

Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН
– обособленное подразделение Федерального государственного бюджетного
учреждения науки Федерального исследовательского центра
«Карельский научный центр Российской академии наук»

На правах рукописи

Минвалеев Сергей Андреевич

**ТРАДИЦИОННЫЕ ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА КАРЕЛОВ-
ЛЮДИКОВ В СВЕТЕ СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОГО АНАЛИЗА**

Специальность 5.6.4. – Этнология, антропология и этнография

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель:
доктор исторических наук
Винокурова Ирина Юрьевна

Петрозаводск
2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА 1. СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ КАРЕЛОВ-ЛЮДИКОВ	39
§ 1.1. Предсвадебный период.....	40
§ 1.1.1. Общение молодежи и обряды поднятия лемби	40
§ 1.1.2. Сватовство	50
§ 1.1.3. Посещение дома жениха и обряды оформления согласия на брак	80
§ 1.1.4. Период от рукобитья до собственно свадьбы	86
§ 1.2. Собственно свадьба.....	97
§ 1.2.1. Обряды выводного стола.....	97
§ 1.2.2. Венчание	115
§ 1.2.3. Обряды в доме жениха	119
§ 1.3. Послесвадебный период	132
§ 1.3.1. Обряды второго дня.....	132
§ 1.3.2. Гостьба между породнившимися семьями.....	141
ГЛАВА 2. ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ КАРЕЛОВ- ЛЮДИКОВ	150
§ 2.1. Смерть и подготовка покойного к погребению	151
§ 2.1.1. Традиционные представления людиков о душе, смерти и загробном мире.....	151
§ 2.1.2. Наступление смерти и подготовка покойника к погребению	160
§ 2.1.3. Содержание покойного в доме	172
§ 2.2. Похороны	186
§ 2.2.1. Обрядность дня похорон	186

§ 2.2.2. Людиковские кладбища и могилы	209
§ 2.3. Поминальная обрядность	214
§ 2.3.1. Индивидуальные поминки	214
§ 2.3.2. Общие поминальные дни	238
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	250
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ И УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ	261
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ	263
ПРИЛОЖЕНИЯ.....	292

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Изучение культуры различных подразделений этноса, дискуссии по поводу критериев их выделения и наименований, способы маркирования культурного пространства этнолокальных сообществ и его идентификация – узел взаимосвязанных проблем, вызывающих постоянный, с годами неугасающий интерес у отечественных этнологов. Актуальность подобных исследований объясняется и тем, что они позволяют отчетливее и детальнее представить ареальную дифференциацию традиционной культуры этноса и ее модификации, обнаружить неизвестные явления в этнической истории народа и его этнокультурных контактах.

В то же время следует заметить, что тема малых этнических подразделений получила неравномерное освещение в этнологии различных народов. В качестве примера можно назвать карелов – географически широко расселенный и разобщенный народ, проживающий в Республике Карелии (группы собственно карелов, ливвиков и людиков), Ленинградской и Тверской областях (тихвинские и тверские карелы) Российской Федерации, а также в Финляндии. Большая часть работ по культуре карелов в российской этнологии и фольклористике в основном касается разных по величине ареалов, очерченных географическими или административными границами. К ним следует отнести первые кандидатские диссертации, посвященные народному орнаменту верхневолжских карелов Г. С. Масловой¹ и материальной культуре северных карелов Калевальского р-на Р. Ф. Тароевой², исследования духовной и материальной культуры карелов Сегозерья³, серию коллективных монографий под руководством В. П. Орфинского, представляющих собой опыт междисциплинарного изучения

¹ Маслова Г. С. Народный орнамент верхневолжских карел. М., 1951.

² Тароева Р. Ф. Материальная культура северных карел во второй половине XIX в. и первой половине XX в. (по материалам района Калевалы КФССР): автореф. дис. ... к-та ист. наук. 1954.

³ Конкка У. С., Конкка А. П. Духовная культура сегозерских карел конца XIX – начала XX века. Л., 1980; Никольская Р. Ф., Косменко А. П. Материальная культура и декоративно-прикладное искусство сегозерских карел конца XIX – начала XX века. Л., 1981.

карельских поселений: Суйсарь, Юккогуба, Панозеро, Сямозеро⁴, а также работы О. М. Фишман о карелах Ленинградской и Тверской областей⁵, включая ее монографию, в центре внимания которой оказалась этноконфессиональная группа тихвинских карелов-старообрядцев⁶.

Список публикаций можно продолжить. Вместе с тем на этом фоне до сих пор отсутствуют этнографические работы, посвященные изучению различных сфер традиционной культуры групп, объединенных на основе языкового признака (наречия) и имеющих общее и локальное самосознание, выраженное в этнонимах, т. е. субэтнических групп карельского народа.

Одной из таких групп являются карелы-людики и их традиционная культура, которая в работах российских исследователей, как правило, не дифференцировалась и рассматривалась в рамках южнокарельской культуры. Финляндские ученые также уделяли гораздо меньше внимания людиковской территории, чем Северной Карелии и южному приграничью, так как она находилась вдалеке от границы⁷; к тому же практически все эти исследования носили лингвистический характер. В связи с данными обстоятельствами многие сферы традиционной культуры карелов-людиков не были детально изучены. На сегодняшний день в научной литературе нет полного этнографического и сравнительно-исторического описания обрядов жизненного цикла этой субэтнической группы. Представленное диссертационное исследование направлено на устранение этого пробела.

Важность изучения обрядов жизненного цикла людиков вызвана и тем, что до сих пор нет единого мнения относительно происхождения данной группы и ее языка. Отечественные лингвисты выделяют язык карелов-людиков в качестве наречия карельского языка. По их мнению, людики сформировались в западном

⁴ Село Суйсарь: история, быт, культура. Петрозаводск, 1997; Деревня Юккогуба и его округа. Петрозаводск, 2001; Панозеро: сердце Беломорской Карелии. Петрозаводск, 2003; История и культура Сямозерья. Петрозаводск, 2008.

⁵ Фишман О. М. Тихвинские карелы – первый опыт изучения локальной группы // Население Ленинградской области: материалы и исследования по истории и традиционной культуре. СПб., 1992. С. 119–131; Она же. Формирование субэтнической группы карел Верхневолжья (история, факторы, признаки) // XVII Всесоюзная финно-угорская конференция: тезисы докладов. Устинов, 1987. С. 204–205.

⁶ Фишман О. М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003.

⁷ Иванова Л. И. Фольклор карелов-людиков: история собирания и современное состояние // Живая старина. 2013. № 3. С. 31.

Обонежье из двух этнических компонентов – карельского и вепсского примерно к XVIII в. При этом сплав двух названных компонентов происходил с неравномерной интенсивностью в различных местностях и в разное время. Ряд финляндских языковедов объединяют людиковские говоры в самостоятельный прибалтийско-финский язык, принадлежащий отдельному народу – людикам. В связи с разными мнениями лингвистов актуальным представляется исследование обрядов жизненного цикла людиков в качестве этногенетического источника, что могло бы укрепить некоторые концепции, выдвинутые на основе языковых данных, и внести этнологическую лепту в решение вопросов, связанных с формированием этой группы.

В то же время изучение обрядовой культуры карелов-людиков представляется своевременным и с практической точки зрения. Представители этой группы в последнее время выражают стремление сохранить свой язык, определить его этнический статус и значимость культурного наследия на общекарельском фоне⁸. При этом исследовательские задачи требуют ускоренного решения, поскольку людики подвергаются стремительной ассимиляции.

Краткий историко-этнографический очерк о карелах-людиках

Современная территория расселения людиков узкой прерывистой цепью тянется с юга на север примерно на 200 км – от р. Свири и ее притока Важинки через оз. Святозеро и нижние участки р. Шуи и Суны до оз. Сандал. Это территория Кондопожского, Прионежского, восточной части Пряжинского и Олонецкого (с. Михайловское⁹) р-нов Республики Карелия. Наиболее крупные людиковские поселения – куст Михайловских деревень, Святозеро, Пряжа, Виданы, Спасская Губа, Юркостров, Тивдия; а также в значительной степени обрусевшие Нижние Виданы, Половина, Кончезеро и полностью русские к

⁸ Barancev A. Lüüdilaižed – baltijansuomelaižiin sambuj etnos = Людинцы – исчезающий этнос прибалтийских финнов. Lüüdilaine // Lyydiläisen seuran vuosijulkaisu. 2007. S. 7–8.

⁹ В советское время по административно-территориальному делению – Михайловский с/совет, в дореволюционный период – Михайловское общество Важинской вол. Олонецкого уезда, в состав которого входило двенадцать деревень: Михайловское (Сюрья), Палнаволоок, Гижино, Кирга (Село), Ташкеницы, Устинская (Устье), Кукойнаволоок, Нюхово, Яковлевская (Яхново), Новикова, Мошничье и Васильевская [Список населенных мест Олонецкой губернии по сведениям за 1905 год. Петрозаводск, 1907. С. 46; Список населенных мест [Карельской АССР]: по материалам переписи населения 1933 г. Петрозаводск, 1935, С. 52].

настоящему времени деревни Шуйского куста, Логмозерья (Логморучей, Ялгуба, Суйсарь) и Заозерья (Согиницы, Токари Ленинградской обл.) (см. таблицу «Перечень людиковских поселений, упоминаемых в диссертации» в приложениях).

На западе носители людиковского наречия карельского языка граничат с карелами-ливвиками, на севере – с собственно карельским населением, на востоке и юге – с русскими (см. карту № 1).



Карта № 1. Расселение карелов-людиков (сост. С. А. Минвалеев, Н. Л. Шибанова)

В настоящее время численность людиков оценивается в 4–5 тыс. чел., но, по данным финляндских исследователей, только около 150 из них являются

носителями людиковского наречия¹⁰. В «Атласе языков мира, находящихся под угрозой исчезновения» («*Atlas of the World's Languages in Danger*») язык людиков отнесен к языкам, испытывающим серьезную угрозу исчезновения (*severely endangered*)¹¹.

В научном мире споры о языковой и этнической идентификациях людиков не прекращаются до сих пор. В языкознании Финляндии различные концепции о языковой принадлежности людиковских диалектов развивались с 1820-х гг. от определения отдельных говоров в качестве вепсских или олонечно-карельских к постепенному признанию их уникальности в рамках самостоятельного прибалтийско-финского языка¹². Эта точка зрения, высказанная финляндским лингвистом П. Виртаранта во второй половине XX в., в дальнейшем была развита в работах М. Пахомова, по мнению которого людиковские говоры относятся к «раннелюдиковскому языку-основе», в котором «прослеживается своя система, отличная от их языкового окружения»¹³. В последнее время М. Пахомов выделяет людиков в отдельный этнос, отличный от карелов, но отмечает, что народ имеет право сам определиться со своей этнической идентичностью¹⁴. Людиковские говоры относил к отдельному языку и российский языковед А. П. Баранцев, который вначале придерживался концепции Д. В. Бубриха о сложении людиков и ливвиков на вепсской основе, но в 1980-е гг. пересмотрел эту точку зрения. Примечательны слова А. П. Баранцева на III Всемирном конгрессе финно-угорских народов в 2000 г. в г. Хельсинки, где языковед, выступая от лица людиковской интеллигенции, выразил позицию о самостоятельности языка и

¹⁰ Nakala H. Lyydin verkkosanakirja valmistui // Karjalan Heimo. 2020. № 7–8. S. 124.

¹¹ Нагурная С. В. Языковые процессы // Народы Карелии: историко-этнографические очерки. Петрозаводск, 2019. С. 77.

¹² Пахомов М. Идентификация языка людиков финляндскими исследователями в XIX – начале XX века // V Всероссийская конференция финно-угроведов «Финно-угорские языки и культуры в социокультурном ландшафте России»: материалы (Петрозаводск, 25–28 июня 2014 г.). Петрозаводск, 2014. С. 212. URL: http://resources.krc.karelia.ru/illh/doc/knigi_stati/mater_fin_ugr_konf.pdf (дата обращения: 13.03.2020).

¹³ Pahomov M. Lyydiläiskysymys: Kansa vai heimo, kieli vai murre? Helsinki, 2017. S. 9.

¹⁴ См.: Пахомов М. Современное состояние людиковского языка (доклад на VII Всемирном конгрессе финно-угорских народов) // Lүүdilaine. Lүүdiläisen seuran vuosijulkaisu. 2017. S. 11–12; Pahomov M. Непризнанный народ // Lүүdilaine. Lүүdiläisen seuran vuosijulkaisu. 2013. S. 22–26.

этнoса своего народа: «До революции нас причисляли к вепсам – чуди, ныне относят к карелам. Мы не те и не другие, мы – людинцы»¹⁵.

В дореволюционной России власти Олонецкой губ. относили людиков, как правило, к карелам, хотя и отмечали их «чудское» (вепское) происхождение и «значительное отличие от языка олонецких карелов»¹⁶. В современной российской лингвистике язык людиков принято относить к одному из наречий карельского языка, куда, помимо людиковского, входят ливвиковское и собственно карельское наречия. Эта традиция ведет свое начало от Д. В. Бубриха¹⁷. Новейшее исследование группы финляндских и российских языковедов, основанное на сравнительном анализе фонетических и морфологических систем карельских диалектов и говоров, подтверждает российскую точку зрения о единстве карельского языка, к которому относится и людиковское наречие¹⁸. Кластерные карты, составленные в ходе исследования, убедительно доказали близость грамматических систем языков ливвиков и людиков, объединяющихся вместе с собственно карельскими говорами Приграничной Карелии в группу южнокарельских говоров¹⁹. Однако в кластерный анализ не были включены восточные (савоские) диалекты финского языка и вепские диалекты, которые могут внести изменения в данный вывод.

Согласно различным классификациям, в людиковском наречии принято выделять от трех до восьми диалектов²⁰. К наименьшей из них относится современная финская классификация, по которой говоры карелов-людиков делятся на северный (охватывает Кондопожский и частично Прионежский р-ны Карелии), средний (частично Прионежский и Пряжинский р-ны) и южный

¹⁵ Varancev A. Op. cit. S. 7.

¹⁶ Цит. по: Pаhomov M. Op. cit. 2017. S. 58.

¹⁷ См.: Бубрих Д. В. Происхождение карельского народа: повесть о союзнике и друге русского народа на Севере. Петрозаводск, 1947; Он же. Русское государство и формирование карельского народа // Прибалтийско-финское языкознание. Л., 1971. Вып. 5: Вопросы взаимодействия прибалтийско-финских языков с иносистемными языками (к 80-летию со дня рождения Д. В. Бубриха).

¹⁸ См.: Новак И. П., Пенттонен М., Руусканен А., Сиилин Л. Карельский язык в грамматиках: сравнительное исследование фонетической и морфологической систем. Петрозаводск, 2019.

¹⁹ Там же. С. 412–427.

²⁰ Новак И. П. Диалектное членение карельского языка // Роль науки в решении проблем региона и страны: фундаментальные и прикладные исследования: материалы Всероссийской науч. конф. с международным участием, посвященной 70-летию КарНЦ РАН (24–27 мая 2016 г.). Петрозаводск, 2016. С. 403. URL: http://resources.krc.karelia.ru/krc/doc/krc-70/krc-70_13.pdf (дата обращения: 27.03.2020).

(с. Михайловское Олонецкого р-на; сюда входил и заозерный говор Ленинградской обл., ныне исчезнувший²¹) диалекты. Такое диалектное деление тесно связано с этническими процессами людиков²² и принято нами при рассмотрении материала.

У людиков сохраняются два самоназвания: общее для карелов *kard'alaine* 'карел' и локальное *lyudiläine*, *lyudikkö* 'людик'²³, а свой язык они называют *lüüdin kiel'*, *lüüdikiel'* 'людиковский язык'²⁴. Своих карельских соседей людики тоже обособливают: ливвиков называют «олончанами» (*anukselaažed*²⁵) или «карелами» (*karjalaažed*), а собственно карелов Сегозерья – «лаппи» (*lappi* – кар. 'саамы') (а те, в свою очередь, называют соседних людиков вепсами)²⁶. В данных наименованиях сохранились следы этнического прошлого этих регионов.

Активное распространение самоназвания «карелы» среди людиков, видимо, началось только после введения паспортизации в 1930-е гг., способствующей карелизации людиковского субэтноса. Для заполнения графы «национальность» руководствовались «Списком национальностей»²⁷, в котором людиков не было, указывались только карелы. Это подтверждается данными диалектологических вопросников, заполненных М. В. Гордеевой в Пряже в 1941 г., где самоназвание местных карелов фиксировалось как *l'üüd'ikiit* ('людики'), а рядом было приписано уточнение: «в последнее время стали называть себя *karjalaižet*²⁸»²⁹. По экспедиционным наблюдениям автора диссертации, некоторые информанты, преимущественно 1930-х г. р., отмечали, что их родители были людиками, а

²¹ По данным М. Пахомова, последние носители заозерского и логмозерского говоров ушли из жизни к началу 1940-х гг. [Pahomov M. *Lyudin kansan alkuperästä // Lüüdilaine. Lyudiläisen seuran vuosijulkaisu. 2006. S. 5*].

²² Pahomov M. *Kuujärven lyudiläistekstejä. Helsinki, 2011. S. 10*.

²³ Родионова А. П., Нагурная С. В., Чикина Н. В. Людики: вопросы сохранения языка и культуры. Исследования и материалы. Петрозаводск, 2017. С. 112; Рягоев В. Д. Карельский язык и его диалекты // Прибалтийско-финские народы России. М., 2003. С. 188; Grünthal R. *Livvistä liiviin. Itämerensuomalaiset etnonyymit. Helsinki, 1997. S. 77*; Pahomov M. *Op. cit. 2017. S. 50*.

²⁴ Pahomov M. *Op. cit. 2006. S. 9; Id. Op. cit. 2017. S. 50*.

²⁵ Термин *anuksilaine* 'олончанин' михайловские людики применяли и по отношению к себе [Grünthal R. *Op. cit. S. 77*].

²⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 47; Pahomov M. *Op. cit. 2017. S. 78*.

²⁷ Байбури А. К. Советский паспорт: история – структура – практики. СПб., 2017. С. 291–292.

²⁸ Т. е. 'карелы' – прим. С. М.

²⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 38. Д. 268. Л. 2.

сейчас они – информанты – являются карелами, что доказывает утверждение о недавней «карелизации» людиковского субэтноса³⁰.

Среди всех групп карелов-людиков, михайловские обладают выраженными чертами этнолокальной дифференциации. У них наблюдается локальное самоназвание «куярвилаажет» (*kujar'vilaažed* ‘михайловские; жители Михайловского’³¹), восходящее к названию одного из главных водоемов михайловских людиков – Лоянскому озеру (*Kujärv*) и совпадающее с названием со стороны соседних карелов³². Несмотря на дружеские отношения михайловских людиков со своими соседями, в отзывах олонецких ливвиков о них часто звучит принижение. Их называют «ненастоящими карелами», а также «еврейскими», выделяя с помощью такого прозвища особенности их поведения³³. Как отмечала Р. Ф. Тароева в 1957 г., каждый житель г. Олонца или близлежащих деревень считал своим долгом в разговоре с приезжими отметить, что «михайловские не так говорят, как мы, и понимать их трудно»³⁴. К. К. Логинов, описывая этнолокальную группу михайловских людиков, отмечал следующие определения их карелами-ливвиками: «Считается, что михайловцы странновато говорят, странновато одеваются (в балахонах ходят в быту, а не только на работу), странновато хоронят своих умерших (в лаптях, а не в кожаной обуви) и т. д.»³⁵.

Поэтому не удивительно, что идеи финляндских исследователей и активистов³⁶ о людиках, как отдельном народе, находят особую поддержку в среде михайловцев. Это объясняется многими факторами: «отчужденностью» михайловских людиков от соседних карельских групп; отличительным строем михайловского диалекта; большой концентрацией людиков на территории;

³⁰ ФА ИЯЛИ. № 3829–3847.

³¹ Рахонен М. Ор. cit. 2017. S. 87.

³² Логинов К. К. Этнолокальные группы Карелии // Малые этнические и этнографические группы: сборник статей, посвященный 80-летию со дня рождения проф. Р. Ф. Итса. СПб. 2008б. С. 267.

³³ Стоит отметить, что по отношению к другим диалектным группам людиков не наблюдалось такого явного отчуждения ливвиков и собственно карелов, что вызвано, скорее всего, тем, что язык средних и северных людиков содержит меньшее количество вепских черт, и территориально они живут ближе к своим карельским соседям.

³⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 282. Л. 3.

³⁵ Логинов К. К. Указ. соч. 2008б. С. 267.

³⁶ В 1998 г. М. Пахомов основал в Хельсинки «Людиковское общество» (люд. *Lüüdilaine Siebr*), основной целью которого стала поддержка и развитие людиковского языка и культуры, а также издательская деятельность (в т. ч. выход ежегодника «Lüüdilaine») [Lyydiläinen Seura. URL: <http://lyydi.net> (дата обращения: 22.01.2020)].

развитием литературного языка, основанного на михайловском диалекте и т. д. Примечателен пример, когда в 2013 г. решением Совета Михайловского сельского поселения был утвержден в качестве официальной символики села людиковский флаг³⁷, разработанный М. Пахомовым в 1995 г., с изображенным на нем золотым змием, проткнутым копьём (рис. 1, 2). Таким образом, представители финляндской интеллигенции при поддержке некоторых представителей народа и людиковских общественных организаций активно участвуют в конструировании людиковского этноса³⁸.

Как можно видеть из всего вышесказанного, людики обладают всеми чертами субэтничности, отмеченными Ю. В. Бромлеем: чувством собственной языковой обособленности и признанием этой обособленности другими народами; групповым именем *lyudiläižed* и в то же время причислением себя к карелам, а также относительно единой территорией проживания³⁹.

Учитывая данные комплекса источников (писцовых книг, статистики, лингвистики, топонимики, этнографии и т. д.), историю формирования населения в людиковском ареале расселения можно представить следующим образом.

К началу I тыс. н. э. на Онежско-Ладожском перешейке складывается прасаамская языковая общность, оставившая после себя на людиковской территории топонимический след⁴⁰. Примерно в X–XI вв. начинается колонизация этого ареала *весью* – предками современных вепсов, постепенно ассимилирующими саамское население⁴¹. К XII в. на территории Карельского

³⁷ Флаг со скандинавским крестом, похожий на национальные флаги карелов и вепсов, но отличающийся цветами: синий цвет символизирует воду, зеленый – лес, а красный – деревни [Tsykarev A. Miikul Pahomov ja lyudiläisyuden kohtalot // Carelia. 2007. № 6. S. 98].

³⁸ Этничность при конструктивистском подходе – это процесс социального конструирования воображаемых общностей, основанный на вере в то, что они связаны естественными и даже природными связями, единым типом культуры и идеей или мифом об общности происхождения и общей истории [Тишков В. А., Шабаев Ю. П. Этнополитология: политические функции этничности. М., 2013. С. 42].

³⁹ Бромлей Ю. В. Этнос и этнография: научная монография. М., 1973. С. 125.

⁴⁰ Память о саамском прошлом хранят некоторые топонимы людиковского ареала, такие как, например, Чарнаволоок (кар. *Čarniemi*) – от саам. **ts•arra* – песок, Сигнаволоок (*Sidniemi*) – от саам. **sijte* – (зимняя) деревня, стоянка; оз. Лоянское (*Kujärv*) – от саам. **kukkē* – длинный, долгий [Баранцев А. П. Образцы людиковской речи (образцы корпуса людиковского идиолекта). 1: Деревня Пелдожа и ее окрестности. Петрозаводск, 1978. С. 11; Захарова Е. В., Кузьмин Д. В. Историко-культурный потенциал людиковской топонимии // Локальные исследования Южной Карелии: опыт комплексного анализа. Петрозаводск, 2015. С. 31].

⁴¹ Бубрих Д. В. Указ. соч. 1947. С. 16.

перешейка и Северо-Западного Приладожья формируется народность *корела*⁴², которая с XIII в. вслед за весью начинает спорадически осваивать Онежско-Ладожский перешеек, встречая на своем пути древневепсское население⁴³. Неравномерные взаимодействия карельских и вепсских племен положили начало образованию двух этнических групп карельского народа – ливвиков и людиков, в языках которых сохранился вепсский субстрат.

Основной приток славян на земли Заонежья относится к концу XIII – первой половине XIV в., что привело к обрусению проживавшего здесь древневепсского и карельского населения⁴⁴. Со славянской колонизацией многие ученые связывают происхождение эндоэтнонимов (первоначально экзоэтнонимов) «ливвики» и «людики». По отношению к карелизированным вепсам, проживавшим к северу от р. Свири, по которой двигалось русское население из Новгородско-Псковских земель,⁴⁵ – с XIII в. начинает применяться термин русского происхождения *люди*, *людин*, которым в Древней Руси в первые века II тысячелетия называли свободное население⁴⁶. Этот этноним впоследствии переняло сложившееся на данной территории ливвико-людиковское население; сохранился он и у северной группы вепсов (вепс. *lüdinikad*)⁴⁷. В результате процессов, связанных с фонетическими особенностями ливвиковского наречия карельского языка, у ливвиков основа *lyudi-* перешла в *livvi*⁴⁸. Таким образом, социальный термин *люди* превращается в этнический, что, как отмечает Д. В. Бубрих, «не составляет редкости»⁴⁹.

⁴² Кочуркина С. И. Археология средневековой Карелии. Петрозаводск, 2017. С. 19.

⁴³ Бубрих Д. В. Указ. соч. 1947. С. 37–38.

⁴⁴ Логинов К. К. Русские Заонежья: общая характеристика, происхождение и этническая история группы // Народы Карелии: историко-этнографические очерки. Петрозаводск, 2019. С. 529.

⁴⁵ Муллонен И. И. Формирование диалектной карты карельского языка // Истоки Карелии: время, территория, народы: междисциплинарные исследования. Петрозаводск, 2015. С. 157.

⁴⁶ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4-х т. И–О. СПб.; М., 1881. С. 289; Муллонен И. И. Людики на топонимической карте Карелии // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада: Четвертые Шёгреновские чтения: сборник статей. СПб., 2011. С. 230.

⁴⁷ Когда спрашивают представителей северновепсской группы, на каком языке говорят, они отвечают: «*Minä pagičen lüdikš*» («Я говорю по-людиковски») [Винокурова И. Ю. Этнокультурная история вепсов Прионежья по данным мифологии и обрядности // Истоки Карелии: время, территория, народы: междисциплинарные исследования. Петрозаводск, 2015б. С. 178].

⁴⁸ Grünthal R. Op. cit. S. 76, 77.

⁴⁹ Бубрих Д. В. Указ. соч. 1947. С. 46.

Отправной точкой формирования современных карельских этнолингвистических групп можно назвать подписание Столбовского мирного договора в 1617 г., повлекшего за собой миграцию Приладожской корелы вглубь России. Спасаясь от конфессионально-репрессивной политики Шведского государства, мигранты оседали в деревнях, встречавшихся на своем пути, в том числе и на Онежско-Ладожском перешейке, что способствовало их сближению с ливвико-людиковским населением⁵⁰. Таким образом, на территории перешейка происходила консолидация части карелов Приладожья с проживающим здесь родственным населением. При этом прежнее этническое самосознание ливвиков и людиков, которые на тот момент держались как этнически разные величины, постепенно становилось локальным в пределах общеэтнической карельской идентичности.

На основе топонимических исследований последних лет И. И. Муллонен удалось объяснить возникшие границы людиковского ареала. Фактором установления северной границы людиков (а в прошлом – предков вепсов) по низовьям р. Суны стала природная и культурная граница, отделяющая территорию, наиболее благоприятную для ведения земледелия в условиях севера, от районов, где таковое малоэффективно⁵¹. Южной и восточной границами людиковской территории были р. Свирь и Ивина, служившие основными дорогами для русского освоения Карелии⁵². Примерно с XV по XIX в. людики с юго-востока находились в непосредственном соседстве с прионежскими вепсами, обосновавшимися на западном побережье Онежского оз. в XIV в. В дальнейшем русские крестьяне, двигавшиеся по р. Ивине, постепенно разъединяли вепское и карельско-людиковское население⁵³.

На установление западной границы, разделяющей ливвиков и людиков, повлиял выход вепсов на север вдоль транзитного водно-волокового пути,

⁵⁰ Жербин А. С., Шаскольский И. П. Советская наука о происхождении карел // Происхождение Карелии: доклады семинара. Йоэнсуу, 1977. С. 30.

⁵¹ Муллонен И. И. Указ. соч. 2015. С. 155.

⁵² Там же. С. 159.

⁵³ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015б. С. 178.

соединяющего Присвирье по р. Важинке и Шуи с Онежским оз. и Белым морем⁵⁴. Этот водный путь в XII–XIV вв., по-видимому, служил одной из естественных коммуникаций для продвижения на север вепсского населения, жившего в Присвирье по р. Паше и Ояти⁵⁵. Приток вепсского населения вдоль р. Шуи препятствовал поступательному движению карелов с запада на восток, и в результате к востоку от вепсского пути сформировалась людиковская территория, в языке жителей которой вепсский компонент значительно более мощный, чем в западном ливвиковском наречии⁵⁶.

Для южнолюдиковского диалекта более, чем для говоров средних и северных людиков, характерно преобладание вепсского субстрата. Н. Г. Зайцева предположила, что южные людики могли быть в недавнем прошлом вепсами, подвергшимися воздействию со стороны карелов-людиков и карелов-ливвиков⁵⁷. Ученые отмечают и особенность тяготения Михайловского куста деревень к территории Присвирья, во многом связанную с тем, что в XV–XVI вв. Михайловское входило составной частью в Важинский погост, т. е. не было, как сегодня, административно связано с Олонецким р-ном Карелии, населенным преимущественно ливвиками⁵⁸. Примечательно, что исследователи указывают на брачно-праздничные связи местных карелов с вепсами и архитектурное сходство в их традиционных постройках⁵⁹. Материалы топонимики также доказывают вепсское прошлое села⁶⁰. Таким образом, с учетом этнической истории культура южных людиков представляется более тесно связанной именно с вепсской, а не с соседней ливвиковской культурой; на нее также оказала воздействие и русская колонизация, приведшая к обрусению людиков Заозерья.

⁵⁴ Этот путь вдоль северного притока Свири р. Важинки через водораздел в оз. Святозеро и далее на р. Шую реконструирует ареал вепсской топонимической модели позднего происхождения *Kukoinhar'j* 'петушинный гребень', которая использовалась для названия незначительных возвышенностей [Муллонен И. И. Указ. соч. 2015. С. 158].

⁵⁵ Баранцев А. П. Указ. соч. 1978. С. 11.

⁵⁶ Муллонен И. И. Указ. соч. 2015. С. 158.

⁵⁷ Зайцева Н. Г. О соотношении карельского и вепсского элементов в лексике говора с. Михайловское // Вопросы финской филологии: сборник научных трудов. Петрозаводск, 1992. С. 20–22.

⁵⁸ Работов М. Ор. cit. 2017. S. 54.

⁵⁹ Орфинский В. П., Гришина И. Е., Муллонен И. И. Юго-западная культура Карелия в свете историко-архитектурных и топонимических данных: опыт дисциплинарного исследования // Фольклорная культура и ее межэтнические связи в комплексном изучении: межвузовский сборник Петрозаводск, 1997. С. 23.

⁶⁰ См.: Захарова Е. В., Кузьмин Д. В. Указ. соч. С. 25–51.

Среднелюди́ковские говоры, напротив, ощутили на себе влияние ливвиковского наречия⁶¹, что особенно было характерно для сааван-пряжинских говоров (ныне исчезнувших) людиков, проживавших в д. Нинисельге и части Пряжи⁶². Можно предположить, что такая языковая близость пряжинских людиков с ливвиковским наречием привела в итоге к «ливвизации» п. Пряжа⁶³. На этот процесс повлиял также и статус поселка – районного центра, привлекая сюда рабочее ливвиковское население из близлежащих населенных пунктов (Ведлозера, Эссойлы, Кинелахты, Колатсельги)⁶⁴. При этом лингвистами отмечено, что в среднелюди́ковских говорах представлено наибольшее количество дифференцирующих особенностей лудиковского наречия⁶⁵.

В севернелюди́ковском диалекте ощущается влияние южных собственно карельских говоров, что было связано с осевшими здесь карелами во времена шведских завоеваний в XVII в. Финляндский языковед А. Турунен, описывая ныне исчезнувшие логмозерских говоры, отметил их схожесть с шуйскими, но с явными чертами непереплавившихся вкраплений языка собственно карелов⁶⁶.

Начало активного влияния русского населения на быт и культуру северных людиков связывают со стремительным развитием металлургической промышленности в конце XVII – начале XVIII в. в Заонежских погостах⁶⁷. Тогда же в XVIII в. на перешейке озер Кончезеро и Петрозеро был построен Кончезерский чугуноплавильный завод, а чуть южнее на восточном берегу Онежского оз. в районе р. Лососинки Петр I основал Петровские заводы, давшие начало Петрозаводску, вследствие чего русские крестьяне и мастера начинают

⁶¹ Новак И. П. Становление альтернативной системы согласных карельской диалектной речи. Петрозаводск, 2014. С. 118–119.

⁶² Turunen A. Lyydiläismurteiden äännehistoria. I: Konsonantit. Helsinki, 1946. S. 37–39.

⁶³ На настоящий момент постепенной «ливвизации» подвергаются и такие лудиковские поселения, как Спасская Губа и Михайловское, в школах которых (как и в самой Пряже) включено преподавание ливвиковского наречия карельского языка, вызванное из-за нехватки специалистов по лудиковскому наречию [Карельский язык в школах Карелии в 2020–2021 учебном году // Этнокультурное образование в Республике Карелия. URL: https://edu-rk.ru/edu/info/karelski_jazyk_v_shkolah_karelii_-2020-2021 (дата обращения: 20.11.2020)].

