проводил интенсивную полевую работу во многих странах мира. С 1967 г. собирал этнографические материалы по сравнительной мифологии и системам верований не только в Венгрии, но и в труднодоступных местах Киргизии, Грузии, Армении, Бурятии, Австралии, США, Южной Кореи и Китая, Якутии и Амурской области, Бурятии и Тувы, Японии, Монголии, Тайваня, Болгарии, Эстонии, Азербайджана и др. Одновременно осуществлял киносъемку и запечатлел народные традиции

исследуемых им народов в 31 кинофильме. Автор более 500 работ, в их числе многочисленные статьи и 28 индивидуальных монографий.

М. Хоппал — основатель большого количества научных журналов и серий, в их числе: Фольклорный архив (Будапешт, 1973—1989), Исследования венгерской этнографии (Будапешт, 1977—1982), Этнологика Уралика (совместно с Ю. Пентикайненом, Будапешт-Хельсинки, 1989—2000), Библиотека шаманистика (Будапешт, 1993—2015), Наследие Венгрии (Будапешт, 2000—2011), Энциклопедия по уральской мифологии (Будапешт, Хельсинки, 2003—2012), Героический эпос мира (Будапешт, 2008—2012) и др.

В настоящее время является Почетным директором Института этнологии Венгерской академии наук и Почетным директором Института Европейского фольклора (г. Будапешт). 20 августа 2015 г. в Москве за выдающиеся этнографические исследования и путешествия был награжден высшей наградой Русского географического общества — Золотой медалью имени Н. Н. Миклухо-Маклая.



СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

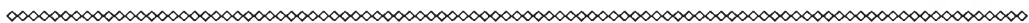


Ирина Юрьевна Винокурова

Родилась в г. Петрозаводске. В 1977 г. окончила кафедру этнографии и антропологии исторического факультета Ленинградского государственного университета. С 1981 г. работает в ИЯЛИ КарНЦ РАН, с 2008 г. — в должности зав. сектором этнологии. В 1983—1987 гг. училась в заочной аспирантуре Института этнографии АН СССР. В 1988 г. защитила кандидатскую диссертацию на тему «Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — нач. XX в.)», в 2009 — докторскую диссертацию «Животные в традиционном мировоззрении вепсов (Опыт реконструкции)». Основные направления исследований — традиционная культура вепсов, мифология, религия, этнокультурные контакты на Северо-Западе России. В результате активной экспедиционной деятельности собрала уникальные этнографические и фольклорные материалы среди вепсов, русских и карелов.

Автор более 130 научных работ, в том числе 3 индивидуальных и 3 коллективных монографий.

В течение 20 лет занималась преподавательской деятельностью на факультете прибалтийско-финской филологии и культуры ПетрГУ. На основе лекций подготовила учебное пособие. Ответственный редактор и составитель серии коллективных сборников научных статей. Член редколлегии научного журнала «Труды КарНЦ РАН» «Гуманитарные исследования». Заслуженный деятель науки РК.



Научно-справочное издание

И. Ю. ВИНОКУРОВА

МИФОЛОГИЯ ВЕПСОВ



ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Редактор *А. В. Ермашова*

Художественный редактор *Е. Ю. Тихонова*

*В оформлении обложки использована фотография И. Ю. Винокуровой 2010 г.,
на которой изображен святой камень под названием Peštor («нещера»)
около д. Холодный Ручей (Ярославичи)*

Подписано в печать 04.12.15. Формат 70 × 100 1/16

Бумага офсетная. Печать офсетная. 52 уч.-изд. л.

Тираж 1000 экз. Изд. № 449. Заказ №

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего профессионального образования
ПЕТРОЗАВОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
185910, Республика Карелия, г. Петрозаводск, пр. Ленина, 33

Отпечатано с готового оригинал-макета
в ППП «Типография «Наука»»

121099, г. Москва, Шубинский пер., д. 6

Винокурова, Ирина Юрьевна.

В49 Мифология вепсов : энциклопедия / И. Ю. Винокурова ; М-во науки и образования Рос. Федерации, федер. гос. бюджет. образоват. учреждение высш. проф. образования «Петрозавод. гос. ун-т». — Петрозаводск : Издательство ПетрГУ, 2015. — 524 с. : цв. ил.

ISBN 978-2-8021-2786-5

Издание представляет собой первый опыт систематизации сведений по мифологии вепсов в жанре энциклопедии. Предмет исследования — мифология — рассматривается в широком смысле: как картина мира, система традиционного миропонимания, язык традиционной культуры; во многих аспектах: история изучения, генезис и историческое развитие, локальные разновидности. Значительную часть энциклопедии составляет толковый словарь 369 мифологических терминов, выделяемых в вепсской традиции. Свод знаний по вепсской мифологии включает также общую характеристику истории и культуры вепсов, историографический обзор предмета исследования, очерк об основных звеньях вепсской мифологической системы, вепско-русский и русско-вепсский предметные указатели, библиографию.

Энциклопедия предназначена для представителей гуманитарных наук (этнографов, фольклористов, лингвистов и т. п.), работников культуры, краеведов, студентов, и всех интересующихся вепсской традиционной культурой.

The edition represents the first experience of ordering of data on Vepsian mythology in an encyclopaedia genre. The object of research — the mythology — is considered in a broad sense: as a world picture, system of traditional outlook, language of traditional culture; in many aspects: studying history, genesis and historical development, local versions. The considerable part of the encyclopaedia is made by the explanatory dictionary of 369 mythological terms. The arch of knowledge on Vepsian mythology includes also a general characteristic of history and culture of Vepsians, the historiographic review of the object of research, a sketch about the basic links Vepsian mythological system, the Vepsian–Russian and Russian–Vepsian indexes, the bibliography.

The encyclopaedia is intended for representatives of humanities (ethnographers, specialists in folklore, linguists, etc.) and all interested in Vepsian traditional culture.

УДК 39
ББК 63

ISBN: 978-5-8021-2786-5



9 785802 127865





