

История  
и культура  
Сямозёрья

К № 1413593



ИЗДАТЕЛЬСТВО ПЕТРОЗАВОДСКОГО  
ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА  
PETROZAVODSK STATE UNIVERSITY  
PRESS

ПЕТРОЗАВОДСК 2008

А. П. Конкка

## КАЛЕНДАРНАЯ МИФОЛОГИЯ И ОБРЯДНОСТЬ СЯМОЗЕРСКИХ КАРЕЛ

О календарной обрядности сямозерских карел, помимо нескольких беглых упоминаний, практически нет сведений в научной литературе. В немногочисленных полевых материалах, собранных в сямозерских деревнях фольклористами и этнографами в течение прошлого столетия, данные по народному календарю носят фрагментарный или случайный характер. Несмотря на это, все они представляют несомненную ценность, еще более умноженную в результате объединения разнохарактерного материала в своеобразный свод — «Сямозерский народный календарь».

В качестве источников для календаря были использованы: рукописные материалы экспедиционной поездки, предпринятой автором в село Сямозеро и его окрестности в 1984 году [50]; заметки Ефима Попова, родившегося в 1891 году в селе Сямозеро, а также материалы Алекси Коскинена из деревни Проккойла, хранящиеся в Фольклорном архиве Финского литературного общества в Хельсинки [43]; материалы Сямозерского словника, составленного Эдвардом Ахтия в первые десятилетия XX века, которые были использованы при подготовке 6-томного Словаря карельского языка [39]; сведения, предоставленные коллегами — авторами настоящей монографии и почерпнутые из литературных источников, содержащих общие этнографические материалы по Сямозерью.

В «Сямозерском народном календаре» около половины материалов посвящено зимним Святкам (*synnyntiia*), достаточно разнообразно представлены обряды повышения девичьей «славутности» (*lembi*), происходившие в промежуток между Ивановым и Петровым днями (*viändöi*, см. [10]).

К рубежу XIX—XX веков относятся ценные сведения о местной традиции летних праздников, связанных с жертвоприношениями животных [8]. Приводятся материалы и по другим, преимущественно весенне-летним праздникам — обрядности пасхального цикла, обычаям на Ильин и Спасов дни. Завершает календарь список местных «храмовых», или «престольных», праздников по деревням Сямозерской волости.

Учитывая особое место, которое занимают в календарной обрядности и мифологии карел представления о Сюндю, «Сямозерский народный календарь» предвзвешивает посвященная им статья, построенная на использовании местных материалов.

## Беликий Сюндю: святочный дух с ликом Спасителя

Святочная обрядность (зимние Святки — период от Рождества до Крещения, с 25.12/7.01 по 6.01/19.01\*) у большинства европейских народов представляла собой целый обрядовый комплекс, своеобразную консистенцию календарных обрядов. По установившейся традиции из него выделялись (и исследовались как самостоятельный предмет) гадания, ряжения, групповое поведение молодежи, а также социальная и хозяйственная функции святочных действий и представлений, в том числе приметы о погоде и урожае. В нашем случае к этому «списку», как минимум, следует добавить поведенческие запреты периода Святков, крещенские обряды купания в проруби и представления о святочном мифологическом персонаже — «хозяине» святочного времени, с которым у карел непосредственно связана значительная часть обрядовых действий.

Как отмечалось ранее [9; 12, с. 130], мифологические представления карел о святочных духах-хозяевах, во-первых, архаичны и во многом уникальны, во-вторых, разнообразны как по части терминологии («Водяная хозяйка», «Крещенская старуха», или «Баба Виеристя», «Крещенская свинья», «Баба Сюнди», «Сюндю»), так и по части отличительных признаков мифологических персонажей и их ипостасей. На сравнительно компактной территории современного расселения карел выявлено несколько районов, имеющих самостоятельные комплексы мифологических представлений, связанных с зимними Святками. В разных географических зонах различны и наименования святочного периода, имеют свою специфику названия ряженных (о святочном ряжении см. [11]).

На территории ливвиковско-людиковского ареала в южной Карелии и, частично, на территории проживания носителей собственно карельского диалекта в средней Карелии у поросозерских, ребольских и сегозерских карел (относительно последних см. [4, с. 91–92, 104–110]) в значении «святочный дух» известен термин Сюндю (*Syundy*), или Сюнди (*Syнди, Syнти*).

В изданном Финно-угорским обществом Словаре карельского языка (собственно карельский и ливвиковский диалекты) приводятся два значения слова *synty*: 1. «происхождение, начало вещей» (ср. фин. *syntyä* «рождаться». — А. К.); 2. «мифологическое существо, которое по поверьям находится на земле с Рождества до Крещения и связано с обычаем «слушания» святочных предзнаменований» (т. е. гаданиями. — А. К.).

\* Даты приведены по старому и новому стилю.

Из Сямозерской волости в словарной статье *synty* приводятся следующие примеры: *Synnymmoan aigas syndy moal kävelöy, 12 yöd om moam peäl. Syndyö nähtih buit ennen vahnaz, matkai kui heinysoatto mustu libo kui tšingoitettu hurst'i mual lendi peldoloi myö. Kykkyzilleh syndyö kuunellah, pyhkimel kate-tah, yks tšuras seizou shiizhman kel, sid ei syndy koske. Pidäy synnyl porrastu pastoa vieristeä vas(t) kokkoi (lähtendysynnympeän)* [39, V, s. 607] — «В Святки Сюндю ходит по земле, 12 ночей на земле находится. В былые времена буд-то бы видели Сюндю, двигался как черная копна сена или как (будто) натянутый кусок мешковины (парусины) летал по земле над полями. — Сюндю слушают на корточках, скатертью закрываются, (кто-нибудь) один в стороне стоит со сковородником, тогда Сюндю не тронет. — Надо для Сюндю коккой\* — лестницу испечь в канун Крещения, перед днем его ухода».

Здесь как бы пунктиром обозначены основные элементы представлений и обрядовых действий, связанных у сямозерских жителей со святочным персонажем Сюндю. Ниже мы попытаемся их раскрыть подробнее. Рассказы же об обрядовых действиях (в том числе о выпечке хлебов, гаданиях, ряжениях и т. д.) достаточно хорошо представлены в прилагаемом «Сямозерском народном календаре».

Сюндю, показываясь в образе летающего холста, или поскони\*\*, способен был, по представлениям местных жителей, преодолевать значительные расстояния. В 1926 году информатор Э. Ахтия Устья Нестерова рассказывала о Сюндю, который, появившись над горой на одной стороне озера, пролетел над заливом и скрылся за второй горой на противоположном берегу\*\*\*. Единственные в своем роде сведения, также связывающие Сюндю с небесной сферой, были получены в 2000 году от жителя деревни Лахта Павла Максимова: Сюндю, по рассказам старожил, мог принять образ северного сияния<sup>††</sup>. Что же касается такой ипостаси Сюндю, как копна сена, то следует отметить, что растительная символика присутствует в том или ином виде в представлениях о святочных духах практически у всех групп карел от Приладожья до Кандалакши.

Святозерский учитель Николай Лесков, активный собиратель фольклорных и этнографических материалов среди людигов и ливвиков Олонецкой губернии и карельского населения сопредельных финляндских территорий, рассуждая в «Живой старине» в статье «Святки в Кореле» об олонецких карелах в целом, касается и вопроса о Сюндю. По мнению Н. Ф. Лескова, Сюндю — «особого рода божество», пребывающее на земле преимущественно в зимние Святки. Некоторые видели Сюндю, пишет Лесков, по их рассказам,

\* *Kokkoi*, по словам А. А. Успенской, пышные продолговатые по форме лепешки из жидкого теста, которое замешивали на овсяной муке с добавлением ржаной муки. Отличались быстротой приготовления: «...бросят в печку, тесто моментом поднимается». Брели с собой на работы в лесу [50]. Под тем же названием были известны у карел Северного Приладожья, Северо-Восточного Приладожья [39, II, s. 287].

\*\* Посконь — домотканый холст из волокна конопли (Ожегов С. И. Указ соч. С. 503).

\*\*\* Архив «Словаря карельского языка» [39], сообщение редактора Леены Йоки.

†† Сообщение Л. И. Ивановой.

Сюндю имеет вид движущейся копны сена и нехорошо человеку оказаться на пути его — «человека он обязательно задавит» [16, с. 222–223].

Финский языковед Яло Калима опубликовал в 1928 году статью «О карельско-вепсском имени Спасителя», в которой проанализировал южно-карельскую терминологию зимнего святочного периода с основой *synd-*. На территориях проживания ливвиков, людиков и суоярвских карел (частично и в районе Иломантси) был известен термин сюннюнмуа (*synnyntua*, *syndyntua*, *synnyintua*), или *synnyntuanaigi*, обозначающий время от Рождества или от Рождественского сочельника до Крещения. У прионежских вепсов в этом же значении зафиксирован термин сундюм (*syndym*), у южных вепсов *syndym* означает «день Богоявления», т. е. Крещение [37, s. 257].

Помимо сюннюнмуа, в сямозерских деревнях для наименования зимних Святок использовался термин *viändöi* (от *viändyö* «гнутья», «изгибаться», «закручиваться», «поворачиваться» — ср. [23, с. 437]), которым чаще всего назывался промежуток между Ивановым и Петровым днями, т. е. летние Святки.

Автор располагает несколькими свидетельствами из Сямозера, Ахпойлы и Нижней Салмы о применении термина *вияндёй* для обозначения зимних Святок. Есть свидетельства и из других районов Карелии, например из Ребол и Поросозера.

Интересные сведения о разделении Святок на два периода привел П. Т. Костилов из села Сямозеро. Он рассказал, что в прежнее время Васильев день (1 января) имел также название *Viändöi*, а *viändöinaiga*, т. е. «время вияндёй», помимо летних Святок, было еще и названием периода от Василия до Крещения — второй половины зимних Святок, когда, по его мнению, занимались гаданием, «слушанием Сюндю». В данном случае, учитывая значения основы *viänd-*, напрашивается сравнение с разделенными на две половины заонежскими Святками — «кривыми» и «прямыми», последние из которых по времени совпадали с общепринятым периодом Святок от Рождества до Крещения. В кривые Святки (от 12.12 до 24.12), по утверждению П. Коренного, в основном ходили ряжеными, гаданием практически не занимались. Гадание во всем своем многообразии происходило на прямые Святки [14; ср. 17, с. 72–73]. Гадания были связаны с пребыванием Сюндю на земле (у русских Олонецкой губернии это был Святке, или Цюнда [15]).

Помимо того, что сам процесс гадания в Святки назывался «слушанием Сюндю», многие конкретные его формы в народных представлениях связывались с именем «духа Святок». Приведем только два примера. Испеченный хозяйкой первый рождественский блин, который кто-то из молодых членов семьи надевал на голову, прокусывая дырки для глаз и носа (то же в Заонежье [17, с. 73]), и в таком виде выходил на улицу слушать, у некоторых групп карел назывался *syndynhattar* (у людиков) или *synnynkakkara* (у сегозерских карел), т. е. «блин Сюндю». В Словаре карельского языка приводятся следующие примеры из сямозерского словника Э. Ахтия: «Synnyngoira —

tuonelan koira. virzi pidäy kuoltui itkie, eigä synnynkoirat haukutah toizelilmal mennez (uskom.). synnynkoirii neidizet kuunellas synnymmoanaigah, kus päi haukkuu, sinne päi miehel mennäh» [39, V, s. 606] — «Собака Сюндю — собака потустороннего мира. Умершему надо причитание исполнить, тогда собаки Сюндю не будут лаять по дороге на тот свет. Собак Сюндю девушки слушают в сюннюмуанайгу (на Святки), в какой стороне залает, туда и замуж выходить».

«Кривизна» в определениях как зимних, так и летних Святков, возможно, говорит о происходящем в природе «солнцевороте», когда день начинает наращиваться или, наоборот, укорачиваться. В это время солнце, как говорили в Вокнаволоцкой волости, выходит «из гнезда», в котором оно находится в дни солнцестояния. Однако на этом схожесть зимних и летних Святков не кончается, так как существует множество параллелей в обрядности обоих периодов (см. [10]). Приведем только один пример из Сязозерья, связанный с «поднятием девичьей славы»: «...synnymuazolendaigah da veändöinaigah neidizet tieshuaroil rodniekkuviel valavutah päivännouzun ken» [39, V, s. 606] — «...во “время нахождения Сюндю на земле” (в зимние Святки) и во время виандёй (в летние Святки) девушки на росстанях у родников обливаются на восходе солнца».

Святочные ряженья и гадания заканчивались в Крещенский сочельник, ведь тогда и «хозяин Святков» покидал землю: «...vieristännny syndy lähtöv eäre taivahah» [39, VI, s. 594] — «...на Крещение Сюндю уходит на небо». Если в Рождественский сочельник пекли «хлеб Сюндю» или блины ему «на портянки»: «...synnypiän rashtavao vaste pastetah val'oi, synnynhattarao» — «...в день Сюндю / сочельник Рождества пекут вальей, портянки Сюндю», то на Крещение ему надо было помочь отправиться на небо: «...pidäy synnyl porrastu pastoa vieristeä vas(t) kokkoi (lähtendysynnympeän)» — «...надо для Сюндю лестницу испечь (т. е. лепешки коккой) перед Крещением (в день отправления Сюндю)». «Synnypiän — vieristeä vaste pastetah kokkoi; sanotah synnyl pordahat taivahah nosta kokkoi pastetah» [39, V, s. 606—607] — «В сюннюпйавя перед Крещением пекут коккой; говорят, (что для) Сюндю лестницу (делают) в небо подниматься, (для этого) коккой пекут».

Крещение (*vieristy*), как правило, было уже полностью посвящено обряду освящения воды и купания в «иордане».

\*\*\*

Буквальный перевод слова *synnyntiia* — «земля Сюндю», где слово *tiia* «земля» следует понимать в значении «мир», «свет» [39, III, s. 328—329] (ср. выражения типа «вся земля» = «весь (белый) свет»). Слово же *synnyntiianaigi* буквально переводится как «время земли Сюндю»: «Synnymmoanaigah pidäz olla udzhviez mettshu, sid vil'äd rod'izih teräkkähäd» [39, V, s. 606] — «В сюннюмуанайгу (Святки), если лес будет в инее, тогда хлеба уродятся колосистые»\*.

\* То же записано автором от П. Т. Костилова.

В Сямозерской волости записан еще один «уточняющий» или, скорее, описательный термин *synnynttiuzolendaiga* — «время нахождения Сюндю на земле» [39, V, s. 606], который, судя по форме, достаточно позднего происхождения. В речи сямозерских карел в том же значении «времени от Рождества до Крещения» зафиксированы также термины *synnyinaika* «время Сюндю» и *synnyväli* «промежуток Сюндю».