⁶⁴ Родионова А. П. Морфологические маркеры диалектной речи говоров Южной Карелии // Локальные исследования Южной Карелии: опыт комплексного анализа. Петрозаводск, 2015. С. 201.

⁶⁵ Родионова А. П. Указ. соч. С. 196.

⁶⁶ Turunen A. Lyydiläiset murresaarekkeet Karjalan tasavallan venäjänkielisellä alueella // Kielen ja kulttuurin kentältä: kokoelma. Helsinki, 1977. S. 180.

⁶⁷ Агапитов В. А. К вопросу о происхождении этнонима лудики // Федосовские чтения: материалы научно-практической краеведческой конференции, посвященной 190-летию со дня И. А. Федосовой (Петрозаводск, 27–28 апреля 2017 г.). Петрозаводск, 2017. С. 154.

заселять севернолюдиковскую территорию. В это время на землях Шуйского погоста появляется несколько крупных поселений, населенных преимущественно русскими: Белая Гора, Кончезеро, Петровская Слобода.

В свою очередь, северные людики становятся главными проводниками распространения экономического и культурного влияния, шедшего из Заонежья, на своих соседей – носителей ливвиковского (Сямозерье) и собственно карельского наречия (Сегозерье)⁶⁸. Особенно заметен процесс сближения людиков с собственно карелами по р. Суне и до Сегозера – здесь наблюдалась «людизация» собственно карелов, у которых обнаруживается самоназвание *lyudiköt*⁶⁹.

В XX в. ассимиляционные процессы у людиков лишь усиливаются. Способствуют этому развитие на территории их проживания таких крупных административных, экономических и культурных центров как Петрозаводск и Кондопога, появление смешанных рабочих поселков, включающих украинских и белорусских мигрантов (Интерпоселок, Матросы, Шуйская Чупа, Гирвас) и строительство важных пассажирских и торговых путей (Мурманская железная дорога, Беломорско-Балтийский канал, автодорога Мурманск – Санкт-Петербург). Свою роль сыграла и Великая Отечественная война, во время которой многие людики были эвакуированы на русскую территорию и там растворились среди местных жителей⁷⁰.

Итак, **объектом** диссертационного исследования является субэтническая группа карелов-людиков, **предметом** – их свадебный и похоронно-поминальный ритуалы, относящиеся к разряду обрядов жизненного цикла. Выбор только двух ритуалов жизненного цикла объясняется состоянием источниковедческой базы, которая дает возможность их рассмотрения в свете этногенетической проблемы. Родильная обрядность из-за ограничения объема диссертации и недостаточной репрезентативности источников осталась за рамками данного исследования. Еще

⁶⁸ Бубрих Д. В. Указ. соч. 1947. С. 46.

⁶⁹ Бубрих Д. В. Указ. соч. 1971. С. 6; Жербин А. С., Шаскольский И. П. Указ. соч. С. 29; Pahomov M. Lүүди ветвь в уральском родовом древе // Lүүdilaine. Lүүdiläisen seuran vuosijulkaisu. 2007. S. 43–44.

⁷⁰ Иванова Л. И. Указ. соч. 2013. С. 30.

Ю. Ю. Сурхаско в историографическом обзоре к монографии «Семейные обряды и верования карел» отмечал пониженный интерес к карельской родильной обрядности у российских и финляндских исследователей⁷¹.

Территориальные рамки исследования определяются пространством расселения карелов-людиков, проживающих в Кондопожском, Прионежском, Пряжинском (северные и средние людики) и Олонецком (михайловские людики) р-нах Карелии.

Хронологические рамки охватывают период конца XIX – начала XXI в. Выбор нижней временной границы объясняется датировкой первых источников по этой теме. Верхняя хронологическая граница исследуемых обрядов жизненного цикла определяется периодом сборов полевого материала.

Цель и задачи данного исследования объясняются слабой изученностью темы и направлены на решение проблем, связанных с происхождением и этнокультурной историей людиков и шире – карелов.

Цель работы – на основе систематизации различных источников дать сравнительно-историческое описание традиционного свадебного и похоронно-поминального ритуалов жизненного цикла карелов-людиков. Это позволит обозначить стадиальные пласты обрядового культурогенеза, отражающие периоды этнической истории этой группы.

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие **задачи**:

1. На материале обрядности жизненного цикла проследить культурно-бытовые связи карелов-людиков с другими карельскими этнолокальными группами и иноэтническим окружением.

2. Выяснить, из каких этнических компонентов складывались обрядность жизненного цикла людиков и ее хронологические напластования.

3. Выявить пласт явлений православного происхождения в свадебном и похоронно-поминальном ритуалах людиков.

⁷¹ Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел: конец XIX – начало XX в. Л., 1985. С. 11–12.

4. Определить общие черты и локальные особенности в свадебном и похоронно-поминальном ритуалах основных этнодиалектных групп, составляющих людиковскую субэтническую общность.

5. Показать изменения в традиционной свадебной и похоронно-поминальной обрядности карелов-людиков под влиянием политических и социально-экономических перемен XX – начала XXI в.

Методология и методы исследования. Теоретическую основу диссертации составили многочисленные работы российских ученых о подразделениях этносов (этнолокальная группа, этнолингвистическая группа, этноконфессиональная группа, субэтнос и т. д.) Ю. В. Бромляя, В. В. Пименова, Т. А. Бернштам, О. М. Фишман, К. К. Логинова, В. С. Бузина, С. Б. Егорова и др.⁷². Определен подход к феномену выделения людиков в русле конструктивизма (В. А. Тишков, Ю. П. Шабаев⁷³) в финляндских научных кругах.

Важное методологическое значение имели работы, посвященные теории «обрядов перехода» (фр. *rites de passage*) А. ван Геннепа⁷⁴, структуре и семантике ритуалов жизненного цикла А. К. Байбурина, Н. П. Лобачевой, А. В. Гуры, А. К. Салмина и др.⁷⁵ В связи с тем, что обрядам церковного происхождения среди карелов советскими учеными не было уделено должного внимания, ориентирами для их изучения стали труды М. М. Громыко, А. В. Буганова, Т. А. Бернштам, И. А. Кремлевой, Т. А. Листовой⁷⁶ о народных православных обрядах и языческо-христианском синкретизме у русских.

⁷² См.: Бромлей Ю. В. Указ. соч. 1973; Он же. Очерки теории этноса. М., 1983; Пименов В. В. Системный подход к этносу (к постановке проблемы) // Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы: ежегодник. 1986. № 16. С. 12–30; Бернштам Т. А. Введение // Русский Север: к проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 3–12; Фишман О. М. Указ. соч. 2003; Логинов К. К. Указ. соч. 2008. С. 256–268; Бузин В. С., Егоров С. Б. Субэтнос русских: проблемы выделения и классификации // Малые этнические и этнографические группы: сборник статей, посвященный 80-летию со дня рождения проф. Р. Ф. Итса. СПб., 2008. С. 308–346.

⁷³ Тишков В. А., Шабаев Ю. П. Указ. соч.

⁷⁴ Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.

⁷⁵ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993; Лобачева Н. П. Что такое свадебный обряд? (опыт изучения брачно-свадебной обрядности) // Этнографическое обозрение. 1995. № 4. С. 56–64; Гура А. В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика. М., 2011; Салмин А. К. Праздники, обряды и верования чувашского народа. Чебоксары, 2016.

⁷⁶ Громыко М. М., Кузнецов С. В., Буганов А. В. Православие в русской народной культуре: направление исследований. Программа сбора полевого этнографического материала по теме «Православие и русская народная культура» // Этнографическое обозрение. 1993. № 6. С. 60–84; Громыко М. М., Буганов А. В. О воззрениях русского народа. М., 2000; Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян.

Для воссоздания обрядов использовался комплексный подход к источниковедческой базе исследования, в которую вошли архивные и полевые материалы, публикации по гуманитарным наукам. Систематизация материала проходила по принципу агрегирования, т. е. накопления разрозненных фактов из источников разного типа⁷⁷.

Сбор полевых материалов проводился с помощью методов непосредственного наблюдения и интервью по специально подготовленному развернутому вопроснику, сопровождаемых аудио-, фото- и видеофиксацией. При проведении интервью и его последующем анализе использовался биографический метод, который дает возможность определить время функционирования культурного явления (в данном случае обряда) и его состояние, «соотнеся его с биографическими данными опрашиваемого и упоминаемых им в беседе родственников и односельчан, а также с периодом в истории страны»⁷⁸.

Ключевым методом исследования являлся сравнительно-исторический анализ, основная стратегия которого обращена на выявление общего и особенного в культурных явлениях и объяснение причин этих сходств и различий⁷⁹. Сравнительно-исторический метод включал два уровня процедур: а) диахронный уровень, когда обычаи и обряды жизненного цикла сравнивались «от первых сведений» и до их современного состояния; б) синхронный, при котором их анализ производился в сравнении с традициями соседних и родственных народов и их малых групп⁸⁰. Сравнительным анализом была охвачена терминология, половозрастные, предметные, акциональные и вербальные компоненты ритуалов. Обычаи и обряды, проанализированные в сравнительно-историческом аспекте,

Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000; Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обряды у русских: связь живых и умерших // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: итоги этнографических исследований. М., 2001. С. 72–87; Листова Т. А. Народный православный обряд создания семьи // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: итоги этнографических исследований.. М., 2001. С. 7–35.

⁷⁷ Ковальченко И. Д. Методы исторического исследования. М., 2003. С. 202–203.

⁷⁸ Винокурова И. Ю. Биографическое интервью в современной полевой этнографии (по материалам вепского поселения Ленинградской обл.) // Историческая этнография: сборник научных статей. СПб., 2014. Вып. 5. С. 10–11.

⁷⁹ Вайнштейн С. И. Сравнительно-исторический метод // Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. М., 1988. С. 211.

⁸⁰ Ковальченко И. Д. Указ. соч. С. 206.

использовались для выяснения проблем этногенеза людиков и их этнокультурных связей с другими народами.

К исследованию применялся также этнолингвистический подход, заключающийся в определении соотношений и связей языка с культурными ареалами рассматриваемого этноса⁸¹. Данный подход помогает установить, как лингвистические выводы соотносятся с этнографическими материалами по обрядовой сфере людиков и соотношения в ней вепсского, карельского и русского компонентов.

Автор использовал в диссертации опыт изучения ритуалов в сравнительно-историческом и сравнительно-этнолингвистическом плане Н. И. Толстого и его школы, Ю. Ю. Сурхаско, К. В. Чистова, И. Ю. Винокуровой и др.⁸²

В ряде случаев, где позволял количественный и качественный состав материала, использовался метод картографирования для определения пространственного размещения людиковских терминов и обрядов в сравнении с соседними народами и группами карелов, их ареальных особенностей и причин такой локализации.

Степень изученности темы. Обряды жизненного цикла субэтнической группы людиков никогда не были предметом специального научного изучения. Построение историографии и выявление источников исследования началось с составления подробного перечня поселений, в которых, по сведениям лингвистов, проживали носители людиковского наречия. В перечень были включены и такие людиковские поселения, которые в XX в. подверглись стремительному обрусению и в более поздних источниках уже указывались как русские: Ялгуба, Суйсарь, Шуя, Заозерье, Сулажгора и Соломенное – два последних ныне

⁸¹ Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 27.

⁸² См., например: Толстой Н. И., Толстая С. М. Некоторые балто-славянские параллели из области архаической духовной культуры // Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом (11–15 декабря 1978 г.): предварительные материалы / М., 1978. С. 134–135; Толстой Н. И. Из «грамматики» славянских народов // Типология культуры. Взаимное воздействие культур. Труды по знаковым системам XV. Тарту, 1982. С. 57–71; Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX – начало XX в.). Л., 1977; Чистов К. В. К классификации обрядов жизненного цикла // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 101–107; Винокурова И. Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – начало XX в.). СПб., 1994 и др.

представляют районы Петрозаводска, а село Кондопога преобразовалось в город (см. карту № 1, стр. 7).

Самые ранние сведения по теме исследования можно обнаружить в работах этнографов и краеведов последней трети XIX в., опубликованных в периодических изданиях. Первый такой источник анонимного автора «Свекровь в бане»⁸³, опубликованный в «Олонецких губернских ведомостях» (далее – ОГВ), описывает обряд хождения в баню свекрови в сопровождении невестки, связанный с социовозрастной символикой. К этому периоду относятся дореволюционные труды по комплексному описанию Ялгубского прихода⁸⁴, в который входило с. Суйсарь. В работе «Причитания Северного края» Е. В. Барсова⁸⁵ также содержится информация о поминках и представлениях о душе, бытовавших в Суйсаре. В статье Г. И. Куликовского «Похоронные обряды Обонежского края»⁸⁶ приведены сведения о погребальной обрядности русских, карелов и вепсов, проживавших на восточном побережье Онежского озера. К сожалению, автор в столь информативной работе не называет этническую принадлежность описываемых культурных явлений, ограничиваясь указаниями поселения или уезда.

Учитель святозерской школы М. Д. Георгиевский опубликовал статью⁸⁷, в которой содержатся сведения о молодежных посиделках, сватовстве и собственно свадьбе, бытовавших в Святозере в конце XIX в. Следующая заметка М. Д. Георгиевского⁸⁸ включает краткое описание сорокадневных поминок святозерских людиков. Некоторые другие газетные публикации этого автора затрагивают южнокарельскую досвадебную обрядность, в том числе и среднелюдиковскую⁸⁹.

⁸³ Н. Н. Свекровь в бане // ОГВ. 1872. № 1. С. 10.

⁸⁴ Беляев С. В. Ялгубский приход. Географическое, этнографическое и экономическое положения // ОГВ. 1890. № 32–52; Л. Ялгубская свадьба // ОГВ. 1909. № 67. С. 2–3; № 71. С. 2; № 75. С. 3.

⁸⁵ Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. СПб., 1997. Т. 1: Похоронные причитания.

⁸⁶ Куликовский Г. И. Похоронные обряды Обонежского края // Этнографическое обозрение. 1890. № 1, кн. 4. С. 44–60.

⁸⁷ Георгиевский М. Д. Этнографические заметки. Святозеро // ОГВ. 1888. № 17. С. 154–157; № 18. С. 163–166.

⁸⁸ Георгиевский М. Д. О сороковом дне в карельском краю // ОГВ. 1890б. № 23. С. 229.

⁸⁹ Георгиевский М. Д. Святки в деревнях Олонецкой губернии и различные гадания // ОГВ. 1889. № 46. С. 495–497; № 48. С. 514–516; Он же. Из народной жизни // ОГВ. 1890а. № 73. С. 743–744; Он же. Карелы // Вестник Олонецкого Губернского ведомства. 1908. № 15. С. 4–6.

Большой вклад в этнографическое изучение людиков внес карельский этнограф, педагог и писатель Н. Ф. Лесков, уроженец людиковского с. Святозера. По поручению Императорского Русского Географического общества Н. Ф. Лесков совершил несколько экспедиций в людиковские, ливвиковские и вепские поселения. Итогом их стал ряд публикаций автора в журнале «Живая Старина» за 1892–1895 гг., повествующих о языке, жизненном укладе, свадебных и похоронных обычаях «кореляков» (карелов) и «чудян» (вепсов)⁹⁰.

Очерк Н. Ф. Лескова «Погребальные обычаи кореляков»⁹¹ по праву можно считать относительно полным источником по погребальным ритуалам святозерских людиков дореволюционного времени. Публикация Н. Ф. Лескова «Корельская свадьба»⁹² также содержит довольно подробное описание почти всех этапов бракосочетания и особенно обрядов сватовства и девичьей бани. Обе статьи изобилуют текстами причитаний с авторским переводом на русский язык и карельскими терминами, записанными при помощи кириллицы. В этих работах Н. Ф. Лесков не указывает места сбора сведений, но, судя по его «Докладу о поездке в Олонецкую губернию летом 1892 года»⁹³ и данных лингвистов⁹⁴, описанные материалы относятся к Святозерью.

Как можно видеть, главным недостатком дореволюционных публикаций является неполнота и неравномерность собранных сведений. Большая часть информации охватывает Святозерский куст деревень.

Только в советское время начинается научное изучение традиционной культуры карелов, включающих и людиков, связанное с такими именами, как Р. Ф. Никольская (Тароева) (уроженка людиковской д. Мунозеро) и Ю. Ю. Сурхаско. Результатом многочисленных экспедиций Р. Ф. Тароевой в

⁹⁰ См., например: Лесков Н. О влиянии карельского языка на русский в пределах Олонецкой губернии // Живая старина. СПб., 1892. Вып. 4. С. 97–103; Он же. Корельская песня // Живая старина. СПб., 1893б. Вып. 4. С. 541–553; Он же. «Viändöyd» // Живая старина. СПб., 1894а. Вып. 3–4. С. 514–517; Он же. Поездка в Корелу // Живая старина. СПб., 1895. Вып. 3. С. 279–297 и др.

⁹¹ Лесков Н. Погребальные обряды кореляков // Живая старина. СПб., 1894в. Вып. 3–4. С. 511–514.

⁹² Лесков Н. Корельская свадьба // Живая старина. СПб., 1894б. Вып. 3–4. С. 499–511.

⁹³ Лесков Н. Доклад о поездке в Олонецкую губернию летом 1892 г. // Живая старина. СПб., 1893а. Вып. 3. С. 434.

⁹⁴ М. Пахомов, проанализировав тексты свадебного и похоронного причетов из статей Н. Ф. Лескова, подтвердил, что они относятся к святозерскому людиковскому говору: на это указывает императив второго лица мн. ч., сохранение «д» в начале слога и т. д. [из личной переписки с М. Пахомовым, 31.08.2017].

1950-х гг. в карельские деревни, становится монография «Материальная культура карел»⁹⁵, которая содержит фрагментарные сведения по свадебной обрядности людиков.

Итогом многолетних исследований Ю. Ю. Сурхаско стали фундаментальные монографии «Карельская свадебная обрядность»⁹⁶ и «Семейные обряды и верования карел: конец XIX – начало XX в.»⁹⁷ и ряд статей, посвященных типологии, этнокультурным связям, религиозно-магическим элементам карельской свадьбы⁹⁸. Для нашего исследования работы Ю. Ю. Сурхаско являются основополагающими, так как они содержат подробную информацию для сравнительно-исторического анализа по теме диссертации. Тем не менее в них выявляется и ряд пробелов. Ю. Ю. Сурхаско не разделяет обряды людиков и ливвиков и рассматривает их в общем составе южнокарельской обрядности, только иногда отмечая принадлежность некоторых обрядов или их элементов к той или иной группе. Недостаточно внимания в этих работах уделяется и православным компонентам и их адаптации в составе народной свадебной и похоронно-поминальной обрядностей. Такое невнимание связано с тем, что в советский атеистический период тема православия в науке находилась под запретом, и исследователи старались обходить стороной обряды христианского происхождения у различных народов: «В результате последовательного изгнания православия со страниц историко-этнографических исследований не только образовалась лакуна, но сформировалась ложная модель народной культуры. Тенденциозное выпячивание языческих элементов при замалчивании христианских основ духовной жизни народа породило теорию двоеверия, понятие “бытовое православие” и пр.»⁹⁹.

⁹⁵ Тароева Р. Ф. Материальная культура карел (Карельская АССР): этнографический очерк. М.; Л., 1965.

⁹⁶ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977.

⁹⁷ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985.

⁹⁸ Сурхаско Ю. Ю. Козичендашаува – жезл колдуна на карельской свадьбе // Из культурного наследия народов России. Л., 1972а. С. 199–207; Он же. Об историко-этнической типологии карельской свадьбы // Советская этнография. М., 1972б. № 4. С. 102–107; Он же. Религиозно-магические элементы карельской свадьбы // Этнография Карелии. Петрозаводск, 1976. С. 137–179; Он же. О русско-карельском этнокультурном взаимодействии (по материалам свадебной обрядности конца XIX – начала XX в.) // Русский Север: проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 260–271.

⁹⁹ Громько М. М., Кузнецов С. В., Буганов А. В. Указ. соч. С. 60.

С 1990-х гг. учеными Карелии под руководством В. П. Орфинского стали проводиться междисциплинарные исследования отдельных карельских поселений. Первым их результатом явилась коллективная монография, посвященная комплексному исследованию обрусевшего поселения Суйсарь, в которой особый интерес для нас представляет глава К. К. Логинова по семейной обрядности жителей этой деревни¹⁰⁰.

В 2006 г. был опубликован сборник этнографических дневников студентов Ленинградского университета¹⁰¹, совершивших экспедицию в 1929 г. в обрусевший Шуйский куст деревень, включающий людиковскую д. Намоево. В нем можно встретить упоминания отдельных компонентов обрядов жизненного цикла данной местности.

В статье А. П. Конкка¹⁰² содержатся сведения о людиковской погребальной обрядности из работ Н. Ф. Лескова и П. Виртаранты с добавлением собственных материалов автора, собранных в некоторых поселениях карелов-людиков в 1970 и 2012 гг., а также на кладбищах. Обращает на себя внимание и работа этого этнографа «Сямозерская свадьба»¹⁰³, основанная на биографическом повествовании сказительницы А. Ф. Никифоровой о своей свадьбе, записанном Ю. Ю. Сурхаско в 1965 г.¹⁰⁴ А. Ф. Никифорова хоть и является уроженкой ливвиковской д. Эльмитозеро, но вышла замуж в приграничную к людикам д. Вохтозеро. В диссертации были учтены и другие работы этнолога, посвященные деревьям «карсикко»¹⁰⁵, которые вырубались в том числе по случаю свадьбы и смерти человека, и мифологии карелов¹⁰⁶.

¹⁰⁰ Логинов К. К. Этнографическое описание села Суйсарь // Село Суйсарь: история, быт, культура. Петрозаводск, 1997. С. 91–156.

¹⁰¹ Шуя, июнь 1929: быт севернорусской деревни. Петрозаводск, 2006.

¹⁰² Конкка А. П. Материалы похоронной обрядности и типологии сельских кладбищ людиковского ареала // История и традиционная культура народов Карелии и сопредельных областей в свете новых источников, методов и подходов (памяти Р. Ф. Никольской). Петрозаводск, 2017. С. 219–237.

¹⁰³ Конкка А. Сямозерская свадьба // На плечах Большой Медведицы: избранные статьи (Юбилейный сборник к 65-летию и 45-летию собирательской деятельности). Петрозаводск, 2015. С. 289–327.

¹⁰⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 471.

¹⁰⁵ Конкка А. Карсикко: деревья-знаки в обрядах и верованиях прибалтийско-финских народов. Петрозаводск, 2013.

¹⁰⁶ См.: Конкка А. П. Ель с золотой вершиной, или дерево предков (материалы по карельской мифологии и обрядности) // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2018. № 7 (176). С. 113–121; Он же. Можжевеловые кресты и магическая развилка: семантика и ритуальная практика // Этнографическое обозрение. 2020. № 1. С. 95–113.

Попытку воссоздания свадьбы михайловских людиков предприняла этномузыковед С. Ю. Николаева¹⁰⁷. Исследовательница опиралась как на собственные экспедиционные записи, так и на материалы 1980–2010-х гг., собранные консерваторскими коллегами, что позволило ей проследить динамику в обрядности михайловских людиков. В статье С. Ю. Николаева проводит сопоставление михайловской и севернолюдиковской свадебных обрядностей. Особо следует выделить и работу С. Ю. Николаевой «Русскоязычные свадебные причитания карел-людиков»¹⁰⁸, в которой отмечается, что для людиков было типичным исполнение русских песен и причетов на русском языке вследствие большего русского влияния (у соседних ливвиков русский субстрат в причетной традиции никогда не фиксировался¹⁰⁹).

Сведения о карельской добрачной и свадебной обрядности можно найти в трудах Л. И. Ивановой и В. П. Мироновой (2016¹¹⁰, 2018¹¹¹), выполненных в жанре научно-популярного описания. К сожалению, в названных работах, как правило, не указывается территория, где бытовал тот или иной обряд, в большинстве авторы ограничивались отнесением его к севернокарельскому или южнокарельскому ареалам.

Для исследования ритуалов были задействованы публикации и о других сферах традиционной культуры людиков. Статья «Пища кондопожских и пряжинских карел-людиков» Л. В. Трифионовой¹¹² содержит информацию о поминальных угощениях. В докторской диссертации Т. В. Пашковой о народной

¹⁰⁷ Николаева С. Ю. Свадебная обрядность карел-людиков села Михайловское Олонецкого района Карелии (по материалам фольклорного архива Петрозаводской государственной консерватории имени А. К. Глазунова 1983–2015 гг.) // Петрозаводская государственная консерватория им. А. К. Глазунова: школы, исследования, персоны (к 50-летию юбилею): сборник научных статей. Петрозаводск, 2018. С. 202–215.

¹⁰⁸ Николаева С. Ю. Русскоязычные свадебные причитания карел-людиков: к проблеме межэтнических взаимодействий // Музыкальный журнал Европейского Севера. Петрозаводск, 2016. № 4 (8). С. 17–34.

¹⁰⁹ Иванова Л. И. Указ. соч. 2013. С. 30.

¹¹⁰ Иванова Л. И. Карельская баня: обряды, верования, народная медицина и духи-хозяева. М., 2016.

¹¹¹ Иванова Л. И., Миронова В. П. Досвадебная обрядность и свадебный ритуал карелов (конец XIX – первая половина XX в.): исследования и материалы. Петрозаводск, 2018.

¹¹² Трифионова Л. В. Пища кондопожских и пряжинских карел-людиков (по материалам экспедиции музея «Кижь» 1980-х годов) // Кижский вестник. Петрозаводск, 2005. Вып. 10. С. 80–86.

медицине карелов¹¹³ имеются важные сведения о болезнях, передающихся от покойника.

Таким образом, историографический обзор показал, что мы располагаем неполной и разрозненной информацией об обрядах жизненного цикла, которая неравномерно покрывает людиковскую территорию, сгущаясь в основном в святозерском и михайловском ареалах. Для восполнения пробелов и выполнения задач исследования потребовалось привлечение дополнительных источников.

Источники исследования. В диссертации использован комплекс взаимодополняющих источников: 1) опубликованные работы по различным гуманитарным дисциплинам; 2) архивные и полевые материалы.

1. Опубликованные работы можно разделить на пять групп:

а) *фольклорные источники.* Важной частью ритуалов являются вербальные компоненты (причитания, песни, заклинания, молитвы и др.). Поэтому существенное значение для диссертации будут иметь исследования по карельскому обрядовому фольклору и публикации фольклорных произведений. Фундаментальные исследования У. С. Конкка¹¹⁴ и А. С. Степановой¹¹⁵ в основном сосредоточены на причитаниях севернокарельского ареала, как наименее подверженного влиянию русских и сохранившего большое количество архаичных черт, но и в них можно встретить информацию по обрядовым плачам людиков.

Для воссоздания людиковских обрядов хорошим подспорьем послужили: сборник карельских причитаний, подготовленный А. С. Степановой и Т. А. Коски¹¹⁶, содержащий причеты из Святозера; издание М. Пахомова по фольклору михайловских людиков¹¹⁷; собрание карельских эпических песен¹¹⁸ и другие работы фольклористов¹¹⁹;

¹¹³ Пашкова Т. В. Народная медицина карелов XIX – начала XXI века: опыт комплексного исследования: дис. ... д-ра ист. наук. Петрозаводск, 2018.

¹¹⁴ Конкка У. С. Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992.

¹¹⁵ Степанова А. С. Карельские плачи: специфика жанра (избранные статьи). Петрозаводск, 2003.

¹¹⁶ Карельские причитания. Петрозаводск, 1976.

¹¹⁷ Pähömv M. Kondan Kalndan: Kujärven lüüdin rahvhansana. Helsingi; Vöro, 2012.

¹¹⁸ Карельские эпические песни. М.; Л., 1950. 527 с.

¹¹⁹ См., например: Михайловская М. В. Карельские заговоры, приметы и заплочки // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1925. Т. V, вып. 2. С. 611–630; Конкка У. С. Карельская свадебная причитальщица – itkettaja ‘возбудительница плача’ // Фольклор и этнография: обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 236–243; Она же.

б) *лингвистические источники*. Особой значимостью при изучении ритуалов обладают лингвистические данные. Это, прежде всего, лексика, обозначающая предметные и акциональные компоненты обрядов, а также их участников. Единственный на сегодняшний момент словарь людиковского языка под редакцией Ю. Куйола¹²⁰ содержит множество терминов из обрядовой жизни народа. В нем приведены локальные варианты слов и устойчивых выражений, а также примеры их употребления с указанием территории бытования. К сожалению, в данном источнике лексика людиковских диалектов представлена неодинаково, в меньшей степени словарь включает терминологию михайловских людиков, т. к. лоянский (михайловский) диалект Ю. Куйола включил в состав людиковского языка несколько позднее, изначально относя его, как и многие финляндские исследователи до него, к вепсскому языку¹²¹.

Для сравнительно-исторического анализа использовался «Сопоставительно-ономасиологический словарь диалектов карельского, вепсского, саамского языков»¹²², с помощью которого можно провести сравнение необходимых терминов в диалектах и говорах карельского и вепсского языков. Что важно, «Сопоставительно-ономасиологический словарь» помогает восполнить пробел в михайловской лексике словаря Ю. Куйола.

Особого внимания заслуживают диалектные, фразеологические, этимологические и этнолингвистические словари финского¹²³, карельского¹²⁴ и славянских¹²⁵ языков, поскольку они позволяют определить происхождение и этимологию людиковских лексем, связанных с обрядовой культурой.

Имя, волосы и «белая воля» невесты – главные объекты оплакивания в карельских свадебных плачах // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1978. С. 71–94 и др.

¹²⁰ Kujola J. *Luuydiläismurteiden sanakirja*. Helsinki, 1944.

¹²¹ Пахомов М. Указ. соч. 2014. С. 211–212.

¹²² Сопоставительно-ономасиологический словарь диалектов карельского, вепсского, саамского языков. Петрозаводск, 2007.

¹²³ Вахрос И., Щербаков А. Большой финско-русский словарь. М., 2007; Tanner S., Chonstedt M. *Suomen kielen etymologinen sanakirja*. VII: *Sanahakemisto*. Helsinki, 1981. S. 1908–2293.

¹²⁴ Бойко Т. П. Большой карельско-русский словарь (ливвиковское наречие) = *Suuri karjal-ven'alaine sanakniigu (livvin murreh)*. Петрозаводск, 2016; Федотова В. П. Фразеологический словарь карельского языка: справочное издание. Петрозаводск, 2000; *Karjalan kielen sanakirja*. Osat I–VI. Helsinki, 1968–2005.

¹²⁵ Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: в 5 вып.. СПб., 1994, 1996, 1999, 2002; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4-х т. М., 1986 и др.

Важную группу источников составляют публикации образцов людиковской речи. Первый такой сборник «Образцы людиковской речи» («*Lyydiläisiä kielelläyhteitä*») под авторством финляндских языковедов Х. Оянсуу, Ю. Куйола, Й. Калима и Л. Кеттунена вышел в 1934 г. и послужил основой для вышеупомянутого словаря людиковских говоров¹²⁶. Сборник включает материалы, полученные от разных информантов из севернолудиковских деревень: Тивдия, Кончезеро, Намоево, Мунозеро. В источнике приводятся сведения о свадьбе и венчании, отношениях молодежи, в том числе обрядах по поднятию *lembi* у девушек.

Важным источником для исследования являются сборники «Людиковские тексты» («*Lyydiläisiä tekstejä*») П. Виртаранта, записанные от одного информанта – Степана Годарева (люд. *St'opan Hodariine*) (1884–1962), уроженца севернолудиковской д. Галлезеро¹²⁷. Третий том «Текстов» (1964 г.)¹²⁸ содержит самую полную информацию по обрядам жизненного цикла северных лудиков, а во втором томе (1963 г.)¹²⁹ освещаются обряды поднятия лемби и семейный быт. В этих изданиях информант, ведя рассказы «от себя», делает акценты на важных аспектах ритуальной жизни деревни.

Среднелюдиковской традиции посвящен шестой том «Людиковских текстов» П. Виртаранта, который записан уже от другого информанта – сказительницы Анны Васильевны Чесноковой из с. Святозера¹³⁰. Материалы тома также связаны с биографией сказительницы, но в рассказах о свадьбе и похоронах упор делается на причитаниях, которые сопровождают комментарии о действиях во время их исполнения.

В сборнике «Образцы людиковской речи» А. П. Баранцева, выпущенном в 1978 г.¹³¹, собраны рассказы матери составителя – А. И. Баранцевой, уроженки среднелюдиковской д. Пелдожи, о «деревенском периоде» жизни в годы

¹²⁶ *Lyydiläisiä kielelläyhteitä*. Helsinki. 1934.

¹²⁷ См.: Virtaranta P. *Lyydiläisiä tekstejä*. Osat I–V. Helsinki, 1963–1984.

¹²⁸ Virtaranta P. *Lyydiläisiä tekstejä*. Osa III. Helsinki, 1964.

¹²⁹ Virtaranta P. *Lyydiläisiä tekstejä*. Osa II. Helsinki, 1963.

¹³⁰ Virtaranta P. *Lyydiläisiä tekstejä*. Osa VI: Anna Vasiljevna Tšesnakovan kerrontaa ja itkuvirsiä. Helsinki, 1994.

¹³¹ Баранцев А. П. Указ. соч. 1978.

Гражданской и Великой Отечественной войн, крестьянских занятиях, промыслах и др. К сожалению, в данном издании информант только вскользь упоминает эпизоды, связанные со сватовством и свадьбой, но даже такая информация представляет ценность для нашего исследования.