Практически повсеместно у ливвиков и людииков, но также на значительных территориях проживания носителей собственно карельского диалекта, в Суоярви и Суйстамо, а также, у поросозерских, ребольских\*, паданских, ругозерских и ухтинских карел [39, V, s. 606] был известен термин *synnyinpäivä* (*synnyinpäivöy*, *syndynpäivä* и др.) — букв. «день Сюндю» в значении «сочельник». Однако относительно последнего были и исключения. Например, в районе деревень Соймогора и Ключина Гора Поросозерской волости *synnyinpäivä* приходился на 21.12 старого стиля. По словам М. Г. Михеевой (1901 г. р.), Сюндю здесь спускался на землю за три дня до сочельника Рождества [50]. Следует сказать, что на карте Карелии можно отметить несколько местностей, где зимние Святки, по рассказам старожиллов, начинались за несколько дней или даже недель (как в Заонежье с 12.12) до Рождества.

Иногда Сюндю называли в сямозерских деревнях, как, впрочем, называл и Николай Лесков в своей статье [16], Большим, или Великим, Сюндю: «Suuri-syndy raštavao vas(t) synnympeän tulou moal. Suurisyndy syöttäizeni nämil teähtyziil heittih tänne, pidäy hattaroa pastoa. Anna Hospodi tuonilmaistu si(j)oa, valgiedu roajuu, suurensynnym besodoa» [39, V, s. 585] — «Великий Сюндю в сюннюнпяйвя (сочельник) перед Рождеством появляется на земле. Великий Сюндю-кормилец на этих звездочках спускается сюда, надо (ему) портянки (блины) испечь. — «Дай, Господи, (мне) места на том свете, белого (светлого) рая, беседы Великого Сюндю...» (из молитвы).

Великий Сюндю, или Сюндю, в представлениях и языке южных карел (сведения подобного рода имеются и из Тверской Карелии) приобрел значение Христа, или Спасителя [23, с. 355], что, по мнению Я. Калима, было связано с днем Рождества Господня и поверьями о появлении Сюндю на земле именно в это время [37, s. 266]. Следует заметить, что, помимо южной Карелии, само понятие Сюндю и уподобление его христианскому божеству встречается и в северно-карельском фольклоре, например в свадебных песнях калевальской метрики (в данном случае в величальных песнях, поющих руководителю свадьбы «патьяшке», свадебному колдуну). Сюндю (в форме *Synty* или *Synti*) в них сравнивается со «Спасом» или даже приравнивается к Богу-отцу, верховному «небесному Отцу», причем он действует при изготовлении ритуального пояса патьяшки (имеется в виду метафорическое сравнение, подчеркивающее особую красоту и ценность вещи) вместе с Куутар и Пяйвятар, персонификациями луны и солнца [35, s. 216]. В вариантах эпической «Песни Создателя» (*Luojan virsi* — одна из версий ее была использована Элиасом Лённротом в последней руне «Калевалы»), записанных в Ребольской волости, рождающийся Христос сравнивается с «Божьим

\* Записано автором в Соймогоре в 1984 г., в Реболах-Ровкуле — в 1986 г.

днем» и «зарей Сюндю», что опять же говорит не столько о сравнении Сюндю со Спасителем, сколько о сравнении Сюндю с Богом-отцом, творцом всего сущего, стадильно более ранним мифологическим персонажем [44, II, № 319–331].

Понятие «Сюндю» или однокоренное с ним слово *syndyzet* (множественное число) также могли употребляться в значении «иконы». Н. Лесков приводит по этому поводу пример из собственной практики: «сюндюзет», или «великие сюндюзет», были особо почитаемы в быту карел, отмечает он. Особое место они занимали в карельских плачах. Тем не менее на заданный им женщине-причитальнице вопрос, что же такое сюндюзет, она не смогла сразу ответить, лишь через некоторое время, бросив взгляд вокруг, она указала на иконы [16].

Таким образом, мы видим, что в случае с Сюндю налицо переплетение христианского и дохристианского мировоззрений, причем процесс христианизации языческих представлений был, судя по текстам, записанным на рубеже XIX и XX веков, еще далеко не закончен. Примером подобного сосуществования является «молитва» перед гаданием на Святки, произносившаяся перед иконами в соседнем с Сямозером Суоярви: «...suurisindy syöttäizeni, läkkä miul keral kattshomah i vardoimah, i kuulu miulleni, midä täl vuuvvel roih elosta» [39, V, s. 585] — «...Великий Сюндю-кормилец, пойдем со мной смотреть и сторожить и прислышсья мне, [дай знать] какая жизнь будет в этом году».

В карельских заговорах *synty* (или *syndy*) выступает в значении мифологического происхождения предметов и явлений (*synnyt syvät* — «сюнтю глубокие»). Например, в лечебном заговоре от ожога выясняется происхождение огня «как явления» (*tulen synty* — «рождение огня») и огонь заклинают «взять обратно» негативные для человека последствия его «деятельности». В противном же случае знахарь, «определивший» родословную огня, угрожает воздействовать на силы и явления, его породившие, т. е. на его «прародителей». *Synnyt* здесь выступают как некий, известный только посвященному свод мифологических знаний о природных явлениях и их взаимосвязях в окружающем человека мире, что можно назвать высшими знаниями о природе и структуре Вселенной (ср. [41, s. 80–81]). Хранилище всех высших знаний расположено в иных сферах. Как известно, шаман или эпический герой в роли заклинателя добывают недостающие магические знания в потустороннем мире.

Практически во всех карельских обрядовых и бытовых причитаниях фигурирует понятие *syndyzet-syntyset*, которое на русский язык переводится обычно как «прародители», или, по определению А. С. Степановой, «умершие родичи, являющиеся родовыми духами-покровителями» [27, с. 265].

Таким духом-покровителем, по мнению Мартти Хаавио, является и дух-предок, которого знахарь «поднимает» заклинанием из-под земли или из воды. Этим действием знахарь или колдун наделяют себя магической силой и с ее

помощью приступают к сеансу лечения больного или оберегания, например, свадебного поезда. Дух-покровитель колдуна отождествляется в заговорах с терминами *luonto-haltia-synty* (встречаются и все три одновременно, выступая в качестве синонимов), где *luonto* — «природа» в широком смысле, прежде всего «природа явлений», т. е. «происхождение»; *haltia* — «дух-охранитель», «жизненная, природная сила»; *synty* — «рождение», «происхождение», «родовые предки» [32, s. 290].

Колдун, «разбудив» свою «силу» заклинанием и «подняв» ее, испытывает сильный эмоциональный подъем, состояние, которое можно сравнить с трансом. Состояние это в языке имеет определение *langeta loveen*, т. е. «упасть, провалиться в лови». Из «лови» колдун также «поднимает» свою силу. Анализ значений данного термина привел М. Хаавио к выводу, что в заговорах слово имеет значение «полость», «провал», «грот», «отверстие» и т. д. Исследователь приводит примеры, в которых «лови» выступает в текстах заговоров синонимическим повтором слов «колодец» и «прорубь» [32, s. 291], и в конечном итоге приходит к выводу, что мир умерших предков рода (судя по заклинательной поэзии) находился в подводном мире. Хаавио обращается за сравнительным материалом к народам Северной Евразии, ближайшим примером верований которых являются представления некоторых групп саамов о потустороннем мире, находящемся на дне священных озер «сайво» [32, s. 292 и сл.].

Автор этих строк записал в 1986 году в Реболах рассказ Александры Петровны Геттовой, родившейся в деревне Сулоостров в 1911 году. Рассказывая о купании в проруби в Крещение, она так ответила на вопрос, каким образом больные и грешные получали выздоровление и отпущение грехов именно после купания: «...дак ведь молились, (верили) что оттуда поднимается Сюнди и отпустит от болезни или от грехов его (купающегося)» [49, 2949/1]. Как мы видим, в Реболах Сюнди уже не спускается с неба, а поднимается из проруби. На более северных территориях это широко распространенное поверье. Однако и на севере (например, в Вокнавлотской волости) записаны рассказы о спускающейся с неба Старухе Виеристя, которая в северо-западной Карелии играет роль «святочной хозяйки». В то же время на общем фоне представлений о спускании Сюдю с небес на территориях проживания людиков и ливвиков периодически встречаются рассказы о появлении Сюдю из проруби. Один из них находим и в Сямозерье. Фольклористами Л. И. Ивановой и В. П. Мироновой в 2000 году записано от М. Н. Артамоновой поверье: *Syndy nouzou, gu heinysuatto lähties* — «Сюдю поднимается, как копна сена из проруби». Таким образом, даже на одной территории фиксируются различные представления о локализации Сюдю. Что это — остаток древних дуалистических верований или амбивалентная природа самого Сюдю? Что означают эти вкрапления иных представлений? Являются ли они остаточным материалом, осколками прежней системы верований, впоследствии изменившейся под воздействием внешних факторов? И какие это были факторы — этнические? Вопросов, несомненно, больше, чем даже предположительных ответов. Учитывая древность и сложность исследуемых явлений, приблизиться к решению данных проб-

лем возможно только одним способом — с помощью анализа и сопоставления широкого сравнительного материала по верованиям народов Евразийского Севера.

Помимо значения «умершие предки», *syntyset* в плачах имеет расширенное пространственное значение [13, с. 37], а именно «мир умерших», «иной мир» (имеющий, как правило, в причитаниях эпитет «белый»: «...придите из белых сундюзет встретить» и т. д.), в котором обитают прародители и куда отправляются все умершие. Это очень существенный факт для наших умозаключений, ибо он подтверждает, что понятие Сундю-сундюзет имеет пространственные характеристики со значением «мир» (ср. «земля Сундю — *syntynntia*). Я. Калима в цитируемой статье приводит записанный Э. Ахтия в Суоярви заговор на поднятие девичей лемби (славутности). При набирании воды произносили слова: «Беру воду из Иордан-реки, из водоворота святого потока, где Сундю окрестили, где всю страну омыли». Странно, замечает Калима, что слово «страна» здесь выступает синонимом слова «Сундю» [37, с. 262]. Однако именно эта странность дает нам в руки еще один «козырь» для утверждения: Сундю не просто дух некоего временного промежутка, не только некое мифологическое существо «вроде домового», как его охарактеризовал Куликовский, и не только умершие родичи, а нечто гораздо большее, что может претендовать на вселенские масштабы. Ведь не случайно и то, что Сундю выступал в качестве синонима Христа-Спасителя.

Связь с небесными сферами оказывается наиболее продуктивной стороной представлений о Сундю, когда мы обращаемся за сравнительным материалом к мифологиям финно-угорских и тюркских народов, населяющих более восточные территории. У большинства этих народов верховный бог после сотворения Вселенной отправляется на небеса и становится «праздным богом», не вмешиваясь в земные дела. Однако между небом и землей остается (оставляется) отверстие, через которое верховный бог иногда все-таки спускается на землю. По верованиям коми-зырян [7, с. 154], верховный бог Ен иногда раскрывает небо, и оно загорается разноцветными огнями, т. е. на небе появляется северное сияние (ср. приведенную выше запись из Лахты — о Сундю в виде северного сияния). Второй вариант, когда на нижнем ярусе неба проживает второстепенный в сравнении с верховным богом демиург, который появляется на земле уже относительно периодически. У кумандинцев это Коча, который, по местным повериям, появляется на земле ежегодно после специального камлания (его роль изображал ряженный, который совершал обход дворов). Коча, как пелось в обрядовой песне, «с чистого неба спустился, как белый шелк, расстилаясь, спустился» [22, с. 135–136]. Сундю, как мы видели выше, иногда тоже имел обыкновение показываться в виде летающей в небе материи. Спускание Сундю с небес и «залезание» его обратно с помощью испеченной для этого «лестницы», карабканье его по небу в сочельник Крещения с характерным царапанием (Клюшина Гора) [50], принесение в жертву Сундю первого блина на следующий день после его появления на земле (Гомсельга) [49, 3064/13] — всем этим элементам поверий карел о Сундю можно найти параллели в мифологии народов Евразийского

Севера. Все представления о мироздании, в которых можно найти сходство с карельскими, несмотря на большую отдаленность народов друг от друга, могут пролить свет на загадочные черты мифологического образа Сюдю. Чем больше найдется точек соприкосновения, тем легче удастся «встроить» его в более цельную и, возможно, лучше сохранившуюся религиозную систему, а значит понять его место и в карельской мифологии. Более того, только сравнение даст нам возможность говорить о возрасте исследуемых явлений.

Подтверждением необходимости широких сравнений служит выдержка из работы известного исследователя Сибири, этнографа Г. М. Василевич «Ранние представления о мире у эвенков»: «Земля или мир, во всех говорах имеет название *буга*... Термин *буга* первоначально выражал недифференцированное представление о природе. Этим словом выражалось все, что окружало тунгуса».

Словом *буга* выражались следующие понятия (значение которых со временем расширялось и дифференцировалось). Первый уровень значений: 1) «местность», «родина» — место рождения; 2) «природа», «климат», «погода», «небо». Второй уровень значений: 1) «верхняя земля» (или мир), «небо», «вселенная»; 2) «нижняя земля» (или мир), «подземное царство». Третий уровень значений: 1) «дух-хозяин верхнего мира»; 2) «дух-хозяин нижнего мира». При появлении новых значений к слову *буга* добавлялся определитель. «Появление православия в среде эвенков, — пишет далее Г. М. Василевич, — привело к расширению значений слова *буга*: рай, бог, икона... И самым последним значением слова *буга* были: “страна”, “государство”, “мир”. <...> Синонимом *буга* было у эвенков слово *дуннэ*. Его значение было связано с землей — местностью, поэтому стало выражать понятия “земля”, “место”, “тайга”, “страна”. У отдельных групп эвенков оно получило значение “могила”, потому что прежде у рода, позже — у большой семьи в понятие “своя земля” входило понятие о могилах предков» [2, с. 160—161].

Как мы видим из приведенного списка значений, большинство их совпадает с кругом представлений о Сюдю-сюдюзет: здесь и «природа» (ср. сюдю как магическая сила колдуна), «страна» и «земля» в значении мир, дохристианский «дух-хозяин» и христианский «бог», «иконы» и даже «рай» (ср. вышеприведенную молитву), здесь и мир умерших предков — сюдюзет. При этом мы видим и характерную для образа Сюдю амбивалентность, когда он может находиться как в верхних, так и в нижних сферах окружающего человека пространства.

Наличие в представлениях о Сюдю целого набора элементов, относящихся к представлениям об олицетворявшем всю природу высшем языческом божестве, дает основание для постановки вопроса: был ли Сюдю языческим божеством-первоосновой, а отсюда и божеством-прародителем? Ответ на этот вопрос может дать только дальнейшее исследование всего комплекса календарной мифологии и календарной обрядности карел с привлечением широкого сравнительного материала.