Образцы речи михайловского диалекта представлены в «Хрестоматии близкородственных языков» («*Lähisukukielten lukemisto*»)¹³². Издание содержит информацию о свадьбе и похоронах, бытовавших в с. Михайловском. Объем этих материалов не обладает такой же полнотой, как в других образцах людиковской речи, собранных П. Виртаранта. Тем не менее в этой работе кратко освещены почти все основные этапы ритуалов жизненного цикла михайловских людиков.

Издание М. Пахомова «Людиковские тексты Кууярви» («*Kuujärven luudiläistekstejä*»)¹³³ также представляет собой образцы речи михайловских людиков и содержит рассказы о местных свадьбах и старом кладбище, расположенном на месте сгоревшей церкви. К сожалению, это издание не может восполнить пробелы «Хрестоматии» П. Виртаранта, так как в нем имеется еще меньше по объему текстов на интересующую нас тематику (особенно это касается похоронно-поминальных обрядов);

в) *археологические и исторические источники*. При работе над диссертацией потребовалось привлечение ряда трудов по археологии и истории людиковской и смежных территорий¹³⁴. Особого упоминания заслуживает литература об истории православия в Карелии¹³⁵, в том числе и старообрядческого прошлого Олонецкой губ. и, в частности, Кондопожского края¹³⁶.

¹³² Virtaranta P. *Lähisukukielten lukemisto*. Helsinki, 1967.

¹³³ Pahomov M. Op. cit. 2011.

¹³⁴ Овсянников О. В., Кочкуркина С. И. О древнем Олонце // Средневековые поселения Карелии и Приладожья. Петрозаводск, 1978. С. 71–112; Пулькин М. В. Алкоголь и традиционная культура в XVIII – начале XX в. (по материалам Олонецкой губернии) // Традиционная культура. 2012. № 2. С. 112–121; Schvindt T. *Tietoja Karjalan rautakaudesta Käkisalmen kihlakunnan alalta saatujen löytöjen mukaan*. Helsinki, 1892 и др.

¹³⁵ Пулькин М. В., Захарова О. А., Жуков А. Ю. Православие в Карелии (XV – первая треть XX в.). М., 1999; Пулькин М. В. Православный приход и власть в середине XVIII – начале XX века (по материалам Олонецкой епархии). Петрозаводск, 2009.

¹³⁶ Ружинская И. Н. Старообрядческое прошлое Кондопожского края // Кондопожский край в истории Карелии и России: материалы III краеведческих чтений, посвященных памяти С. В. Шежемского (7–8 апреля 2000 года). Петрозаводск; Кондопога, 2000. С. 154–159; Ружинская И. Н. Эволюция староверия в карельской среде Олонецкой губернии // Восточная Финляндия и российская Карелия: традиции и закон в жизни карел: материалы международного семинара историков, посвященного 65-летию ПетрГУ. Петрозаводск, 2005. С. 81–87.

К данной категории источников можно отнести и историко-демографические работы, например, списки населенных мест Олонецкой губ. второй половины XIX в.¹³⁷, содержащие информацию о географии людиковских деревень, их численности, наличии церквей на данной территории. В диссертации С. С. Смирновой «Демографические процессы в Олонецкой губернии в XIX – начале XX вв.»¹³⁸ представлены важные сведения о людиковских приходах, брачном периоде и возрасте вступления в брак, продолжительности жизни, причинах смерти;

г) *периодические издания на национальных языках и интернет-ресурсы.* В работе использованы научно-популярные статьи по теме исследования, опубликованные на людиковском наречии, финском и русском языках в периодических журналах и интернет-ресурсах, а также иллюстративные материалы, размещенные в сети Интернет (ежегодник «Lüüdilaine», информационный портал «Республика», поисковая система библиотечных и архивных материалов «Finna.fi» и т. д.);

д) *труды гуманитарного профиля о финно-угорских и славянских народах.* Сравнительно-исторический анализ людиковских обрядов жизненного цикла с целью выявления их этнических корней, связей и особенностей невозможен без изучения материалов по аналогичной теме у других групп карелов, родственных и соседних народов.

В диссертации использовалась работа, посвященная семейной обрядности ливвиков Сямозерья – западных соседей людиков¹³⁹. Граничащая с севера территория Сегозерья традиционно входила в круг праздничных связей севернолудиковских деревень¹⁴⁰, поэтому актуальным для нас стал ряд работ по культуре сегозерских карелов¹⁴¹. Сравнительные сведения содержатся в

¹³⁷ Олонецкая губерния: список населенных мест по сведениям 1873 года. СПб., 1879 и др.

¹³⁸ Смирнова С. С. Демографические процессы в Олонецкой губернии в XIX – начале XX в. Опыт компьютерного анализа метрических книг: дис. ... к-та ист. наук. СПб., 2002.

¹³⁹ Логинов К. К. Семейная обрядность. Похоронно-поминальная обрядность // История и культура Сямозерья. Петрозаводск, 2008а. С. 291–300.

¹⁴⁰ Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 229.

¹⁴¹ Конкка У. С., Конкка А. П. Указ. соч.; Никольская Р. Ф., Косменко А. П. Указ. соч.; Логинов К. К., Краснопольская Т. В. Семейные обряды // Деревня Юккогуба и его округа. Петрозаводск, 2001. С. 237–256; Петров К. Похороны и поминки // ОГВ. 1863. № 15. С. 53–54; № 16. С. 56–58.

исследованиях по похоронно-поминальной обрядности пряжинских ливвиков¹⁴² и карелов северных районов (т. н. беломорских)¹⁴³.

Для сопоставления были привлечены монографии и статьи по обрядовой культуре этнолокальных групп русских Заонежья¹⁴⁴, Водлозерья¹⁴⁵, Поморья¹⁴⁶, Кенозерья¹⁴⁷ и всего севернорусского региона, а также многочисленная литература по этой теме славянских народов¹⁴⁸.

Значительную часть литературы составили работы, посвященные этнической истории, ритуалам и их компонентам у вепсов И. Ю. Винокуровой¹⁴⁹, В. В. Пименова¹⁵⁰, З. И. Строгальщиковой¹⁵¹, А. П. Косменко¹⁵², С. Б. Егорова¹⁵³ и др.

Ряд использованных в диссертации статей посвящен этнокультурному взаимодействию между коренными народами Карелии для выявления их культурно-бытовых связей в обрядовой жизни и этнической истории¹⁵⁴. Из последних работ привлекалась коллективная монография «Народы Карелии»,¹⁵⁵ представляющая систематизированный свод современных знаний о трех народах – карелах, вепсах и русских, уже более тысячелетия мирно проживающих на территории Республики Карелия и сопредельных юго-восточных областях,

¹⁴² Лавонен Н. А. Из наблюдений о бытовании погребально-поминального обряда в Южной Карелии // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1993. С. 24–48.

¹⁴³ Paulaharju S. Syntymä, lapsuus ja kuolema: Vienan Karjalan taroja ja uskomuksia. Porvoo, 1924.

¹⁴⁴ Логинов К. К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.; Кузнецова В. П., Логинов К. К. Русская свадьба Заонежья (конец XIX – начало XX в.). Петрозаводск, 2001.

¹⁴⁵ Логинов К. К. Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья: обряды, обычаи и конфликты. М., 2010.

¹⁴⁶ Русская свадьба Карельского Поморья (в селах Колежме и Ньюче). Петрозаводск, 1980.

¹⁴⁷ Бузин В. С. Традиционная погребальная обрядность Кенозерья (материалы экспедиционных исследований 1993 г.) // Историческая этнография. Русский Север и Ингерманландия: межвузовский сборник. СПб., 1997. С. 153–164.

¹⁴⁸ Славянские древности: этнолингвистический словарь. М., 1995, 1999, 2004, 2009, 2012. Тома I–V и др.

¹⁴⁹ Винокурова И. Ю. Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX – начало XX в.). Петрозаводск, 1996; Она же. Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции). Петрозаводск, 2006; Она же. Вепские молодые в хронике биосоциальных событий // «Уведи меня дорога»: сборник памяти Т. А. Бернштам. СПб., 2010а. С. 107–121; Она же. Мифология вепсов: энциклопедия. Петрозаводск, 2015а и др.

¹⁵⁰ Пименов В. В. Вепсы // Народы Европейской части СССР. М., 1964. Т. II. С. 364–376.

¹⁵¹ Строгальщикова З. И. Погребальная обрядность вепсов // Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986. С. 65–85.

¹⁵² Косменко А. П. Функция и символика вепского полотенца (по фольклорно-этнографическим данным) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1983. С.38–55.

¹⁵³ Егоров С. Б. Традиционная культура южных вепсов: дис. ... к-та ист. наук. СПб., 2014.

¹⁵⁴ Пименов В. В. К вопросу о карело-вепских культурных связях // Советская этнография. № 5. 1960. С. 30–41; Винокурова И. Ю. Прионежье: этническая история ареала // Очерки исторической географии: Северо-Запад России: славяне и финны. СПб, 2001. С. 310–324; Она же. Карелы и вепсы: этапы и территории этнокультурного взаимодействия // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада: Четвертые Шёгреновские чтения: сборник статей. СПб., 2011. С. 92–107.

¹⁵⁵ Народы Карелии: историко-этнографические очерки. Петрозаводск, 2019.

объединенных сходством исторических судеб и длительными многообразными контактами.

Для сравнения привлекалась также литература по обрядности жизненного цикла финно-угорских народов (см. список литературы).

2. Архивные и полевые материалы:

Внутреннюю коллекцию по людикам содержит Фольклорный архив Финского литературного общества (далее – SKS) в Хельсинки, с которой автор имел возможность познакомиться в результате годичной научной стажировки. Большинство выявленных материалов были собраны финляндскими исследователями, находящимися на оккупированной Финляндией людиковской территории в годы Великой Отечественной войны (1942–1944)¹⁵⁶.

Следует отметить и материалы экспедиций под руководством Н. И. Богданова (1946), Р. Ф. Тароевой (1950-е гг.), В. В. Пименова (1959) и Ю. Ю. Сурхаско (1965–1976), хранящиеся в Научном архиве Карельского научного центра РАН (далее – НА КарНЦ)¹⁵⁷. Большая часть этих материалов, затрагивающих людиковскую территорию, не была опубликована. Из фондов НА КарНЦ в диссертационном исследовании были использованы также рукописи первой половины XX в. о верованиях и народной медицине в карельских деревнях, в том числе и людиковских¹⁵⁸.

Экспедиции на территорию карелов-людиков продолжают совершаться и в настоящее время. Обращает на себя внимание крупная комплексная экспедиция ИЯЛИ КарНЦ РАН, совершенная в июне 2012 г. к людикам Олонецкого, Пряжинского и Кондопожского р-нов. В ней участвовали представители нескольких смежных наук (языковеды, фольклористы, этнографы). Для работы над диссертацией автор использовал полевые материалы И. Ю. Винокуровой, собранные в ходе этой экспедиции в кусте Михайловских деревень, Святозере, Лижме и Киндасове. Они хранятся в виде аудиозаписей в Фонограммархиве

¹⁵⁶ SKS. Karjalan kielen sanakirjan toimitus; Ibid. Klemola P. № 18402–18424; Ibid. Laiho L. № 6458–6753; Ibid. Virtanen E.

¹⁵⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 279, 282; Там же. Оп. 29. Д. 40, 41, 43, 44, 48, 49, 50, 54, 61, 63, 471; Там же. Оп. 43. Д. 9; Там же. Оп. 50. Д. 1, 4, 18.

¹⁵⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 32. Д. 1, 15.

Института языка, литературы и истории КарНЦ РАН (далее – ФА ИЯЛИ)¹⁵⁹. Эти источники остаются уникальными и по сей день, поскольку не были использованы ни в работах собирателя, ни в публикациях других исследователей.

В диссертацию также вошли полевые материалы автора, собранные во время этнографической экспедиции к кондопожским людикам в августе 2016 г. по проекту. Целью экспедиции был не только сбор этнографического материала о современном состоянии и культуре кондопожских карелов-людиков, но и сравнение полученных сведений с данными экспедиции под руководством Р. Ф. Тароевой, состоявшейся на этой территории 60 лет назад – в 1956 г.¹⁶⁰, что позволяет проследить их динамику¹⁶¹. Эти сведения были дополнены сравнительным материалом, собранным в поселениях карелов-ливвиков во время одиночных выездов автора.

Научная новизна работы. Систематизация и комплексный анализ широкого круга разнообразных источников позволили впервые составить подробное описание свадебного и похоронно-поминального ритуалов карелов-людиков и рассмотреть их во взаимосвязи с этнической историей и языковыми особенностями. Диссертационное исследование предоставляет новую информацию для изучения истории и культуры карелов и их этнокультурных контактов. В научный оборот вводятся новые оригинальные архивные и полевые материалы из НА КарНЦ, ФА ИЯЛИ и SKS, а также малоизвестные российскому читателю данные из финноязычных литературных источников. В диссертации впервые представлена выявленная по различным источникам и систематизированная терминология, имеющая отношение к свадебному и похоронно-поминальному ритуалам карелов-людиков.

Теоретическая и практическая значимость. Результаты исследования представляют собой важную информацию, которая может быть использована для реконструкции этнической истории народов Карелии и решения ареальных проблем, связанных с соотношением культурных, языковых и этнических границ.

¹⁵⁹ ФА ИЯЛИ. № 3804–3827.

¹⁶⁰ См.: НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 279 и др.

¹⁶¹ ФА ИЯЛИ. № 3829–3847.

Очевидна также их значимость при сравнительном изучении свадебных и похоронно-поминальных обрядов финно-угорских народов.

Материалы и выводы работы могут быть применены в учебном процессе для подготовки лекций и учебников по этнографии, фольклористике и лингвистике карелов и их групп, при руководстве студенческими курсовыми и дипломными работами; в экспозиционной и экскурсионной деятельности музеев.

Изучение и популяризация людиковского культурного наследия способствуют улучшению социокультурного самочувствия карелов-людиков, дают импульс для развития сельских территорий, в частности развитию этнотуризма, что благоприятно влияет на развитие экономики региона¹⁶².

Существует не менее важная практическая сторона изучения традиционных обрядов – помощь в мероприятиях по их возрождению. В 2013 и 2014 гг. отделом ЗАГС Пряжинского р-на совместно с фольклорным коллективом с. Святозера были проведены торжественные церемонии бракосочетания с элементами карельской свадьбы, а в 2014 г. в д. Палнаволок Михайловского сельского поселения была полностью сыграна свадьба по старинным людиковским обычаям¹⁶³. В сентябре 2015 г. реконструкцию обряда людиковской старинной свадьбы представил театр «Лемби» из Святозера на международном рыбном фестивале «Калакунда» в Петрозаводске¹⁶⁴. Сам автор во время свадьбы, проходившей в Кондопожском р-не в 2019 г., использовал наработки настоящей диссертации для проведения по просьбе брачующихся некоторых свадебных обрядов, бытовавших на данной территории (см. рис. 3). Эти факты говорят о востребованности проводимого исследования, что в дальнейшем может стать хорошим подспорьем для людиковских общественных организаций и этнокультурных центров, активно развивающихся в последние годы в Республике Карелии¹⁶⁵.

¹⁶² Хямюнен Т. Жив ли еще карельский язык в Финляндии? Изменения в языковой идентичности переселенцев из Приграничной Карелии // Карелы российско-финского пограничья в XIX–XX вв. Петрозаводск, 2013. С. 243.

¹⁶³ Родионова А. П., Нагурная С. В., Чикина Н. В. Указ. соч. С. 32.

¹⁶⁴ Там же. С. 31.

¹⁶⁵ В число этнокультурных центров, расположенных на территории людиков, входят: «Людиковский дом» в Михайловском (основан в 2009 г.), «Людиковский дом» Петрозаводске (основан в 2018 г.), «Этнокультурный центр Пряжинского района» (основан в 2012 г.); в число НКО: «Карельский родник» (Кончезеро, основан в 2009

Основные положения, выносимые на защиту:

1. В результате этнокультурного взаимодействия с соседними народами, вызванного в том числе развитием металлургической промышленности на севернoлюдиковской территории в XVIII в., карелы-людики становятся проводниками распространения культурного влияния на земли вепсского Прионежья и русского Заонежья. Некоторые обрядовые компоненты карельского происхождения прионежские вепсы и заонежане переняли от людей.

2. Традиционная обрядность людей (свадебный и похоронно-поминальный циклы) сформировалась из этнически разнородных по происхождению компонентов – слабо выявляемого вепсского, довольно значительного карельского и преобладающего русского, усиленного влиянием православия. Карельский пласт, представляющий собой древнекарельский субстрат и последующие заимствования от соседних карельских групп, составил основу обрядности людей. Карельский пласт оказался особенно значительным на территории средних (пряжинских) и северных (кондопожских) людей. Вепсский пласт, ярко отразившийся в людиковских говорах, мало заметен в материалах по обрядности жизненного цикла (и то в основном у михайловских людей). Русский пласт оказался доминирующим в людиковской обрядности: русское влияние в основном шло с востока, с территории русского Заонежья.

3. Проникновение православных идей и церковных обрядов в свадебный и похоронно-поминальный ритуалы людей было неодинаковым. Элементы православного происхождения в рамках свадебного ритуала включали в себя: православные даты, оформляющие периоды массового сватовства, заключения браков, праздничной гостьбы девушек; неоднократное родительское благословение иконой жениха и невесты; богомолье; венчание. В похоронно-поминальной обрядности православный пласт был более заметным. Почти весь процесс похорон сопровождался молитвами («Трисвятое», «Вечная память»), литиями, которые мог исполнять как священник, так и сами участники похорон.

Церковным канонам были продиктованы исполнения таинств исповеди и отпевания; обмывание тела; использование чистой неношенной одежды для покойника; устройство гроба по возможности скромным; ночные бдения; зажигание свечей и лампад; укладывание покойного головой к иконам; каждение дома и могилы; ориентировка могил по направлению запад – восток; устройство поминок на третий, девятый, двадцатый и сороковой дни, а также во время определенных церковных праздников.

4. Свадебная и похоронно-поминальная обрядность карелов-людиков на общекарельском фоне обладала характерными особенностями: более строгим отношением к добрачному целомудрию невесты (что объясняется более сильным влиянием официальной религии); включением в состав свадебных чинов двух дружек; использованием платка при прощании с умершим в доме, выделяемым как «людиковский» обычай самими представителями этой группы. Как и у вепсов, у людикова бытовало два типа похорон, различных по эмоциональной атмосфере: скорбные похороны с причитаниями и «веселые» похороны.

5. В результате неравномерного воздействия природно-географических и социально-экономических факторов, а также межэтнических контактов на людиковской территории сложились обрядовые ареалы: севернлюдиковский, среднелюдиковский и михайловский, в какой-то мере совпадающие с диалектными ареалами и административными границами.

6. В XX – начале XXI в. происходит неодинаковая трансформация свадебного и похоронно-поминального ритуалов людикова. Традиционная свадебная обрядность бытовала в довольно полном виде в людиковских деревнях до 30-х гг. XX в. Обряд венчания и разделение свадьбы на выводной и приводной столы ушли в прошлое, уступив место обязательной регистрации в сельсовете (позднее – в загсе) и общему застолью. Обряды сватовства и послесвадебной бани продолжали соблюдаться, но в усеченном виде. В похоронно-поминальной обрядности, напротив, многие традиционные ритуалы до сих пор продолжают сохраняться, заметно возвращение утраченной в советский период традиции отпевания.

Апробация результатов исследования. Результаты исследования были представлены в ряде докладов на научных мероприятиях, организованных в России и за рубежом: VII и VIII Шёгреновских чтениях «Северо-Запад: этноконфессиональная история и историко-культурный ландшафт» (Санкт-Петербург, 2015, 2018); XI, XII и XIII конгрессах антропологов и этнологов России (Екатеринбург, 2015; Ижевск, 2017; Казань, 2019); «Бубриховских чтениях» (Петрозаводск, 2015, 2018, 2020); X и XV научных конференциях «Краеведческие чтения» (Петрозаводск, 2016, 2021); II и V научных конференциях аспирантов, студентов и молодых ученых «Динамика этнокультурных процессов» (Санкт-Петербург, 2016, 2019); XXXII, XXXIII и XXXVI международных студенческих конференциях студентов финно-угроведов IFUSCO (Хельсинки, 2016; Варшава, 2017; Рига, 2021); VIII и IX междисциплинарных семинарах молодых ученых ИЯЛИ КарНЦ РАН (Петрозаводск, 2018, 2019); VII и IX международных научных конференциях, посвященных Дню Микаэля Агриколы (Нарва, 2019, 2021).

Результаты диссертационной работы изложены в 19-ти научных публикациях (общий авторский вклад – 8,25 п. л.), в том числе в пяти статьях в журналах, рекомендованных Высшей аттестационной комиссией Минобрнауки РФ, двое из которых (в соавторстве) относятся также к изданиям, входящим в зарубежные системы цитирования SCOPUS и WoS.

Структура диссертации. Работа состоит из Введения, двух глав, Заключения, Списка сокращений и условных обозначений, Списка источников и литературы, приложений.

ГЛАВА 1. СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ КАРЕЛОВ-ЛЮДИКОВ

На людиковской территории примерно до 1930-х гг. в основном был распространен договорный брак, включающий сватовство и последующие народные обряды, разделенные венчанием. Свадебную обрядность при договорном браке принято делить на три больших периода: 1) предсвадебный; 2) собственно свадьбу; 3) послесвадебный¹⁶⁶. Каждый период, в свою очередь, состоял из определенного цикла обрядов. Условными границами людиковской свадебной обрядности мы обозначили год жизни молодежи до вступления в брак и несколько недель после свадьбы, в течение которых происходило закрепления родственных связей новобрачных.

Разделение свадебного обряда на три периода хорошо иллюстрирует этапы «обрядов перехода», выделенные А. ван Геннепом: выход невесты из рода отца («обряды сепарации»), ее приобщение к роду мужа («обряды агрегации») и связывающая их церемония переезда невесты в дом мужа («обряды лиминации», *marge*)¹⁶⁷.

Ю. Ю. Сурхаско выделил два типа карельской свадьбы: севернокарельский (Калевальский и Лоухский р-ны проживания собственно карелов) и южнокарельский (Олонецкий, Пряжинский, и Кондопожский р-ны проживания ливиков и людиков), а также переходный тип (Медвежьегорский, Сегежский и Муезерский р-ны – территории проживания т. н. «средних» карелов: сегозерских и ребольских). Севернокарельскому типу были присущи архаичные черты: активное участие в сватовстве и самой свадьбе «патьяшки» с посохом, совмещавшего в себе функции руководителя свадебного ритуала и колдуна; упрощенность ритуала вплоть до брака «на кончике платка»; окручение невесты во время выводного стола; сохранение исполнения песен-рун; большая самостоятельность девушки в решении вопроса о замужестве. Южнокарельский тип отличался от северного бóльшим сходством с севернорусской свадьбой, что

¹⁶⁶ Лобачева Н. П. Указ. соч. С. 60.

¹⁶⁷ См.: Геннеп А. Указ. соч. С. 108–133.

отразилось в свадебной терминологии; жанрах свадебной поэзии; обязательном церковном освящении брака; большом авторитете отца; значительном цикле обрядов, демонстрирующем экономическую сторону брака¹⁶⁸.

Учитывая выделенные особенности типов карельской свадьбы, рассмотрим, как они проецировались на людиковскую территорию и ее диалектные границы.

§ 1.1. Предсвадебный период

§ 1.1.1. Общение молодежи и обряды поднятия лемби

Для карелов повсеместно, включая людиков, местами знакомства молодежи, приводившими к заключению брака, обычно были праздники. В этом плане хорошей возможностью познакомиться с будущим женихом для девушки была праздничная гостьба у родственников. Такую девушку-гостью людики называли *адиво* (*adivo*, мн. ч. *adivod* – Виданы, Намоево, *ad'v* – Мунозеро, *ad'vo* – Лижма, ‘гость, гостья’; ср.: соб. кар. *ativo*, *adivo*, ливв. *ad'vo*)¹⁶⁹. За неделю-две до ближайшего праздника девушки приезжали в гости к тетке или дяде, как правило, по материнской линии в другую деревню¹⁷⁰. Девушку-адиво не было принято нагружать тяжелой работой, основная ее задача заключалась в помощи родственникам в приготовлениях к предстоящему престольному празднику, например, к осеннему Юрьеву дню (*D'ürgim*) (26.11 / 9.12)¹⁷¹ в Галлезере, дню памяти св. Варвары великомученицы (*Varvuoi*) (4 / 17.12) в Гомсельге, дню мчч. Флора и Лавра (18 / 31.08) и Вознесению Господню в деревнях Михайловского куста¹⁷². Но главная цель для гостыи заключалась в знакомстве с местной молодежью и поиске подходящего жениха. Поэтому адиво активно участвовала в деревенских праздниках и молодежных посиделках – бесёдах (*bes'odad* – Галлезеро)¹⁷³. Бесёдная традиция существовала среди всего карельского

¹⁶⁸ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 19726. С. 103–104.

¹⁶⁹ Kujola J. Op. cit. S. 2.

¹⁷⁰ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С 47.

¹⁷¹ Даты церковных праздников даются по старому и новому стилю.

¹⁷² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 18. Л. 23 (Гомсельга); SKS. Klemola P. № 18416 (Михайловское); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 17.

¹⁷³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 28 (Прякки); Lyydiläisiä kielessäyteitä. Op. cit. S. 293 (Мунозеро); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 27.

населения вплоть до середины XX в.¹⁷⁴ Со временем знакомство молодых людей стало проходить на танцах в сельских клубах¹⁷⁵.

Адивод были преимущественно девушки, хотя у средних людиков иногда и парни участвовали в подобном гостевании¹⁷⁶. Зимнее гостевание девушек было известно у русских Заонежья и вепсов Прионежья¹⁷⁷. И. Ю. Винокурова обнаружила много общих черт в организации института праздничной гостьбы девушек (вепс. *adiv*) у прионежских вепсов и карелов повсеместно: гостьба только по родству (преимущественно племянниц по материнской линии); специальная поездка дяди или двоюродного брата за девушками; запрет трудоемкой работы в гостях; чрезмерно уважительное отношение к молодым гостям. В остальных вепсских группах также существовал институт праздничной гостьбы девушек, но таких четких общественных норм, связанных с ним, равно как и определенного названия, зафиксировано не было. Исследовательница пришла к выводу, что институт «адиво» является карельским по происхождению¹⁷⁸.

Летом молодежные сборища чаще проводились на свежем воздухе: на возвышенностях на окраине деревни (средние людики), у церкви на горе (михайловские людики)¹⁷⁹. Местом летних собраний были также хозяйственные помещения и постройки (риги). На них девушки не брали никакой работы, как это делали на зимних беседах (Святозеро)¹⁸⁰.

Осенью и зимой собрания молодежи переносились в избы¹⁸¹. Как и у остальных групп карелов, соседних вепсов и русских, у людиков соблюдалась очередность в организации бесед: один вечер их устраивали в одном доме, на следующий – в другом¹⁸², где проживал кто-нибудь из молодежи или гостила

¹⁷⁴ Иванова Л. И., Миронова В. П. Указ. соч. С. 89.

¹⁷⁵ ФА ИЯЛИ. № 3817/7 (Михайловское), 3832/7 (Спасская Губа), 3836/4 (Готнаволок), 3845/6 (Декнаволок).

¹⁷⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 50. Л. 13 (Прякки).

¹⁷⁷ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 1996. С. 64–66; Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 27.

¹⁷⁸ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015б. С. 189.

¹⁷⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 36 (Прякки); Там же. Оп. 50. Д. 4. Л. 18 (Палнаволок).

¹⁸⁰ Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1890а. С. 744; Он же. Указ. соч. 1908. С. 5.

¹⁸¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 73 (Чарнаволок); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 28.

¹⁸² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 40. Л. 19–20 (Спасская Губа); Sarmela M. Reciprocity Systems of the Rural Society in the Finnish-Karelian Culture Area: With Special Reference to Social Intercourse of the Youth. Helsinki, 1969. P. 118; Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 28.

адиво. Существовал также обычай, по которому парень, уходивший в армию (рекрут), обязательно устраивал у себя вечеринку¹⁸³.

Бесёды также проходили в арендованных для этой цели избах. Плата за помещение взималась за вечер. В некоторых деревнях ее величина для обоих полов различалась. Например, в обрусевшей Ялгубе в конце XIX в. парни платили по 5 коп. с человека, а девушки по 3–4 коп.¹⁸⁴ У средних людиков в начале XX в. за аренду помещения каждый участник платил одинаково по 3 руб.¹⁸⁵ По более ранним сообщениям, только девушки нанимали избу, а парни приносили свечи и лампы, и в течение зимы отработывали «доброхотными деяниями» хозяевам помещения¹⁸⁶. В Михайловском парни покупали алкоголь и платили рубль за каждую девушку, а те в свою очередь приносили еду. Про хозяйку дома тоже не забывали: молодежь угощала ее пирогами и гостинцами¹⁸⁷.

У карелов-людиков молодым для посещения бесёд требовалось получить разрешение у родителей¹⁸⁸. Во время праздников старшее поколение посещало молодежные посиделки, чтобы посмотреть, как ведут себя парни и девушки, порицало драки и пьянство¹⁸⁹.

У кондопожских людиков бесёды проходили без угощений, в отличие от так называемых «ночных прядений» северных и ребольских карелов¹⁹⁰. На бесёдах девушки – бесёдницы (*bezenitsat* – Палнаволоок) занимались прядением и вязанием. Парни – бесёдники (*bezednikut* – Палнаволоок) играли на гармонии, тальянке или балалайке, по которые молодежь танцевала¹⁹¹. В Михайловском инициатива приглашения на танец исходила от парней, тогда как в близлежащей ливвиковской д. Самбатуксе, наоборот, – от девушек¹⁹².

¹⁸³ Беляев С. В. Указ. соч. 1890. № 39. С. 391.

¹⁸⁴ Там же.

¹⁸⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 73 (Чарнаволоок).

¹⁸⁶ Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1888. № 18. С. 163; Он же. Указ. соч. 1908. С. 5.

¹⁸⁷ SKS. Laiho L. № 6723 (Палнаволоок).

¹⁸⁸ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 39.

¹⁸⁹ Ibid. S. 47.

¹⁹⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 40. Л. 20 (Спасская Губа); Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 49.

¹⁹¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 73 (Палнаволоок).

¹⁹² Там же. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 17 (Палнаволоок).

Со второй половины XIX – начала XX в. в быт людиковской молодежи вошло большое количество танцев, которые появились под влиянием города и соседнего русского населения. Чаще всего танцевали *кадриль* (*kadrel'i* – Галлезеро, Намоево), *лансье* (*vlantse* – Галлезеро); парни выплясывали *трипаску*¹⁹³. В Галлезере на бесёдах исполняли такие танцы, как *ретково* (*retkovo*) и *частово* (*tšastovo*), в Святозере – *сойгино*¹⁹⁴.

На бесёдах исполнялась песни, например, распространенная среди всех карелов «*Rusked neit'šud, valged neit'šud*» («Красные девицы, белые девицы») ¹⁹⁵. Но в рассматриваемое нами время карельский репертуар был почти полностью вытеснен песнями на русском языке¹⁹⁶. Уже в конце XIX в. М. Д. Георгиевский отмечал, что в Святозере на бесёдах все песни исполнялись на русском языке¹⁹⁷.

Распространенной формой ухаживания у южных карелов, в отличие от более сдержанных северных, были «сидения парой» (*puarat* ‘пара’ – Палнаволоок; *puarallai ištutau* ‘сидеть парой’ – Уссунa; ср.: ливв. *istuo puaroa* ‘сидеть парой’) ¹⁹⁸. Варианты «сидения парой» локально различались. В Палнаволоке (михайловские людики) девушка сидела за прялкой и веретеном или на подоконнике, а парень садился по другую сторону прялки и через нее закидывал одну ногу на колени девушки, и таким образом «обнимались оба, целовались»¹⁹⁹. В Уссуне (северные людики) молодые люди скрещивали ноги друг с другом²⁰⁰. В Ялгубе было записано, что на бесёдах «все лавки заняты парочками, т. е. рядом с каждой девушкой – с левой руки, сидит парень, и зачастую сидят в обнимку – лицо в лицо, а на полатях и печке валяются и шалют подростки»²⁰¹. М. Д. Георгиевский заметил: «От описания, что происходит [во время сидения парой] позволю себе

¹⁹³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 36 (Пряжки); Там же. Д. 49. Л. 73 (Палнаволоок); Там же. Д. 50. Л. 11–12 (Пряжки); SKS. Klemola P. № 18416 (Михайловское); Беляев С. В. Указ. соч. 1890. № 39. С. 392; Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1888. № 18. С. 163; Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 26.

¹⁹⁴ Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1908. С. 5–6.

¹⁹⁵ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 32.

¹⁹⁶ SKS. Klemola P. № 18416 (Михайловское).

¹⁹⁷ Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1888. № 18 С. 163.

¹⁹⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 18 (Палнаволоок); SKS. Laiho L. № 6723 (Палнаволоок); Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 50; Kujola J. Op. cit. S. 336.

¹⁹⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 18.

²⁰⁰ Kujola J. Op. cit. S. 336.

²⁰¹ Беляев С. В. Указ. соч. 1890. № 39. С. 391.

уклониться: разве замечу только, что тут почти все возможно...» (Святозеро)²⁰². Но, как отмечает Ю. Ю. Сурхаско, случаи половой распущенности среди карельской молодежи были крайне редки²⁰³. Помимо общения с парнями, девушки обязаны были выполнять свою работу и приносить готовую пряжу домой, иначе мать могла отругать или даже побить дочь²⁰⁴.

Если парень ухаживал сначала за одной девушкой, а на другой день менял ее на другую, то, по нормам крестьянской морали, такая ситуация расценивалась как измена и считалась позором для первой девушки. В ливвиковских и южнолюдиковских деревнях Олонецкого р-на по отношению к обманутой девушке употреблялось иносказательное выражение. Говорили, что «у нее грибы» и называли такую девушку «*griboi tyttö*» (букв. 'грибная девушка')²⁰⁵. Фразеологизмы «*jättiä gribah*» (букв. 'оставить в грибе'), «*andua grivat*» (букв. 'отдать грибы'), встречаемые у олонецких ливвиков, означают «изменить в любви» – видимо, с этим связано и постыдное прозвище для обманутой девушки²⁰⁶. Интересные аналогии обнаруживаются у славянских народов, у которых с грибами связан мотив супружеской измены и внебрачных детей²⁰⁷.

Девушка, находящаяся в центре внимания парней, наперебой приглашаемая на танцы и «сидеть парой», считалась обладающей *лемби*: *lembekäz* (букв. 'обладающая лемби' – Тивдия), *äij on lembed* (букв. 'много лемби [у девушки]' – Галлезеро)²⁰⁸. Под лемби (*lemb* – Галлезеро, Кончезеро, Пялозеро, *lembi* – Виданы, Михайловское; ср.: соб. кар. *lempi*, ливв. *lembi*) карелы повсеместно подразумевали такую качественную характеристику девушки, как способность возбуждать в представителях противоположного пола влечение к себе²⁰⁹. Девушка с лемби на беседах никогда не оставалась без пары: «*Brihat pruaznikuoim viändätetau, ükš heittau, toine i ottau*» – «Парни на праздниках танцуют, один бросит, другой и

²⁰² Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1908. С. 6.

²⁰³ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 50; *Luuydiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 294 (Мунозеро).

²⁰⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 18 (Палнаволоок).

²⁰⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 17 (Палнаволоок); Личное интервью с информантом 1936 г. р. из д. Иммалицы (Олонецкий р-н), 08.08.2015.

²⁰⁶ Федотова В. П. Указ. соч. С. 27.

²⁰⁷ Белова О. В. Грибы // Славянские древности: этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 550.

²⁰⁸ Kujola J. Op. cit. S. 198.

²⁰⁹ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 53; Kujola J. Op. cit. S. 198.

возьмет» (Галлезеро)²¹⁰; «при помощи [лемби] она²¹¹, и будучи бедна, некрасива от природы, может понравиться любому парню» (Святозеро)²¹². У северных людиков бытовало мнение, что лемби девушки напрямую зависит от ее поведения: «*Neišt'šel lemb on nenas: kuit'e it't'šed' vedau. Pahuoin it't'šed' vedau, raha i lemb, a hüvin it't'šed vedau, hüvä i lemb*» – «У девушки лемби в носе²¹³: как ведет себя. Если плохо ведет себя, плохое и лемби, но если хорошо ведет себя, то лемби хорошее»²¹⁴. Н. Ф. Лесков писал, что для сохранения и поднятия лемби, «прежде всего, требуется скромная, трудолюбивая жизнь, послушание родителям, ласковость перед старшими и непременно целомудрие»²¹⁵.

Н. Ф. Лесков указывал, что изначально понятие «лемби» соотносилось с обоими полами, хотя уже в его время информанты чаще применяли этот термин по отношению к девушке²¹⁶. Указание на то, что это понятие могло относиться и к мужскому полу, подтверждается данными, обнаруженными у кондопожских людиков: в Тивдии парня, пользовавшегося успехом у девушек, называли *lembekäz briha* (букв. 'обладающий лемби парень')²¹⁷. Это понятие в какой-то мере аналогично значению слова *славутность* у русских и вепсов, у которых оно привязано только к девушкам²¹⁸. Хотя в сборнике XVII в., обнаруженном В. И. Срезневским в Заонежье, описан редкий вариант мужского заговора «на лепоту и хорошество»²¹⁹. Этот заговор – еще одно свидетельство того, что в более раннее время, когда на этих территориях проживали предки карелов-людиков, понятие лемби относилось к представителям обоих полов. Лишь с конца XIX в. гендерная сфера применения самих обрядов установления и поднятия лемби у карелов сузилась и стала применяться только для девушек с того момента, когда

²¹⁰ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 9.

²¹¹ Девушка – прим. С. М.

²¹² Лесков Н. Указ. соч. 1895. С. 289.

²¹³ Т. е. в характере, поведении, манерах [Иванова Л. И., Миронова В. П. Указ. соч. С. 96]

²¹⁴ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 9.

²¹⁵ Лесков Н. Указ. соч. 1895. С. 289.

²¹⁶ Там же.

²¹⁷ Kujola J. Op. cit. S. 198.

²¹⁸ См.: Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 404–406; Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 25; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1981. С. 270.

²¹⁹ Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 28.

те начинали активно посещать беседы и праздники, и до замужества²²⁰. Таким образом, бытование среди людиков представлений о *lembi* является ярким маркером участия карельского компонента как в сложении этой группы, так и в их традиционной культуре.

Девушки носили при себе специальные предметы, имеющие свойства защитить от порчи и сглаза, наделять привлекательностью и красотой. Девушки из Святозера, собираясь на беседы, клали в карман засушенные цветы ржи, собранные во время Петрова дня²²¹. В Галлезере использовали крайний коготь с передней лапы медведя, т. е. с того места, где у человека располагался большой палец. Коготь зашивали в маленький мешочек, который крепился на веревку вместе с нательным крестиком; важно было хранить этот амулет в темноте от посторонних глаз. Такой амулет девушки носили с собой на беседы и танцы. Как полагали, с его помощью девушка приобретала лемби и защищалась от сглаза завистниц²²². В Сямозере похожим оберегом от сглаза служил зуб медведя²²³.

Если девушка приближалась к критическому возрасту (старой девой обычно начинали считать с 22–25 лет²²⁴), а парни ее не сватали и не оказывали никаких знаков внимания, то проводились ритуалы «поднятия лемби» (*lemben nostand* – Мунозеро, *lombennost* – Пялозеро, *lombet nostaub* – Палнаволоок, *lombid nousta* – Михайловское, *lombed nostada* – Галлезере)²²⁵. Чаще всего эти обряды совершали матери девушек, особенно те, у которых было много дочерей на выданье²²⁶. Например, рано утром в Рождество Христово (*Raštav* – Палнаволоок) мать «открывала дорогу» дочери: от красного угла тянула топор по полу через пороги до перекрестка трех дорог, при этом рубила крест-накрест топором каждую дорогу. По сведениям информанта из д. Палнаволоок (1897 г. р.), «так поступали матери, у которых дочери есть»²²⁷. Аналогичный обряд бытовал у вепсов

²²⁰ Иванова Л. И., Миронова В. П. Указ. соч. С. 90.

²²¹ Лесков Н. Указ. соч. 18946. С. 515–516.

²²² Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 16–17.

²²³ Конкка А. Указ. соч. 2015. С. 302.

²²⁴ Иванова Л. И., Миронова В. П. Указ. соч. С. 16.

²²⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 18 (Палнаволоок); ФА ИЯЛИ. № 3806/10 (Михайловское); Kujola J. Op. cit. S. 198; Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 9.

²²⁶ ФА ИЯЛИ. № 3811/5 (Михайловское).

²²⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 18 (Палнаволоок).

Прионежья²²⁸. Карельское происхождение данного обряда, как и других, связанных с поднятием лемби (у вепсов и русских Заонежья – *славутности*), объясняется широким распространением этих обрядов на территории расселения карелов Карелии, их неразвитостью у проживающих здесь локальных групп русского населения, их отсутствием у средних и южных вепсов, а также русских за пределами этой территории.

Проводить обряды поднятия лемби могли также обладатели магическим знанием: пожилая женщина в деревне – *buab* (Уссунa, Мунозеро, Палнаволоок²²⁹), а также колдуны и знахари мужского пола. У михайловских людиков знахарка ставила девушку перед печью на заслонку, затем складывала три щепки от лучины и зажигала их над шестком перед девушкой так, чтобы дым выходил через трубу наружу²³⁰. Представление о лемби в образе дыма иллюстрирует и другой обряд, бытовавший в деревнях северных людиков и в обрусевшем Суйсаре, а также у сегозерских карелов²³¹. Во время приема сватов подруги невесты пытались выхватить из рук главного свата сватальный посох. При удачном похищении посоха (а такое могло произойти из-за того, что подвыпивший за столом сват терял бдительность), девушки пытались поломать его на части без помощи рубящих и режущих предметов и сжечь остатки на перекрестке со словами: «*Kui t'ämä savu levidau muailmadmüöi, muga štobi meile lemb levidaiž!*» – «Как этот дым развивается по миру, так чтобы и у нас лемби поднялось!»²³². В мифологических представлениях карелов и вепсов, отразившихся во многих обрядах, лемби или славутность была связана с понятием верха, с воздухом, например, в виде дыма, благодаря которому слава девушки могла легко распространиться по миру²³³.

Самым известным способом повесить лемби было приготовление специальной бани, которую обычно затапливали в Рождество Христово, на

²²⁸ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 1996. С. 84–85.

²²⁹ Kujola J. Op. cit. S. 8.

²³⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 18 (Палнаволоок).

²³¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 36 (Койкары); Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 134; Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 251; Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 44.

²³² Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 45.

²³³ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 405.

зимние и летние святки²³⁴. Для бани готовили особые веники, которые должны были надеть девушку лемби и красотой. В расчет принимались определенные виды растений и ветви деревьев, а также время сбора: в Галлезере его собирали из различных цветов с ветками березы и ольхи; в Михайловском ветки для веника ломали после Троицы, в Святозере – накануне Иванова дня²³⁵. Некоторые парни также не упускали возможности приготовить и для себя такой веник, что еще раз подтверждает наличия представлений о лемби у обоих полов.

Обряды, проводившиеся во время паренья в бане, также демонстрируют связь лемби с верхом и воздухом в виде пара и, кроме того, с широтой распространения. В д. Палнаволоок (Михайловское) мать вечером парила дочь веником²³⁶, приговаривая особые слова: «*Löyly trubah nouzou, kaikile ilmale levitab, tuga lembi lebitab*» – «Пар в трубу поднимается, по всему миру распространяется, так лемби поднимается»²³⁷. В д. Кукойнаволоок (Михайловское) в такой бане использовали специальную воду, в которую опускали убитую ласточку, приговаривая особые слова: «*Min ylähte lendelou piaskuhud, sen ylähte lendeliiz tämän neidižen lebut: ujezdah ujezdah, pogostas pogostah, Piiteris Piiterihe, nuorele, vahnale, keskole baažele*» – «Как высоко летит ласточка, так пусть высоко взлетит лемби этой девушки: из уезда в уезд, из погоста в погост, из Питера в Питер, к молодому, старому, среднему (рабу) Божьему»²³⁸. В этих заговорах часто фигурировал эпитет «золотой» (*kuldaane*), так как этот металл в представлении народа ассоциировался с лемби:

<i>Kuldaane miez</i>	Золотой муж,
<i>magadab kuldaažel postelil,</i>	спит на золотой кровати,
<i>kataze kuldaažel odejalal,</i>	укрыт золотым одеялом,
<i>pielusiiš om kuldaane pieluz...</i>	на подушечках золотые

²³⁴ Зимние святки проходили от Рождества Христова (25.12 / 7.01) до Крещения Господня (6 / 19.01); летние – с Иванова дня (24.06 / 7.07) до Петрова дня (29.06 / 12.07).

²³⁵ ФА ИЯЛИ. № 3817/8 (Михайловское); Лесков Н. Указ. соч. 1894а. С. 515; Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 16.

²³⁶ Для приготовления веника в расчет принимались определенные виды растений и ветки дерева, а также время сбора: в Галлезере его собирали из различных цветов с ветками березы и ольхи; в Михайловском ветки для веника ломали после Троицы; в Святозере – накануне Иванова дня [ФА ИЯЛИ. № 3817/8; Лесков Н. Указ. соч. 1894а. С. 515; Virtaranta P. Op.cit. 1964. S. 16].

²³⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 18.

²³⁸ SKS. Laiho L. № 6606.

После банного обряда веник закидывали на крышу бани через плечо для того, чтобы его никто не потревожил, иначе «*kai mäni t'yhd'äi*» – «все было напрасно»²⁴⁰. В Святозере веник бросали в воду и смотрели: если веник не тонул и уплывал далеко, то девушка скоро непременно выйдет замуж²⁴¹.

Аналогичные банные обряды с целью поднятия славы были распространены также у вепсов Прионежья и русских Заонежья. Прионежские вепсы в летние святки совершали обряд *pästa slavad* (букв. 'пустить славу'): топили баню для девушки, в которой знахарка заговаривала горячую воду, мочила в ней веник и брызгала им на каменку. Образовавшийся пар – символ девичьей славы – она выпускала в трубу. После бани девушка раскладывала ветки веника на перекрестке дорог, чтобы в праздники «пользоваться славой» у парней²⁴². У заонежан баня также являлась одним из наиболее действенных способов повышения славы, в которой девушку специальными вениками с особыми заговорами парил колдун²⁴³.

Известны и другие обряды, в которых выделялся один из признаков лемби – верх. В Койкарах девушки ходили звонить в колокола на колокольню²⁴⁴. Обряды, связанные церковными колоколами (звон в колокола, расчесывание волос под звон колокола, умывание водой, в которой обмывали колокола) также существовали у прионежских вепсов и русских Водлозерья и Заонежья; объясняли их тем, что колокольный звон связан с известностью, славой, восхвалением девичьей «славы»²⁴⁵.

Одним из распространенных способов поднятия лемби у людиков было также купание в проруби во время Крещения (*Vederistima* – Михайловское,

²³⁹ Pahomov M. Op. cit. 2012. S. 41.

²⁴⁰ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 16.

²⁴¹ Лесков Н. Указ. соч. 1894а. С. 515.

²⁴² Винокурова И. Ю. Указ. соч. 1996. С. 101.

²⁴³ Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 27.

²⁴⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 44.

²⁴⁵ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 1996. С. 83; Логинов К. К. Указ. соч. 2010. С. 191; Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 26.

Vederist – Тивдия, Уссуна) (6 / 19.01)²⁴⁶. Как утверждают информанты, результат не заставлял себя долго ждать – все участницы обряда выходили замуж в ближайшее время²⁴⁷.

В арсенал водных способов поднятия лемби входило также обливание. В Галлезере во время зимних святок двоюродный брат по просьбе своей сестры, гостившей в это время в его доме, мог рано утром поливать ее нагую из подойника у иордани. Следовало капать на голову девушки водой по три капли девять раз, чтобы в сумме получилось 27 капель, после чего сестра одевалась и бежала в дом²⁴⁸. Существовали и другие варианты обрядового обливания, бытовавшие также у северных людигов: ночью на Крещение или в Иванов день (*Iivanampäiv* – Уссуна, Тивдия²⁴⁹) девушки обливались сами, либо их поливала знахарка за поленницей (в Койкарах) или на перекрестке (в Мунозере) особой водой, принесенной из трех колодцев или прорубей. Перед обливанием девушки отпивали по три глотка этой воды. После обряда они надевали чистую рубаху и шли домой²⁵⁰. Верили, что после этого девушка приобретет лемби и выйдет замуж в течение года. Святозерские людики говорили по этому поводу: «*Будь хоть столетняя девушка, а “крянется”*»²⁵¹²⁵². Аналогичные варианты обливания водой в зимние и летние святки с целью повышения славетности девушек бытовали также у вепсов Прионежья²⁵³.

Таким образом, ритуалы «поднятия лемби» являются примером карельского воздействия через людигов на традиционную культуру вепсов Прионежья и русских Заонежья.

§ 1.1.2. Сватовство

Сватовство – это ритуализированное предложение парня и его родни родителям девушки выдать их дочь замуж. Этот комплекс обрядов начинался с

²⁴⁶ SKS. Laiho L. № 6668 (Михайловское); Kujola J. Op. cit. S. 480.

²⁴⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 17, 18 (Палнаволоок); SKS. Laiho L. № 6714 (Палнаволоок).

²⁴⁸ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 11–12, 14–15.

²⁴⁹ Kujola J. Op. cit. S. 95.

²⁵⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 44 (Койкары); Lyydiläisiä kielenäyhteitä. Op. cit. S. 264–265 (Мунозеро).

²⁵¹ Т.е. выйдет замуж – прим. М. Г.

²⁵² Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1889. № 46. С. 496.

²⁵³ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 1996. С. 82, 102.

прихода сватов и мог закончиться тремя разными результатами: отказом, согласием невесты или назначением срока на обдумывание.

Сватовство у людиков носило название прибалтийско-финского происхождения *kožit'suz* (сев. люд.) – от *kožita* ‘свататься’ (ср.: соб. кар. *kos's'uo*, ливв. *kozita* ‘свататься’, фин. *kosia*, вепс. *kožita*, эст. *kosida*)²⁵⁴. У михайловских людиков бытовал термин русского происхождения – *svuatuida* ‘свататься’²⁵⁵. Также михайловские и средние людики для этого обряда использовали выражения, представляющие собой кальку с русского фразеологизма – «ходить в женихи»: *tulim svuatoikš* ‘приходим сватами’, *lähtem svuatoikš* ‘отправляемся сватами’ (Михайловское), *mändä sulhaižikse* ‘ходить сватами’, *tulda sulhaižiks* ‘приходить сватами’ (Святозеро)²⁵⁶. Как можно заметить, у михайловских людиков, в отличие от средних, в этом выражении отсутствует прибалтийско-финский термин *sulhanen* ‘жених’. Вместо него они использовали заимствованный из русского языка термин *svuat* ‘сват’.

Время прихода сватов и брачные контакты людиков. У людиков сваты чаще всего приезжали из других деревень²⁵⁷, т. к. существовал церковный запрет на браки внутри деревень, как правило, представляющих патронимию²⁵⁸. В рассматриваемое время не было редкостью заключение браков между северными людиками, ливвиками и собственно карелами в лице соседних сегозерских карелов. Но, как правило, девушки пытались выйти замуж в радиусе своего гнезда деревень, чтобы оставаться ближе к родному дому²⁵⁹.

Несмотря на языковое различие, на всей людиковской территории нередки были случаи, когда девушку выдавали в русскую семью и наоборот²⁶⁰. Еще в 1867 г. учитель и краевед К. М. Петров назвал причину дружеских контактов и

²⁵⁴ Сопоставительно-ономазиологический словарь... Указ. соч. С. 283; Kujola J. Op. cit. S. 155; Tanner S., Chonstedt M. Op. cit. S. 2034.

²⁵⁵ Сопоставительно-ономазиологический словарь... Указ. соч. С. 283.

²⁵⁶ ФА ИЯЛИ. № 3805/10 (Михайловское); SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); Kujola J. Op. cit. S. 407; Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 40.

²⁵⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 40. Л. 20 (Спасская губа).

²⁵⁸ Гришина И. Е., Орфинский В. П. Поселения // Народы Карелии: историко-этнографические очерки. Петрозаводск, 2019. С. 109.

²⁵⁹ ФА ИЯЛИ. № 3806/10 (Михайловское).

²⁶⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 54. Л. 8 (Белая Гора); Там же. Оп. 50. Д. 4. 16 (Палнаволоок); Лесков Н. Указ. соч. 1892. С. 97. Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1981. С. 270.

отсутствия этнических конфликтов между северными русскими и карелов, проживавших на людиковской территории, – общая конфессиональная среда (православие)²⁶¹. Постоянные брачные контакты существовали между русским населением Шуи и людиками из близлежащих деревень: Намоево, Сургуба, Виданы; между русскими Заонежья и людиками из Соломенного, Ялгубы и Суйсари²⁶². Н. Ф. Лесков упоминал о «соприкосновении» русского и карельского населения в Олонецкой губ. на примере жителей Ялгубы, где половину населения составляли русские, а другую – «кореляки». Краевед отмечал, что карелы и русские живут в одних селах, рождаются через браки, «угощаются» и, как результат, «как русские, так и кореляки многое перенимают и заимствуют друг от друга, начиная от языка и обычаев и кончая покроем одежды»²⁶³.

В Михайловском браки обычно заключались между входящими в него деревнями²⁶⁴. Информация о том, что брачные связи не распространялись за пределы южнолюдиковской территории (включая Заозерье), подтверждается в материалах финляндских и российских исследователей²⁶⁵. Сами карелы-людики предпочитали выдавать своих дочерей «по уму», т. е. в ближайшие русские поселения, тогда как русские девушки неохотно выходили замуж за людиков, так как бытовало представление, что «в русских деревнях жили лучше», а в карельских приходилось много работать²⁶⁶.

Выдать девушку из людиковской деревни могли и в староверческую семью²⁶⁷. Отсутствие серьезных религиозных препятствий для подобных браков у карелов отметила и А. Я. Ефименко²⁶⁸.

²⁶¹ Пашков А. М. Карельские просветители и краеведы XIX – начала XX века. Петрозаводск, 2010. С. 183.

²⁶² Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 132; Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 29; Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 51.

²⁶³ Лесков Н. Указ. соч. 1892. С. 97.

²⁶⁴ О причинах замкнутости михайловских людиков сообщила информант 1887 г. р. из ливвиковской д. Большие Сельги Олонецкого р-на сообщила: «В Михайловское замуж не шли. Там сами меж собой женятся. Живут там *liugiläzet* (т. е. информант назвала их «ливвиками» – прим. С. М.), но говорят не по-нашему» [НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 15].

²⁶⁵ SKS. Klemola P. № 18417 (Михайловское); Николаева С. Ю. Указ. соч. 2018. С. 214.

²⁶⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 16 (Палнаволоок).

²⁶⁷ Там же. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 52 (Верхняя Ламба).

²⁶⁸ Ефименко А. Я. Юридические обычаи лопарей, корелов и самоедов Архангельской губернии // Записки РГО по отделению этнографии. СПб., 1878. Т. 8. С. 98.

Возраст вступления людиковской девушки в брак колебался в пределах 18–22 лет, что соответствовало общекарельской традиции; самый ранний зафиксированный возраст невесты – 16 лет²⁶⁹. С середины 1940-х гг. возрастной порог повысился до 25 лет²⁷⁰. Возраст жениха мог варьировать, но, как правило, он был ровесником невесты или немного старше²⁷¹. Как отмечали информанты из Михайловского, жених должен был быть на три года старше невесты²⁷². Встречается единичная информация, когда жених был на 10–15 лет старше невесты²⁷³. Люди, не создавшие семью к 30-ти годам, в Михайловском считались ненормальными и странными, но такие случаи, как отмечается в источнике, были редки²⁷⁴.

Судя по метрическим книгам за 1897–1905 гг. по Лоянскому приходу (Михайловский куст деревень), средний возраст вступления в первый брак мужчины приходился на 23–24 года – самый низкий показатель среди других приходов Олонецкого у. (средний по Олонецкому у. – 25–26 лет). Тоже касается и девушек – 20–21 год (средний показатель – 22–23 года)²⁷⁵. В русских регионах Заонежья и Водлозерья возраст выхода девушек замуж был еще ниже: с 16-ти лет, а парней – с 18-ти. Там после 20-ти лет девушек считали «засидевшимися», а парней после 25-ти лет – закоренелыми холостяками²⁷⁶.

Наиболее подходящим временем для заключения браков, а, следовательно, и сватовства считались осень и зима, особенно большие праздники, приходящиеся на это время. Свадьбу играли после просватания невесты. Обычно этот срок колебался от трех дней до двух недель²⁷⁷. В Шуе, например, было записано

²⁶⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 36 (Койкары), 45 (Мунозеро), 51 (Верхняя Ламба); Там же. Д. 4. Л. 18 (Палнаволок), 20 (Ташкеницы); Там же. Д. 18. Л. 23 (Гомсельга); ФА ИЯЛИ. № 3811/5 (Михайловское); SKS. Klemola P. № 18417 (Михайловское); Иванова Л. И., Миронова В. П. Указ. соч. С. 14; Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 132; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 45.

²⁷⁰ ФА ИЯЛИ. № 3832/7 (Спаская Губа).

²⁷¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 45 (Мунозеро); Там же. Д. 4. Л. 21 (Ташкеницы); SKS. Virtanen E. № 275 (Виданы); Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 132.

²⁷² Николаева С. Ю. Указ. соч. 2018. С. 205.

²⁷³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 38 (Койкары), 51 (Верхняя Ламба), 55 (Гомсельга); ФА ИЯЛИ. № 3846/5 (Кончезеро).

²⁷⁴ SKS. Klemola P. № 18417.

²⁷⁵ Смирнова С. С. Указ. соч. С. 145–146.

²⁷⁶ Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 24; Логинов К. К. Указ. соч. 2010. С. 211.

²⁷⁷ ФА ИЯЛИ. № 3805/10 (Михайловское); Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 134; Lyydiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 253, (Мунозеро); Pahomov M. Op. cit. 2011. S. 178.

сообщение, что от сватовства до венчания проходило больше недели: в первый день проходило предварительное сватовство, во второй день – собственно сватовство, в третий день – *приказ*, четвертый – *сговор*, пятый, шестой и седьмой дни – невеста ходила в баню, а жених навещался к ней на чаепитие²⁷⁸. Общая же продолжительность собственно свадеб у карелов была не более 1–3 дней²⁷⁹. Как исключение, выглядит свадьба вохтозерской сказительницы А. Никифоровой, назвавшей свою свадьбу «длинной»: от сватовства до венчания прошло более трех недель²⁸⁰.

Среди зарегистрированных браков в православных приходах Олонецкой губ. за 1793–1905 гг. самыми «брачными» месяцами были январь и февраль, а абсолютно безбрачными – декабрь и март²⁸¹. Безусловно, эти данные объясняются постами: Рождественским – в декабре и Великим – в марте²⁸². По наставлению Церкви, к постоянным запретам для венчания относились все четыре поста: Великий, Петров, Успенский и Филиппов (Рождественский)²⁸³.

Эта информация частично применима к людиковской территории, хотя в различных поселениях сроки сватовства могли различаться: например, в Михайловском ходили свататься субботним или воскресным вечером в период межговенья (*pühäkeski* – Святозеро) – от Крещения Господня до Масленицы или в зимние святки (*sündünnua* – Койкары, *svatkat* – Галлезеро, Святозеро; *sündumua* – Михайловское) или после Великого поста в Пасху²⁸⁴. В Святозере свадьбы устраивали до Рождественского поста (с 15 / 28.11 по 24.12 / 6.01) или же зимою после Рождества Христова – в зимние святки, при этом свататься ездили в воскресный или праздничный вечер²⁸⁵. У северных людиков празднование первых свадеб могло начаться сразу после Рождества, т. е. в святки, при этом их пик приходился на время Сретения Господня (2 / 15.02). Уже на масленичной неделе

²⁷⁸ Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 89.

²⁷⁹ Конкка А. Указ. соч. 2015. С. 296.

²⁸⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 471. Л. 76.

²⁸¹ Смирнова С. С. Указ. соч. С. 139.

²⁸² Там же. С. 142.

²⁸³ Бернштам Т. А. Указ. соч. 2000. С. 135.

²⁸⁴ ФА ИЯЛИ. № 3805/10, 3817/7 (Михайловское); SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 132; Николаева С. Ю. Указ. соч. 2018. С. 205; Kujola J. Op. cit. S. 343; Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 96.

²⁸⁵ Лесков Н. Указ. соч. 1894б. С.499.

священник не проводил венчания²⁸⁶. Иногда в эти сроки вносились корректировки, связанные с промысловой деятельностью. Свадьбу могли провести в Масленицу, если, например, жених был занят лесозаготовками²⁸⁷. У русских основной сезон сватовства начинался после Крещения: «Крест в воду, жених на гору»²⁸⁸, эта традиция закрепились и в обрусевшем людиковском с. Суйсарь, где сватов также засылали в межговенье²⁸⁹ (см. карту № 2).

По наблюдению исследователей, для общекарельской традиции было характерно оформление значительной части браков в православные праздники, слившиеся с зимними и летними святками и посвященные празднику солнцестояния: в Рождество Христово и Иванов день²⁹⁰. Последняя дата была более архаична и обнаруживалась на территории Северной Карелии, а также в Сегозерье, где в старину сватались главным образом во время летних праздников (Иванов, Петров, Ильин дни и т. д.), которые, как писал И. К. Инха, являлись по сути своей «ярмарками невест»²⁹¹. Единственное упоминание о летних свадьбах удалось зафиксировать в Шуйском кусте деревень, где свадьбу могли отпраздновать и в воскресенье середины июня²⁹². О древности обычая заключения браков в Иванов день или летние святки свидетельствует и тот факт, что данное время падало на Петровский пост и противоречило православной традиции играть свадьбы во время постов.

²⁸⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 53 (Кончезеро); Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. 2001. С. 31; Логинов К. К. Указ. соч. 2010. С. 215; Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 64.

²⁸⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 56 (Готнаволоок).

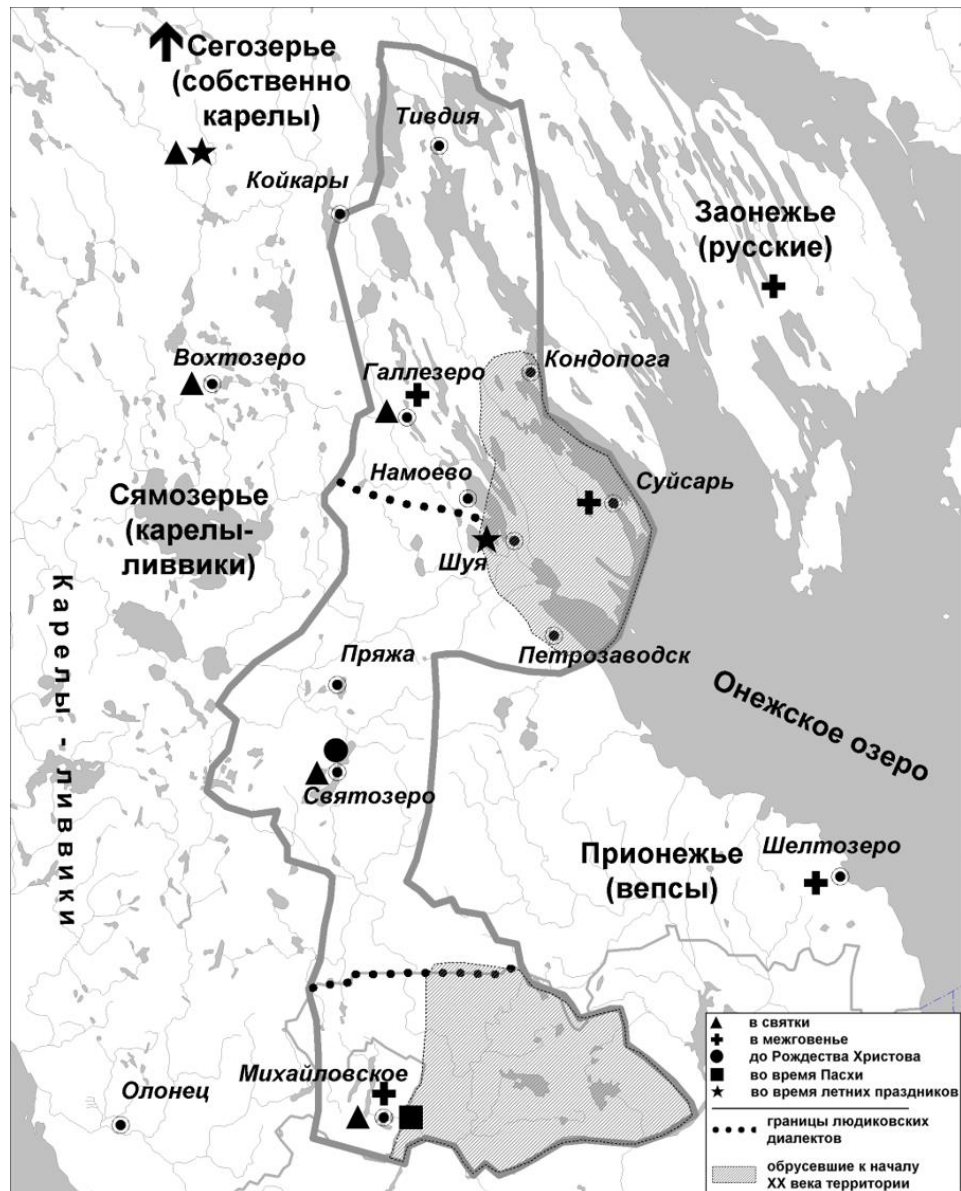
²⁸⁸ Бернштам Т. А. Указ. соч. 2000. С. 136.

²⁸⁹ Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 132.

²⁹⁰ Конкка А. Указ. соч. 2015. С. 296.

²⁹¹ Конкка У. С. Указ. соч. 1992. С. 148; Конкка У. С., Конкка А. П. Указ. соч. С. 12.

²⁹² Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 83.



Карта № 2. Время прихода сватов (сост. С. А. Минвалеев, Н. Л. Шибанова)

Собранные факты свидетельствуют о том, что в ряде лудиковских деревень сроки сватовства и свадеб были несколько иные, чем у соседних русских (Заонежье, Водлозерье) и вепсов. У этих народов свадьбы начинали играть с Крещения²⁹³, а в некоторых деревнях средних и северных лудиков – обычно с Рождества. Таким образом, в зимнее время у последних сватовство устраивалось раньше, чем у названных соседних народов. Устройство свадеб по окончании сельскохозяйственных работ (не в посты) от Покрова (1 / 14.10) до Филиппова поста и от Крещения до Масленицы являлось широко распространенной русской

²⁹³ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 191; Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. 2001. С. 31; Логинов К. К. Указ. соч. 2010. С. 215.