ЗИМНИЕ СВЯТКИ

1. В то время, когда слушали Сюндю, у нас был такой обычай — между Рождеством и Новым годом пекли тонкий блин, утром шли на двор, клали блин на лицо и смотрели с улицы в избу. Кто (из домочадцев) был без головы, тот в наступающем году должен был умереть.

Коскинен А.  
[43, ТК 46, № 41]

2. На Рождество пекли овсяные лепешки *synnyinpiiraid*, или *synnyinhattarat*. Первый блин *synnyinhattar* относили в красный угол, *suurehiscupuh* и клали на божницу перед иконами, где он лежал до Крещения, после чего его отдавали скоту. В канун Рождества, в сюннююинпяйвя, когда пекут хлеба, первым пекут из ржаной муки «хлеб Сюндю», *synnyinleibä* размером примерно с блюдце. Он все Святки лежит на столе.

В Святки гадали на «хлебе Сюндю». Две девушки берутся за хлеб, кладя на него сверху большие пальцы обеих рук и, придерживая слегка указательными пальцами, поднимают его немного над столом. Одна девица стоит с одной стороны стола, другая — с другой. Каждая загадывала: если хлеб в руках крутится по солнцу, значит выйдешь замуж в этом году, если против солнца — не выйдешь.

Антонова А. Н.  
Записано А. П. Конкка [50]

3. В деревне Ангенлахта впервые шли сеять овес, заткнув за пояс топор и положив в кошелку *synnyin leiby* — пирог, выпеченный из ржаной муки в Рождественский сочельник (пирог этот, накрывавший солонку, стоял на божнице). После сева пирог отдавали скотине.

Записано в Эссойле [19, с. 224]

4. В Сямозеро на Святки, за две недели до Крещения (храмовые праздники погоста в Сямозере Успение и Крещение) привозили адьво — девушек из других деревень, полное село было, по 4—5 адьво в каждом доме. Каждый день до самого



П. Т. Костилов, д. Сямозеро.  
Фото А. Конкка, 1984 г.

Крещения проводили беседы. Старухе, у которой нанимали беседную избу, приносили парни по 3–5 копеек, а девушки — кто крупы, кто муки, кто молока.

Перед Троицей (праздник деревни Тюви, часть Сямозера в начале губы, была часовня Троицы) тоже адьво приезжали, но меньше, чем на Святки. На Успение адьво приезжали на неделю.

Костилов П. Т.

Записано А. П. Конкка [50]

5. К Рождеству готовят мясо, пироги, рыбники, калитки (*široid*), утром в Рождество ставят свечу в часовне перед иконами. Поп ходит по домам. В Рождество, хоть и на третий день Рождества, молитву читает в избе, славит (Христа), когда дадут коккой, кто овса, денег, кто что дает по своим средствам. Вечером в Рождество молодые идут на беседу, а старшие ложатся спать.

[39, V, s. 163]

6. Святки, время от Рождества до Крещения, называлось *Sunnunpääpäivi*. На погосте на Успение и на Крещение были ярмарки. В Святки накануне воскресения и накануне Крещения проводили складчины, *sunnunpäivät*. Девицы приносили муки, крупы, масла и жарили блины. Парни приносили рыбы, когда и бутылку с собой брали. На могилы ходили во второй день Рождества, во второй день Пасхи и на Успение (*Emänpäivät*).

За неделю до Рождества начинали готовиться к празднику, мыли избу, били скот, пекли хлеба. В субботу вечером перед воскресеньем или вечером накануне любого праздника не работали — не пряли, не вязали. То же и в воскресенье. (В Заонежье вечером в воскресенье уже пряли, говорили, что неделя началась.) Перед освящением воды в Крещение воду не брали. Воду и дрова во все праздники старались принести накануне с вечера до заката солнца, потом уже не носили и не давали другим из дома.

Успенская А. А.

Записано А. П. Конкка [50]

7. На Святки, *sunnunpäivät* (букв. «промежуток Сяндю», *sunnunpäivät*), в промежутке от Рождества до Крещения не моют полов в избе да и ничего другого не моют, также не полоскают в проруби веников.

Записано в Сямозере И. Хяркёненым [43, № 581]

8. В Рождество парни ходили славить Христа, за это им давали мелкие деньги. На 3—4-й день после Рождества славить приходили служители церкви.

Антонова А. Н.  
Записано А. П. Конкка [50]

### Гадания (слушания Сюндю)

9. Мы однажды с сестрой Сюндю слушали на озере у проруби. Сестра опустила голову на край проруби, а я стоял, опираясь на палку. Рано утром — на счастье (*mitä onnea kuului*) слушали. Немного погодя послышался звон бубенцов, и они с такой скоростью около нас проехали, только просвистело. Они поднялись в наш двор, лошади там фыркали, колокольчики звякали, когда распрягали лошадей. Мы пошли, зашли в избу и рассказали матери. Мать сказала, что, видно, девка наша выйдет в этом году замуж. Так и вышло, и все было точно так же, когда свадебщики прибыли за сестрой на лошадях.

Коскинен А.  
[43, ТК 46, № 28]

10. Потом были опять, слушали Сюндю, нас было 3 человека, утром рано надо было идти, поэтому было тихо, побыли немного. Надо было тихо (сидеть), нельзя было ничего говорить. Скоро послышалось какое-то движение, а мы были на пороге риги, два соседа (еще) было, близко друг к другу. Послышалось, будто строгали, гвозди вбивали, плакали. В том году у них умер хозяин.

Коскинен А.  
[43, ТК 46, № 29]

11. А потом еще слушали собаку Сюндю (*synninkoira*) на пороге риги, немного побыли, раздался лай. Мы ушли, зашли в дом, рассказали, что было. Соседка сказала, что, наверно, девка замуж выйдет, и так и было.

Коскинен А.  
[43, ТК 46, № 30]

12. Один раз слушали Сюндю, нас было 5 человек, сидели, скрючившись, на развилке 3 дорог, некоторые смеялись и болтали, не могут удержаться, чтобы сидеть тихо. Немного времени прошло, по озеру начала надвигаться будто большая копна сена, а росстань была на озере. Мы все испугались, побежали, в избу зашли, а хозяйка спрашивает, почему такие испуганные. Мы не успели рассказать до конца, как дело было, как хозяйка

пошла, закрыла (на засов) дверь, прочитала молитву. Скоро после этого стало греметь на крыльце, будто кто-то хотел ступени сломать, а во сне сказал, что если бы он догнал нас, то неизвестно, куда бы попали. Нам нельзя было смеяться и идти туда потешаться. (Еще) в этих делах (слушаниях) нельзя, чтобы два человека было.

Коскинен А.  
[43, ТК 46, № 31]

13. Сюндю слушать ходили (между Рождеством и Крещением) в какой-нибудь пустой дом или на перекресток. Если послышится звон бубенцов — к свадьбе, если послышится плач или стук — к смерти.

Коскинен А.  
[43, ТК 46, № 38]

14. Если в Новый год в дом первым придет мужчина, значит в доме будет в этом году все благополучно, не любили, если в дом первой приходила женщина...

Коскинен А.  
[43, ТК 46, № 39]

15. В наших краях между Рождеством и Новым годом был такой обычай: брали лучину в рот и шли на озеро ее мочить, приходили в избу и поджигали горящей соломой. Если мокрая лучина горит, то наступающий год будет хорошим и счастливым, а если лучина не горит, то год будет плохим.

Коскинен А.  
[43, ТК 46, № 40]

16. Другой обычай был в зеркало смотреть. В одном доме была девушка, решила она увидеть, какой жених у нее будет. Вечером пошла, залезла на печь и стала смотреть в зеркало, 3 свечи надо было зажечь вокруг. Другие уже спят, один парень остался сторожить — если что случится. И случилось — немного времени она посмотрела, скоро стало показываться, а она вдруг упала, прямо на пол свалилась и умерла.

Коскинен А.  
[43, ТК 46, № 42]

17. Гадали на Святки от Василия до Крещения, на время Вяндёй (*Viändöin aika*). Васильев день назывался Вяндёй, а канун его, заговенье (31.12) — Сюндюйнпяйвя, день Сюндю (*Syndynpäivä*). *Syndy* — *Viändöi* — *Vieristy*.

Гадали (*gadaitih*) — смотрели в зеркало как парни, так и девицы. В избе и в бане смотрели.

Слушали Сюдю (*Syndyõ kuuneltih*) ночью на перекрестках. Женихи едут — слышен разговор, колокольчики звенят. У угла дома слушают, слышат там, как в церковь пошли или что другое. Кто не боится, дак и по одному ходили слушать. А так по 3—4 девицы и еще парни. Надо тайно ходить, чтобы узнать, к кому женихи приедут. Сам лично (во время гадания) слышал, как доски тесали и строгали, не прошло и нескольких дней, как был покойник в этом доме. У своего угла (своего дома) мало слушали, в основном ходили к другим домам — слушали, что будет в этом доме в новом году. На перекрестках лучше слышно. На перекрестках и у углов домов закрываются, когда слушают. В банях слушали, но в основном у дорог. Когда Сюдю слушали, то платки перекидывали вперед через голову на лицо, садились в круг на корточки. Сковородником чертили круг, чтобы Сюдю чего плохого не сделал, оставляли для прохода «калитку» (вокруг всех чертили, чтобы никто не пришел). Слушали на берегу озера, но не очень часто, больше знахари.

Чулок девицы мочили в проруби, от лунки надо было возвращаться, прыгая на одной ноге. Ложилась спать и во сне видела жениха.

Некоторые на Святки (*synnynaiga*) ходили Сюдю слушать даже на кладбище.

Костилов П. Т.  
Записано А. П. Конкка [50]

18. Вечером перед воскресеньем и в канун других праздников смутами (ряжеными) не ходили, не ходили и на беседы, это считалось грехом. В канун этих дней по вечерам ходили слушать Сюдю (*Syndy*) и гадали. Сюдю ходили слушать девушки целой артелью, ну брали они в эту артель и парня, такого парня, которому они доверяли. Бывали и такие бесстрашные, которые ходили по двое, да и по одному ходили.

Когда ходили слушать Сюдю, уже заранее сговаривались, кто пойдет, у кого собираются и куда пойдут. Которого парня они хотят взять, ему уже загодя говорят и зовут в тот дом, где собираются вместе. Слушать Сюдю ходят тогда, когда уже вся деревня спит. Когда выходят из избы, никто ничего не говорит. Отправляются втихомолку, никакого шепота не услышишь.

Слушать Сюдю ходят на развилки дорог, слушают у порога и у окна риги. Когда приходят на росстань, то девицы садятся на корточки, а парень с ухватом обходит три раза вокруг девушек, а сам остается стоять и смотрит, кто откуда идет, а девушки слушают.

Слышно, в какой дом женихи прибыли, да слышно, как на лошади едут, — оттуда и женихи будут, да куда прибыли, на том сарае (в той стороне) слышно, как едут на лошади. Из избы слышно, как играют (на инструменте) и танцуют. А если свадьба будет, то слышно, как причитывают и поют свадебные песни. А если в каком доме умрет кто-нибудь из старших в этом году, то слышно, как тешут топором и забивают гвозди, со стороны того дома, в котором будет покойник.

Попов Е.  
[43, Е 141, № 10]

19. Слушают у порога риги. Кто слышит, что веют зерно, та выйдет за богатого жениха, а кому прислышится, что метут пол, та — за бедного.

Попов Е.  
[43, Е 141, № 11]

20. Снаружи из окна риги просовывают руку внутрь. Если возьмутся мохнатой рукой, то выйдет за богатого, а если голой рукой — за бедного.

Попов Е.  
[43, Е 141, № 12]

21. Слушают лай *synnykoiira* «собаки Сюндю». Когда идут слушать, берут зубами с печи лучину, потом идут на берег и мочат лучину в проруби. А лучина в зубах. Намочив лучину, идут домой, ставят лучину при помощи зубов в светец, не трогая ее руками. В светце лучину зажигают. Когда лучина прогорит, то угли от нее собирают с задней стороны в подол, идут на улицу, встают на левую пятку, правую ногу поднимают и слушают, откуда собака Сюндю залает. Откуда собака Сюндю залает, туда и замуж выходить. Если слышно, что рядом лает, значит недалеко замуж идти, а если издалека, значит далеко замуж выходить.

Попов Е.  
[43, Е 141, № 13]

22. Льют олово. Олово льют в воду, в стакан или чашку. Олово растопят, потом наливают в стакан, а в стакане вода. Олово достанут, положат на тарелку и напротив огня держат у стены, а потом смотрят на тень. Если тень покажет венец, тогда свадьба будет, если покажет хёрчча (ветвистый, колючий или бугристый предмет с выдающимися частями), то к богатству, а если будет похоже на гроб, тогда льющий олово умрет.

Попов Е.  
[43, Е 141, № 14]

23. Жгут бумагу. Бумагу жгут на тарелке и держат, как олово, у огня и смотрят на тень. Она показывает, как и тень от олова (фигуры на стене).

*Попов Е.  
[43, Е 141, № 15]*

24. Но самое интересное – это смотрение в зеркало. В зеркало ходили смотреть в те дома, в которых были печи по-черному. Смотрели и с печей по-белому, там, где доски потолка, как и пола, лежали в одном направлении, вдоль избы. Когда все в деревне лягут спать, тогда в эти дома собирались гадающие смотреть в зеркало.

На край печи со стороны избы клали сковороду. По краям сковороды устанавливали три свечи, а внутрь сковороды ставили зеркало. Остальные все ложатся спать, остается только тот, кто будет смотреть в зеркало. Гадающий молча открывает левой пяткой дверь, потом поднимается на печь, зажигает свечи по краям сковороды, берет еще одну свечу в руку, зажигает ее, потом ложится на спину, кладет голову к сковороде, в руке у него свечка на груди, а в другой руке у него еще одно зеркало, тоже на груди, а сам смотрит над своей головой в зеркало, находящееся на сковороде.

В зеркале можно увидеть: кто за кого выйдет замуж или родит сына, такая картина в зеркале будет. А если кому умереть, то увидит, что гроб принесли. Что будет, то и покажется в зеркале.

*Попов Е.  
[43, Е 141, № 16]*

25. Однажды стал в зеркало смотреть один парень. Парень тот был очень смелым, он не боялся ничего, ни огня, ни смолы. Когда он собирался смотреть в зеркало, ему еще сказали: «Ты, смотри, не испугайся, чего бы ни увидел». А он ответил: «Я, я ничего не боюсь, пусть хоть сам сатана приходит». Все сделали – положили сковороду и свечи, а сами улеглись спать.