традицией. К вступлению в брак в весенние и летние месяцы русские крестьяне относились предосудительно²⁹⁴. Таким образом, во времени устройства свадеб у людиков нашла отражение древняя традиция, характерная для карелов, на которую в некоторых деревнях наслаивалась русская. Карта № 2 «Время прихода сватов» отразила этот процесс контаминации. При этом, как можно видеть, карельское влияние на людиковские деревни проходило с запада и северо-запада, а русское, соответственно – с востока, с территории, где проходила новгородская колонизация.

Подготовка и предварительное сватовство. На территории михайловских людиков время ухаживания могло длиться от «трех праздников» до года²⁹⁵. В Ялгубе был отмечен случай, когда ухажер сидел «четвертую зимушку», прежде чем сделал предложение своей избраннице²⁹⁶.

Вначале парень спрашивал согласия у девушки, а затем просил благословения у родителей²⁹⁷. Иногда сын советовался с родителями, откуда лучше невесту взять²⁹⁸. В среде людиков в условиях патриархального быта молодежь находилась в полной экономической и юридической зависимости от своих родителей, поэтому парню приходилось считаться с их волей. Как правило, без их одобрения он не мог привести в дом жену. Получение сыном родительского благословения на сватовство было обязательно у всех этнографических групп карелов²⁹⁹. Парень спрашивал благословение в первую очередь у отца; если отца не было, благословение просил у крестного, который часто выступал в роли главного свата или дружки³⁰⁰.

В случае согласия родители жениха устраивали совет, на который могли пригласить родственников и местных жителей³⁰¹. На совете рассматривалось

²⁹⁴ Зорин Н. В. Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань, 1981. С. 49; Макашина Т. С. Свадебный обряд // Русские. М., 1997. С. 474.

²⁹⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 18 (Палнаволоок), 20 (Ташкеницы).

²⁹⁶ Л. Указ. соч. 1909. № 67. С. 2.

²⁹⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 73–74 (Чарнаволоок); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 45 (Мунозеро); Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 40.

²⁹⁸ Laiho L. SKS. № 6721 (Кирга).

²⁹⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 41 (Койкары); Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 62; Kujola J. Op. cit. S. 259.

³⁰⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 41 (Койкары).

³⁰¹ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 47.

материальное положение семьи девушки: желанными всегда были невесты с приданым³⁰². Тщательному разбору подвергался также весь ее род. Внешность девушки не имела большого значения при выборе невесты, обращали больше внимание на ее поведение и трудолюбие³⁰³.

Девушка также сообщала родителям о своем намерении выйти замуж³⁰⁴. Ее родители устраивали похожий совет, на котором также разбирался весь род жениха, его статус и поведение в обществе. Родители стремились свою дочь отдать в обеспеченную, уважаемую семью.

Браки по расчету были редкостью у карелов-людигов, но семейный совет мог принять решение и не в пользу парня. В этом случае сватов посылали к другой девушке, с которой молодой человек вообще мог быть не знаком, и последнему ничего не оставалось, как подчиниться. На этот случай у северных людей существовала поговорка: «*Minutta mindai naitet't'i, mina ol'im mel'l'it'shal, tulim mel'l'it'saspiäi kod'i, ka d'o mindai pot't'sivuoitau mut'suoil*» – «Без меня женили меня; я был на мельнице, [когда] пришел с мельницы домой, так уже мне предлагают невесту!»³⁰⁵. Воля родителей в выборе брачного партнера была решающей также у вепсов и соседних русских³⁰⁶.

Девушку родители тоже могли выдать насильно, особенно, если жених оставлял большой залог, покрывавший залогов предыдущих женихов³⁰⁷. Бывали случаи, когда дело доходило и до рукоприкладства. Об этом свидетельствует, например, запись Ю. Ю. Сурхаско, сделанная в полевом дневнике: «*Ее неделю били: готовили к свадьбе. Надо было выдать в дом...*»³⁰⁸. В Верхней Ламбе посватанную дочь родители заперли в доме и спрятали ее наряды в сундук под

³⁰² SKS. Klemola P. № 18417 (Михайловское).

³⁰³ В Койкарах по этому поводу бытовала поговорка: «*Ei čomal rožal rokkad süödä*» – «С красивого лица похлебку не едят» [Федотова В. П. Указ. соч. С. 19].

³⁰⁴ Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 40.

³⁰⁵ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 71.

³⁰⁶ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 190; Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 34–35; Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 132.

³⁰⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 6 (Наволоки).

³⁰⁸ Там же. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 38 (Койкары).

ключ, чтобы она не могла сбежать к своему избраннику и сорвать более выгодный для родителей брак³⁰⁹.

Но обычно последнее слово оставалось за девушкой, хотя нередко ее упрямство влекло ссору с родителями и родственниками³¹⁰. Например, у южных людигов в Мошничье отец был против выбора дочери, даже стрелял из ружья, грозился убить, а она все равно вышла за своего избранника³¹¹. Информант (1906 г. р.) из д. Ташкеницы рассказывала, как мать и брат уговаривали ее выйти замуж за парня из Устья, аргументируя, что он «хороший, ученый был, служил в сельпо в конторе», а отец бил плетью. Но девушка все равно вышла замуж за того, за кого хотела³¹².

У карелов если девушка ни в какую не желала выходить замуж за избранника родителей, то она могла пойти на крайние меры – выйти замуж «уводом» (люд., ливв. *huysl* – букв. ‘прыжком’)³¹³, т. е., тайно договорившись с парнем, уйти в его дом. Браки «уводом» в рассматриваемое время совершались редко, так как такой поступок становился позором для семьи девушки. В случае брака «уводом» парень мог заранее предупредить своих родителей: «Сегодня невесту приведу», а потом устроить свадьбу, минуя этап сватовства³¹⁴. В Мунозере сын без предупреждения привел невесту ночью в дом, а отец отказывался ее впускать, но мать вмешалась, предложила ей чай и постелила для нее матрац. Позже сыграли свадьбу, но отец невесты сокрушался: «Лучше б было заранее предупредить»³¹⁵.

Такие примеры были, скорее, исключением из правил, и обычно браки у людигов носили традиционный, ненасильственный характер, как и у соседних групп карельского народа, а также у других прибалтийско-финских народов, например, води³¹⁶.

³⁰⁹ Там же. Л. 51–52.

³¹⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 24 (Койкары); Там же. Д. 48. Л. 28 (Пряжки); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 39 (Койкары).

³¹¹ Там же. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 21.

³¹² Там же.

³¹³ Конкка У. С., Конкка А. П. Указ. соч. С. 11; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 41.

³¹⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 42 (Койкары).

³¹⁵ Там же. Л. 46.

³¹⁶ Шлыгина Н. В. Водская свадьба (традиции и русское влияние) // Русский народный свадебный обряд: исследования и материалы. Л., 1978. С. 266.

После первой трети XX в. девушки и парни уже не особо прислушивались к мнению родителей в вопросах выбора себе супружеской пары, а иногда и просто делали это без родительского одобрения³¹⁷. Об этом свидетельствует следующий случай. В д. Готнаволоок будущий жених сделал предложение девушке в письме: «*Желаю свидания не мимоходное, а готов бы навеки*». Родители девушки о письме ничего не знали. Жених пришел свататься один. Как обычно при сватовстве жениху состряпали пироги, отец поставил бутылку, а он предупредил родителей невесты: «*Чтобы без старых обрядов была свадьба*». Родители невесты, конечно, были против такого, но невеста поддержала своего жениха³¹⁸. Это яркий пример новаций, вводимых молодежью в традиционную свадебную обрядность.

Если заранее не было договоренности с семьей невесты, часто устраивалось предварительное сватовство, аналогичная форма которого бытовала в конце XIX – начале XX в. у русских Заонежья («*палать сватухами*») и Ялгубинского прихода («*спрос*»)³¹⁹. У святозерских людиков предварительных сватов называли *küzüjääd* ‘спрашивальщики’³²⁰ – термин, который соответствовал русскому *спросу*. Ю. Ю. Сурхаско называет такой обычай русским лишь отчасти, так как большую роль в его появлении сыграло усиление социально-экономической дифференциации карельского крестьянства: в богатом доме действительно могли не принять сватов от бедного жениха³²¹. Также стороне жениха было важно удостовериться, что родители невесты отнесутся благосклонно к их визиту, так как у людиков, ливвиков, вепсов и севернорусских отказ сватам считали позором. В отличие от них, беломорские карелы отличались спокойным отношением к отказу, например, в Вокнаволоке по такому случаю говорили: «*Vierahan aitan*

³¹⁷ ФА ИЯЛИ. № 3805/10 (Михайловское), 3830/2 (Спаская Губа); Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 196.

³¹⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 56.

³¹⁹ Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 32; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 74; Л. Указ. соч. 1909. № 67. С. 2.

³²⁰ Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 40.

³²¹ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1981. С. 263.

ieštä ei ole huikie lähtie tyhjän värčän keral» – «От чужого амбара не стыдно уходить с пустым мешком»³²².

Количество предварительных сватов колебалось от одного до четырех человек, представляющих родственников жениха: отец и мать вместе или по отдельности, обычно без самого жениха³²³. В Михайловском приходили зять с шурином, в Ялгубе – крестная мать или тетка³²⁴. В Суйсари, у северных и михайловских людиков отец выполнял роль старшего свата, он приходил с посохом³²⁵. В Водлозере и Заонежье на предварительное сватовство могли отправить проворную женщину – родственницу жениха; в обрусевшей Шуе для этой цели назначали *свахой* сестру матери жениха³²⁶.

У северных людиков пока «спрашивальщики» договаривались с семьей девушки, сами сваты останавливались неподалеку «на фатере» (*fat'er* ‘жилище, пристанище’ – Спасская Губа, Пялозеро³²⁷) у кого-нибудь из родственников или знакомых, дожидаясь ответа. Эта остановка позволяла «женихам» дополнительно собрать больше сведений о самой невесте и ее семье³²⁸.

Пока сваты гостили «на фатере», в доме невесты накрывали стол, наряжали невесту, и только потом отправляли весть сватам: «*Милости просим!*». Затем старший сват стучал посохом под окном в стену и спрашивал: «*Olettegi ruad'i kožit't'šijuoid?*» – «Рады сватам?», а хозяин дома снова отвечал: «*Милости просим!*»³²⁹.

В Суйсари «спрашивальщики» начинали свой разговор издали, но хозяева сразу узнавали, что гости – сваты, потому что они при входе в дом закидывали рукавицы на воронец большим пальцем вверх, и садились только вдоль половиц,

³²² Karjalan kielen sanakirja. Osa I: A–J. Helsinki, 1968. S. 61.

³²³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 36 (Койкары), 45 (Мунозеро), 51 (Верхняя Ламба); Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 89.

³²⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 18 (Палнаволоок); Л. Указ. соч. 1909. № 67. С. 2.

³²⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 38 (Койкары); Там же. Д. 4. Л. 18 (Ташкеницы), 21 (Палнаволоок); Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 133.

³²⁶ Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 32; Логинов К. К. Указ. соч. 2010. С. 215; Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 99.

³²⁷ Kujola J. Op. cit. S. 52.

³²⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 41 (Койкары); Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 74.

³²⁹ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 44.

«чтобы поперечия в деле не было»³³⁰. В Заонежье таким образом садились уже официальные сваты³³¹. В Шуе женщина-сваха, войдя в дом невесты, старалась бросить щепку на печь так, чтобы присутствующие в доме не заметили, при этом она говорила про себя: «Щепка ваша – невеста наша» или «Вот вам щепка, а нам девка», а потом вслух: «У меня есть жених, а у вас невеста. Жених прислал сватать»³³². Предварительных сватов следовало угостить чаем с пирогами, после чего стороны приступали к обсуждению времени прихода настоящих сватов³³³.

Средние людiki уже во время предварительного сватовства начинали справляться о количестве гостей на свадьбе и подарках со стороны невесты³³⁴. Если жених был богатым, то он оставлял семье девушки в качестве задатка денежный выкуп за невесту, носивший название *pierahad* (букв. ‘деньги за голову’ – Намоево). Это был первый весомый залог за невесту, который служили гарантией на следующее сватовство³³⁵. Обмен залогами происходил и у соседних сегозерских карелов во время предварительного сватовства³³⁶.

Вечером или ночью того же дня после предварительного сватовства или на следующий день приходили официальные сваты³³⁷. Ночное время суток для сватовства было характерно для вепсов, эстонцев, русских³³⁸.

Состав сватовского поезда и атрибуты старшего свата. Названия сватов различались на людиковской территории: в Святозере их называли *sulhažet* – букв. «женихи» (ед. ч. *sulhaine* ‘жених’; ср.: ливв. *sulahane*, соб. кар. *šulhani*, фин. *sulhanen*, эст. *sulahane*, вод. *sulhane*)³³⁹. У михайловских и северных людиков этот

³³⁰ Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 133.

³³¹ Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 34; Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 133.

³³² Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 99, 115.

³³³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 38 (Койкары).

³³⁴ Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 89; Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 40.

³³⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 21 (Ташкеницы); Luuydiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 158 (Намоево).

³³⁶ Конкка У. С., Конкка А. П. Указ. соч. С. 16.

³³⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 38 (Койкары); Там же. Д. 4. Л. 21 (Ташкеницы); SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 89.

³³⁸ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 191; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 72.

³³⁹ Сопоставительно-ономасиологический словарь... Указ. соч. С. 283; Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 182.

термин был заменен русскими названиями – *svuatut* ‘сваты’ (Ташкеницы); *ženihād* ‘женихи’ (Готнаволоок)³⁴⁰.

Для успеха дела группа сватов должна была выглядеть материально обеспеченной перед родственниками девушки. Богатство и достаток демонстрировались включением в ее состав большого количества родственников, особенно обеспеченных, одетых в дорогую одежду и использующих в поездке много лошадей³⁴¹. Количество «официальных» (не предварительных) сватов могло доходить до 30 чел. У северных и средних людиков свататься ходило от 5 до 20 чел.³⁴² Почти столько же – 15-20 сватов было в Сегозерье³⁴³. В послевоенное время количество сватов было сокращено до минимума: жених брал с собой кого-либо из родственников или друзей, а мог и вообще без сопровождения заявиться в дом невесты³⁴⁴.

В состав сватовского поезда обычно входили сам жених (*sulhaine* – Койкары, Святнаволоок; *ženih*, – Михайловское, *ženihö* – Палнаволоок, Святозеро, *ženihö* – Намоево; ср.: вепс. *ženih*³⁴⁵) и его близкие родственники: старшие братья, иногда сестры, отец, мать, зять – муж сестры, дяди и тети жениха по отцу³⁴⁶. В Святозере и Михайловском в качестве сватов часто выступали крестные отец и мать³⁴⁷. В Койкарах в составе сватов мог отсутствовать сам жених, в Святозере – мать жениха³⁴⁸. У карелов отсутствие жениха на сватовстве объяснялось тем, что сватали в своей деревне³⁴⁹. У северных людиков сватовство могло пройти также без невесты, если она в это время была «*ad'voiš*» (‘в гостях’) у родственников³⁵⁰.

³⁴⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 18 (Палнаволоок), 20 (Ташкеницы); SKS. Klemola P. № 18418 (Михайловское); Сопоставительно-ономазиологический словарь... Указ. соч. С. 283; Tanner S., Chonstedt M. Op. cit. S. 2019, 2056.

³⁴¹ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 67; Лесков Н. Указ. соч. 18946. С. 499.

³⁴² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 36, 38, 39 (Койкары), Л. 55 (Гомсельга); Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 40.

³⁴³ Логинов К. К., Краснопольская Т. В. Указ. соч. С. 244.

³⁴⁴ ФА ИЯЛИ. № 3827/14 (Киндасово), 3825/3 (Лижма), 3839/2 (Кончезеро).

³⁴⁵ Сопоставительно-ономазиологический словарь... Указ. соч. С. 282.

³⁴⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 74 (Чарнаволоок); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 38 (Койкары), Л. 55 (Гомсельга); Там же. Д. 18. Л. 23 (Гомсельга); ФА ИЯЛИ. № 3846/4 (Кончезеро); SKS. Virtanen E. № 275 (Виданы); Ibid. Laiho L. № 6721 (Кирга); Kujola J. Op. cit. S. 420; Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 40.

³⁴⁷ ФА ИЯЛИ. № 3805/10 (Михайловское); SKS. Laiho L. № 6721. (Кирга); Лесков Н. Указ. соч. 18946. С. 499; Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 96; Id. Op. cit. 1994. S. 40.

³⁴⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 38 (Койкары); Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1888. № 18. С. 165.

³⁴⁹ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 66.

³⁵⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 18. Л. 23 (Гомсельга).

Как известно, севернокарельский *патьяшка* (соб. кар. *pad'vaška*) выполнял функции руководителя и колдуна как на сватовстве, так и на свадьбе³⁵¹. В отличие от *патьяшки*, людиковский колдун, как правило, не участвовал в сватовстве. Он появлялся на последующих этапах свадьбы. При этом его присутствие чаще всего носило тайный характер, что можно объяснить бóльшим влиянием христианства на южнокарельскую свадьбу, в отличие от севернокарельской³⁵². На людиковской территории участие колдуна в сватовстве было зафиксировано только в обрусевшей д. Ялгубе, где он выполнял функцию «охранения свадебных дел»³⁵³. У русских Водлозерья колдун тоже мог участвовать в составе сватовского поезда, если сватовство представляло трудную задачу³⁵⁴.

У людиков, как и ливвиков³⁵⁵, функцию руководителя сватовства обычно брал на себя *старший сват*, в роли которого выступал чаще всего отец или крестный жениха³⁵⁶. В Мунозере и Михайловском руководить процессом мог зять (муж сестры)³⁵⁷. Также у михайловских людиков им мог быть женатый брат жениха³⁵⁸, а у северных людиков в Гомсельге – холостой³⁵⁹. Зять являлся важной фигурой в сватовстве и у северных вепсов; без него не ходили свататься³⁶⁰. Как представляется, традиция брать в сваты женатого человека являлась более ранней и соответствующей логике обряда: успешно осуществить переход жениха из состояния холостяка в группу семейных мужчин мог только участник, символизирующий принадлежность к этой группе.

Для старшего свата употреблялись названия, заимствованные от русских. У северных людиков его называли «свахой»: *svahha* (Галлезеро, Мунозеро), *svahh*

³⁵¹ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 70.

³⁵² Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1981. С. 265.

³⁵³ Л. Указ. соч. 1909. № 67. С. 2

³⁵⁴ Логинов К. К. Указ. соч. 2010. С. 215, 219.

³⁵⁵ По материалам Атласа финской культуры, статистика состава сватов в Олонецкой Карелии была следующей: в 59 % главным сватом выступал дядя или отец жениха; в 30 % – не родственник жениха; в 6 % случаев – специально приглашенный знахарь (ср. в Беломорской Карелии – 32 %); и в 5 % – родственница или крестная мать жениха [Цит. по: Конкка А. Указ. соч. 2015. С. 295].

³⁵⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 28 (Пряжки); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 39 (Койкары), 45 (Койкары), 51. (Верхняя Ламба), 59 (Готнаволоок); Там же. Д. 4. Л. 18 (Палнаволоок), 22 (Сюьрга); Лесков Н. Указ. соч. 1894б. С. 499; Luudiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 3 (Тивдия); Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 97.

³⁵⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 45 (Мунозеро); Там же. Д. 4. Л. 18 (Палнаволоок).

³⁵⁸ ФА ИЯЛИ. № 3817/5.

³⁵⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 55.

³⁶⁰ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 190.

(Пялозеро, Тивдия)³⁶¹. Такое наименование свата встречается у многих прибалтийско-финских народов: от сегозерских карелов (соб. кар. *svuahha*) до води (вод. *svahha*)³⁶². На территории проживания людиков, как и в обрусевших селах Суйсарь и Шуя, *свахой* выступал всегда мужчина³⁶³, хотя в Заонежье и у сегозерских карелов на эту должность могли назначить и женщину³⁶⁴.

Существовали и другие наименования главного распорядителя сватовства, например, в Михайловском его называли *vanhemb svuat* ‘старший сват’ или просто *svuat* ‘сват’³⁶⁵. Распространенным термином свата на сватовстве и свадьбе людиков был *дружка*: *drušk* (Михайловское, Святозеро, Мунозеро, Тивдия), *podruška* (Михайловское)³⁶⁶. Характерным для людиковской традиции было включение в состав свадебного ритуала двух дружек, что отражено в наименовании главного из них *pervoi drušk* ‘первый дружка’ (Михайловское)³⁶⁷. У северных людиков дружками выступали холостые парни, обязанные править лошадьми при поездке в церковь, держать венцы над головами жениха и невесты во время венчания и т. д.³⁶⁸ Похожие наименования и функции двух дружек существовали у вепсов, где обязательно выделялся главный дружка, имеющий в некоторых вепских деревнях соответствующие названия – *pervij drušk* ‘первый дружка’ или *vanhamb drušk* ‘старший дружка’. В вепском с. Каскесручей первый дружка руководил свадьбой, а второй хранил подушку жениха³⁶⁹. Очевидно, что традиция назначения нескольких дружек была заимствована людиками и вепсами от северных русских. В заонежской свадьбе, например, обнаруживаются несколько дружек: старший и несколько подчинявшихся ему помощников³⁷⁰.

Бытование чина дружки известно в Древней Руси с XIV в. По традиционному канону назначалось четыре дружки – по два человека со стороны жениха и

³⁶¹ Kujola J. Op. cit. S. 412; Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 44.

³⁶² Конкка У. С. Конкка А. П. Указ. соч. С. 15; Шлыгина. Н. В. Указ. соч. 1978. С. 266.

³⁶³ Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 133; Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 99.

³⁶⁴ Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 32; Конкка У. С., Конкка А. П. Указ. соч. С. 15.

³⁶⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 20.

³⁶⁶ SKS. Klemola P. № 18418; Kujola J. Op. cit. S. 36; Pahomov M. Op. cit. 2011. S. 178.

³⁶⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 18 (Михайловское); Там же. Д. 471. Л. 54 (Вохтозеро).

³⁶⁸ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 121–122; Luudiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 3 (Тивдия).

³⁶⁹ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 301.

³⁷⁰ Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 146.

невесты. Впоследствии, как наследие Древней Руси, продолжали сохраняться местные традиции (например, Орловская, Рязанская губ.), в которых на свадьбе действовало сразу два дружки. Они известны под такими иерархическими обозначениями, как *старший дружка*, *дружко большой*, *дружка меньший*, *малый дружка*, *младший дружка*, *поддружка*³⁷¹. В русской традиции дружка, как правило, избирался из женатых родственников жениха и появлялся только накануне дня венчания, его не было на раннем этапе свадьбы – на сватовстве и сговоре. Но в севернорусском свадебном обряде дружка, как представитель жениха, блюдет интересы жениха и его семьи, начиная со сватовства (иногда уже на сватовстве он называется и сватом, и дружкой)³⁷².

Следует обратить внимание и на такое название людиковского свата, как *šaffer, šaför* ‘шафер’ (Намоево, Гомсельга)³⁷³. Шаферов тоже могло быть двое³⁷⁴. Западноевропейский термин *шафер*, как более модный, в новое время стал употребляться сначала на российских дворянских свадьбах, вытеснив прежний термин *дружка*. Позже новое название попало в крестьянскую среду, что в одних местных традициях привело к забвению слова *дружка*, а в других – к совмещению двух терминов³⁷⁵. Распространение термина «шафер» затронуло небольшое количество северных людиковских деревень.

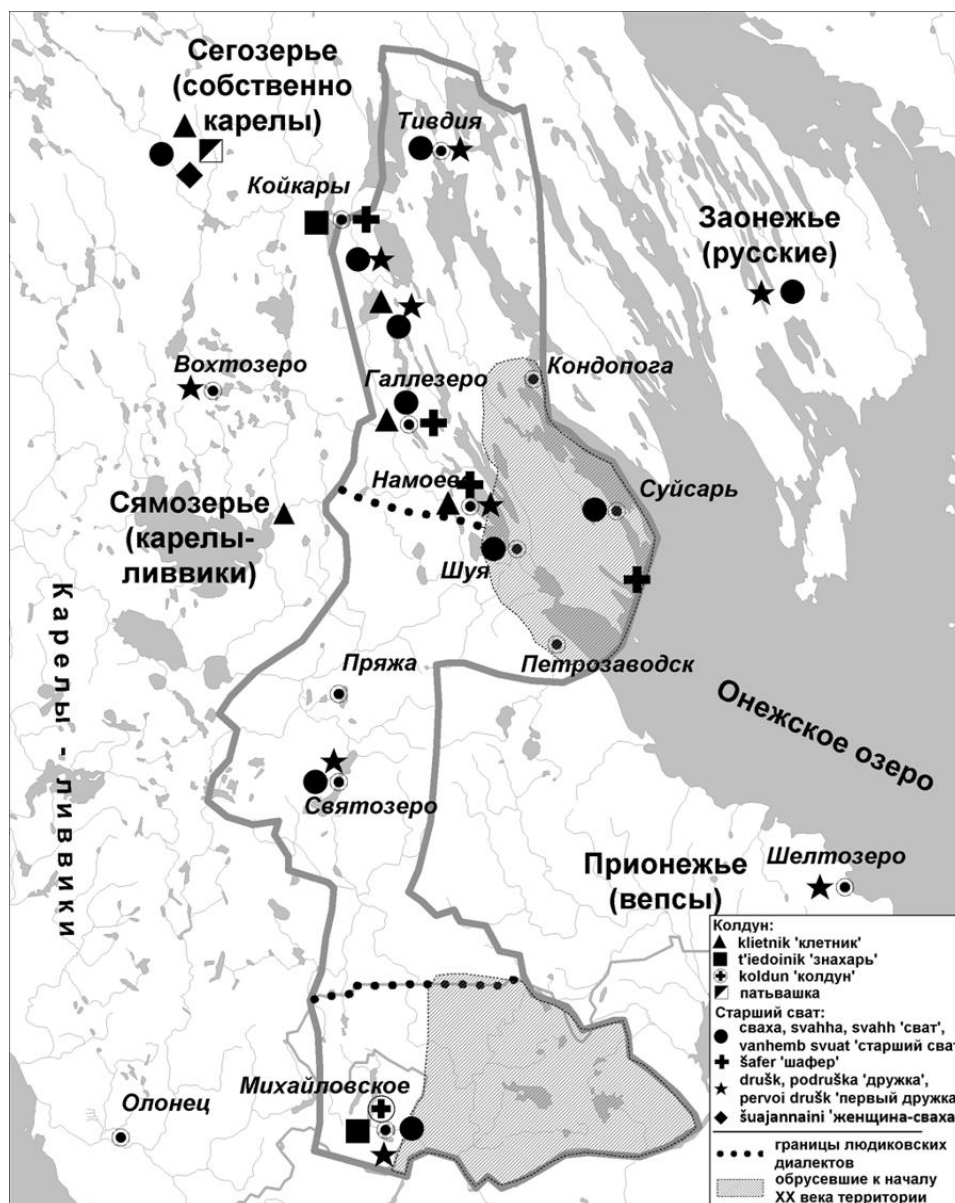
³⁷¹ Гура А. В. Указ. соч. 2011. С. 128; Самоделова Е. А. Дружка и его помощник // Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре. М., 2001. С. 28, 36.

³⁷² Гура А. В. Указ. соч. 2011. С. 137; Самоделова Е. А. Указ. соч. С. 38.

³⁷³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 41 (Койкары), 55 (Гомсельга); Kujola J. Op. cit. S. 373; Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 58.

³⁷⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 6–7 (Наволоки); Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. С. 121.

³⁷⁵ Самоделова Е. А. Указ. соч. 2001. С. 37.



Карта № 3. Бытование терминов руководителей свадебной обрядности
(сост. С. А. Минвалеев, Н. Л. Шибанова)

Судя по карте № 3 «Бытование терминов руководителей свадебной обрядности», на людиковской территории обнаруживаются наименования почти всех руководителей сватовства, характерных для южнокарельской культуры. Особенно пестра картина на севернолюдиковской территории, где «столкнулись» карельское и русское влияния.

По данным Ю. Ю. Сурхаско, второй после первого свата важный чин карельской свадьбы отводился женщине-свахе – люд. соб. кар. *šuaĵannaini*, ливв. *saajannainen*, люд. *sajannaine* (букв. ‘свадебная женщина’). В ее функции входила

помощь свату в ведении переговоров с родственниками невесты³⁷⁶. Как уже было описано выше, такая сваха участвовала в предварительном сватовстве в Шуе³⁷⁷. По нашим материалам этот карельский термин обнаруживается у средних людигов в Лижме, Святозере и Вохтозере, но там им называли женщин на свадьбе, входивших в состав жениховой свиты³⁷⁸ (подробнее см. в § 1.2.1).

Во время сватовства главный сват пользовался магическими предметами, способствующими успеху дела. В их арсенал входили особые посохи или жезлы – соб. кар. *kozičendašauva* ‘сватальная палка’. Эти посохи делали из ольхи, на которой были естественные наросты. Русское население Кондопожского р-на так и называло такие посохи «палками с пакулями» (от сев. и сред. люд. *pakkul* ‘нарост на дереве’ (обычно, березе)³⁷⁹), но пользовалось ими главным образом в качестве тростей для стариков³⁸⁰. Жительница д. Юккогубы (Сегозерье) утверждала, что, если найти в лесу такую ольховую палку с наростами, то многих можно «поженить с помощью этого посоха»³⁸¹. Таким посохом в Средней Карелии пользовался патьвашка, которым он стучал по воронцу дома невесты и объявлял о цели прихода³⁸². Ю. Ю. Сурхаско пришел к выводу, что ольховые посохи с наростами представляют специфическое явление для общекарельской свадебной обрядности. В то же время палка еще в XIX в. являлась непременной принадлежностью свата (свахи) или дружки у русских Тульской, Пензенской и Владимирской губ., Среднего Поволжья, а также у коми и самодийских народов³⁸³.

Широкое применение ольхового посоха с наростами было зафиксировано у северных людигов и распространилось среди соседних народов (см. карту № 4). В

³⁷⁶ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 71.

³⁷⁷ Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 99.

³⁷⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 471. Л. 54 (Вохтозеро); Kujola J. Op. cit. S. 374; Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 54.

³⁷⁹ Kujola J. Op. cit. S. 296.

³⁸⁰ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1972а. С. 202.

³⁸¹ Логинов К. К., Краснопольская Т. В. Указ. соч. С. 251.

³⁸² Конкка У. С., Конкка А. П. Указ. соч. С. 16; Логинов К. К., Краснопольская Т. В. Указ. соч. 2001. С. 243

³⁸³ Зорин Н. В. Указ. соч. С. 70; Лимеров П. Ф. Свадьба // Народы Поволжья и Приуралья: Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. М., 2000. С. 131; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1972а. С. 200–201, 207.

северной заонежской д. Терезье местный колдун появлялся на свадьбе с ольховым посохом, наподобие карельского³⁸⁴.

Ольховый посох с наростами как атрибут дружки был известен также у северных вепсов³⁸⁵. В Шелтозерском вепском этнографическом музее хранится такой сватальный посох. Скорее всего, его распространение среди северных вепсов связано с влиянием людиков, так как на остальной вепсской территории он неизвестен. В Шелтозере сват с палкой (к сожалению, в источнике нет указаний была ли она ольховая и с наростами) при входе в дом невесты говорил: «*Вот вам палка, дайте нам невесту!*» Если родители соглашались на переговоры, то эту палку ломали³⁸⁶. В Михайловском сохранился похожий ритуал: сват бросал свой посох со словами: «*Палка ваша, невеста наша!*» или «*T'eil' om n'eižn'e, meil' om priha, tyyö tul'iim svuatuikš*» – «У вас есть девица, у нас есть парень, мы пришли свататься»³⁸⁷.

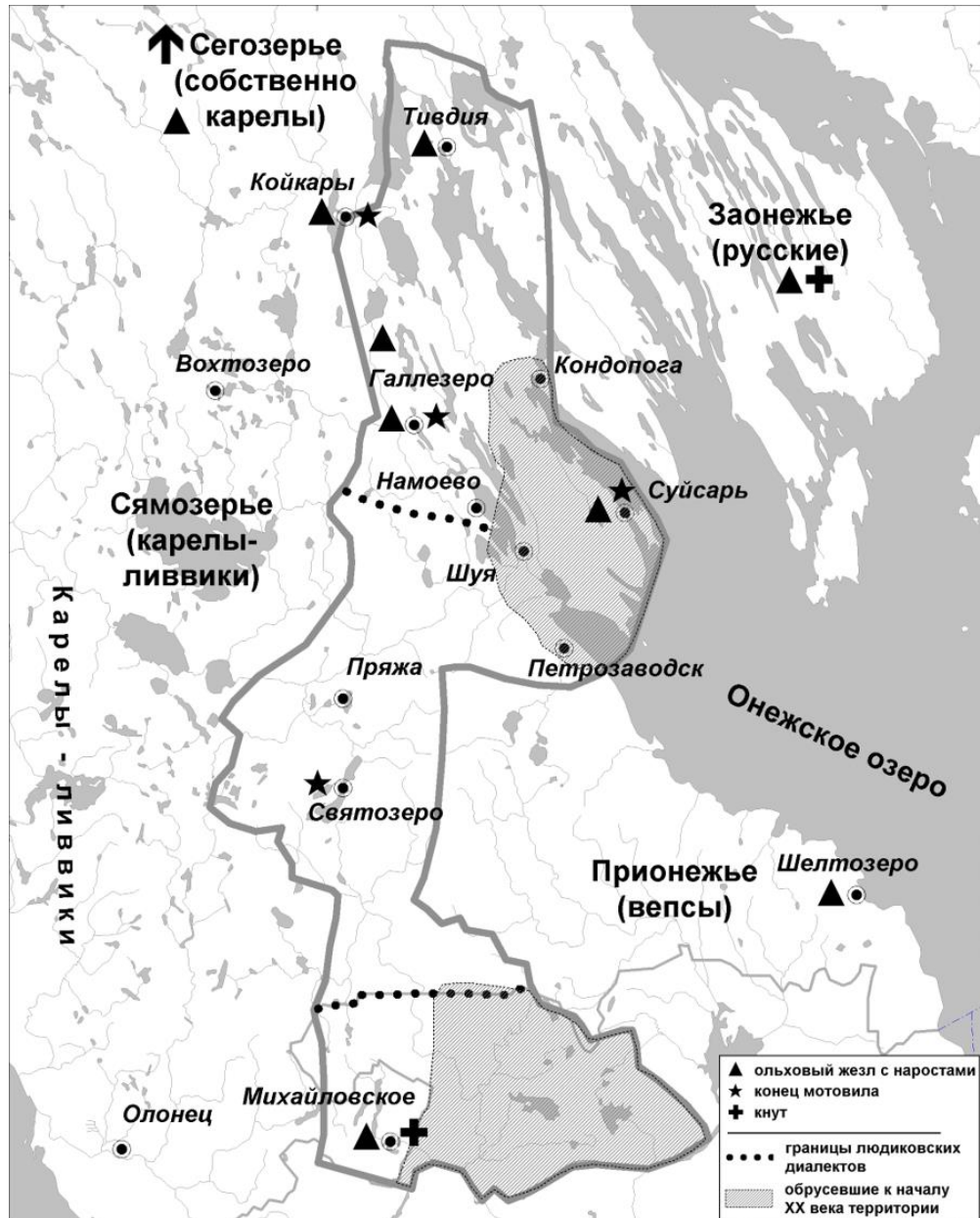
На карте № 4 «Магические предметы колдуна и главного свата» отчетливо видно, что распространение жезла у людиков шло от собственно карелов с севера на юг.