Парень тот пошел, открыл дверь пяткой левой ноги и поднялся на печь. Немного посмотрел в зеркало и вдруг очень сильно вскрикнул. Другие вскочили, полезли на печь, видят – у парня все лицо черное. С печи его сняли наготово, сам он и не смог бы слезть. На полу лежит, другие его растирают да трясут его, попозже пришел в себя и спрашивает: «Где это я?» Другие говорят: «Где ты, ты на полу. Смотрел в зеркало, пока что-то не увидел, и сильно испугался». Парень только охнул.

Потом стал рассказывать. «Я поднялся на печь, стал смотреть. Немного посмотрел, никого нигде не видно, не слышно и шороха. Смотрю, вдруг

появилась солдатская одежда, а никого нигде не видно, а потом появился («принесли») гроб, и этот гроб принесли прямо к моей голове. В гробу был я. Это я очень хорошо видел, потом я испугался, еще закричал вам, а потом ничего не помню, как и на пол попал».

Этот парень ушел в солдаты в том году. Отслужил уже больше трех лет, скоро бы уже вернулся домой. А потом почему-то ослаб, заболел и умер.

Попов Е.  
[43, Е 141, № 17]

26. Слушали Сюндю на росстанях у деревни, сидели в промежутке между дорогами, в углу. Ходили слушать около часу ночи. Один, кто был постарше, обходит со сковородником в руке слушающих (не чертит по земле). Слушаем. Слышно было, как Сюндю ходит кругом — рух-рух-рух. Потом услышали, как стали копать яму на кладбище, по земле стучат, копают. У соседнего дома стучали, доски тесали, гроб сколачивали, запели молитву. Через несколько дней сосед умер. Было это в 1926 году.



Д. М. Кузнецов, д. Ахпойла.  
Фото А. Конкка, 1984 г.

В зеркало смотрят. Дверь в избу открывают пинком ноги, повернувшись к ней спиной, и садятся. Сидят между двух зеркал при свече. Брат в зеркало смотрел — гроб увидел.

Хозяин хомут одевает на шею и сидит под столом в избе, слушает, что будет в доме в наступившем году.

Кузнецов Д. М.  
Записано А. П. Конкка [50]

27. Сюндю слушали во дворе, на дорогах. Слушать надо было на четвереньках (на карачках), *koveruizilleh*.

Собачий лай слушали (букв. «заставляли лаять» *haikutettih*). Говорили: «Откуда жених будет, пусть оттуда собака залает». И залаяла ведь (расказчица о собственном гадании) — со стороны берега.

Перед сном 3 раза опускали обутую ногу в прорубь и говорили: «Кто суженый(ая) будет, пусть тот (та) придет ногу раздевать». Во сне видели суженого.

Ходили слушать под окнами изб, «брать слова» (*sanoi ottelemah*). Если в доме говорили о богатстве — богатым будешь, если о бедности — будет бедная жизнь.

Жгли лучину — если хорошо горела, то и жизнь обещала быть хорошей.

В зеркало смотрели — парню девушка должна была появиться, а девушке — парень. Два сына А. Н. смотрели в горнице на столе в зеркало. Один увидел девицу, а второй — нет.

Антонова А. Н.

Записано А. П. Конкка [50]

28. Когда «слушают Сюндю», то не очертившихся до конца или тех, кто вышел за круг, Сюндю может утащить (*Syndy vedäy*). Слушали на озере около прорубей.

Успенская А. А.

Записано А. П. Конкка [50]

29. На Святки (*Synnynmoanaigah*) ходят слушать Сюндю под дверь бани, где есть опаленная туша свиньи. Только туда идти — надо иметь сердце, как камень. Там, когда слушают, то из бани разговаривают со слушающим и расскажут ему, что с ним в будущем случится. Только когда с ней разговариваешь, надо помнить первое (сказанное) слово и сказать его последним. Кто помнит то слово, с которого завел разговор, тот сможет уйти прочь, а если не сможешь сказать, то там и останешься (пропадешь).

Понов Е.

[43, E 141, № 39]

### РЯЖЕНЬЕ

30. Святочное время (*Synnynmoanaigi*) начиналось от Рождества (*Rastavu*) и продолжалось до Крещения (*Vieristy*). Это время для девиц да и для парней было очень веселым временем. Каждый вечер идут на беседу, каждый вечер ходят ряжеными (*smuutat*), еще ходят слушать Сюндю и гадать.

Ряжеными ходят каждый вечер, только не ходят на воскресенье, т. е. в субботу вечером и (вечером) на Новый год. Ряженые одеваются в самую разную одежду. Тогда ходят (букв. колыхаются... в одежде) как в хорошей, так и в плохой одежде. В Святки можешь увидеть такое, чего

в жизни своей не видел. Тогда никто не жалеет своих одежд. Тогда развеваются (колыхаются) шелковые, развеваются и шерстяные одежды, но и такие одежды, которые уж сто лет как никто не носит.

Когда ходят смутами, заходят в любой дом, туда, куда пожелают, заходить им не возбранялось. В домах смуты играют, танцуют. У них и инструменты с собой. У смутов лица закрыты, у кого маска на лице, а у кого и просто платок. Смута никто не мог тронуть. Если смута кто тронул и ряженный (обороняясь) ударил хоть до смерти мужика, то смуту ничего не было, а задиравшего ряженого (применявшего силу) судили (осуждали?). После того как ходили по деревне смутами, шли на беседу.

Попов Е.  
[43, Е 141, № 9]

31. Смутами (*smuutat*) ходили от Рождества до Крещения. Маскировались в настоящие лосиные шкуры с головой («мордой»), овечьи шкуры на себя вешали, тоже с головой, вместо глаз — дырки, чтобы можно было видеть через маску.

Из сырой картошки делали зубы, лицо закрывали бумажными масками или платками, они черные должны быть, под ними льняные бороды приклеены.

Шубы переворачивали наизнанку, длинные шубы, в сапогах с загнутым носком (*čubit*), в лаптях (*virzut*), с портянками (*hattarat*), как на пожогу.

По несколько платков и сарафанов одевали на себя, что в материном сундуке найдется.

Ходили с инструментами, плясали в избе, играли на двухрядке, на балалайке или под песню (под голос). Скамейки в сторону — и плясать. Другой придет с палкой в руке. Молодежь в основном ходила, но были среди смутов и люди постарше, лет сорока примерно. Ходили группами по 4, 5, 6 человек, до десяти таких компаний приходило за вечер в один дом. Им ничего в доме не давали, только если попадались хорошие знакомые, тех угощали чаем.

Смутов раньше не трогали. В избу пускали всех, не было такого, чтобы не пустить.

В этом году дети ходили, школьники разворотили поленницу, оторвали калитку, бросили на забор.

Костилов П. Т.  
Записано А. П. Конкка [50]

32. «В Святки поднимают лемби» — так раньше говорили.

Успенская А. А.  
Записано А. П. Конкка [50]

33. Смутами ходили, шубы навыворот, попом был один, свадьбу играли, у парней с правого плеча на поясницу были завязаны полотенца, вроде как из приданого, а у «приставниц», родственниц жениха (*suaĵannaizet*), с левого плеча на пояс была привязана рубаха.

Покойниками рядились, делали из репы длинные зубы, лицо мазали мукой или сажей, заворачивались в белые простыни, кальсоны и рубаха белые. Днем после обеда и по вечерам ходили смутами — пляшут, разгуливают по избе. Если кто пытался открыть смута или сорвать маску, то давали кулаком в лоб — смута нельзя было трогать.

Успенская А. А.  
Записано А. П. Конкка [50]

34. При необычном поведении или при выражении необычного желания могли спросить: «*Oletko smuuttu?*» — «Ты что — ряженный (*смуутту*)?»

Успенская А. А.  
Записано А. П. Конкка [50]

35. Смутами (*smuutinnu*) начинали ходить сразу с Рождества и ходили до Крещения. Женщины переодевались мужчинами, а мужчины женщинами. Платок накидывали на лицо. Голоса не показывали, не пели ничего. Мужики одевали шубы навыворот. Свадебщиками рядились — полотенца привязывали на пояс, дружка и молодые. Слишком любопытные получали от смута в лоб кулаком.

Кузнецов Д. М.  
Записано А. П. Конкка [50]

36. Смутами (*smuutinnu*) ходили, на лицо одевали маски из белой или черной бумаги, прицепляли длинные бороды до пупа, ходили с палками в руках, в рукавицах. Шубы наизнанку выворачивали, ноги заворачивали в шкуры — будто медведи. Цыганами наряжались. Ходили молодые и в возрасте лет до сорока. Заходили в каждый дом, в доме ничего не говорили, хозяева смеются... Так просто плясать стеснялись («стыдно»), а смутами — нет. Танцевали вприсядку и по-всякому.

Кузнецов Д. М.  
Записано А. П. Конкка [50]

37. На Сязозерском погосте на мысу (*Tyvin'okku, Pogostan'okku*) была церковь Успения, в 1930-е годы в здании церкви был клуб, который сгорел до войны. На Крещение на погосте напротив церкви в 20–30 м от берега устраивали иордань (*jordan*). Каждый год в ней купались 3–4 пожилые женщины. Когда воду освятит (священник), крест когда в воду опустит, прыгали. Не всегда были одни и те же, были и новые, но только из своей деревни. Молодые не купались, лет по 50–60 и старше. Женщины купались, а мужики поднимали их оттуда. Купающимся завязывали 2 длинных расшитых полотенца. Поднимали за полотенца несколько человек мужиков. Купались по обету, вроде как из-за грехов.

Костилов П. Т.

Записано А. П. Конкка [50]

38. В иордани купались два раза в год. Моя бабушка в трех иорданиях купалась. Девушками мы летом со старушками купались, а парни не купались в иордани. С головой надо нырнуть под воду. Летом полотенце не привязывали. Если крестный отец есть, то он поднимает из иордани крестницу, у кого — парень, у кого — муж поднимает. Полотенце привязывают к поясу. Прыгают в прорубь в одежде, потом бегут в церковь и звонят в колокол.

Антонова А. Н.

Записано А. П. Конкка [50]

39. Два раза в год, на Крещение и на Маковей, приносили домой освященную воду. В церкви стояло два ушата, попы кругом, свечи освящали...

Антонова А. Н.

Записано А. П. Конкка [50]

40. <...> Как будет Крещение, начнет приближаться, слышу я, что бабы толкуют... говорят всегда: «Пойдешь ли ты, Трофимовна, купаться в проруби?» У матери спрашивают. «Так не знаю, идти ли в этом году или нет, — говорит (она), — только в прошлом году была». А мы не отпускаем мать купаться.

Прорубь эту делают девять саженей (в длину), девять саженей сделают прорубь, где такое глубокое место. И это делают в Крещение утром. <...> Мужики утром делают, может, там мужиков десять рубят лед: иногда ведь там лед с метр толщиной. <...> Тут собирается много купающихся... идут (купаться) из-за того, что бог нам грехи простит — может, там у меня грехов много... — пусть бог простит грехи, раз искупаюсь в проруби. Градусов тридцать, тридцать пять холода. Да.

И идем, отправляемся к проруби. Чулочки надевают на ноги, одно (лишь) платице одевают, больше ничего нет, как голая, одно платице на себе, больше нет никакой (одежды), голое тело. Надевают тоненькие носочки, непокупные, раньше дома вязали из простых ниток, те носочки одевают на ноги и стоят тут два часа. А поп все время воду крестит и крестит до тех пор, пока не велит туда, в прорубь, прыгать. А как будут нырять, завязывают полотенце сюда, посередине и берут хорошего вытаскивающего («подъемщика») оттуда: ведь она прыгнет туда глубоко... да еще скажет: «Подольше держи меня, — говорит, — там, в проруби». — «Как же тебя поддержишь долго, умрешь ты там». — «Умру, так в яму, — отвечает». А наша мать... весила, может, килограммов девяносто... Она берет своего брата из проруби поднимать (себя). <...> Полотенце тоненькое, может быть, уже гнилое, поди знай, сколько времени, может, бабушке бабушка (передавала), да и нельзя знать, с каких времен это полотенце. Этим полотенцем (брат) завязывает (ее). <...>

И собирается тут народу человек триста или четыреста смотреть; тут лошадей на каждом месте: дворы эти полные, церковь полная, с крестами движутся вокруг церкви и все такое.

Говорили, что возле проруби тут было... пятнадцать человек, говорят, было купающихся в проруби. Мне он (брат матери) приходился дядей, и сестра (мама) говорит брату: «Иван, — говорит, — ты каждый год меня поднимаешь рано из воды, макушка не успевает намокнуть, если теперь прыгну в воду, то поддержи меня хотя бы немного в воде». Мать учит словно нарочно.

Как только мать прыгает в воду, у крестного остается в руках маленький кончик полотенца — полотенце оборвалось. Да. Он пугается: то ли начал уже из воды поднимать или как-то при прыжке сразу оборвалось... Оборвалось, а крестный не знает, что делать. Люди вскочили, все начали кричать, говорят: «Кютчиева вдова утонула, Кютчиева вдова утонула». Трое детей, все еще маленькие, лишь я постарше, девяти лет нет еще мне... Плавать она не умела, (а) женщина здоровая. Смотрят: пальцы начали там на середине виднеться...

И все они тут напугались, попы все испугались. Один мужчина, мужчина из Руги, здоровый такой мужик... (говорит): «Если бы она умела плавать, то приблизилась бы к берегу». А до середины полторы сажени расстояние, метра четыре, наверно, от берега до берега... Он снимает с себя пиджак и сапоги и быстренько подплывает. «Поддерживайте меня, — говорит он, — я спасу ее ради детей». Молодой парень!

И спас он ее: схватил мать за руку, а его каким-то образом спасли другие. Наверно, веревок или чего-то принесли и ее подняли на край проруби... Мать пришла в себя. Пришла тут мать в чувство, и трясти не надо было, и ничего не надо было (делать). Она еще пошла звонить (в колокол). Да. А люди все не велят, говорят: «Не ходи, Трофимовна, звонить, ты

ведь простыла». — «Да не простыла, — говорит она. — Вот теперь Иван хорошо подержал, — говорит, — в этот раз».

Так это ничего, прожила мать этот год. Наступил следующий год, наша мать опять туда собирается купаться в проруби. Уже поди знай, сколько времени ходит она туда купаться, лет пять или шесть ходит.

Так всегда устраивали купанье. <...> Попѹ, конечно, клали гривенники... деньги за купанье, ходили сюда грехи отмаливать и все такое. Поп велел (купаться) в проруби, говорит: «Идите, искупайтесь в иордани, — говорит, — и как только трижды искупаются в проруби, тогда тебе в Охпой не надо идти молиться». Стало быть, три раза, три крещения (купаться).