³⁸⁴ Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 146.

³⁸⁵ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 302.

³⁸⁶ Там же. С. 191.

³⁸⁷ ФА ИЯЛИ. № 3805/10.



Карта № 4. Магические предметы колдуна и главного свата
(сост. С. А. Минвалеев, Н. Л. Шибанова)

В Галлезере и Гомсельге сваты пользовались посохами под названием *batogaine* (от рус. ‘бато́г’) с разветвлением на конце (*batoga rogatkanke* – букв. ‘бато́г с рогаткой’)³⁸⁸. Применение двухконечного посоха в качестве магического атрибута *клетника* (свадебного колдуна) было известно также и в Приладожской Карелии³⁸⁹, что указывает на его карельское происхождение.

У людиков в начале XX в. не у каждого руководителя свадьбы был свой сватальный жезл, как у севернокарельского патъвашки, поэтому приходилось

³⁸⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 36 (Койкары); *Lyudiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 162 (Намоево).

³⁸⁹ *Karjalan kielen sanakirja*. Osa II: K. Helsinki, 1974. S. 245.

либо «арендовать» его у других клетников на время свадьбы, либо заменять посох другими бытовыми предметами. Аналогом двухконечного посоха могло быть мотовило – приспособление для сматывания нити с веретена в мотки, которое представляло собой деревянный стержень, на одном конце которого была развилка, а на другом – перпендикулярно прибитая палка. Конец такого мотовила (сев. люд. *hangat'sš*, *han'd'žak*) в виде развилки использовали в качестве заменителя двухконечного посоха карелы-людики Кондопожского и Пряжинского р-нов в конце XIX – начале XX в.³⁹⁰ В Суйсари развилкой от мотовила сват стучал в двери дома, в котором предстояло сватовство³⁹¹.

Атрибутом главного свата у михайловских людиков, помимо посоха, мог быть также и кнут-«погонялка», которым он хлестал по дверям дома невесты³⁹². Этим кнутом пользовались колдуны на самих свадьбах в Михайловском для защиты от порчи жениха и невесты. К кнуту никому не позволялось прикасаться, а во время хлестания попадать под него тоже было опасно³⁹³. Южные людики верили, что такой удар кнута мгновенно обездвиживает человека, и вернуть его в чувство может только колдун, который ударил³⁹⁴. Поломка этого атрибута во время свадьбы, например, посторонним колдуном, пожелавшим испортить свадьбу, влекла за собой серьезную болезнь жениха и невесты³⁹⁵. Кнут использовался также на свадьбах русских Заонежья и вепсов³⁹⁶.

Применение кнута было широко распространено у многих славянских народов (особенно у восточных славян)³⁹⁷. Популярность кнута на русской свадьбе даже отразилась в одном из названий дружки – *кнутник*³⁹⁸. Несомненно, этот атрибут славянского происхождения был заимствован людиками от

³⁹⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1, Л. 40 (Койкары); Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1972а. С. 202; Kujola J. Op. cit. S. 61.

³⁹¹ Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 133.

³⁹² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 18, 19 (Палнаволоок); ФА ИЯЛИ. № 3805/10 (Михайловское); Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 97.

³⁹³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 22 (Михайловское).

³⁹⁴ Там же. Л. 19 (Палнаволоок).

³⁹⁵ Там же. Л. 22 (Михайловское).

³⁹⁶ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 302; Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 148.

³⁹⁷ Гура А. В. Указ. соч. 2011. С. 138; Плотникова А. А. Кнут // Славянские древности: этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2. С. 517.

³⁹⁸ Самоделова Е. А. Указ. соч. С. 35.

соседнего русского населения, но большого распространения на территории карелов-людиков он не получил (см. карту № 4).

Обычаи и обряды сватовства. При экипировке лошадей большое значение придавалось привязыванию колокольчиков. Поездка в дом невесты проходила через всю деревню и сопровождалась звуком колокольчиков, если сваты были уверены в своем деле³⁹⁹. У средних людииков колокольчики к дугам лошадей привязывали только после удачного предварительного сватовства, поскольку боялись насмешек со стороны односельчан в случае неудачи⁴⁰⁰. В более позднее время сватали уже без колокольчиков⁴⁰¹, а если у сватов не было лошадей, то они приходили пешком⁴⁰².

На территории расселения людииков варианты приветствий сватов были различны. У людииков Кондопожского р-на сваты вставали в дверях дома невесты и спрашивали разрешения войти: «*Puustite li svatata?*»⁴⁰³. В Намоево сваты представлялись следующим образом: «*Terveh teile! Tul'im müö hüväd d'ielod. Teil om t'üt'är, meil om poig. Tul'in mina küzümai, andattek tüö poigan tagas il'i ette?*» – «Здравствуйте! Пришли мы по хорошему делу. У вас дочь, у нас сын. Я пришел спросить, выдадите ли вы за нашего сына или нет?»⁴⁰⁴.

В Суйсари и Заонежье, старший сват, входя в дом, закидывал на воронец или печь рукавицу большим пальцем вверх (туда же следовали и шапки)⁴⁰⁵. У южных и северных людииков сваты представлялись: «*Yögostjad olemm*» – «Ночные гости мы». Мать жениха говорила о цели визита: «*Meil om ženih, a teil om nevesta*» – «У нас жених, у вас невеста»⁴⁰⁶. В Койкарах мать также первая начинала переговоры⁴⁰⁷.

У михайловских людииков сваты могли не объявлять сразу о цели своего визита, а сначала просто сидели на скамейке в избе, говоря о чем-то отвлеченном.

³⁹⁹ Pahomov M. Op. cit. 2011. S. 178.

⁴⁰⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 8 (Пряжки).

⁴⁰¹ Там же. Л. 18 (Палнаволоок).

⁴⁰² Luudiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 157 (Намоево).

⁴⁰³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 24 (Койкары); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 45 (Мунозеро).

⁴⁰⁴ Luudiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S.157–158.

⁴⁰⁵ Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 33; Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 133.

⁴⁰⁶ SKS. Laiho L. № 6721.

⁴⁰⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 36.

Почувствовав подходящий момент, сват сообщал о своих намерениях: «*Miö tul'im, t'eil' om nevesta, meil' om ženih t'äs, rubedam rod'n'astamha*» – «Мы пришли, у вас невеста, у нас жених тут, давайте родниться», на что им отвечали: «*Ну, пожалуйста!*»⁴⁰⁸. Со временем предложение сватов упростилось: «*Прошу выйти замуж*» или «*Вот такое, такое дело: даешь ли согласие?*»⁴⁰⁹.

Если семья девушки была настроена благосклонно к «женихам», то гостей приглашали в дом, а лошадей заводили в сарай⁴¹⁰. Вход в дом имел определенный порядок. В Койкарах первым входил старший сват или колдун, потом жених, крестный, отец, следом остальные⁴¹¹. В Михайловском и Койкарах сваты снимали верхнюю одежду и вешали ее на деревянный гвоздь в стене⁴¹². Для большинства же карельских деревень, в том числе людиковских, в этикет сватов, как правило, входило ведение переговоров в верхней одежде. Такое поведение сватов служило намеком хозяевам, что решение нужно принять быстро, а в случае отказа позволяло им спешно удалиться⁴¹³.

Гостей располагали за столом, жениха и старшего свата сажали на почетное место в красном углу. Первым делом для гостей раздували самовар, на стол ставили пироги и алкоголь⁴¹⁴. В Койкарах девушка, как только узнавала о приближающихся сватах, бежала в чулан переодеваться в свои наряды. Гости, сидя за столом, могли потребовать показать им невесту, и девушка должна была предстать перед гостями во всем убранстве⁴¹⁵. По сведениям Н. Ф. Лескова, любая карельская девушка из более или менее состоятельной семьи должна была на этот случай иметь шелковое или шерстяное платье и суконное теплое пальто. До этих пор, пока не была справлена ей эта одежда, она не считалась невестой⁴¹⁶. У южных карелов, как правило, родственник или сосед выводил по требованию

⁴⁰⁸ SKS. Klemola P. № 1841; Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 96.

⁴⁰⁹ ФА ИЯЛИ. № 3827/14 (Киндасово).

⁴¹⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 74 (Чарнаволоок).

⁴¹¹ Там же. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 41.

⁴¹² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 41 (Койкары); SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга).

⁴¹³ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 76.

⁴¹⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 48 (Святнаволоок); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 41–42 (Койкары); SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); Лесков Н. Указ. соч. 1894б. С. 499.

⁴¹⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 39.

⁴¹⁶ Лесков Н. Указ. соч. 1894б. С. 499.

гостей невесту из чулана⁴¹⁷. В Святозере девушку выводила бойкая соседка-старушка: «*Vot siit teile tuli-rebuoi*» – «Вот тут вам огонь-лисица»⁴¹⁸. В Вохтозере в святочные морозы девушка переодевалась в чулане. Из чулана к сватам невесту сопровождал ее сосед, со словами: «*Вот вам рыжая лиса, сумеет подстрелить – ваша, не сумеет – наша*», на что сваты отвечали: «*Подстрелим эту рыжую лису, подстрелим, подстрелим!*», после чего невеста здоровалась за руку со всеми гостями⁴¹⁹.

Аналогичный выход невесты существовал у сямозерских и сегозерских карелов, и ливвиков Ведлозера, вепсов, северных русских⁴²⁰. Как известно, в свадебном фольклоре восточных славян лисица и другие пушные звери являются символами невесты⁴²¹. Видимо, появление образа лисицы-невесты в свадебном фольклоре людиков, в том числе на русском языке, связано с «обрусением» людиковского свадебного обряда (ср. то же у вепсов⁴²²).

Угощение часто готовилось при самих сватах. У большей части карелов, в том числе людиков, главным блюдом для сватов были пряженые пироги (сев. люд. *keit'ipiiragad, keit'epiiragad* 'варенные пироги' – Тивдия)⁴²³. Делали их из тонко раскатанного пшеничного теста, с начинкой из толочна или сахара, а затем «пряжили» (варили) в масле⁴²⁴. У михайловских людиков угощение такими пирогами всегда указывало на то, что гости – желанны⁴²⁵. Если сватов не угощали пирогами-пряжениками, то это служило знаком отказа⁴²⁶. В Шуе и Суйсари (как и у русских Водлозерья) подача пряженых пирогов являлась неотъемлемым угощением для любых сватов, в том числе и нежеланных⁴²⁷. В Вохтозере тесто для первого пирога должна была раскатать сама невеста, а жених всячески ей

⁴¹⁷ Конкка А. Указ. соч. 2015. С. 298.

⁴¹⁸ Лесков Н. Указ. соч. 18946. С. 500.

⁴¹⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 471. Л. 60.

⁴²⁰ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 76; SKS. Karjalan kielen sanakirjan toimitus. № 14 (Ведлозеро).

⁴²¹ Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 208-214.

⁴²² Винокурова И. Ю. Животные в традиционном мировоззрении вепсов. 2006. С. 137.

⁴²³ ФА ИЯЛИ. № 3817/7 (Михайловское), 3839/2 (Кончезеро); Kujola J. Op. cit. S. 120; Lyydiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 2 (Тивдия).

⁴²⁴ Kujola J. Op. cit. S. 120.

⁴²⁵ Николаева С. Ю. Указ. соч. 2018. С. 206.

⁴²⁶ SKS. Klemola P. № 18418 (Михайловское).

⁴²⁷ Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 133; Он же. Указ. соч. 2010. С. 217; Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 64, 89.

мешал: скалку подталкивал и бросал щепки в тесто, чтобы испортить «первую корку». Считалось, что при такой порче пирога невеста точно ему достанется⁴²⁸. В Галлезере сваты просили посадить невесту рядом с женихом. Им давали один стакан чая на двоих, девушка наливала себе половину стакана в блюдце, после чего отдавала стакан жениху⁴²⁹. В Святозере чай подавала сама невеста, она старалась сделать это грациозно, чтобы не расплескать чай из чашек и не показаться в глазах сватов неумелой хозяйкой⁴³⁰. Помимо пряженных пирогов, женихов потчевали рыбниками, оладьями, калитками, предлагали алкоголь; в Святозере и Ялгубе сватов угощали чаем, кофе⁴³¹. Северные вепсы также при сватовстве ставили на стол вино, рыбу, мясо и пироги-пряженики (вепс. *pirgad*)⁴³².

Во многих карельских деревнях, в отличие от русских⁴³³ и вепсских, сватовство носило публичный характер с участием деревенской молодежи, которая наблюдала за ходом переговоров, стоя у порога, а при положительном исходе нередко заводила игры⁴³⁴. Такая же особенность была характерна и для людиков. В Михайловском невеста, пока сваты угощались, бегала по деревне и будила своих подружек, чтобы те пришли посмотреть на «женихов»⁴³⁵. После чего «девки плясали в сенях дома»⁴³⁶. У средних и северных людиков после чая для сватов в доме устраивались танцы, во время которых невеста стряпала пряженые пироги или участвовала в танцах вместе с женихом. После танцев гостей снова усаживали за стол и угощали⁴³⁷.

После ужина сторона жениха возобновляла разговор о сватовстве: «*Muö emt tuldut syömän juoman tähte, meil pidab nevesta*» – «Мы пришли не для еды и питья,

⁴²⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 471. Л. 62.

⁴²⁹ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 45, 61.

⁴³⁰ Лесков Н. Указ. соч. 1894б. С. 500.

⁴³¹ ФА ИЯЛИ. № 3839/2 (Кончезеро); SKS. Laiho L. № 6721. S. 2–3 (Кирга); Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1888. № 18. С. 165; Л. Указ. соч. 1909. № 67. С. 2.

⁴³² Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 192.

⁴³³ В Заонежье только обряд рукобитья носил публичный, праздничный характер, что, по мнению ученых, являлось заимствованием из карельской свадьбы [См.: Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 40; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1981. С. 269].

⁴³⁴ Конкка А. Указ. соч. 2015. С. 301; Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 216; Логинов К. К. Указ. соч. 2010. С. 217; Логинов К. К. Краснопольская Т. В. Указ. соч. 245; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 80.

⁴³⁵ SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга).

⁴³⁶ Николаева С. Ю. Указ. соч. 2018. С. 206.

⁴³⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 36 (Койкары); *Luuydiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 2 (Тивдия), 158 (Намоево).

нам нужна невеста»⁴³⁸. Виданцы, приехавшие сватать девушку из д. Пелдожи, следующим образом расхваливали свое хозяйство: «*Katти, выходи замуж за моего сына. Неплохой он парень. Мы сахар кусочками не кушаем, у нас на шкафу головки сахара стоят, да чай пьем все время. Хоть пьем водку, но не все пропиваем. Выходи, будет у тебя хорошая жизнь*»⁴³⁹. В Святозере отец жениха выкладывал на стол все свои деньги, принесенные для залога, демонстрируя тем самым уже на деле свое богатство и серьезность намерений⁴⁴⁰.

Оставив гостей за столом, семья невесты удалялась в чулан, чтобы устроить там думу (*duum*)⁴⁴¹. В Михайловском невеста кланялась в ноги отцу и матери и сообщала, что знает жениха и готова выйти замуж за него: «*Annett, mie mänen*» – «Отдайте, я пойду»⁴⁴². Иногда на думу вызывали самого жениха⁴⁴³. В Святозере у жениха спрашивали: «*Otadgo sinä?*» – «*Otan*» («Возьмешь ты?» – «Возьму»). Потом у девушки спрашивали: «*Mänedgo sinä?*» – «Пойдешь ты?». Если та отвечала: «Пойду», то обговаривали будущую свадьбу⁴⁴⁴. У средних людиков, как и у сямозерских ливвиков, если сторона невесты решала выдать дочь замуж, то уже после думы начинались первые причитания невесты. Сначала девушка, накинув на голову платок, причитывала и кланялась иконам, а потом обращалась с причетами к членам своей семьи: отцу, матери, брату, сестре, крестной матери⁴⁴⁵.

Сватовство могло осложняться некоторыми обстоятельствами. Так, если у невесты не было братьев, то ее родители стремились взять в семью зятя-примака (*kodavävy* – Намоево, Уссунa, букв. ‘домашний зять’)⁴⁴⁶. Однако желающих идти в примак было немного, обычно на это соглашались только парни из бедных семей⁴⁴⁷. Иногда примак брали себе фамилию девушки⁴⁴⁸.

⁴³⁸ SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга).

⁴³⁹ Баранцев А. П. Указ. соч. 1978. С. 191.

⁴⁴⁰ Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1888. № 18. С. 165; Лесков Н. Указ. соч. 18946. С. 500.

⁴⁴¹ Kujola J. Op. cit. S. 40.

⁴⁴² SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 96.

⁴⁴³ Лесков Н. Указ. соч. 18946. С. 500.

⁴⁴⁴ Kujola J. Op. cit. S. 395; Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 40.

⁴⁴⁵ Лесков Н. Указ. соч. 18946. С. 500.

⁴⁴⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 18 (Палнаволок); Kujola J. Op. cit. S. 142.

⁴⁴⁷ ФА ИЯЛИ. № 3809/12 (Михайловское).

Другим препятствием могло стать наличие незамужней старшей дочери в семье. Родители старались выдавать замуж дочерей по старшинству, так как считалось, что, выдав младшую первой, старшая могла остаться старой девой⁴⁴⁹. В таком случае родители прибегали к хитрости. Когда приходили сватать младшую дочь, а старшая была еще не замужем, то перед женихом клали на тарелку два киселя со словами: «*Alembaine syögat, a ylembaine muga d'ätägat*» – «Нижний съешьте, а верхний так оставьте»⁴⁵⁰. У средних карелов Медвежьегорского р-на существовало устойчивое выражение, связанное с этим обрядом: «*alembastu kiisel'i süögiä*» (букв. 'нижний кисель съешьте'), что означало «не сватайте младшую дочь, пока старшая не выдана замуж»⁴⁵¹. Таким способом родители девушки ставили жениху условие: если он сможет съесть нижний кисель, не задев верхнего, тогда пусть берет младшую, в противном случае придется сватать старшую. В Пелдоже были зафиксированы случаи, когда младшие дочери выходили замуж раньше старших⁴⁵².

Родители могли пойти и на серьезный обман. Например, сосватать младшую дочь, а на свадьбе выдать замуж уже старшую. Об этом свидетельствуют такие случаи: «*Сватал младшую, красивую, а подсунули страшную – крокодила была. Ведь не будешь кричать*» (Тивдия)⁴⁵³; «*В 1910 г. Гавро Дементьев из Уссуны сватал в Койкарах младшую дочь, а утром проснулся – рядом с ним старшая. Напоили так его... А старшая была хромовая, рябая, рука недоразвитая*» (Койкары)⁴⁵⁴. Приведенные примеры говорят о том, что в людиковской традиции, как и у карелов и соседних народов, для девушки было большим позором остаться старой девой.

Старшая сестра, выходя замуж, передавала младшей сестре, незамужним подругам и родственницам свои ленты, гребенки, кольца, в память о своем

⁴⁴⁸ SKS. Virtanen E. № 282 (Виданы).

⁴⁴⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 37 (Койкары).

⁴⁵⁰ Там же. Ф. 1. Оп. 29. Д. 50. Л. 11–12 (Пряжки).

⁴⁵¹ Федотова В. П. Указ. соч. С. 80.

⁴⁵² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 50. Л. 8–9.

⁴⁵³ Там же. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 18.

⁴⁵⁴ Там же. Л. 38.

девичестве⁴⁵⁵. Тем самым, девушкам символически передавалась очередь на свадьбу и часть лемби от просватанной невесты⁴⁵⁶.

При сватовстве нескольких женихов существовало соревнование между сватами: оставить залог больше предыдущего и тем самым, «выкупить» невесту. Если второй жених выкупал невесту, то первому говорили: «*Можете взять залоги – купленная невеста стала*». В заонежской деревне говорили, что такую невесту «продали»⁴⁵⁷.

Еще одна причина приема сватов, а затем отказа со стороны девушки основывалась на том, что каждый новый визит сватов повышал лемби последней. Хотя раздосадованные сваты могли и легко «уронить» лемби девушки. Так, в Михайловском верили, что лемби будет испорчено, если в случае отказа сваты пнули дверь, а девушка в это время была в избе. Для восстановления лемби она звала сватов обратно в избу: «*Может де отец отдаст...*». Женихи возвращались и снова получали отказ, но пинать дверь девушка уже не давала – она сама их провожала⁴⁵⁸. В Святозере после отказа сватам невеста бежала к поленнице и приносила в избу оттуда три круглых неколотых полена. Стоя в красном углу, девушка, не наклоняясь, бросала эти поленья на пол. Делалось это для того, чтобы другие сваты пришли взамен старым⁴⁵⁹.

Отказ сватам мог выражаться и символически: к телеге или саням привязывали полено или берестяную флягу (*pullo annetia* ‘плашку давали’ – Готнаволоок)⁴⁶⁰. Форма отказа в виде полена бытовала в вепском Прионежье и Шимозерье, где такое действие называли *hougon vedada* ‘тащить полено’⁴⁶¹. В Михайловском в знак отказа к саням жениха или к его поясу незаметно привязывали мутовку⁴⁶². Подобный обычай наблюдался у прионежских и оятских вепсов, где отказ в сватовстве так и назывался – *härkin’ vedada* ‘ехать с отказом’

⁴⁵⁵ Там же. Л. 59 (Готнаволоок).

⁴⁵⁶ Байбурин А. К. Указ. соч. С. 70.

⁴⁵⁷ Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 37.

⁴⁵⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 17 (Палнаволоок).

⁴⁵⁹ Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1888. № 18. С. 165; Лесков Н. Указ. соч. 1894б. С. 504.

⁴⁶⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 57 (Готнаволоок).

⁴⁶¹ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 193.

⁴⁶² Николаева С. Ю. Указ. соч. 2018. С. 207.

(букв. ‘везти мутовку’), *härkin’ antta* ‘дать отказ’ (букв. ‘дать мутовку’)⁴⁶³. Мувтовка как символ отказа на сватовстве была известна также обрусевшим вепсам (Подпорожский и Прионежский р-ны, Белозерье)⁴⁶⁴. Обозначенная география обряда, а также высокий семиотический статус мутовки в вепсской обрядности, позволяют предположить, что символический отказ в виде мутовки является вепским компонентом в свадебной обрядности михайловских людиков.

Дальнейшие обряды сватовства, которые следовали после утвердительного ответа стороны невесты, представляли собой отчетливые русские заимствования. Первый из них – обмен залогами⁴⁶⁵. Нередко обмен залогами, как и богомолье, происходили после «смотрения места». Названия залогов на территории расселения людиков различались: *kihlad* ‘залог’ (Мунозеро); *zalogad* ‘залог’ (Тивдия); *lahj* – букв. ‘подарок’ (Ташкеницы); *вид* (Михайловское)⁴⁶⁶. В качестве залогов использовались деньги, причем сторона невесты могла отдать что-нибудь из одежды и личных украшений по стоимости равной залогу жениха, например, шелковый платок, браслет, полотенца⁴⁶⁷. Равноценный обмен залогами – денежный со стороны жениха и вещественный со стороны невесты – существовал у других групп карелов и русских⁴⁶⁸. Залог обычно отдавался на временное хранение третьим лицам. В Святозере даже бедные женихи старались выложить 5–20 руб., состоятельные же на стол клали и «сотенные бумажки»⁴⁶⁹. У северных людиков сумма залогов со стороны жениха была больше – от 100 до 300 руб.⁴⁷⁰. В Вохтозере залог были скромнее: от трех до двадцати пяти рублей⁴⁷¹. Сторона жениха не скупилась на деньги, давая понять о своем капитале и серьезности

⁴⁶³ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 193.

⁴⁶⁴ Морозов И. А., Слепцова И. С., Островский Е. Б., Смольников С. Н., Минюхина Е. А. Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектный словарь. М., 1997. С. 342; Словарь русских говоров Карелии... Указ. соч. 1996. Вып. 3. С. 274; Словарь русских говоров Карелии... Указ. соч. 1999. Вып. 4. С. 579; Жульникова С. Н. Предметный код вепсского сватовства: мифологические реминисценции // Историко-культурное наследие вепсов и роль музея в жизни местного сообщества: сборник научных трудов по итогам международной конференции, посвященной 40-летию Шелтозерского вепсского этнографического музея. Петрозаводск. 2008. С. 173.

⁴⁶⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 11–12 (Курганова Сельга).

⁴⁶⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 20 (Ташкеницы); Николаева С. Ю. Указ. соч. 2018. С. 207; Kujola J. Op. cit. S. 131, 418.

⁴⁶⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49 (Чарнаволоок); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 39 (Койкары).

⁴⁶⁸ Конкка У. С. Указ. соч. С. 150; Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 35.

⁴⁶⁹ Георгиевский М. Д. 1888. № 18. С. 165; Лесков Н. Указ. соч. 1894б. С. 500.

⁴⁷⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 6 (Наволоок); Там же. Д. 44. Л. 6 (Наволоок), 8 (Курганова Сельга).

⁴⁷¹ Там же. Ф. 1. Оп. 29. Д. 471. Л. 62, 63, 64.

намерений. В качестве залогов могли выступать пиджак⁴⁷² или золотые часы⁴⁷³. Смеялись над тем парнем, кто без залога «пустым» сватался⁴⁷⁴.

Обмен залогами являлся одним из наиболее общих обычаев для всех этнодиалектных групп карелов. По мнению Ю. Ю. Сурхаско, этот обычай является древним, ведущим свое происхождение из времен прибалтийско-финской общности. На это указывает языковой материал. Весь комплекс обрядов, которыми завершалось успешное сватовство, собственно карелы называли одним термином – *kihlos* (от соб. кар. *kihla* ‘залог’; ср.: сев. люд. *kihlad* ‘залог’). Слово *kihla* является германским заимствованием, оно известно также в других прибалтийско-финских языках, в частности в финском и эстонском⁴⁷⁵.

Как уже было упомянуто выше, в случае разрыва брачного соглашения, залогов доставались пострадавшей стороне⁴⁷⁶. Как правило, обманутым оставался жених. Залог также возвращался, если выяснилось, что молодые приходятся родственниками друг другу⁴⁷⁷. Как можно видеть, наличие залогов не являлось гарантией на успешный исход сватовства.

Чаще всего при согласии семья невесты назначала срок для окончательного решения. На решение влияло посещение родственниками невесты дома жениха, чтобы определить состоятельность его семьи. Михайловские людикки, в отличие от северных и средних, «смотреть хозяйство не ходили, так как знали все друг друга», а в соседние поселения отдавали дочерей редко, что отмечалось выше⁴⁷⁸.

§ 1.1.3. Посещение дома жениха и обряды оформления согласия на брак

Визит родственников в дом жениха назывался «смотрением места»: *siet kat't'šumai* ‘смотреть место’ (Намоево), *šijoa kačomah* (Койкары), *siat kačomau tuldah* ‘приходили смотреть место’ (Гомсельга). Другое распространенное название – *prikaz* ‘приказ’ (Тивдия), *kučutau prikazale* ‘звали на приказ’ (Тивдия),

⁴⁷² Там же. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 45 (Мунозеро).

⁴⁷³ SKS. Virtanen E. № 275 (Виданы).

⁴⁷⁴ Virtaranta P. Указ. соч. 1964. S. 74.

⁴⁷⁵ Сопоставительно-ономасиологический словарь... Указ. соч. С. 303; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 83–85; Tanner S., Chonstedt M. Op. cit. S. 2032.

⁴⁷⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 12 (Курганова Сельга); Там же. Д. 44. Л. 8 (Курганова Сельга).

⁴⁷⁷ Там же. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 20 (Ташкеницы).

⁴⁷⁸ Николаева С. Ю. Указ. соч. 2018. С. 207.

lähtäi prikazale ‘отправлялись на приказ’ (Намоево); *prikažitau* ‘приказывали’ (Кончезеро, Мунозеро), *prikazal käydih* ‘ходили на приказ’ (Койкары), *tulda prikazale* ‘приходить на приказ’ (Мунозеро) (то есть после осмотра хозяйства дается «приказ» о свадьбе⁴⁷⁹)⁴⁸⁰. Со слов сказительницы А. Ф. Никифоровой, эти два термина означали одно и то же, только «смотрение места» (*sijoa kattšomah*⁴⁸¹) был более древним карельским термином⁴⁸². Вероятно, название *prikaz* с конца XIX в. широко распространилось у ливвиков и людиков и стало обозначать как «смотрение места», так и обряд, связанный с объявлением решения о свадьбе.. У заонежан выражение «дать приказ» также означал утвердительный ответ родителей невесты⁴⁸³. В словаре людиковского языка Ю. Куйолы термин *prikaz* у северных людиков означает приход родственников невесты в дом жениха для объявления окончательного решения, а глагол *prikažida* переводится как «дать согласие со стороны невесты»⁴⁸⁴.

Осмотр дома жениха являлся важным обрядом у многих финно-угорских народов – финнов, вепсов, мордвы, удмуртов и т. д.⁴⁸⁵. Он возник под влиянием русской свадьбы⁴⁸⁶. К такому же выводу пришла Т. П. Федянович на материалах мордовской свадьбы⁴⁸⁷.

У карелов-людиков «смотреть место» было принято через день после сватовства в пределах недели⁴⁸⁸. В Шуе обряд проводили на четвертый день после начала сватовства⁴⁸⁹. Для людиковской традиции было характерно большое

⁴⁷⁹ Например, в Намоево во время приказа объявляли об окончательном намерении невесты и ее родни [Lyydiläisiä kielennäyteitä. Op. cit. S. 158].

⁴⁸⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 40. Л. 20 (Спасская Губа); Там же. Д. 43. Л. 11–12 (Курганова Сельга); Там же. Д. 44. Л. 6 (Наволоки); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 39 (Койкары), 55 (Гомсельга); Lyydiläisiä kielennäyteitä. Op. cit. S. 2 (Тивдия), 253 (Мунозеро); Kujola J. Op. cit. S. 331, 386.

⁴⁸¹ Karjalan kielen sanakirja. Osa V: R–S. Helsinki, 1997. S. 373.

⁴⁸² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 471. Л. 84 (Вохтозеро).

⁴⁸³ Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 36.

⁴⁸⁴ Kujola J. Op. cit. 1944 S. 332.

⁴⁸⁵ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 192; Корнишина Г. А. Традиционная обрядовая культура мордвы // Мордва: очерки по истории, этнографии и культуре мордовского народа. Саранск, 2004. С. 419; Христоролюбова Л. С. Семейные обряды удмуртов (традиции и процессы обновления). Ижевск, 1984. С. 18; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 92.

⁴⁸⁶ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1981. С. 262.

⁴⁸⁷ Федянович Т. П. Черты сходства свадебной обрядности русских и мордвы // Русский народный свадебный обряд: исследования и материалы. Л., 1978. С. 249.

⁴⁸⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 55 (Гомсельга); SKS. Virtanen E. № 275 (Виданы); Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 89.

⁴⁸⁹ Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 89.

количество участников осмотра хозяйства жениха. Если в составе сватов приоритет отдавался представителям мужского пола, то на *приказ* ездили почти все близкие родственники невесты: отец, мать, дяди, тети, крестные, невестки – от 15 до 20 чел. При этом невеста могла не участвовать в поездке, а ждать дома родственников с решением⁴⁹⁰. В Наволоке семья невесты снаряжала на *приказ* более 10 лошадей и по пути подбирала в состав «приказного» поезда родственников⁴⁹¹. В отличие от людиков, у тверских карелов и проживающих в Северо-Восточном Приладожье к жениху ездили только родители невесты с ней или без нее⁴⁹².

Объектами осмотра хозяйства жениха были скот, владения, постройки⁴⁹³. Семья жениха ставила на стол угощение для гостей: чай, кофе, пироги, калитки, оладьи, спиртное⁴⁹⁴.

Соседи тоже приходили на «смотрение места» и нахваливали жениха и его семью. Интересный случай был записан Ю. Ю. Сурхаско в д. Койкары: «В 1900 годах бедный парень, будучи на заработках вдали от дома, взял невесту там, расхвалив себя: “Я богатый, у меня три лавки есть...” А у самого дом на подпорах, и лавки оказались “*laučat*”⁴⁹⁵».⁴⁹⁶ Рассказы о подобных обманах, предпринимаемых некоторыми бедными женихами, были распространены у русских Санкт-Петербургской и Новгородской губ., вепсов и водлозеров⁴⁹⁷. Они подтверждают важность осмотра хозяйства жениха.