А еще купались второй раз. Второй раз купались летом во время Маковея. Это в августе. <...> Так тогда уж, наверно, ничего не будет: и грехов не простит бог, и ничего. Тогда вода теплая, тогда как (обычное) летнее купание. На такое купание и я ходила, иду на бережок, искупаюсь и назад выпрыгиваю, и иди, куда хочешь.

*Никонова Е. В.*  
[18, с. 209–211]

#### СВЕДЕНИЯ О ДРУГИХ КАЛЕНДАРНЫХ ПРАЗДНИКАХ И ПАМЯТНЫХ ДАТАХ

41. Адьво (девушки, приезжающие на праздник к родне по материнской линии) за неделю до Сретенья 2.02./15.02 (местный деревенский праздник) приезжали в Корзу, ходят каждый вечер на беседы, а из других деревень парни специально приходили на эти вечеринки.

*Евстафьева М. В.*  
Записано У. С. Конкка, П. И. Лукиной [49, 993/3]

42. Я был в гостях, остался ночевать у одного знакомого. Был вечер Масленицы, мы поужинали, и хозяйка с дочерью оставила на ночь всю еду на столе, как на Масленицу обычно делают. Хозяйка вечером (перед сном) позвала мужа, хотя он уже несколько недель назад умер, поужинать... так принято (приглашать во все праздники отужинать тех, кто в семье умер).

*Коскинен А.*  
[43, ТК 46, № 32]

43. В последний день Масленицы, в заговенье на Великий пост, пекли блины из белой муки на молоке и яйцах без начинки. Хозяйки с горы катались на санках, чтобы льны росли длинные.

А ребята в последний день на Масляной неделе зажгут бочку, по всей деревне горящую бочку возят на санках и под окном у самой старшей девки в деревне выбросят (у несосватанной в зимний мясоед / брачный период «перезрелой» девушки. — А. К.).

Григорьева А. Ф.

Записано К. К. Логиновым, Ю. И. Ковыриной [51]

44. На Евдокию (*Oudokki*) если снега не метет, тогда весна уродится хорошая и для посевов, и для рыбной ловли. Если на Евдокию через один полоз снег переметет («надует») на дороге, то хлеб на полтину подорожает, а если через оба полоза, то подорожает на рубль. После Евдокии снега еще прибавится с сидящую собаку

[39, IV, s. 88]

45. В Вербное воскресенье (*Virboi*) приносят домой ветки вербы, кладут под образа. На Егория (*Jyrgi*) ими первый раз весной выгоняют скот. С вербой ходят на могилы, одну ветку там оставляют, втыкают в могилу (относят и в часовню. — А. К.).

Утром Вербного воскресенья хозяйка ветками вербы хлещет домашних, приговаривая:

Virvičču, varvičču,	Вирвиччи, варвиччи,
Kulukettu iäres,	Старая кожа вон,
Uusi kettu sijah —	Новая кожа на место —
Äijänpäivän jäittshu!	На Пасху — яйцо!

Успенская А. А.

Записано А. П. Конкка [50]

46. В Вербное вербы (*virboiviččoi*) относят в часовню. У кого есть скот, то хлещут вербой скотину, раньше даже кур хлестали. Когда хлестали вербой кур, то приговаривали:

Virvetti, värvetti,	Вирветти, вярветти,
Vanhu jouhen iärez	Старое перо — вон,
Uuzi jouhen sijaa	Новое перо — на место,
Äijäks päivie jäiččy!	Яйцо — на Пасху!

Когда хлестали вербой коров или овец, то приговор был такой:

Virvetti, värvetti,	Вирветти, вярветти,
Vanhu karvu iärez	Старая шерсть — вон,
Uuzi karvu sijaa	Новая шерсть — на место,
Äijäkspäivie jäiččy!	Яйцо — на Пасху!

Хозяйка хлестала дома и детей. Приговор был тот же, только слово «шерсть» заменялось на «кожа».

Антонова А. Н.  
Записано А. П. Конкка [50]

47. Когда хлещут вербой, приговаривают:

Virboi lyö, varboi lyö,	Верба бьёт, верба бьёт,
Tuorehekse, tervehekse,	Новым, здоровым (быть),
Kulunahku ääreh,	Старая кожа — вон,
Uusi nahku siah,	Новая кожа — на место,
Sinull vitschu,	Тебе — вицу,
Minull jai'tschu!	Мне — яйцо!

Записано в Вешкелице, 1882 г. [44, II, № 1100]

48. В Великий четверг (*Suuri nel' l' äspäivü*) кладут в тряпицу соли и прячут за иконы для худого случая. Заболевшим давали пить, так же и скоту.

Успенская А. А.  
Записано А. П. Конкка [50]

49. В Великий четверг сбивали масло. Верили, что тогда в этот год масла будет больше. Если в Великий четверг холодно, то будет еще 40 холодов.

[39, V, s. 584]

50. На Пасху делали кутью (*kuatshššivo*), варили рис и варили яйца. Первый и второй дни Пасхи (*Jumaldaman päivu*) проводили дома, в другие деревни не ходили. «Солнце на Пасху радуется» (*päiv ihastuu Äijepäivie*) — на рассвете парни и девушки собираются вместе смотреть, как солнце играет: вверх и вниз да по сторонам, крестом прыгает...

Антонова А. Н.  
Записано А. П. Конкка [50]

51. Старики говорили: кто хочет научиться хорошо играть, надо в пасхальную ночь, когда остальные пойдут в церковь, встречать Спаса, идти в баню с инструментом и играть там. Тогда научишься играть лучше всех. Но тогда этот мужчина уже свою душу (по смерти) будет должен отдать нечистым.

Попов Е.  
[41, E 141, № 40]

52. День встречи лета (*kezävastavuspäivü*). У часовни накрывали столы, самовары ставили, мужики приносили вино...

Антонова А. Н.  
Записано А. П. Конкка [50]

53. Егорий (*jyrgi*) приходит с щучьим коробом, а Микола с травяным мешком (*jyrgi tuloo haukkaššalin ker, miikul tuloo heinyhurstin ker*). На Миколу весной если дождь идет, то возьмет свою долю из ларя с рожью, а на Вознесенье если дождит, то возвращает — микольский дождь берет, а вознесенский возвращает.

[39, III, s. 321]

54. Все колокольчики от коров, лошадей, овец, все принесут на лавку, нам, детям, дают на шею. Три раза бегают кругом дома и (каждый раз) крестятся тут, на углу. Бабушка дает колокол: которые (дети) больше, колокол больше, а которые меньше, тем меньше. По солнцу надо бегать, потом положим колокола на лавочку, а потом на второй день (Егорьев день) их надевают (на животных) и выводят на улицу.

Григорьева А. Ф.  
Записано К. К. Логиновым, Ю. И. Ковышиной [51]

55. Как начнет весной тетерев ворковать, то говорили, что девять недель до лета осталось, что через девять недель земля будет талая.

Черный дятел как стукнет по дереву, если стучит протяжно, тогда весна будет длинная, а если очень круто «сказанет», тогда очень круто лето наступит, лето скоро будет.

Время (лучший момент) сева узнавали таким образом: когда наступит время сева ржи и будет тихо, опустится паутина на деревья, на верхушки вереска и на кусты можжевельника. Сеяли рожь в то утро, когда выпадала паутина. Спешили, землю приготавливали заранее. Лучше всего тогда растет.

Пожогу пашут, готовят под репу. Когда листья ольхи будут в плесени, белая плесень нарастет на листьях ольхи, как мука, тогда высевают репу. Тогда время сеять репу. (Да еще) когда на небе тучи, небо не очень ясное, тогда норовишь сеять репу. Тогда репа покрупнее вырастет, а когда небо чистое, тогда не так росло, раньше в пасмурный день сеяли репу. Тогда репа вырастет со шляпу.

Путтоев Т. И.  
[18, № 94]

56. Троицу праздновали в Тюви (часть села Сямозеро). В Тюви была часовня, которую уничтожили в 1930-е годы. Стояла у школы на повороте. 3 больших дерева росло — ель, сосна и береза. На Троицу приезжало много народу, по 10—15 человек гостей бывало в домах. Приезжали из Лахты, Корзы, Эссойлы, Чуйнаволока. Много не пили, по две рюмки — одну с супом или рыбой, а вторую с киселем — и все. Березки вокруг часовни ставили, во всех дворах и на крыльце домов, проходишь по деревне, как по аллее. Березки были небольшие, листья только успевали появиться. Листья и в избы приносили. Мальчишки около 10—11 часов бегали по деревне и хлестали друг друга и всех кого ни попадая...

Костилов П. Т.

Записано А. П. Конкка [50]

57. Березки на Троицу ставили в самую часовню и вокруг нее. В каждом доме вокруг крыльца и при входе во двор у калитки.

Успенская А. А.

Записано А. П. Конкка [50]

58. На Троицу две небольшие березки ставили по обе стороны от входа в часовню. Ломали березовые ветки, несли в часовню, ставили за иконы, несли в дом и также ставили в красный угол за иконы. Перед Спасом мыли часовню и старые ветки выбрасывали. Ветки выбрасывали в воду, освященные ветки надо было в воду выбрасывать.

Антонова А. Н.

Записано А. П. Конкка [50]

59. Промежуток от Иванова до Петрова дня называли *Viändöi*. В Ивановскую ночь поднимали лемби: девицы, чтобы выйти за богатого, мяли голым задом рожь на полях состоятельных жителей. В банях славутность поднимали в это время колдовскими способами. Прыгали через костры, тоже поднимали лемби (*lembie yllytettih*). Везде огни горели, жгли старые бороны, изгороди...

Костилова П. Т.

Записано А. П. Конкка [50]

60. Если девушке надо вернуть лемби или бессилие наступило, то берут от трех борон три бруса-лавы (основы бороны) да сошники от лесной сохи (для обработки подсеки), ими топили баню; берут воду в реке и, набирая ее, говорят: «Беру воду в Иордан-реке, / В водовороте Святого мыса / для Маши, крещеной (души); / не беру для еды, не беру для питья, / беру для лемби крещеной (душе)».

В бане девушка моется и парится (труба, волоковое окно и дверь открыты при мытье), потом сложат крест-накрест три головешки, туда девушку ставят и обливают той водой, говоря: «(Как) спешат быстрые огненные искры, так и крещеные бессуженые, безряженные не могли бы ни спать, ни сидеть, ни есть, ни пить, всегда бы думали (о Маше) хорошо, вспоминали добром; пусть все эти думы, молва эта идет от погоста к погосту, от города к городу, от господ к господам, от попов к попам, от острова к острову, от парней к парням (из уха в ухо); как эта борона землю разбивает, так бы и среди крещеных этих разбивались порчи и сглазы; как соха камни и пни корчует, так и от крещеных все порчи и сглазы выкапывало бы прочь; уходите на северную сторону, на безвозвратные пути, неизвестные дороги».

Записано в Улялеге, 1925 г. [44, II, № 1039a]

61. Вяндёйнтули («огонь летних Святков» — *veändöintuli*) разжигают на росстанях, и девушки прыгают через огонь, пусть (все) старые болезни («призоры») исчезнут («отпадут прочь»).

[39, VI, s. 581]

62. В ночь на Иванов день идут на росстань трех дорог, зажигают огонь и прыгают через него и говорят: «Как этот огонь ширится, так и моя лемби бы ширилась!» и еще говорят: «Святой Иван, святая вяндёй-кормилица, как этот дым вверх поднимается, так и моя лемби пусть вверх поднимается!»

Записано в Салменице, Ламминсельге, 1901 г. [44, II, № 1048]

63. В Ивановскую ночь костры жгли на горах, *kokil ollah*.

[39, I, s. 426]

64. 5 дней от Ивана до Петра заготавливали веники. В это время нельзя было стирать и шуметь. Лемби поднимали (*lembie nostatettih*), по полям ходили, венки делали, одевали на голову. Накануне Иванова и Петра дня парились в банях, а веники бросали в озеро. Девушки плели косы из ржи в полях парней, с которыми гуляли.

Успенская А. А.

Записано А. П. Конкка [50]

65. «Ивановскую траву», *ivananheiny* перед Ивановым днем добавляли в березовый веник, веником парились в бане, потом бросали в воду: у кого

веник тонул, тот должен был умереть в течение года, у кого не тонул, оставался жить.

[39, I, s. 426]

По другим сведениям, немного попарившись, бросали веник в озеро: если пойдет на дно, тогда умереть в этом году, а если не утонет, тогда выйти замуж или другое что хорошее будет.

Записано А. Туруненым [43, № 612]

66. «Веник лемби» (*lembivastu*) — «славутный» веник — делают из веток березы, ствол которой окружен муравейником, им парятся, а в Петров день сжигают.

[39, III, s. 60]

67. Лемби (сексуальная привлекательность) потеряла, больше не приглашают танцевать (на праздниках). Некоторые девицы голыми катаются в полях парней, где растет рожь, — лемби поднимают.

[39, III, s. 59]

68. Между Ивановым и Петровым днем (*viändöin aigah*) знахарки (*tietäjä-akat*) собирали травы, заваривали их и лечили скотину.

Кузнецов Д. М.

Записано А. П. Конкка [50]

69. На Петров день (*pedrumpäiväl*) приходят домой с покосов, хоть бы были на сенокосе неделями. Из родника воду приносят утром на рассвете солнца Петрова дня и обливаются на улице, на росстанях, в лесу (поднимают лемби).

[39, IV, s. 229]

70. Как поднять девичью славутность, знала бабка Макарьевна... Рядом с нами жила в Эльмисярви, эльмисярвская была.

Как наступит Вяндёй, между Петровым и Ивановым днем Вяндёй, это самая сильная пора; перед Ивановым днем в лесу, да еще на развилке дорог, где развилка трех дорог, берут вершинки березок; три по девять бере-

зовых вершинок надо взять, девять верхушек на одной развилке, девять на другой, девять на третьей. Потом в бане парятся, даже три раза.

Один раз, допустим, перед Ивановым днем, второй раз перед Петровым днем. И этот веник уносят в муравейник. Прут, которым веник завязан, там развяжут, веник ставят стоямя в муравейник, черенок втыкают, а верхушки сверху остаются. Пусть муравьи ходят по нему. А это хорошо, я тоже относил веник.

Как отнесешь веник в муравейник, развяжешь завязку, так он и останется, не берешь уже обратно, там остается, в муравейнике. Тем веником три раза парились: перед Петровым днем, перед Ивановым днем. Брали с полей трех хозяйств девять ржаных колосьев, три колоса с поля одного дома, три с другого, еще три с третьего, колосья с полей трех хозяйств. Эти девять колосьев кладут в веник, еще иван-чай кладут туда. Есть ли теперь иван-чай на дворе? Иван-чай тоже кладут в веник, девять колосьев иван-чая, три раза парятся в бане, потом уносят в муравейник, ручкой ставят в муравейник, веник развяжут, ручку в муравейник, листьями вверх, пусть там [находится]...