За приказным столом в доме жениха также могло проходить скрепление договора залогами, если этого не было сделано раньше во время сватовства, а также обсуждение срока свадьбы, количества гостей, приданого невесты, и

⁴⁹⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 41 (Койкары), Л. 52 (Верхняя Ламба), 55 (Гомсельга); Там же. Оп. 29. Д. 471. Л. 60, 84 (Вохтозеро); Kujola J. Op. cit. S. 332.

⁴⁹¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 6–7.

⁴⁹² Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 92.

⁴⁹³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 40 (Койкары), 52 (Верхняя Ламба).

⁴⁹⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 24; Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 39–40 (Койкары), 45 (Мунозеро); L. Указ. соч. 1909. № 67. С. 2; Kujola J. Op. cit. S. 332.

⁴⁹⁵ Т. е. не торговые лавки, а «лавки», «скамейки» в избе – прим. С. М.

⁴⁹⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 40.

⁴⁹⁷ Зими́на Т. А., Королю́кова Л. В. Указ. соч. С. 201; Логинов К. К. Указ. соч. 2010. С. 212; Лонин Р. П. Фольклор моего народа = Minun rahvan folklor. Петрозаводск, 2000. С. 89.

одаривание подарками стороны жениха⁴⁹⁸, которое носило название *ряды* (устар. рус. – договор, торг, соглашение) – сев. люд. *riäd'ind* ‘сговор, торг’ (Уссуна)⁴⁹⁹. Обычай рядиться о расходах сторон, по мнению Ю. Ю. Сурхаско, мог быть обусловлен развитием капиталистических отношений в карельской деревне, а также влиянием соседнего русского населения⁵⁰⁰.

Во время *ряды* важность представляло согласование общего числа участников свадьбы, которое равнялось количеству даров от невесты родне жениха, что являлось характерной чертой и для севернорусской свадьбы⁵⁰¹. Следующим обсуждаемым вопросом был размер денежного выкупа, оставляемый женихом за невесту (*piäraha* ‘деньги за голову’). Такое название является древним, известным у всех групп карельского населения Карелии, и демонстрирует одно из значений свадебного ритуала – купля-продажа невесты⁵⁰². Прионежские вепсы называли такой выкуп *kazvatez* (букв. ‘воспитание’), а оятские – *ver'es'in'e velg* (букв. ‘кровный долг’). У северных вепсов выкуп жениха *kazvatez* равнялся приданому невесты⁵⁰³. В южнокарельской свадьбе размер *piäraha* (ливв.) определялся пропорционально общей стоимости даров со стороны невесты и приданого, как и в севернорусской свадьбе, хотя в Святозере размер «денег за голову» равнялся количеству гостей-проводников невесты (например, если в поезде со стороны невесты было девять человек, то с жениха «выряживали» девять рублей)⁵⁰⁴.

После *ряды* происходило одаривание подарками родни жениха: старший сват получал от невесты полотенце (*käzipaikk*), сестра жениха – сорочку (*rätč'in*)⁵⁰⁵. В

⁴⁹⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 24 (Койкары), 39 (Юркостров), 48 (Святнаволоок); Оп. 50. Д. 1. Л. 40. (Койкары); SKS. Virtanen E. № 275 (Виданы); Luudiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 2 (Тивдия).

⁴⁹⁹ Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1888. № 18. С. 165; Kujola J. Op. cit. С. 360; L. Указ. соч. 1909. № 67. С. 2.

⁵⁰⁰ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1981. С. 262.

⁵⁰¹ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 96; Kujola J. Op. cit. S. 189

⁵⁰² Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 94–96.

⁵⁰³ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 164–165.

⁵⁰⁴ Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1888. № 18. С. 165.

⁵⁰⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 28 (Пряжки); Там же. Оп. 50. Д. 4. Л. 18 (Палнаволоок); Лесков Н. Указ. соч. 1894б. С. 504; Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1888. № 18. С. 165.

Михайловском мать невесты завязывала подаренные полотенца на плечах у сватов-мужчин⁵⁰⁶.

Визит «смотрения места» заканчивался приглашением родни невесты в назначенный день приехать на богомолье для скрепления брачного договора.

Сразу после *приказа* начинали исполняться причитания (*virž* – Тивдия, *virži* – Лижма⁵⁰⁷), растягивавшиеся до отъезда невесты к венцу⁵⁰⁸. Далее, по народным представлениям, свадьба «должна быть веселой» (*vesl'an dolžen olda*)⁵⁰⁹. Н. Ф. Лесков писал, что сразу после сговора «невеста накидывает на голову платок, наклоняет вниз голову и жалобным голосом протяжно причитывает сначала перед иконами, а потом перед родителями и родственниками»⁵¹⁰. Такая поза для причитаний была свойственна для карельской свадьбы. В Олонецкой Карелии еще в 1960-е гг. было зафиксировано, как невеста на время плача закрывала глаза носовым платком, чтобы не было видно глаз, или же надевала головной платок особым образом, как покрывало, и опускала на лицо уголок платка⁵¹¹.

Но, как правило, сама невеста еще не владела искусством причитывания, поэтому только лишь рыдала⁵¹², а от ее имени исполняла причеты причитальщица. «“Плакетали”⁵¹³ только бабушки, невеста просто плакала, вопила...»⁵¹⁴. Наименования людиковской причитальщицы – *it'kettai* (Михайловское, Галлезеро), *itkettäi* (Койкары, Святозеро) – букв. ‘возбудительница плача’; *virzittaj* (Галлезеро) – букв. ‘заставляющая причитывать’; *iänel itkijä* (Святозеро) – букв. ‘плачущая голосом (т. е.

⁵⁰⁶ SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга).

⁵⁰⁷ Kujola J. Op. cit. С. 491–492.

⁵⁰⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 12 (Курганова Сельга); Там же. Д. 44. Л. 8 (Курганова Сельга), 24 (Койкары); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 36 (Койкары).

⁵⁰⁹ Rahtomov M. Op. cit. 2012. S. 120.

⁵¹⁰ Лесков Н. Указ. соч. 18946. С. 500.

⁵¹¹ Конкка У. С. Указ. соч. 1974. С. 240.

⁵¹² Не плакать на свадьбе считалось неприличным для невесты, даже если она выходила за любимого человека [См.: Конкка У. С. Указ. соч. 1974. С. 237].

⁵¹³ Т. е. причитывали – прим. С. Н.

⁵¹⁴ Николаева С. Ю. Указ. соч. 2018. С. 209.

словами)⁵¹⁵. Помимо этих общеупотребительных карельских названий (ср.: соб. кар. *itettäjä*, *iänellä itkijä*, *viržittäjä*, ливв. *itkettäi*, *iänel itkii*, *virzittäi*⁵¹⁶) у людиков применялся к причитальщице также термин *oldali*, *olgašik* (от люд. *olgapää* ‘плечо’) или *itkettäi oldaššikke* (Святозеро), соответствующий русскому *подоплечница*⁵¹⁷. Аналогичный термин встречается у сямозерских ливвиков (*olallinen*) и пондальских вепсов (*uugal’iine* – от вепс. *uug* ‘плечо’)⁵¹⁸. У михайловских людиков в роли причитальщицы могла выступать жена дяди невесты по отцовской линии. Причитальщиц могло быть несколько, с плачами они водили невесту под руки по дому⁵¹⁹. Приглашение на роль причитальщицы по возможности родственницы невесты являлось особенностью свадьбы Северной и Средней Карелии. Для Южной Карелии, по материалам XX в., было более характерно приглашение профессиональной плакальщицы⁵²⁰. Видимо, в это время причетная традиция начинала утрачиваться.

В некоторых источниках указывается, что северные и южные людики в рассматриваемый период причитывали только по-русски⁵²¹, что не совсем верно. По ряду источников, в том числе более ранних, на всей людиковской территории сохранялись свадебные причеты и на родном языке⁵²². Вплоть до 1920-х гг. людики причитывали одинаково как по-русски, так и по-карельски⁵²³. Например, в Палнаволоке причитывали по-людиковски (*vizittäu lyydikš*) только в день свадьбы (т. е. во время выводного стола), следовательно, можно предположить, что досвадебные причеты исполнялись здесь на русском языке, или их вообще не было⁵²⁴.

⁵¹⁵ Сопоставительно-ономасиологический словарь... Указ. соч. 2007. С. 142–143; *Lyydiläisiä kielemnäytteitä*. Op. cit. S. 254–255 (Мунозеро); Pahomov M. Op. cit. 2012. S. 119, 121; Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 57; Id. Op. cit. 1967. S. 99.

⁵¹⁶ Сопоставительно-ономасиологический словарь... Указ. соч. С. 142–143.

⁵¹⁷ Конкка У. С. Указ. соч. 1992. С. 130; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 86; Kujola J. Op. cit. S. 282; Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 50.

⁵¹⁸ Конкка У. С. Указ. соч. 1992. С. 130.

⁵¹⁹ Pahomov M. Op. cit. 2012. S. 120.

⁵²⁰ Конкка У. С. Указ. соч. 1974. С. 238.

⁵²¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 36 (Койкары); SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); Николаева С. Ю. Указ. соч. 2016. С. 19; Она же. Указ. соч. 2018. С. 209.

⁵²² Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1908. С. 6; Лесков Н. Указ. соч. 1894б. С. 500–504; Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 63–64; Id. Op. cit. 1994. S. 42; Pahomov M. Op. cit. 2012. S. 127–133.

⁵²³ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 87; Он же. Указ. соч. 1981. С. 267; Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 64.

⁵²⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 18.

У всех этнолингвистических групп карелов сватовство завершалось обрядом *богомолья*, известного как *silmät ristittih* (букв. ‘глаза перекрестили’ – Ташкеницы); в Суйсаре его называли «крестить лбы»⁵²⁵. Как отмечала Т. А. Бернштам, форма и название этого обряда свидетельствуют о том, что он сложился по подобию церковного обручения и выполнял в народном брачном праве аналогичную ему функцию договора, считавшегося нерасторжимым⁵²⁶. В красном углу перед иконами зажигали свечу, символизирующую принятие брачного предложения. Молодые становились перед образами на шубу или овчинное одеяло (*katepövu* – Михайловское) и молились⁵²⁷. У михайловских людиков крестный отец, выступавший в роли старшего свата, читал молитву⁵²⁸.

Еще одним скрепляющим договор ритуалом, имевшим русское происхождение, являлось *рукобитье* (*iškedäh käži* – Святозеро, *käz iššetäy* – Койкары, *käzi iskedä* – букв. ‘бить руку’, *iškedä kihlad* ‘скрепление залога’ – Уссунa): старший сват и отец невесты били друг друга по рукам через полу кафтана или пиджака⁵²⁹. Рукобитье происходило в тот же день, что и богомолье. В Суйсари проводили только богомолье, минуя обряд рукобитья⁵³⁰. В отличие от людиков, у вепсов ритуалы богомолья (вепс. *rist’ta sil’mad*) и рукобитья (вепс. *käzi-iškend*) чаще всего были разделены временем⁵³¹.

§ 1.1.4. Период от рукобитья до собственно свадьбы

После официального закрепления согласия, невеста считалась уже «приказанной» (*prikažittu*) для жениха⁵³². У северных людиков невеста так говорила про себя: «*Minä olen käziškedu, obrazal blahoslovittu*» – «Я “рукобитная”, образом благословенная»⁵³³. Девушка переходила в новый статус просватанной невесты, который фиксировался в названиях, отражающих разную степень

⁵²⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 20 (Ташкеницы); ФА ИЯЛИ. № 3805/10 (Михайловское); Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 134.

⁵²⁶ Бернштам Т. А. Указ. соч. 2000. С. 138.

⁵²⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 17 (Палнаволоок), Л. 20 (Ташкеницы).

⁵²⁸ SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга).

⁵²⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 39 (Койкары); Kujola J. Op. cit. S. 131; Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 96; Id. Op. cit. 1994. S. 182.

⁵³⁰ Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 134.

⁵³¹ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 192.

⁵³² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 55 (Гомсельга); Kujola J. Op. cit. S. 332.

⁵³³ Kujola J. Op. cit. S. 186.

карельско-русских контактов на людиковской территории: карельский термин *andilas* (букв. ‘выдаваемая’), зафиксированный у средних (Лижма) и северных людиков (Койкары, Готнаволоок), а также *nevest* ‘невеста’ и *knägin* ‘княгиня’ (Галлезеро, Пялозеро, Намоево, Михайловское) – заимствованные из русского языка⁵³⁴. Такого прибалтийско-финского наименования невесты, как *moršien* (соб. кар.), *morsian* (фин.), *mõrsija* (эст.) не было зафиксировано у ливвиков и людиков⁵³⁵.

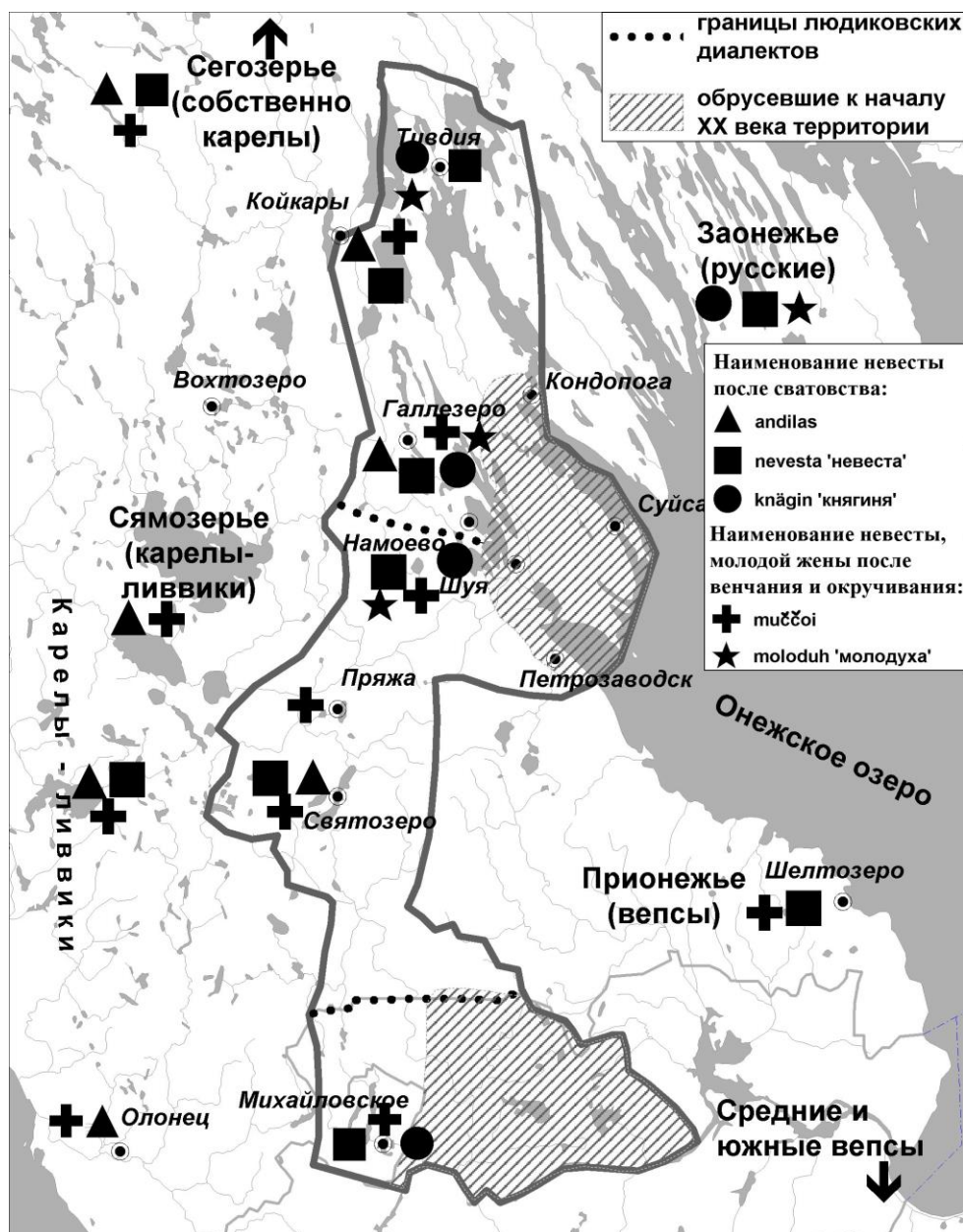
Карта № 5 отражает распространение терминов, обозначающих невесту после сватовства. Название *nevesta* обнаруживается у всех вепсов и карельских диалектных групп, в том числе людиковских⁵³⁶. По данным Ю. Ю. Сурхаско, русское название *knägin* не встречается дальше людиковской территории, что и доказывает карта⁵³⁷. В этом плане интерес вызывает Святозерский куст деревень, где нет наименования «княгиня», но присутствует термин *andilas*, локализуемый у соседних карелов (ливвиков и собственно карелов), что лишний раз подтверждает наличие большего карельского влияния на этой территории.

⁵³⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 58 (Готнаволоок); SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 88; Kujola J. Op. cit. S. 10, 141; Virtaranta P. Op. cit. 1963. S. 355–356.

⁵³⁵ Сопоставительно-ономазиологический словарь... Указ. соч. С. 283; Tanner S., Chonstedt M. Op. cit. S. 1919, 1994, 2041.

⁵³⁶ Сопоставительно-ономазиологический словарь... Указ. соч. С. 283.

⁵³⁷ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 88.



Карта № 5. Распространение терминов, обозначающих невесту и молодую жену (сост. С. А. Минвалеев, Н. Л. Шибанова)

Передвижение просватанной девушки (*andilas*, *knägin*) резко ограничивалось. Она могла передвигаться лишь в сопровождении плакальщицы и только для того, чтобы пригласить родственников на свадьбу и попрощаться со своим окружением, даже если выходила замуж в свою деревню⁵³⁸. У северных людиков этот драматичный обряд имел русское название *катание невесты по породе*⁵³⁹ (ср. аналогичный обряд в Заонежье *гощение у породы*⁵⁴⁰).

⁵³⁸ Лесков Н. Указ. соч. 18946. С. 504.

⁵³⁹ Николаева С. Ю. Указ. соч. 2018. С. 208.

⁵⁴⁰ Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 84.

Как правило, до самой свадьбы будущая невеста оставалась в самом простом платье, с распущенными волосами и в платке, надвинутом на глаза⁵⁴¹. Н. Ф. Лесков выразительно описывал поведение невесты в этот период: «одетая в самое простенькое платье, с распущенными волосами, с низко опущенным на глаза платком, проходит вместе со старухой-плакальщицей к каждому из своих родственников и знакомых и плачет перед ними под слова причитаний»⁵⁴².

У карелов повсеместно в этот период невесту каждый день навещали подруги, которые пели песни и помогали готовить дары для жениховой стороны. В отличие от карелов, у северных русских, напротив, просватанная невеста не занималась никакой работой, не выходила из дома, не показывалась посторонним, иногда даже не садилась за общий стол⁵⁴³.

Заметное место в карельской свадебной обрядности занимали разнообразные обычаи, связанные с культом предков. Они присутствовали и на людиковской свадьбе⁵⁴⁴. Если невеста была сиротой, то она посещала могилы родителей на кладбище, где прощалась с ними и просила благословения. Такое поведение невесты-сироты было характерно также для заонежан и поморов Карелии⁵⁴⁵. В среде михайловских людиков даже после свадьбы молодуха ходила на могилы родителей в течении шести недель – периода, особо выделяемого в карельской и вепсской традиции⁵⁴⁶.

В довенчальном цикле людиков, как и у карелов повсеместно и русских⁵⁴⁷, существенное место занимали вечеринки – *vetšerintk* (Кирьга), *vetšerinkad* (Кончезеро)⁵⁴⁸, которые устраивались в доме невесты почти каждый вечер. Особо выделялись первая и последняя вечеринка. Первая вечеринка, совершаемая после рукобитья, проводилась в доме жениха, куда приезжала невеста со своими

⁵⁴¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 20 (Ташкеницы).

⁵⁴² Лесков Н. Указ. соч. 1894б. С. 504.

⁵⁴³ Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях (XIX – начала XX вв.). М., 1984. С. 31.

⁵⁴⁴ Николаева С. Ю. Указ. соч. 2018. С. 209.

⁵⁴⁵ Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 80; Русская свадьба Карельского Поморья... Указ. соч. С. 26.

⁵⁴⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 19 (Палнаволоок).

⁵⁴⁷ Зорин Н. В. Указ. соч. С. 88–91.

⁵⁴⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 6 (Наволоок), Л. 39 (Курганова Сельга); SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); Luudiläisiä kielelnäytteitä. Op. cit. S. 28 (Кончезеро).

подругами⁵⁴⁹ (ср. подобные вечеринки у карелов Ондозера, северных русских⁵⁵⁰). Последняя вечеринка могла проходить после девичьей бани⁵⁵¹. Михайловские людике называли такую вечеринку *девичником*. Как заметила С. Ю. Николаева, этот термин был незнаком северным карелам-людикам, но широко бытовал у средних вепсов и в соседних севернорусских традициях⁵⁵².

В предсвадебных вечеринках активное участие принимала молодежь: невеста и жених, подружки невесты, приятели жениха; в качестве зрителей приходили деревенские жители⁵⁵³. В Михайловском и Святозере, например, жених часто приезжал с родителями, а иногда со всей родней и друзьями, на лошадях с подвязанными колокольчиками⁵⁵⁴. Их встречала родня невесты со словами приглашения: «*Tuugat, hiiväd gost'ad, meile*» – «Заходите, гости дорогие!»⁵⁵⁵. Вечеринки людиков, в отличие от вепсов и заонежан, включали угощение: блюда из рыбы, пряники, конфеты, крендели и пшеничный хлеб⁵⁵⁶. Гости ели в одной части избы, а в другой молодежь пела песни по-русски, танцевала под гармонь⁵⁵⁷.

Ю. Ю. Сурхаско отмечал, что для карельской просватанной девушки во время таких вечеринок было характерно активное участие в развлечениях молодежи, и таким поведением она отличалась от севернорусской невесты, которая на молодежных вечеринках в основном плакала⁵⁵⁸. У людиков поведение невесты на вечеринках также, как и у остальных карелов, было лишено печали. Вместе с женихом она заводила прогулочный танец «соудиной» (*soud'inai*), за ними следовала остальная молодежь, разбитая по парам, а затем все вместе танцевали кадрили⁵⁵⁹. Во время вечеринок родня жениха одаривала родственников невесты; в Ялгубе такую вечеринку, проводившуюся за два дня до

⁵⁴⁹ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 104; *Luuydiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 160–161 (Намоево).

⁵⁵⁰ Логинов К. К. Указ. соч. 2010. С. 225

⁵⁵¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 75 (Чараволок).

⁵⁵² Николаева С. Ю. Указ. соч. 2018. С. 208.

⁵⁵³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 55 (Гомсельга); Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 103.

⁵⁵⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 74 (Чарнаволок); SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); Николаева С. Ю. Указ. соч. 2018. С. 208.

⁵⁵⁵ SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); *Luuydiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 159 (Намоево)

⁵⁵⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 7 (Наволоок); Там же. Д. 44. Л. 6 (Наволоок); *Luuydiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 159 (Намоево).

⁵⁵⁷ SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга).

⁵⁵⁸ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 104.

⁵⁵⁹ *Luuydiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 160 (Намоево).

венчания, называли *даревая*⁵⁶⁰. В Чарнаволоке жених дарил конфеты подругам невесты, а невесте – платье⁵⁶¹ или платок. Со своей стороны, невеста также одаривала родственников жениха – каждой женщине по отрезу ткани на платье или кофточку, а мужчинам по красному материалу на рубаху и по полотенцу, которое завязывала на них крест-накрест⁵⁶².

После вечеринки проходили катания на лошадях: сначала катали по отдельности невесту и жениха, а потом их сажали вместе в одни сани, затем возили подруг невесты. Лошадей меняли: сначала запрягали коня со стороны жениха, затем распрягали его и запрягали лошадь невесты⁵⁶³. После катания жених провожал невесту домой, где его и подруг угощали⁵⁶⁴.

Девичья баня. Перед свадьбой для невесты устраивали баню, отмечающую символический переход девушки из одного социального состояния в другое. Такая баня у карелов, как и у вепсов, выделялась особым названием: люд. *neičuskyly* (Койкары); соб. кар. *neičutkyly*, ливв. *neizkyly*, *neizikyly*, *neiškyly*; вепс. *neidiž-k'ülb'et'*, *niččenk'ülb'et'* ('девичья баня')⁵⁶⁵. Обрядовый комплекс предсвадебной девичьей бани особенно был развит у южных карелов; у ливвиков и людиков именно банные причитания занимали чуть ли не главное место в свадебном обряде⁵⁶⁶. Но в целом, ритуал девичьей бани обладал сходством у всех групп карелов, северных русских и вепсов, а также у мордвы и коми⁵⁶⁷. И. Вахрос, проведший сравнительный анализ банных обрядов у этих народов, пришел к выводу, что часть этих обрядов и фольклора была заимствована финно-угорскими народами от русских⁵⁶⁸.

⁵⁶⁰ Л. Указ. соч. 1909. № 67. С. 3.

⁵⁶¹ С начала XX в. праздничный сарафанный комплекс начал постепенно вытесняться нарядным платьем городского типа, которое в качестве праздничной одежды вошло в обиход уже с 1880-х гг. [Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 129].

⁵⁶² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 74–75 (Чарнаволоок).

⁵⁶³ Там же. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 40 (Койкары).

⁵⁶⁴ Там же. Л. 36 (Койкары).

⁵⁶⁵ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 211; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 106.

⁵⁶⁶ Иванова Л. И. Указ. соч. 2016. С. 80.

⁵⁶⁷ Корнишина Г. А. Указ. соч. С. 420; Лимеров П. Ф. Указ. соч. С. 135; Степанова А. С. Указ. соч. 2003. С. 65; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 106; Он же. Указ. соч. 1981. С. 263.

⁵⁶⁸ Vahros I. Zur Geschichte und Folklore der grossrussischen Sauna. Helsinki, 1966. S. 113.

Баня для невесты включала следующие узловые моменты, по-разному освещенные в источниках о людиках: топку бани, сборы невесты, расплетание косы и отпускание *воли*, путь в баню, мытье и встречу невесты после бани. Этот комплекс имел полифункциональное значение: очищение перед важным жизненным событием, отторжение от прежней вольготной жизни в кругу любящих родных и подруг, передача лемби от невесты к подругам, любовная магия⁵⁶⁹.

У людиков, как и у большинства карелов и вепсов⁵⁷⁰, баню для невесты обычно топили вечером накануне свадьбы⁵⁷¹. В районах проживания северных карелов-людиков девичью баню могли устроить и рано утром перед венчанием в церкви⁵⁷². Таких сроков чаще всего придерживались русские Заонежья и соседние сегозерские карелы⁵⁷³. Растапливали баню и следили за ней подруги невесты, сопровождая свои действия песнями⁵⁷⁴. Перед походом в баню невеста обращалась за благословением к матери, которое представляло собой сплав языческих и христианских элементов: она кланялась в ноги матери и причитывала по-карельски перед иконами, взывая к Богу и «дорогим прародителям» – *kallehed sündüzed* (Святозеро). Мотив обращения к предкам (к ним часто применялись эпитеты «белые», «дорогие» и т. д.) был характерен для многих невестиных плачей на свадьбах Южной Карелии и, в особенности, у ижор⁵⁷⁵. Он также часто встречается и в похоронных плачах (см. § 2.1.1.).

У людиков (как и у ливвиков) перед баней совершался обряд прощания с девичеством – отпускание *воли* невесты (*vol'a lassetah* – Койкары), связанное с ритуальным расплетением косы⁵⁷⁶. В отличие от людиков, исполнение этого

⁵⁶⁹ Байбурин А. К. Указ. соч. С. 74.

⁵⁷⁰ Винокурова И. Ю. Банные обряды жизненного цикла человека в вепском культурном ландшафте // Труды Карельского научного центра РАН. Серия: Гуманитарные исследования. 2012. № 4, вып. 3. С. 60; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 107.

⁵⁷¹ Лесков Н. Указ. соч. 18946. С. 506; Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 42.

⁵⁷² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 36 (Койкары), 54 (Верхняя Ламба), 58 (Готнаволоок).

⁵⁷³ Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 124; Конкка У. С. Конкка А. П. Указ. соч. С. 17.

⁵⁷⁴ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 57; Id. Op. cit. 1994. S. 52.

⁵⁷⁵ Конкка У. С. Указ. соч. 1992. С. 253.

⁵⁷⁶ Там же. С. 234. См. тексты причетов во время распускания косы в д. Верхняя Ламба [НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 53–54].

обряда у северных и сегозерских карелов, вепсов и северных русских происходило после бани⁵⁷⁷.

Воля, вольная волюшка – символ девичества. Его материальным воплощением в обряде была лента. Невеста (или причитальщица от ее имени) исполняла плачи, в которых приглашала расплести косу сначала отца или крестного, потом мать, затем брата (особенно ценились неженатые братья, так как считалось, что они распускали косу «счастливой рукой» – *ozaval kädel*)⁵⁷⁸. Последними к обряду присоединялись соседки и девушки. При распускании косы девушками невеста плакала и не отпускала свои волосы, ибо считалось, что тем самым она утрачивает волю, а ее «девичество заканчивается» (*neit'šustuz lopihe* – Святозеро)⁵⁷⁹. Лента из волос – символ *воли* – доставалась незамужним сестрам и подругам невесты, топившим баню. У северных людиков девушки сжигали ее посреди двора, приговаривая: «*Volja laskettau pihal*» – «Воля опускается по двору» (Койкары) или «*Palau vol'naja vol'uška*» – «Горит вольная волюшка» (Галлезеро)⁵⁸⁰.

У людиков (Намоево) был известен еще один вариант «расставания с волей». Мать выводила девушку с причитаниями на крыльцо, снимала с ее головы поднизь (*podn'ez*), символизирующую *волю*, и надевала ее другой дочери или невестинной подруге, тем самым повышая последним лемби⁵⁸¹.

Далее, как и у ливвиков, происходил обряд прощания невесты с родными местами. Невесту с причитаниями вели по деревне: к месту танцев, церкви или на кладбище, если родители умерли. У средних людиков невеста совершала прощальный обход своего двора перед баней. Брат поднимал девушку с подушки, на которой она сидела во время расплетения косы, и подводил ее к подружкам, которые с песнями выводили невесту на улицу, обходили вокруг дома, а потом возвращались обратно. В доме невеста плакала и обнимала своих подруг, а

⁵⁷⁷ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 306; Конкка У. С. Указ. соч. 1992. С. 231-232.

⁵⁷⁸ Карельские причитания. Указ. соч. С. 434, 438; Virtaranta P. Op. cit. 1994 S. 47.

⁵⁷⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 12; Там же. Д. 44. Л. 8 (Курганова Сельга); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 63; Luudiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 253 (Мунозеро).

⁵⁸⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 36 (Койкары); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 58, 63.

⁵⁸¹ Luudiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 164.

плакальщица причитывала от имени невесты. В этих причитаниях она благодарила девушек за то, что были с ней в момент расставания с прежней жизнью⁵⁸²:

Пока невеста мылась, ее подружки оставались в предбаннике или возле бани и исполняли лирические и танцевальные песни⁵⁸³. Например, в репертуаре святозерских людиков была песня «*Rusa moja kosinki*» – «Русая моя косынка»⁵⁸⁴. Михайловские людики исполняли в основном русские свадебные песни. Распространенной была песня с зачином на русском языке «*Oi zboru, zboru da Tan'aane*» («Ой, сборы, сборы Танюшенька»), слова которой далее могли исполняться на людиковском наречии⁵⁸⁵.

В бане над невестой совершались действия, связанные с любовной магией, целью которых было вызвать в женихе сильную любовь к невесте. Например, в Святозере знахарка натирала тело девушки солью со словами заговора: «*Как эта соль около меня ходит, так пусть такой-то (имя жениха) будет около меня – во все дни, месяцы и всю здешнюю жизнь. Как пот на моем теле сохнет, так пусть и душа его (имя) по мне сохнет*»⁵⁸⁶. В Михайловском встречается вариант, когда тело невесты натирали толокном⁵⁸⁷. Затем девушку ставили на сковороду или таз и обливали водой или молоком. Оставшееся на сковороде молоко (воду) добавляли в тесто для пирогов или в другие кушанья, предназначавшиеся для жениха или его родни. В Мунозере из такого молока делалось пшеничное тесто для оладьев, а соль с тела девушки использовалась для рыбников⁵⁸⁸. В Галлезере мыльную воду после мытья невесты добавляли в кофе, которым потом угощали жениха⁵⁸⁹. В Шуе знахарка снимала с невесты тряпочкой пот, затем выжимала его

⁵⁸² Карельские причитания. Указ. соч. С. 435, 439; Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 50–52, 188.

⁵⁸³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 75 (Чараволок); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 58 (Готнаволок); SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); Иванова Л. И. Указ. соч. 2016. С. 94; Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 58.

⁵⁸⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 75 (Чарнаволок); Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 188.

⁵⁸⁵ Родионова А. П., Нагурная С. В., Чикина Н. В. Указ. соч. С. 105; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1981. С. 266; Рагомов М. Op. cit. 2012. S. 121–122.

⁵⁸⁶ Лесков Н. Указ. соч. 1894б. С. 505.

⁵⁸⁷ SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); Ibid. Klemola P. № 18419 (Михайловское); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 58; Luudiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 261–262 (Мунозеро).