Хорошее дело относить веник в муравейник, но относить надо лишь в тот муравейник, который находится по ту сторону изгороди [на стороне леса]. В муравейник, который находится внутри изгороди, в тот не надо ставить, а в тот, который за завалом, ищи муравейник у обочины дороги по правую руку. Как выйдешь из дому, в муравейник, который по правой стороне, в тот и ставь. Это самое полезное дело для девичьей слаутности, да и для здоровья хорошо.

Да раньше не искали здоровья, девичью славу искали, ради здоровья так не носили бы [веники], а ради девичьей славы носили.

Никифорова А. Ф.  
[18, с. 273–274]

71. На летние Святки (*viändöin väilil*) белье не стирают и на улице не сушат. В Ивановскую ночь зарывают мыло в поле, где в семье есть парни, и выкапывают только в ночь на Петров день. Этим мылом девицы моют лицо, чтобы поднять лемби.

[33, с. 266]

72. Власьев день (*Valasin päivü*), первый день летнего мясоеда (перед Успенским постом), сенокосное время как начиналось, так Власий был. Праздновали Власия в Проккойле, отводили туда баранов.

Антонова А. Н.  
Записано А. П. Конкка [50]

73. Ильинскую пятницу праздновали, не работали, ходили в часовню. В Ильинскую пятницу на сенокос не ходили, сена не трогали. Когда однажды работали, наметали стог, поднялась гроза, молния попала и стог сгорел начисто. В Ильинскую пятницу начинали подкапывать картошку.

Антонова А. Н.  
Записано А. П. Конкка [50]

74. Между Алёккой и Сямозером, в километре от Алёкки, стоял крест под срубом — пол был, но не было двери и дверной стены. На Ильин день там попы проводили службу. Кресты с навесами стояли во многих местах. В Тюви (село Сямозеро) стоял крест, на Троицу туда народ ходил, служба была. Над тем крестом был только навес — крыша на столбах без стен.

Антонова А. Н.  
Записано А. П. Конкка [50]

75. После Ильина дня говорили: *Pimie yö tuattavakse, viilu vezi juodavakse* («Темную ночь спать, холодную воду пить»).

Антонова А. Н.  
Записано А. П. Конкка [50]

76. Следующее воскресенье после Ильина дня называлось в Эссойле бараньим воскресеньем (*oinaspyhäpäivä*). Тогда приносили в жертву барана для сохранения и умножения овечьего стада. «...Убивали барана каждый год во дворе часовни в Эссойле, потом варили мясо, ели, а остатки мяса продавали». Деньги поступали в часовню — часовня после этого «заботилась» о стаде; в Эссойле есть часовня Богородицы, если уродится плохой год, то обещают (дают обет принести в жертву), после этого баран вырастает большим, тут его и отводят (на заклание), иногда еще и сам Бог смотрит, как отводят.

[39, IV, s. 16]

77. А летом иордань *kezäJordan* на Маковой была, делали из досок на том же месте, что и зимой. Со стороны берега была скамья, на которой лежали книги и кресты. Купались в ней те же женщины, что и зимой.

Костилова П. Т.  
Записано А. П. Конкка [50]

78. Летом иордань была на погосте, доски кругом, попы всех присутствующих обрызгивали кисточкой, намоченной в воде. Женщины постар-

ше купались, избавлялись от грехов (*riähkis piäzoju*), молодые не купались, а бабки как бы перед смертью отпускали грехи, да за избавление от болезни тоже купались. Да еще в часовню Миколы относили обеты (*diäkindähine*) — чулки, носки и полотенца несли.

Успенская А. А.  
Записано А. П. Конкка [50]

79. На Маковой начинают есть картошку, иногда и репу.

Успенская А. А.  
Записано А. П. Конкка [50]

80. В Алёкке праздновали Спасов день. В домах бывало раньше на празднике по 50 обедающих (столующихся) в день. Из Салмы, Эссойлы, Угмойлы, Корзы, Ангенлахты, Кяргели, Кишкойлы, Ахпойлы, Чуралахты, Лахты, Сямозера, Чуйнаволока — из всех этих деревень приезжали на Спас в Алёкку. В это время был Успенский пост и скоромного не ели. Порядок блюд за праздничным столом был следующий: на столе стояли в тарелках рыбники (по 15 больших рыбников пекли в доме, еще и не хватало, рыба должна была быть на столе в праздник обязательно), подавали рыбную уху, вареную и соленую рыбу, кисель, чай. Квас всегда стоял на столе. Часовне уже лет сто. Плясали на дворе часовни, на берегу Сямозера.

Ланцы, кадтели и в «длинную игру» (*pitkäh kizah*), гуляли по дороге и в лес парами ходили, но только сидели по парам, не более... Игры на улице называли «ярманкой»: «пойдем на ярманку». Днем плясали, а к вечеру уже — «парой», «длинную игру» заводили.

Антонова А. Н.  
Записано А. П. Конкка [50]

81. На Спаса немного выкопают репы, положат в красный угол перед образами («богами»), там ее кадят, а потом начинают есть. К Спасу начинают жать рожь, в это время она уже обычно созревает.

Антонова А. Н.  
Записано А. П. Конкка [50]

Ср.: (перед Спасом) спешка большая — надо сжать («отпустить», «выпустить») первожинки (зажинки), рыбы наловить, надо праздник встретить. В Спас репы принесут, положат под божницу, потом кадят, после этого каждый чистит (репу) ногтем и ест новую репу: до Спаса не едят.

[39, V, s. 501–502]

82. До Спаса свет в доме по вечерам не зажигали.

Кузнецов Д. М.  
Записано А. П. Конкка [50]

83. В канун праздника хозяйка пекла рыбники из ржаной муки — *kalakurniekat*. До этого все переживала, принесут ли соседи рыбы, без рыбы и рыбников и праздник — не праздник. В амбаре у хозяйки припасено полведра крепкого брусничного морса. В канун Спаса перед образами в красном углу (*suures čirpus*) появился столик с тарелкой, на которой вместе с конфетами и магазинным печеньем лежал маленький рыбничек, который хозяйка спекла из остатков муки, и кусок булки, намазанный черничным вареньем. К празднику, кроме рыбников, пекли пироги с черничным вареньем (ср. в некоторых местах в Карелии на Маковея, а в иных местах на Спаса начинают собирать чернику).

Антонова А. Н.  
Записано А. П. Конкка [50]

84. На Успение (*Emänpäivü*) приводили на Сямозерский погост в церковь быков. Из Чуралахты свекор рассказчика привел 2 быков — через год. По 2–3 быка было на Успение каждый год. Выборный сторож (староста), который продавал свечи, принимал этих быков. Быки продавались, а деньги поступали в церковь. Обещали, и (при этом) крестились, быка все лето откармливать, а потом отвести в церковь. Чтобы удача была в будущем или, может быть, по обету за выздоровление приводили...

Костилов П. Т.  
Записано А. П. Конкка [50]

85. На Успение (*Emänpäivü*) на Сямозерский погост приходило очень много народа — с Гор (*Vuara*), из Олонца, из Вешкелицы, из Меччалы, Крошн-озера, Пряжи, Святозера, из Видан, Вохтозера, Руги, Лахты, а из соседних деревень все приходили — и большие и маленькие, и молодые и старые.

На Успение торговцы приезжали уже за день до праздника. Приезжали с петрозаводской стороны да с олонецкой стороны, а близко живущие торговые люди — каждый второй, а были и такие, которые торговали только по праздникам. Товару было всякого много, лавки в два ряда. Успенская торговля шла очень бойко, большинство народа приезжало именно на ярмарку. Некоторые, конечно, приходили в церковь, а многие просто на праздник, других посмотреть да себя показать. На праздник ходили к родне, но родня могла с собой взять и соседей,

а соседи — своих знакомых. Всех встречали, кормили, поили и устраивали на ночь. До трех дней в доме могли гостить и знакомые, и незнакомые. Утром в день Успения большинство шло в церковь, но были и такие, которые в церковь не ходили, а шли на ярмарку осматривать и покупать товар.

К церкви приводили много быков. Всех их приводили до начала обедни, а после службы начинался торг. Желających купить быков собиралось много. Покупатели торговались, один за всех быков назначает одну цену, другой дает больше, а иной прибавляет сверху рубль. Так цену повышают и повышают, а потом, когда уже видят, что больше никто не дает, то быки остаются тому, кто назвал последнюю цену. Тогда бьют в колокол три раза — быки проданы.

Из церкви народ расходился по домам на обед (*murginal*), а после этого отправлялись на ярмарку. Там собиралось столько людей, что сквозь них просто так было не пробраться. Если с товарищем своим разошелся, то встретишь его только в доме, где он проживает. У торговцев дел хватает. Один покупатель просит показать товар лицом, второй спрашивает цену, третий говорит, сколько ему отмерить или взвесить. Всех надо обслужить одновременно, чтобы покупатели не ушли к другому торговцу.

А у парней и девушек еще важнее дело, чем торговля. Им надо в «долгую игру» играть. Есть и у них место для «торгов». Они собираются у амбара. К тому времени торговля на улице заканчивается, а начинается ярмарка парней и девиц. Тут у них и музыка, тут и танцы.

Во дворе девушки на одной стороне, парни — на другой. Там и зрители есть, которым надо после праздника все обсудить. Это деревенские тетки и бабушки. Особенно ценилось, если девушку приглашали на «долгую игру», танцы во дворе были своего рода «прелюдией». Если девушку приглашали танцевать во дворе, но не приглашали на «долгую игру», то это сразу отмечалось деревенскими кумушками как нечто негативное... Если же во время танцев на улице девушку приглашали на «долгую игру», да еще несколько раз, то говорили: «Посмотри, какая у той-то девушки лемби, только успеет прийти с “долгой игры”, уже другой приглашает, не знаю, сколько раз и ходила на игру».

Во время «долгой игры» ходили на гору и на поля. На гору ходили, там сидели парами за буграми («кочками») с можжевельником. Были и такие случаи, что после праздника к девушке приходили сваты, и, глядишь, уже свадьбу играют. А было и такое, что после праздника парень возвращается домой с девушкой. Утром мать идет будить сына, а у сына под боком товарищ.

Попов Е.

[41, Е 141, № 18]

86. Успение праздновали на погосте три дня, ярмарка была, торговали кожами, ситцем и т. д.

Ходили парами по деревенской дороге (*pitkykisa*), потом сидели парами в лесу. Игры продолжались до 12 часов ночи. Ланцы, кадрили танцевали во дворе амбара. Там у одного из домов погоста, у амбара, стоял большой крест с крышей. Из церкви шли по всей деревне крестным ходом до креста в Диеккали (средняя часть села) и дальше до большого креста с крышей (тоже площадка кругом была) в Тюви на перекрестке дороги, идущей в Алёкку. Раньше на всех перекрестках стояли кресты (так было и на развилках в Кяргеле и Ахпойле).

Успенская А. А.  
Записано А. П. Конкка [50]

87. Образа раньше около дорог врезали в деревья, когда в кресты, а когда и просто в дерево.

Кузнецов Д. М.  
Записано А. П. Конкка [50]

88. *Oinaspäivü*, День барана. В Шапнаволоке (Сяпсе) праздновали День барана. Это было первое воскресенье после Успения. На День барана в Шапнаволоке приходили из многих деревень, из ближайших деревень приходили из всех, но и за тридцать верст приходили, со стороны Меччала и с нимозерской стороны.

В Шапнаволоке было 16 дворов. Еще они праздновали двух Власов. Один был зимой 11 февраля, а второй летом, в первое воскресенье после Петрова дня. На эти праздники приходили к ним из других деревень только свои, родственники. А на День барана приходили и родственники, и гости (не родня).

На этот день, видишь ли, приходили, кто обещал барана Святому Власию, кто шерсть, а кто масло. В Шапнаволоке часовня была посвящена Святому Власию. Утром в Ойнаспяйвию всех пожертвованных баранов приводили к часовне.

Поп служил молебен, а после службы все идут обедать, кто идет к родне, если есть родня, или к знакомым, а у кого нет родни или знакомых, тот идет в любой дом. Везде накормят и напоят в праздник, будь хоть кто.

После обеда гости и свои деревенские собираются на улице на ярманку (гуляние). Молодежь, парни и девушки играют, а старшие наблюдают, а некоторые сидят кто где и говорят о делах. Парни и девушки,

наигравшись на улице (во дворе), начинают «длинную (протяжную) игру» (*pitkykiza*), идут на гору. На горе сидят парами, разговаривают, обнимаются и целуются. После этих объятий, если понравятся друг другу, то и свадьбу скоро сыграют, через неделю, глядишь, уже молодые.

Гости собираются на ярманку, а шапнаволоцкие мужики после обеда точат ножи и направляются к часовне резать баранов. Всех баранов режут, шкуры отдают хозяевам (тем, кто привел баранов), а мясо варят. Головы баранов отрезают у стены часовни, чтобы вся кровь вылилась на стену часовни.

Для варки мяса собирают все деревенские котлы вместе, и большие, и маленькие. *Максы* (печень) и легкие варят в отдельном котле. Когда печенки сварятся, их разрезают в лотке. В часовне хранится единственный большой лоток. После того как нарежут печень, два мужика берут лоток и относят его, держа над головами, в часовню, а там уже полная часовня народа.

Только лоток с печенками появляется в часовне, еще не успеют опустить лоток вниз, как народ начинает расхватывать печенки из лотка руками и поедать их. Пусть руки грязные или что там, тут уж ни на что не смотрят, ничего не противно.

Когда мясо окончательно будет готово, тогда шапнаволоцкие мужики, хозяева как есть, идут по домам и приносят полотенца, хлеб, пироги и ложки, а после этого идут на ярманку звать гостей отведать бараньего мяса. Кто хочет, тот идет, а кто нет — голодным не останется, его накормят в доме.

У часовни расстилают на земле полотенца, на них режут хлеб, кладут пироги и ложки, а потом приносят нарезанное большими кусками мясо и котелки с мясным супом, и все садятся за трапезу. Садятся и гости, и хозяева, а деревенских — каждый второй, большие и маленькие, молодые и старые. Если могут съесть, то съедают, а остатки уносят домой. А дома гостям это мясо не предлагают. Потчевание гостей этим мясом в домах считалось грехом. Гости кормили пищей, которую готовили дома.

Баранов приводили в шапнаволоцкую часовню для того, чтобы Святой Власий смотрел бы и заботился об их скоте.

Попов Е.  
[41, Е 141, № 8]

89. *Oinahanpäivi*, специальное воскресенье, было выбрано в августе в Сяпсе (*Šapniemi*). Баранов жертвовали, всей деревни (от всех семей) котлы там

были. Отдельно варили бараньи печенки, отдельно и раздавали. Печень раздавали парням. Ельник был большой — метров 300 до озера. «Рошща» (*roššu*) называлась, ельника нынче немного осталось. Деревня была на берегу, а часовня — наверху (на горе). Шкуры продавали, спрашивали, кто возьмет... Баранов приводили из Сямозера, Ахпойлы, Алёкки, Чуйнаволока, Кяргели, Лахты, Чуралахты. Наверно, для того чтобы овцы здоровыми были.

Костилов П. Т.  
Записано А. П. Конкка [50]

90. *Lambahien pruazniekku*, Власий, в конце августа был в Шапнаволоке в 3 км от Ахпойлы. Там была часовня на горе. Туда до колхозов жертвовали баранов. В этой же деревне был и второй праздник Власия — зимой. Бараны, которых отводили в Шапнаволоку, были нестрижеными. Баранов каких продавали (деньги шли часовенному сторожу на нужды часовни), а каких варили, в снях часовни стоял шестиведерный котел. Варили на кладбище, во дворе часовни. Резал баранов местный житель. 3 стола было во дворе, полные столы народа собиралось — мужчины, женщины, парни, девушки... Посуда для жертвенной трапезы — тарелки и ложки — находилась на полке в самой часовне. Бараньи головы, ноги и шкуры продавали, а оставшиеся кости относили на берег озера и топили в воде.

Кузнецов Д. М.  
Записано А. П. Конкка [50]

91. «*Kereäy ku kegri takkah roun, odva voi astuu*» [39].

Поговорка, указывающая на характер поведения обходящего в день Кегри дома деревни ряженого, персонифицировавшего мифологический персонаж Кегри: «Собирает (такую большую) ношу, будто Кегри, едва может нести».

День Кегри — мифологического духа-покровителя, представление о котором у карел было очень смутным, отмечался в субботу перед Дмитриевым днем. Накануне в пятницу запрещалось прясть... В этот день поминали родителей, называли ее *mustaizet*. С пирогами — «рыбниками» — ходили поминать умерших на кладбище, оставляя пироги на могилах. Девочки заранее начинали прясть: их пугали, что если они к этому дню не нарядят определенного количества пряжи, то Кегри выключит им глаза или придавит камнем пальцы. Моток наряденных ниток девочки вешали на окно в снях, чтобы Кегри видно было их прилежание.

[19, с. 225]

92. В день Кузьмы и Демьяна в деревню Корза Пряжинского района, в рощу, у которой была посвященная им часовня, съезжалась молодежь из разных деревень, устраивалось гулянье, на которое полагалось надевать новые платья. Кузьма и Демьян считались покровителями здоровья людей и животных, и в часовню, посвященную им, приносили свечи, деньги, лен, шерсть, полотенца, скатерти, новую одежду и т. д.

[19, с. 225]

93. В Михайлов день в Ахпойле в часовню жертвовали длинные льняные полотенца (*käzipaikat*), носки (шерстяные). Их несли также после смерти родственников.

Кузнецов Д. М.

Записано А. П. Конкка [50]

94. Поминальные праздники и дни:

Второй день Рождества, ходили на кладбище;

Суббота на мясной неделе (*lihanedälil Pyhälaskunni*) в Масленицу перед Великим постом;

Второй день Пасхи;

Радуница, ходили на могилы с яйцами и рыбниками;

Троицкая суббота;

Успение;

Дмитриевская суббота (*kegrisuovattu, mustinsuovattu, Mitrein suovattu*).

Успенская А. А., Антонова А. Н.

Записано А. П. Конкка [50]

95. В эти дни ходили на могилы, звали покойника домой на угощение. Ходили с тарелкой, на тарелке пироги, калитки, а на Пасху и с яйцами, носили также «сиира» (*siira*), который изготовляли из творога, положенного под пресс и протертого через сито. На могилах ничего не оставляли.

Успенская А. А.

Записано А. П. Конкка [50]

96. На могилах нельзя было оставлять пищу, если оставишь, то покойники домой не придут есть. «Помяни Господи, приходите есть-пить», — говорили. Раньше попы кадили съестное на кладбище, а сейчас если кто и кадит пищу в поминальный день, то дома.

Антонова А. Н.  
Записано А. П. Конкка [50]

97. «Веником поминают», метут, опахивают могилу.

Кузнецов Д. М.  
Записано А. П. Конкка [50]

98. Могилы опахивали веником, который хранили у могильного креста.

Успенская А. А.  
Записано А. П. Конкка [50]

99. О поминовении в Масленицу см. № 42, на Спаса (поминальный столик) № 83.

100. Суббота Кегри (*kegrinsuovattu*) через три недели после Покрова. На субботу Кегри поминают покойников, ходят на могилы.

[39, II, s. 120]

101. У нас праздновали, называли мустайсет (*mustaizet* [39]), поминали через 6 недель после того, как в доме умер хозяин или хозяйка, на поминки приходил поп. Открывали окна, из них вывешивали на улицу длинные полотенца, потому что сундизет (*syndyizet* [39]), иначе внутрь бы не попали, а по полотенцу могли подняться внутрь посмотреть, как в избе проводили молебен. Туда должны были все умершие родственники из этого дома прийти.

А если кто-нибудь из умерших приходил, то его мог любопытный увидеть, если надел бы себе на шею конский хомут, тогда увидел бы умерших родственников. Только не всякий решался, потому что один раз кто-то так сделал, увидел, но так испугался, что и умер тут же. Эти поминовения проводили только богатые, бедные не могли, для этого требовалось много средств. На них, правда, могли приходиться как богатые, так и бедные.

Коскинен А.  
[41, ТК 46, № 43]

## ПРАЗДНИКИ В ДЕРЕВНЯХ СЯМОЗЕРСКОЙ ВОЛОСТИ\*

Алёкка – Второй Спас, Спасов день (*Spuassu*), 6.8/19.8;

Ангенлахта – Егорий вешний (*Keväd-Jyrgi*), 23.4/6.5;

Ахпойла – Михайлов день, Михаила Архангела (*Mihailan päivu*), 8.11/20.11;  
Духов день (*Duuhlan päivu*) – второй день Троицы;

Вешкелица – Покров (*Pokrovu*), 1.10/14.10; проводилась Покровская ярмарка;

Каменьнаволок – Никола вешний? (*Miikkul*);

Кибройла – Рождество Богородицы (*Suurproazniekku*), 8.9/21.9;

Корза – Кузьмы и Демьяна, Кузьминки (*Kuzma*), 1.11/14.11; Сретенье (*Sretenja*), 2.2/15.2; Масленица (*Maidopyhälasku*);

Курмойла – Благовещенье (*Blagoveššen'ü*), 25.3/7.4;

Кяргеля – Воздвижение (*Sviizoi*), 14.9/27.9;

Лахта – Петров день, Петр летний (*Kezä-Pedru*), 29.6/12.7; Петр зимний (*Talvi-Pedru*), 16.1/29.1;

Нижняя Салма – Вознесенье (*Voznesen'ü*); Рождество (*Rastavu*) – видимо, второй или третий день Рождества;

Онгамукса – Иванов день (*Iivanan päivu*), 25.6/7.7;

Проккойла – Власий, Власьев день (*Valasin päivu*) – первый день летнего («сенокосного») мясоеда;

Рубчейла – Иванов день (*Iivanan päivu*), 25.6/7.7;

Салменица – Ильин день (*Il'l'ä*), 20.7/2.8;

Сямозеро (Погост) – Успение (*Emänpäivu, Uспен'ü*), 15.8/28.8; Крещение (*Vieristy*), 6.1/19.1;

Сямозеро (Тюви) – Троица (*Sroičan päivu*);

Угмойла – Савватий (весна) и Сборное воскресенье;

Улялега – Второй Спас, Спасов день (*Spuassu*), 6.8/19.8;

\* Конкка А. Материалы по календарной мифологии и календарной обрядности // Антропологический форум. 2007. № 6. СПб., 2007. С. 339–380.

Чуйнаволоок — Никола вешний (*Keväät-Miikkul*), 9.5/22.5; Никола зимний (*Talvi-Miikkul*), 6.12/19.12; Ильин день (*Il'lu*), 20.7/2.8;

Чуралахта — Александра Свирского и Александра Невского (*Puametti*), 30.8/12.9;

Шапнаволоок (Сяпся) — День барана, Баранье воскресенье (*Oinaspäivü, Lambahien pruazniekku*), проводился, по разным сведениям, в первое воскресенье августа (П. Т. Костилов), в конце августа (Д. М. Кузнецов), в следующее воскресенье после Успения (Е. Попов); Власий зимний (*Valasin päivü, Talvi-Valassi*), 11.2/24.2; Власий летний (*Valassin päivü, Kezä-Valassi*) в первое Воскресенье после Петрова дня;

Эссойла — Зосима (*Izossimu*); Баранье воскресенье (*Oinahan pyhäpäivü*) — первое воскресенье после Ильина дня; Параскевы Пятницы 26.7/8.8.

[18; 39; 41, E 141; 50]

## Списки рассказчиков и собирателей

## Список рассказчиков из Сямозерья

- Аксентьева Анна Ивановна, род. в 1921 г. в деревне Иванисто
- Анисимова Мария Ивановна, род. в 1921 г. в деревне Корза
- Антонова Анастасия Николаевна, род. в 1897 г. в деревне Алёкка
- Артамонова Мария Николаевна, род. в 1914 г. в деревне Метчелица
- Бомбин Филипп (село Вешкелица)\*
- Борисова Евдокия Ивановна, род. в 1937 г. в деревне Метчелица
- Васильев Иван (Iipoin Iitti), род. в 1835 г. (деревня Елккул)
- Гаврилова Анна Григорьевна, род. в 1890 г. в деревне Корза
- Григорьева Аксения Федоровна, род. в 1920 г. в деревне Улялега
- Гусева Акулина Васильевна, род. в 1918 г. в деревне Кишкойла
- Дорофеев Валерий Иванович, род. в 1950 г. в поселке Эссойла
- Дорофеева Анастасия Ефимовна, род. в 1923 г. в деревне Большая Руга
- Дорофеева Антонина Михайловна, род. в 1921 г. в деревне Чуйнаволок
- Дорофеева (Селезнева) Евдокия Михайловна, род. в 1923 г. в деревне Чуйнаволок
- Дорофеева Нина Федоровна, род. в 1954 г. в селе Вешкелица
- Евстафьева Мария Васильевна, род. в 1915 г. в деревне Корза
- Ермолаева Елизавета Павловна, род. в 1934 г. в деревне Рубчейла
- Ефимов Александр Иванович, род. в 1931 г. в деревне Лахта
- Ефимова Анастасия Ивановна, род. в 1939 г. (белоруска), с 1957 г. в деревне Лахта

\* Здесь и далее в скобках указаны населенные пункты, где производились записи от рассказчика.

Игнатов Петр Матвеевич, род. в 1922 г. в селе Вешкелица

Ильина Анна Ивановна, род. в 1929 г. в деревне Улялега

Казунинова Мария Федоровна, род. в 1925 г. в деревне Улялега

Капитонов Иван Сергеевич, род. в 1937 г. (белорус), 40 лет прожил в селе Вешкелица

Капитонов Сергей Иванович, род. в 1964 г. в селе Вешкелица

Капитонов Алексей Иванович, род. в 1967 г. в селе Вешкелица

Капитонова (Басурманова) Евгения Алексеевна, род. в 1937 г. в деревне Мелойла

Коккарев Николай Дмитриевич, род. в 1921 г. в селе Вешкелица

Коскинен Алекси (д. Проккойла), дата поступления материалов 1961 г.

Костилов Петр Трофимович, род. в 1902 г. в селе Сямозеро

Кузнецов Дмитрий Михайлович, род. в 1904 г. в деревне Ахпойла

Лебедев Михаил Петрович, род. 1929 г. в селе Сямозеро

Лебедева Екатерина Федоровна, род. в 1929 г. в селе Сямозеро

Локкин Иван Иванович, род. в 1932 г. в деревне Курмойла

Локкина Анна Афанасьевна, род. в 1931 г. в деревне Эльмитозеро

Максимов Павел, род. в 1936 г. в деревне Корбинаволок

Максимов Павел Иванович, род. в 1950 г. в деревне Лахта

Малафеева Евгения Андреевна, род. в 1930 г. в деревне Чуйнаволок

Муилаччу Архиппа (деревня Эльмитозеро)

Нестеров Андрей Иванович, род. в 1889 г. в деревне Угмойла

Нестерова Устья, род. в 1900 г. в деревне Логинсельга

Никитина Клавдия Семеновна, род. в 1929 г. в деревне Ахпоймикки

Никифорова Анастасия Федоровна, род. в 1888 г. в деревне Эльмитозеро

Никонова Евдокия Васильевна, род. в 1902 г. в селе Вешкелица

Паншукова (Гаврилова) Зоя Григорьевна, род. в 1921 г. на станции Новые Пески

Петров Иван Андреевич, род. в 1919 г. в селе Вешкелица

Петрова (Колошина) Мария Ивановна, род. в 1918 г. в селе Вешкелица

Плехова (Киселева) Евгения Егоровна, род. в 1928 г. в деревне Кяргеля

Попов Ефим Степанович, род. в 1891 г. в селе Сямозеро, даты поступления материалов 1936—1937 гг.

Поччи Петр, род. в 1938 г. (деревня Ватчойла)

Путтоев Тимофей Иванович, род. в 1894 г. в деревне Вехкусельга

Румянцев Александр Алексеевич, род. в 1922 г. в деревне Чуйнаволок

Тарасова Агафья Михайловна, род. в 1913 г. в деревне Курмойла

Тимкова (Федотова) Екатерина Михайловна, род. в 1918 г. в деревне Корби-  
наволок

Тупицын Василий Петрович, род. в 1930 г. в деревне Сяргилахта

Тупицына (Чеснокова) Анна Васильевна, род. в 1932 г. в деревне Сяргилахта

Ульянов Петр Семенович, род. в 1930 г. в деревне Корза

Успенская Анна Алексеевна, род. в 1907 г. в Петербурге (с 1918 г. в Сямозере)

Ухова Мария Егоровна, род. в 1917 г. в селе Сямозеро

Федорова Олександра, род. в 1830 г. (деревня Иванисто)

Шабунин Иван Иванович, род. в 1925 г. в деревне Чуралахта

Шамбин Сергей Михайлович, род. в 1962 г. в деревне Корбилахта

Шамбина Галина Ивановна, род. в 1964 г. в поселке Эссойла

#### Список собирателей этнографического материала в Сямозерье

Ахтия Эдвард Вильгельм (Ahtia E. V.), записи 1925—1926 гг.

Борениус А. А., записи 1871 г.

Европеус Д., записи 1845 г.

Иванова Людмила Ивановна, записи 2000 г.

Ковыршина Юлия Ивановна, записи 2001 г.

Конкка Алексей Петрович, записи 1984 г.

Конкка Унелма Семеновна, записи 1968 г.

Логинов Константин Кузьмич, записи 2000—2001 гг.

Лукина Павла Ивановна, записи 1968 г.

Маслова Гали Семеновна, записи 1941 г.

Миронова Валентина Петровна, записи 2000 г.

Рягоев Владимир Дмитриевич, записи 1966 г.

Сурхаско Юго (Йоуко) Юльевич, записи 1965 г.

Турунен Аймо (Turunen A.), дата поступления материалов 1943 г.

Хайнари (Форсстрём) О. А. (Hainari O. A.), записи 1882 г.

Хяркёнен Ииво (Härkönen I.), записи 1901 г., дата поступления материалов 1907 г.

## СОДЕРЖАНИЕ

ОТ АВТОРОВ.....	5
-----------------	---

<b>М. Г. Косменко, И. И. Муллонен, Н. Н. Мамонтова</b> <b>ДОПИСЬМЕННАЯ ИСТОРИЯ СЯМОЗЕРСКОГО КРАЯ .....</b>	<b>11</b>
---	-----------

<b>М. Г. КОСМЕНКО</b> <b>АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ДАННЫЕ И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ В СЯМОЗЕРЬЕ .....</b>	<b>13</b>
--	-----------

<b>И. И. МУЛЛОЕН, Н. Н. МАМОНТОВА</b> <b>ТОПОНИМИЯ КАК ОТРАЖЕНИЕ ЭТНИЧЕСКОГО ПРОШЛОГО СЯМОЗЕРЬЯ .....</b>	<b>25</b>
--	-----------

<b>А. Ю. Жуков, Д. В. Кузьмин, Н. А. Кораблев, М. В. Пулькин</b> <b>ОТ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ К НОВОМУ ВРЕМЕНИ .....</b>	<b>39</b>
--	-----------

<b>А. Ю. Жуков</b> <b>СЯМОЗЕРЬЕ В XIV—XVII ВЕКАХ .....</b>	<b>41</b>
---	-----------

Колонизация Сямозерья. Древние вепсы и карелы .....	41
---	----

Первые сямозерские деревни и вотчины .....	48
--	----

Московские преобразования: Сямозерская волостка .....	66
---	----

Карельско-шведское порубежье .....	77
------------------------------------	----

Хозяйственная жизнь и подати .....	84
------------------------------------	----

Анализ писцового делопроизводства: Сямозерье в XV—XVII веках .....	87
---	----

<i>Приложение</i> <b>Д. В. Кузьмин</b> <b>Сямозерский участок российско-шведской границы</b> <b>1621 года (топонимический комментарий) .....</b>	<b>107</b>
---	------------

<b>М. В. Пулькин</b>	
<b>СЯМОЗЕРЬЕ В XVIII — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА</b> . . . . .	113
СЯМОЗЕРЬЕ В РУССКО-ШВЕДСКИХ ВОЙНАХ XVIII ВЕКА . . . . .	113
ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ . . . . .	115
РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ СЯМОЗЕРЬЯ . . . . .	120
КАРЕЛЬСКИЙ ЯЗЫК КАК ОСНОВА ПАСТЫРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ . . . . .	126
<b>Н. А. Кораблев</b>	
<b>СЯМОЗЕРСКИЙ КРАЙ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX ВЕКА</b> . . . . .	129
<b>А. П. Конкка, К. К. Логинов</b>	
<b>МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА, СЕМЕЙНАЯ И КАЛЕНДАРНАЯ ОБРЯДНОСТЬ</b> . . . . .	151
<b>К. К. Логинов</b>	
<b>МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА И ПРОИЗВОДСТВЕННО-БЫТОВАЯ МАГИЯ</b> . . . . .	153
ЗЕМЛЕДЕЛИЕ . . . . .	154
СКОТОВОДСТВО . . . . .	165
РЫБОЛОВСТВО . . . . .	177
ОХОТА . . . . .	192
ПРОМЫСЛЫ И РЕМЕСЛА . . . . .	201
СРЕДСТВА ПЕРЕДВИЖЕНИЯ И ДОРОЖНАЯ ОБРЯДНОСТЬ . . . . .	205
ОСВОЕНИЕ ТЕРРИТОРИИ И СТРОИТЕЛЬСТВО . . . . .	210
ОДЕЖДА . . . . .	225
ПИЩА И ХОЗЯЙСТВЕННАЯ УТВАРЬ . . . . .	231
<i>Приложение</i>	
Образцы диалектной речи сямозерских карел . . . . .	237
Palo-da peldoadru . . . . .	237
Огнищевая и полевая соха . . . . .	237
Tuohes luajin pullot da kivekset . . . . .	238
Из смолы изготовляли поплавки и грузила . . . . .	238
Nuotan laskendu da viendü . . . . .	239
Как ставят и тянут невод . . . . .	240
Venehen laindu . . . . .	240
Как делали лодки . . . . .	241
Tervan laskendu . . . . .	242
Выгонка смолы . . . . .	242
Kui enne levoo katettih . . . . .	243

Как раньше крышу крыли .....	243
Вuukun pezo .....	244
Бучение белья .....	245

<b>А. П. Конкка, К. К. Логинов</b> <b>СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ .....</b>	<b>247</b>
--	------------

К. К. Логинов Родильная обрядность и способы лечения младенческих недугов .....	247
А. П. Конкка СЯМОЗЕРСКАЯ СВАДЬБА .....	254
Старинная карельская свадьба ( <i>рассказ А. Ф. Никифоровой</i> ) ....	255
К. К. Логинов Похоронно-поминальная обрядность .....	291

<b>А. П. Конкка</b> <b>КАЛЕНДАРНАЯ МИФОЛОГИЯ И ОБРЯДНОСТЬ</b> <b>СЯМОЗЕРСКИХ КАРЕЛ .....</b>	<b>301</b>
Великий Сюндю: святочный дух с ликом Спасителя .....	302
СЯМОЗЕРСКИЙ НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ .....	311
Зимние Святки .....	311
Гадания (слушания Сюндю) .....	313
Ряженье .....	319
Крещение. Купание в иордани .....	322
Сведения о других календарных праздниках и памятных датах .....	324
Праздники в деревнях Сямозерской волости .....	341
<i>Приложение</i> Списки рассказчиков и собирателей .....	343

<b>И. Е. Гришина, А. П. Косменко, О. А. Набокова, Ю. М. Наумов, В. П. Орфинский, В. Г. Платонов, С. В. Путистин, А. П. Скворцов</b> <b>НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО СЯМОЗЕРЬЯ .....</b>	<b>347</b>
---	------------

И. Е. Гришина, В. П. Орфинский, С. В. Путистин ДЕРЕВЯННОЕ ЗОДЧЕСТВО .....	349
В. П. Орфинский, И. Е. Гришина СЯМОЗЕРСКИЕ ДЕРЕВНИ .....	349
Системы заселения и расселения .....	349
Планировка и застройка поселений .....	352

В. П. Орфинский	
Народное храмостроительство .....	377
Предыстория: простейшие культовые постройки .....	377
Разные судьбы храмов-ровесников .....	384
Заонежские влияния и их адаптация в народном храмостроительстве Сямозерья .....	392
Колокольни в Сямозерье .....	396
В контексте длительной истории .....	404
И. Е. Гришина, В. П. Орфинский	
Архитектура крестьянского жилища .....	418
Архитектурное чудо Сямозерья .....	418
Дом в культуре северных ливвиков .....	438
С. В. Путистин	
Печи Сямозерья .....	449
<b>Ю. М. Наумов,</b>	
<b>В. П. Орфинский, А. П. Скворцов</b>	
Традиционные лодки Сямозерья .....	461
<b>О. А. Набокова</b>	
Сямозерская прялка: форма и пластика .....	497
О бытовании прялок .....	499
О назначении и устройстве прялок .....	506
О форме сямозерских прялок .....	511
Об украшении поверхности прялок .....	521
<b>Косменко А. П.</b>	
Орнаментальное искусство сямозерских ливвиков (XIX — начало XX века) .....	531
Вышивка .....	533
Узорное ткачество .....	541
Резьба и роспись по дереву .....	543
<b>В. Г. Платонов</b>	
Иконописное наследие Сямозерья .....	547
<b>О. М. Жаринова,</b>	
<b>Ю. И. Ковыршина, И. Б. Семакова</b>	
Фольклорное наследие и язык .....	555
<b>Ю. И. Ковыршина</b>	
Музыкально-поэтический фольклор Сямозерья .....	557
Традиционные сямозерские напевы .....	584

**И. Б. СЕМАКОВА**  
КАНТЕЛЕ В СЯМОЗЕРЬЕ ..... 591

**О. М. ЖАРИНОВА**  
МЕЛОДИЯ РОДНОЙ РЕЧИ (ОСОБЕННОСТИ СЯМОЗЕРСКОГО ДИАЛЕКТА) ..... 601

*Приложение*  
Образцы диалектной речи сямозерских карел ..... 617

**В. П. Орфинский**  
**ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ** ..... 625

**В. П. Орфинский**  
СЯМОЗЕРЬЕ: ЧЕРЕЗ ПРОШЛОЕ К БУДУЩЕМУ ..... 627

**СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ** ..... 641

К РАЗДЕЛУ «Дописьменная история сямозерского края» ..... 641

Археологические данные  
и этнокультурные процессы в Сямозерье ..... 641

Список литературы ..... 641

Топонимия как отражение  
этнического прошлого Сямозерья ..... 643

Список литературы ..... 643

К РАЗДЕЛУ «От Средневековья к Новому времени» ..... 644

Сямозерье в XIV—XVII веках ..... 644

Список литературы ..... 644

Архивные материалы ..... 646

Сямозерье в XVIII — первой половине XIX века ..... 647

Список литературы ..... 647

Архивные материалы ..... 648

Сямозерский край во второй половине XIX —  
начале XX века ..... 649

Список литературы ..... 649

Архивные материалы ..... 650

К РАЗДЕЛУ «МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА,  
СЕМЕЙНАЯ И КАЛЕНДАРНАЯ ОБРЯДНОСТЬ» ..... 652

Список литературы ..... 652

Архивные материалы ..... 654

К РАЗДЕЛУ «НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО СЯМОЗЕРЬЯ» ..... 655

Деревянное зодчество ..... 655

Список литературы ..... 655

Архивные материалы .....	658
Рукописи .....	659
Традиционные лодки Сямозерья .....	660
Список литературы .....	660
Архивные материалы .....	661
Сямозерская прялка: форма и пластика .....	661
Список литературы .....	661
Архивные материалы .....	663
Орнаментальное искусство сямозерских ливвиков (XIX — начало XX века) .....	663
Список литературы .....	663
Иконописное наследие Сямозерья .....	664
Список литературы .....	664
Архивные материалы .....	664
К РАЗДЕЛУ «ФОЛЬКЛОРНОЕ НАСЛЕДИЕ И ЯЗЫК» .....	665
Музыкально-поэтический фольклор Сямозерья .....	665
Список литературы .....	665
Архивные материалы .....	668
Кантеле в Сямозерье .....	668
Список литературы .....	668
Мелодия родной речи (особенности сямозерского диалекта) .....	669
Список литературы .....	669
ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ .....	669
Сямозерье: через прошлое к будущему .....	669
Список литературы .....	669

**Т. В. Вага,**

**Л. И. Иванова, В. П. Миронова,**

**А. М. Пашков, С. Б. Потахин**

**ПРИЛОЖЕНИЯ .....** 671

**1. Т. В. Вага, С. Б. Потахин**

**ЛАНДШАФТНЫЕ ОСОБЕННОСТИ СЯМОЗЕРЬЯ .....** 671

    ГЕОЛОГИЧЕСКОЕ СТРОЕНИЕ И РЕЛЬЕФ .....

    КЛИМАТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ .....

    ВНУТРЕННИЕ ВОДЫ .....

    ПОЧВЕННАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА .....

    ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ ПРИРОДНЫХ КОМПЛЕКСОВ .....

## **2. А. М. Пашков**

**Мирон Смирнов — карельский предприниматель**

**и краевед второй половины XIX века . . . . . 679**

## **3. Л. И. Иванова, В. П. Миронова**

**Современное состояние фольклорной традиции Сязозерья . . . . . 709**

Эпические и лироэпические песни . . . . . 711

Волшебные и сатирические сказки . . . . . 713

Безручка . . . . . 715

Девушка и царский сын . . . . . 720

Киндасовцы . . . . . 725

Причитания и песенная традиция . . . . . 725

Похоронная причеть . . . . . 727

Свадебная причеть . . . . . 727

Лирические песни . . . . . 728

Частушки . . . . . 729

Детский фольклор . . . . . 730

Мифологическая проза . . . . . 731

Колдун . . . . . 733

Можжевеловая роща . . . . . 734

Повсюду есть хозяева . . . . . 735

Хозяева леса . . . . . 736

Хозяева воды . . . . . 738

Хозяева хлеба . . . . . 739

Хозяева дома . . . . . 740

Хозяева бани . . . . . 742

Сюндю . . . . . 744

Черти . . . . . 745

Легенда о первородном грехе . . . . . 748

## **4. Ю. И. Ковыршина**

**Образцы музыкально-поэтического**

**фольклора Сязозерья . . . . . 750**

Эпические песни . . . . . 750

Лирические песни и баллады . . . . . 755

Причитания . . . . . 760

Свадебные песни . . . . . 770

Детский фольклор . . . . . 774

Кумулятивные песни . . . . .	776
Колыбельные песни . . . . .	780
Лирические песни . . . . .	781
Плясовые песни . . . . .	785
Короткие песни, частушки (Lyhyöt pajot, častuškat) . . . . .	789
Духовные стихи . . . . .	791
Духовные песнопения . . . . .	796
<b>КОММЕНТАРИИ . . . . .</b>	<b>797</b>
Эпические песни . . . . .	797
Лироэпические песни и баллады . . . . .	797
Причитания . . . . .	798
Свадебные песни . . . . .	799
Детский фольклор . . . . .	800
Кумулятивные песни . . . . .	800
Колыбельные песни . . . . .	801
Лирические песни . . . . .	801
Плясовые песни . . . . .	801
Короткие песни, частушки (Lyhyöt pajot, častuškat) . . . . .	802
Духовные стихи . . . . .	803
Духовные песнопения . . . . .	803
<b>СВЕДЕНИЯ ОБ ИСПОЛНИТЕЛЯХ . . . . .</b>	<b>804</b>