⁵⁸⁸ Kujola J. Op. cit. S. 281; Luudiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 262 (Мунозеро).

⁵⁸⁹ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 13.

в стакан с чаем и давала выпить жениху (вариант: пот выжимали в тесто)⁵⁹⁰. Аналогичные обычаи, направленные на привораживание жениха (и его родни) были распространены у северных русских, вепсов и других народов России⁵⁹¹.

Возвращение невесты в дом после бани также сопровождалось многочисленными причитаниями. Сначала девушка с помощью причитаний благодарила подруг за приготовление бани: «*ylen hyväd kyly-pertizet... ylen vesselät kyly-pertizet*» – «очень хорошие банные избушки... очень веселые банные избушки»; за то, что они остались верны ей и не «совершили изменушки» (Святозеро)⁵⁹². В Михайловском невеста бросалась на шею матери, которая выходила на крыльцо встречать свою дочь. Девушка поочередно обнимала своих родителей, братьев, крестных и подруг, горюя об утрате «своей белой девичьей волюшки» – «*omii valgeida neidž-valdažii*». Подруги причитывали ей в ответ⁵⁹³. Когда невеста плакала на шее у отца, тот отвечал ей: «*Elä itke tytär, eloho mänet*» – «Не плачь, дочь, идешь в (новую) жизнь»⁵⁹⁴.

Жених тоже мог принимать участие в обряде девичьей бани. Например, в ряде деревень северных людииков жених провожал невесту из бани до ее дома. Подруги, стоя у входа в баню, сообщали молодому человеку, что «*andilas juobui*» – «невеста угорела», и жених должен был ее «выручать»: одаривать девушек гостинцами или алкоголем, после чего девушки пускали его к невесте⁵⁹⁵. У средних людииков жених приезжал за невестой к бане на лошади, и кто-нибудь из его свиты или он сам приносил в баню поющим подружкам гостинцы – конфеты, пряники, а иногда и алкоголь, хотя, как заметил Н. Ф. Лесков, «в карельском крае редкая из женщин пьет вино»⁵⁹⁶. Такой же обычай выкупа женихом невесты из бани бытовал в Заонежье и у сегозерских карелов⁵⁹⁷.

⁵⁹⁰ Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 89, 120.

⁵⁹¹ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 400; Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 137; Логинов К. К. Указ. соч. 2010. С. 225; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 109.

⁵⁹² Иванова Л. И. Указ. соч. 2016. С. 94; Лесков Н. Указ. соч. 1894б. С. 505.

⁵⁹³ SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга).

⁵⁹⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 19 (Палнаволоок).

⁵⁹⁵ Там же. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 36 (Койкары), 57 (Готнаволоок).

⁵⁹⁶ Лесков Н. Указ. соч. 1894б. С. 505

⁵⁹⁷ Конкка У. С., Конкка А. П. Указ. соч. С. 18; Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 137; Логинов К. К., Краснопольская Т. В. Указ. соч. С. 245.

После бани в доме невесты девушку сажали на скамью, на которую заранее клали подушку, и расчесывали ей волосы с песнями и причитаниями. Отец зажигал свечу у икон⁵⁹⁸, освещая таким образом этот обряд. Расчесывание волос после бани было зафиксировано у карелов и вепсов, но не имело широкого распространения среди русского населения Европейского Севера. У. С. Конкка считает этот обряд сугубо карельским⁵⁹⁹, который, возможно, перешел в заонежский свадебный обряд от прибалтийско-финского населения⁶⁰⁰.

В источниках по людикам встречается одно упоминание и об устройстве бани для жениха накануне свадьбы в районе д. Койкары. По мнению И. Вахроса, обрядовая баня жениха – явление более позднее, генетически восходящее к бане невесты⁶⁰¹. Скудные данные об обрядовой бане жениха у русских появляются лишь с середины XIX в. из Архангельской, Олонецкой, Вологодской, Костромской, Ярославской, Тверской и Псковской губ.⁶⁰². Она отмечалась также в отдельных селениях Цивильского, Царевококшайского и Чистопольского у. Казанской губ.⁶⁰³ У других восточнославянских народов она не известна. Среди финно-угорских этносов России этот церемониал был зафиксирован в некоторых карельских деревнях, у вепсов, води и ижоры. Во всех источниках указывается совсем небольшое количество ритуальных действий, сопровождающих баню жениха, прежде всего обережного и посвячительного характера⁶⁰⁴.

В Койкарах после бани жених устраивал парнишник с товарищами, на котором молодые люди пили чай или алкогольные напитки, а после выходили с гармонью на улицу и распевали частушки⁶⁰⁵. Так как это единичное упоминание о парнишнике в обозреваемых источниках, можно предположить, что для людиков, как и для остальных карелов, не было характерно устройство парнишников, как это было у русских. Ю. Ю. Сурхаско объясняет отсутствие парнишников тем, что

⁵⁹⁸ Virtaranta P. Op. cit. 1994. С. 52.

⁵⁹⁹ Конкка У. С. Указ. соч 1978. С. 82.

⁶⁰⁰ Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 21.

⁶⁰¹ Vahros I. Op. cit. S. 309, 318

⁶⁰² Ibid. S. 309.

⁶⁰³ Зорин Н. В. Указ. соч. С. 94.

⁶⁰⁴ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2012. С. 63.

⁶⁰⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 40.

у карелов в этот вечер жених должен был ехать со значительной свитой и с дарами на вечеринку к невесте⁶⁰⁶.

Современные информанты сообщали, что в послевоенное время причитания во время подготовки невесты к свадьбе уже не исполнялись, а баня в обязательном порядке сохранилась только как послесвадебная, предназначенная для молодоженов⁶⁰⁷ (об этой бане см. § 1.3.1).

§ 1.2. Собственно свадьба

§ 1.2.1. Обряды выводного стола

После девичьей бани – на следующий или в этот же день, если баню топили утром (северные людики), – устраивалась собственно свадьба (*svuad'bo* – Мунозеро, *svuadibo*, *svuad'b* – Галлезеро, Тивдия, *suad'bo* – Койкары, Святозеро; *svuadib* – Михайловское)⁶⁰⁸. Весьма показательно, что название свадебного ритуала – свадьба – у всех людиков, как и у большинства карельского населения Карелии, было заимствовано от русских, что подтверждает большое влияние русской свадьбы на южнокарельскую (ср. прибалтийско-финское наименование «свадьба»: соб. кар. *hiät* и фин. *häät*)⁶⁰⁹. У вепсов этот обряд именовался *sai*, и корень этого слова вошел составной частью в карельский термин *sajannaine*, которым, как уже отмечалось выше, именовали женщин на людиковской свадьбе со стороны жениха⁶¹⁰.

Свадьба в первой половине дня проходила в доме невесты (так называемый «выводной стол», люд. *neiçet bokas* ‘на стороне девушки’ – Михайловское), во второй половине – в церкви, где происходило венчание, а после – в доме жениха («приводной стол», люд. *prihan bokas* ‘на стороне парня’ – Михайловское)⁶¹¹.

⁶⁰⁶ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 102.

⁶⁰⁷ ФА ИЯЛИ. № 3817/5 (Михайловское), 3818/16 (Святозеро), 3839/9, 3847/23 (Кончезеро).

⁶⁰⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 22 (Михайловское); Сопоставительно-ономасиологический словарь... Указ. соч. С. 284; Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 96; Id. Op. cit. 1994. S. 190; Lyydiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 253 (Мунозеро).

⁶⁰⁹ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1972б. С. 104; Сопоставительно-ономасиологический словарь... Указ. соч. С. 284; Kujola J. Op. cit. S. 402.

⁶¹⁰ Сопоставительно-ономасиологический словарь... Указ. соч. С. 284.

⁶¹¹ Puhomov M. Op. cit. 2011. S. 178.

Если жених шел примаком в семью девушки, то свадьба в таком случае часто ограничивались застольем в доме невесты⁶¹².

Свиту жениха карелы-людики чаще всего называли русскими терминами: *pojezd* ‘поезд’ (общий для всех людиков), *pojezd’žanad* ‘поезжане’ (Мунозеро), *svuadjobzikat* ‘свадебщики’ (Михайловское), *svuad’borahvaz* ‘свадебный народ’ (Святозеро) или просто *ženihhout’šad* ‘женихи’ (Намоево)⁶¹³. Число поезжан составляло около 10–20 чел. Такое количество свиты жениха было типично для всей Южной Карелии⁶¹⁴. Среди кондопожских людиков число участников свадебного поезда могло доходить до 30–40 чел.⁶¹⁵ Как и для сватовства, зажиточному жениху полагалось подбирать себе более многочисленную свиту.

В состав поезда обычно входили отец, дяди, тети, крестные братья и сестры, жениха. Женатые братья брали с собой на свадьбу своих жен, но замужние сестры, как правило, приезжали без супругов⁶¹⁶. В северных и средних людиковских деревнях мать жениха не принимала участие в выводном столе⁶¹⁷.

Особая роль в составе поезда, как уже было сказано выше, отводилась *дружкам* или *шаферам*, которые часто возглавляли свадебный процесс. Обычно это были те же люди, что руководили сватовством. Женщин, входивших в состав жениховой свиты, святозерские людики называли карельским термином *sajannazed* (Лижма), *sajannaized* (Святозеро)⁶¹⁸. У людиков зафиксирован севернорусский термин *брудги* (*brudgad* – Намоево, *brüdgäd* – Мунозеро), означавший женщин на свадьбе, причем у северных людиков *брудгами* называли подруг невесты⁶¹⁹. По мнению Ю. Ю. Сурхаско, это слово является заимствованием из древнешведского языка и в прошлом имело широкое

⁶¹² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 56–57 (Готнаволоок).

⁶¹³ SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); *Luuydiläisiä kielennäyteitä*. Op. cit. S. 28 (Кончезеро), 162, 163 (Намоево), 253, 260, (Мунозеро); Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 58.

⁶¹⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 55 (Гомсельга); Лесков Н. Указ. соч. 1894б. С. 505; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 121.

⁶¹⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 6 (Наволоок); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 51, 52 (Верхняя Ламба).

⁶¹⁶ Там же. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 56 (Готнаволоок), 40 (Койкары).

⁶¹⁷ Там же. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 25 (Койкары); Там же. Д. 48. Л. 36 (Пряжки); Там же. Д. 50. Л. 13 (Пряжки).

⁶¹⁸ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 122.

⁶¹⁹ Гура А. В. Указ. соч. 2011. С. 127; Kujola J. Op. cit. S. 374; Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 54.

распространение у прибалтийско-финских народов⁶²⁰. Схожие наименования участников свадьбы были в Заонежье: *поезжсане* для жениховой родни и *брюдги* для невестинной (также *брюдгами* называли пожилых родственниц жениха в составе поезда)⁶²¹.

Среди прибалтийско-финских народов, как и у многих других, существовали древние представления о том, что человек в переходные периоды своей жизни, к которым относилось и вступление в брак, является чрезвычайно подверженным сглазу и порче. Одной из защитных мер являлось включение в состав свадебного поезда колдуна (чужого или родственника), обладающего тайным знанием и сверхъестественными способностями. Колдун, как и главный сват, пользовался во время свадьбы теми же магическими атрибутами: посохом и плетью.

Северные людики и русские Ялгубы называли свадебного колдуна славянским термином *klietnik* ‘клетник’⁶²². Наравне с *патьяшкой* наименование *клетник* обнаруживается в Сегозерье⁶²³ и, видимо, перешло туда от людиков или заонежан⁶²⁴. Однако в Заонежье, как и в Водлозерье, присутствие клетника считалось необязательным, поскольку полагали, что опытный дружка и сам сумеет уберечь от порчи свадебный поезд⁶²⁵. Другие названия колдуна имели славянское (*goldun, kolduna* – Михайловское, ‘колдун’) и карельское (*tiedoinikka* – Койкары, *tiedoinikk* – Михайловское, ‘знахарь’) происхождение⁶²⁶. В Койкарах отмечалось, что *шафер* или *дружка* – поздние явления для людиковской свадьбы, а руководил свадебным поездом раньше именно колдун⁶²⁷.

На карте № 3 «Бытование терминов руководителей свадебной обрядности» (см. стр. 67) видно, что колдуны были распространены, в основном, у

⁶²⁰ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 122.

⁶²¹ Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 146.

⁶²² Л. Указ. соч. 1909. № 67. С. 2; *Luuydiläisiä kielennäyhteitä*. Op. cit. S. 162 (Намоево).

⁶²³ Конкка У. С., Конкка А. П. Указ. соч. С. 16; Пашков А. М. Указ. соч. С. 168; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 68.

⁶²⁴ Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 17.

⁶²⁵ Кузнецова В. П., Логинов К. К. С. 143, 147; Логинов К. К. Указ. соч. 2010. С. 225–226.

⁶²⁶ НА КарНЦ. Оп. 29. Д. 43. Л. 13, Д. 44. Л. 10 (Курганова Сельга); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 41 (Койкары); Там же. Д. 4. Л. 19 (Палнаволоок), 20 (Ташкеницы); SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); *Luuydiläisiä kielennäyhteitä*. Op. cit. S. 165 (Намоево), 254 (Мунозеро).

⁶²⁷ НА КарНЦ. Оп. 50. Д. 1. Л. 41.

михайловских (*goldun, kolduna, tiedoinikk*) и северных (*klietnik, tiedoinikka*) людиков. При этом жителям Михайловского термин «клетник» не был знаком⁶²⁸.

По предположению Ю. Ю. Сурхаско, вытеснение колдуна с переднего плана другими свадебными чинами и передача части официальных функций колдуна в ведение родственников жениха произошло относительно поздно, причем этот процесс шел от русских в направлении от периферии территории расселения карелов вглубь⁶²⁹. Тем не менее у южных людиков институт свадебного колдуна сохранялся до второй половины XX в.⁶³⁰

У северных людиков перед отправкой свадебного поезда за невестой клетник тщательно осматривал сани на наличие подозрительных предметов, которые могли послужить порчей для жениха. К дугам лошадей подвязывали колокольчики, выполнявшие демонстративно-обережную функцию для поезжан⁶³¹.

Если невеста была из своей деревни, то свадебщики отправлялись к ней пешком⁶³². Жених шел обычно за руководителем поезда, а при поездке на лошадях – ехал с ним в одной повозке, которой управлял клетник. Остальные поезжане следовали за ними⁶³³.

У северных людиков, как и при сватовстве, поезжане могли сначала остановиться «на фатере», а кто-нибудь из родственников или сам клетник отправлялись в дом невесты узнать, готовы ли их принять. «Гонца» угощали водкой и отправляли назад «на фатеру» с ответом, что женихов ждут. В Койкарах поезжане никого не отправляли, а ждали, пока их пригласит брат невесты или кто-нибудь из ее родни⁶³⁴.

⁶²⁸ Николаева С. Ю. Указ. соч. 2018. С. 212.

⁶²⁹ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 69–70.

⁶³⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 22 (Михайловское).

⁶³¹ Там же. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 12 (Курганова Сельга); Там же. Д. 44. Л. 24 (Койкары).

⁶³² Там же. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 36 (Койкары), 59 (Готнаволоок).

⁶³³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 40 (Койкары); Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 125; *Lyydiläisiä kielelnäytteitä*. Op. cit. S. 162 (Намоево).

⁶³⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 36.

Принимающую сторону невесты представляли ее родители, родственники, причитальщица и подруги, а командовал свадьбой со стороны невесты ее отец⁶³⁵. При приближении свадебного поезда невеста или причитальщица начинали причеты⁶³⁶. Поезжан встречали выстрелами в воздух. По воспоминаниям жительницы д. Готнаволоок, 1908 г. р., когда поезжане приехали забирать ее сестру, то дядя по материнской линии так много стрелял в воздух, что на шум пришли военные из части и чуть не арестовали дядю за нарушение порядка⁶³⁷.

В Мунозере первыми в дом заходили жених с дружкой и клетником⁶³⁸. У средних людиков девушка поджидала жениха у двери, и как только тот входил, пыталась повернуть будущего мужа, что символически означало главенство в семье (чтобы «и в жизни можно было повертывать также легко, как и теперь...»)⁶³⁹. Но не все женихи позволяли дать себя повернуть.

В Намоево клетник брал за руку жениха, поднимался с ним на крыльцо и стучал батоном со словами: «*Ruod'igi, gosti teile?*» – «Рады ли гостям?»; на что им отвечали: «*Ougat hüväd, tuugad!*» – «Пожалуйста, проходите!». Все жали друг другу руки, раздевались и проходили⁶⁴⁰. Чуть севернее (Готнаволоок, Пялозеро) невеста встречала жениха на крыльце, провожала в дом, где снимала с него верхнюю одежду. За каждую расстегнутую пуговицу жених должен был целовать ее. Подобные обычаи при встрече поезда, демонстрирующие подчинение невесты жениху, были типичны для южнокарельской культуры⁶⁴¹.

В Михайловском было принято приезжать за невестой в полдень⁶⁴². Женихи, как и на сватовстве, не снимали верхнюю одежду в доме невесты. Это означало, что они хотят поскорее повенчать молодых и отправиться в дом жениха, где свадьба имела более праздничный характер⁶⁴³. В отличие от михайловских

⁶³⁵ Там же. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 36 (Койкары); Там же. Д. 4. Л. 19 (Палнаволоок), 22 (Михайловское).

⁶³⁶ Лесков Н. Указ. соч. 18946. С. 506.

⁶³⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 57–58.

⁶³⁸ *Luudiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 254.

⁶³⁹ Лесков Н. Указ. соч. 18946. С. 507.

⁶⁴⁰ *Luudiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 162.

⁶⁴¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 58 (Готнаволоок); Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 131.

⁶⁴² SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга).

⁶⁴³ *Virtaranta P*. Op. cit. 1967. S. 97.

людиков, в Готнаволоке обряды в доме невесты, видимо, начинались раньше, т. к. были продолжительными и могли доходить до пяти–шести часов⁶⁴⁴.

В Святозере при встрече поезда происходило первое угощение и одаривание родственниц жениха. Для этого на поветь выходили две представительницы невестинной стороны, одна несла блюдо с киселем и чашку с молоком, вторая – ткань на повойник. Первая предлагала отведать киселя с молоком, на что гости, как правило, отвечали отказом, ссылаясь на то, что они сыты (в противном случае, проводницы жениха могли лишиться подарка со стороны невесты – кокошника). После отказа от угощения родственница невесты одаривала отрезом материи каждую из отказавшихся⁶⁴⁵. Аналогичная церемония исполнялась у карелов районов Ведлозера и Иломантси⁶⁴⁶. Радужная встреча жениха и его родственников не была характерна для вепсской и русской свадебных традиций, особенностью которых были различные обрядовые столкновения родственников, нежелание впускать «чужих», требование выкупа за вход в дом невесты. Так, у вепсов (д. Боброзера) колдун вместе с жениховой родней мог проникнуть в дом невесты, только пройдя испытание у отца невесты на знание русских приговоров⁶⁴⁷. Все эти факты и их география, говорят о том, что доброжелательный прием родственников в виде различных обрядов является карельским по происхождению.

У людиков бытовала традиция выкупа места за столом поезжанами, занятого подругами невесты, которые пели песни. Сама андилас сидела на подушках и чуть возвышалась над остальными⁶⁴⁸. В Михайловском прослушав песню девушек «*Oi zboru, zboru...*»⁶⁴⁹, жених или дружка угощали их конфетами. В Койкарах при входе поезжан в дом «*бабы и девки поют – величают (kiitetäh) по-русски ... За*

⁶⁴⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 58.

⁶⁴⁵ Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1888. № 18. С. 165; Лесков Н. Указ. соч. 1894б. С. 506–507

⁶⁴⁶ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 130.

⁶⁴⁷ Лапин В.А. Русский дружка – *naitaa* на вепсской свадьбе // История, современное состояние, перспективы развития языков и культур финно-угорских народов: материалы III Всероссийской научной конференции финно-угроведов. Сыктывкар, 2005. С. 268.

⁶⁴⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 8 (Наволоки).

⁶⁴⁹ Николаева С. Ю. Указ. соч. 2018. С. 210.

это им каждый платит»⁶⁵⁰. Невесте дарили шкатулку с подарком внутри⁶⁵¹, платье, шелковый платок или косынку – эти принадлежности женского гардероба считались богатыми дарами⁶⁵². В Намоево *шаферы* потчевали конфетами, пряниками и орешками сначала невесту, затем других девушек, после чего те кланялись и выходили из-за стола, а шафера ловили их и целовали⁶⁵³. В Готнаволоке жених тоже выкупал место за столом: перебрасывал через матицу конфеты или клал кулек на стол⁶⁵⁴. Похожий выкуп места существовал у финно-угорских народов (мордва, коми, марийцы), а также у северных русских⁶⁵⁵.

Поезжанам отводились наиболее почетные места за столом – в большом углу и вдоль фасадной стены. Иногда приходилось сдвигать три–четыре стола вместе, чтобы разместить всех гостей, так как со стороны жениха на свадьбе в доме невесты могло участвовать большое количество людей⁶⁵⁶.

В Святозере за столом сидели только поезжане, а сторона невесты обслуживала гостей⁶⁵⁷. У людиков Кондопожского и Пряжинского р-нов, как и у северных калевальских и муезерских карелов, жениха сажали в большом углу вместе с клетником (либо с отцом)⁶⁵⁸. По сведениям из Койкар, колдун сидел за столом вместе с женихом, дружкой, крестным и отцом жениха⁶⁵⁹.

Обряд выводного стола носил публичный характер: посмотреть свадьбу приходили жители из других деревень, но за стол они не садились⁶⁶⁰. Из-за набившегося в избу народа происходили даже несчастные случаи. Так, в

⁶⁵⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 41.

⁶⁵¹ Сведения о содержимом шкатулки отсутствуют.

⁶⁵² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 13 (Курганова Сельга); Там же. Оп. 29. Д. 44. Л. 9 (Курганова Сельга), 49 (Святнаволок); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 36 (Койкары); SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); *Luudiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 163 (Намоево); *Virtaranta P*. Op. cit. 1994. S. 54, 192.

⁶⁵³ *Luudiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 162.

⁶⁵⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 58.

⁶⁵⁵ Балашов Д. М., Марченко Ю. И., Калмыкова Н. И. Русская свадьба: Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтюге (Тарногский район Вологодской обл.). М., 1985. С. 119; Корнишина Г. А. Указ. соч. С. 422–423; Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 175; Лимеров П. Ф. Указ. соч. С. 138–139; Смирнов И. Н., Попов Н. С. Марийская свадьба // Народы Поволжья и Приуралья: Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты М., 2000. С. 272; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 133.

⁶⁵⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 30 (Пряжки); Там же. Д. 471. Л. 56 (Вохтозеро).

⁶⁵⁷ *Virtaranta P*. Op. cit. 1994. S. 54.

⁶⁵⁸ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 134.

⁶⁵⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 41.

⁶⁶⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 40. Л. 20–21 (Спасская Губа); Там же. Д. 43. Л. 8 (Наволок); Там же. Д. 44. Л. 7 (Наволок); Там же. Д. 48. Л. 30 (Пряжки); ФА ИЯЛИ. № 3825/3 (Лижма).

Мунозере в конце XIX в. угол дома, где проходила свадьба, из-за давки обвалился, «народ попадал, самовары опрокинулись, двое умерли»⁶⁶¹.

Множество хлопот было связано с приготовлением еды для выводного стола. Родители невесты хотели с одной стороны продемонстрировать свой достаток будущим родственникам, с другой – устроить достойную свадьбу для своей дочери. Нередко для покупки съестного к выводному столу они заранее ездили в город⁶⁶². Традиционными угощениями на свадьбе были следующими: рыбник (*kurnik* – Уссунa), пироги, калитки, каша из ячневой крупы на молоке (*hutt* – Мунозеро), кисель (*kiisel'* – Намоево), особенно овсяный⁶⁶³. В отличие от русских, у которых курниками назывались пироги с курятиной, у людиков, ливвиков и прионежских вепсов это заимствованное русское название закрепилось именно за рыбниками. Курники для кондопожских и пряжинских карелов-людиков являлись обязательным блюдом на всех торжествах и поминальном обеде⁶⁶⁴. Рыба как основное угощение на праздничном столе карелов-людиков даже в более позднее время сохраняла свое главенствующее положение, соседствуя с городскими блюдами: холодцом, тортами, салатами и покупной выпечкой⁶⁶⁵.

Чай получил распространение в карельских деревнях в последней четверти XIX в.⁶⁶⁶ Именно с этого времени чаепитие стало неотъемлемой частью свадеб, праздников и поминок. В Михайловском для этого случая варили пиво (*piva* – Уссунa, Намоево)⁶⁶⁷. Традиция пивоварения на свадьбе сохранялась и в XX в. Так, в конце 1950-х гг. на свадьбе в Михайловском наварили 90 литров пива на 60 чел.⁶⁶⁸ Но в большинстве своем алкоголь, употребляемый на людиковских и шире – карельских свадьбах, именовался самими карелами как *viin*, *viina*. В русскоязычных материалах по людиковской свадьбе перевод этого напитка

⁶⁶¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 46.

⁶⁶² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 52 (Верхняя Ламба); SKS. Klemola P. № 18418 (Михайловское).

⁶⁶³ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 127.

⁶⁶⁴ Трифонова Л. В. Указ. соч. С. 86.

⁶⁶⁵ ФА ИЯЛИ. № 3814/12 (Михайловское), 3847/22 (Кончезеро).

⁶⁶⁶ Тароева Р. Ф. Указ. соч. 1965. С. 136.

⁶⁶⁷ ФА ИЯЛИ. № 3814/12 (Михайловское); Kujola J. Op. cit. S. 316.

⁶⁶⁸ Кальму Т. В гостях у людиков // Lüüdilaine. Lyydiläisen seuran vuosijulkaisu. 2017. S. 56.

варьируется: где-то он указывался как «вино», а где-то как «водка»⁶⁶⁹. По данным словарей этот напиток означает водку (реже – вино) или любой крепкий спиртосодержащий напиток⁶⁷⁰. Основываясь на исследованиях историков А. Ф. Кривоноженко и М. В. Пулькина, посвященных алкогольной проблеме в Карелии⁶⁷¹, с большей долей вероятности можно утверждать, что чаще всего карелы (и людик в том числе) именовали так именно водку.

Стоит заметить, что на традиционной свадьбе (как увидим дальше, и на поминках) карелы, включая людиков, по сравнению с русским населением употребляли алкоголь в умеренных количествах. Эту особенность отмечали и современные информанты: «*Раньше двух бутылок на всю свадьбу хватало*» (Декнаволок); «*На старинной свадьбе не было вина*» (Вохтозеро) «*Была одна ложка на всех, ели из одного горшка и каждый получил по одной рюмочке водки*» (Гижино)⁶⁷². Но уже в послевоенные годы водка стала одним из основных напитков на свадебном столе. Мужчины, включая жениха, могли напиться на свадьбе, случались драки⁶⁷³. Хотя в Галлезере отмечалось, что на богатых свадьбах всегда было много алкоголя⁶⁷⁴.

В качестве первых блюд во время приводного стола могли подать чай, водку, пироги-пряженики, розанцы, крендели, пшеничный хлеб⁶⁷⁵. После угощений устраивались песни, игры и пляски (*кадриль, соудинай, трипаска*) под тальянку; участниками их были родственники жениха и невесты, а также зрители⁶⁷⁶. Песни пели преимущественно на русском языке, в которых упоминались имена жениха и невесты: «*Уже ты сад ли мой садочек, ты зеленый виноградничек... Уже я съем ли перва яблочка у (имя, отчество жениха), а другое яблочко (имя, отчество*

⁶⁶⁹ См.: НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 45; Лесков Н. Указ. соч. 1894б. С. 507; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 126 и т. д.

⁶⁷⁰ Kujola J. Op. cit. S. 494–495; Вахрос И., Щербаков А. Указ. соч. С. 739.

⁶⁷¹ См.: Кривоноженко А. Ф. Алкогольная проблема в карельской деревне накануне и во время первой мировой войны // Альманах североевропейских и балтийских исследований. 2018. Вып. 3. С. 54–72; Пулькин М. В. Указ. соч. 2012.

⁶⁷² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 471. Л. 74 (Вохтозеро); ФА ИЯЛИ. № 3835/11 (Декнаволок); Кальму Т. Op. cit. S. 56.

⁶⁷³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 38 (Койкары), 45 (Мунозеро); ФА ИЯЛИ. № 3814/12 (Михайловское).

⁶⁷⁴ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 59.

⁶⁷⁵ Лесков Н. Указ. соч. 1894б. С. 507; Николаева С. Ю. Указ. соч. 2018. С. 210; Lyydiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 159 (Намоево), 254 (Мунозеро).

⁶⁷⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 30 (Пряжки); SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); Lyydiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 160 (Намоево); Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 54.

невесты)». У северных людиков после этой песни принято было жениху одаривать подружек невесты⁶⁷⁷. В Михайловском во время выводного стола исполнялись такие же русские песни, как и у вепсов: «Кто у нас хороший», «Еще конь идет по бережку», «Наша Манечка капочка» и т. д. Музыковеды отмечали, что набор сюжетов и интонации напевов величаний михайловских людиков практически совпадают со свадебным репертуаром оятских вепсов⁶⁷⁸. Русские песни органично влились в традиционный песенный ритуал карелов-людиков, и население перестало отличать их от собственных карельских⁶⁷⁹.

Н. Ф. Лескову в конце XIX в. удалось записать от святозерской сказительницы Катеринны Туру руническую песню на карельском языке на мотив «сватовства кузнеца Илмаллиненна», которую исполняли на свадьбах:

<i>Кюлюнь миня валмиитинь:</i>	Я баню для тебя приготовила,
<i>навдуйнь вастань наврунь-пйаль,</i>	Напарила веник над паром,
<i>Ведэнь ляммянъ ляммитинь.....</i>	Нагрела теплой воды,
<i>Кюлбе, пойгу, кюляжести,</i>	Мойся сын досыта,
<i>Вала веттэ валдайжести,</i>	Лей воды в волюшку,
<i>Пезэ пйаһюдъ пелвазь-пивоксь,</i>	Вымой головку, как пясть льну,
<i>Силмайждедь-ку сййру кабуксь...</i>	Глазки, как комки сыру... ⁶⁸⁰

Как отмечала К. Туру, стоит только спеть эту песню, и тогда никакое колдовство «не в силах будут испортить жениха или невесту»⁶⁸¹. Таким образом, эпическая песня некогда выполняла определенную оберегательную функцию в ходе свадебного обряда. Такая свадебная руна была распространена также среди людиков Пряжки и Киндасово⁶⁸².

У людиков выход невесты был связан с последним угощением – киселем. В прежние времена кисель был ржаным или овсяным, а сейчас его варят из клюквы

⁶⁷⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 9–10 (Курганова Сельга).

⁶⁷⁸ Николаева С. Ю. Указ. соч. 2018. С. 210.

⁶⁷⁹ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1981. С. 266.

⁶⁸⁰ Лесков Н. Указ. соч. 18936. С. 543.

⁶⁸¹ Там же. С. 543.

⁶⁸² Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 168.

или брусники на картофельном крахмале⁶⁸³. Кисель (*kiisel'i* – Койкары, Святозеро, *kiisel'* – Галлезеро, Михайловское, Намоево, *kiisseli* – Пряжа⁶⁸⁴) – блюдо на праздничных и ритуальных застольях, которое традиционно подавали как заключительное блюдо. В Юркострове и Кургановой Сельге кисель так и называли: «последнее блюдо»⁶⁸⁵ (ср.: в Сегозерье говорили: «*kiisseli oli jälgimäine, kiisseli jo stolasta ajau pois*» – «кисель был последним, кисель уже из-за стола выгоняет»⁶⁸⁶). В русском свадебном обряде «существовал определенный знак, знаменующий конец трапезы, чаще всего это было заключительное блюдо, называемое “разгонным”»⁶⁸⁷ (ср. аналогичную традицию у вепсов⁶⁸⁸).

Кисель является важным символом не только свадьбы, но и обрядов поминального цикла у средних людигов и карелов Приладожья (см. § 2.3.1.), что позволяет предположить карельское происхождение этих обрядов.

У средних людигов на стол подавали кисель, и кто-нибудь из поезжан или дружка интересовался, кто его варил. Называли имя невесты и выводили ее к гостям. Все хвалили кисель, а спрашивавший целовал девушку. Но родственники невесты могли и подшутить: вывести старушку вместо невесты. В этом случае поезжане говорили, что такого киселя им не надо⁶⁸⁹.

Факты подмены невесты на старшую сестру были известны на свадьбах карелов Сегозерья и удмуртов⁶⁹⁰. Игровой обычай выставления мнимых невест и женихов был распространен и среди северных русских и шире – восточных славян, а истоки его восходят к обрядам, направленным на то, чтобы ввести в заблуждение, обмануть злых духов⁶⁹¹.

⁶⁸³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 17 (Курганова Сельга); Там же. Оп. 50. Д. 18. Л. 29 (Спаская Губа); Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 225 (Сигнаволок).

⁶⁸⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 18. Л. 20 (Пряжа); Сопоставительно-ономасиологический словарь... Указ. соч.. С. 162; Kujola J. Op. cit. S. 139.

⁶⁸⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 11 (Юркостров); Там же. Д. 44. Л. 43 (Курганова Сельга).

⁶⁸⁶ Никольская Р. Ф., Косменко А. П. Указ. соч. С. 166.

⁶⁸⁷ Лаврентьева Л. С. Хлеб в русском свадебном обряде // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX – начала XX в. М., 1990. Вып. 2. С. 31–32. Ср.: русские Водлозерья тоже называли белый овсяный кисель, который подавали на свадьбе, «выгонщиком» [Логинов К. К. Указ. соч. 2010. С. 234].

⁶⁸⁸ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 1996. С. 35.

⁶⁸⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 76 (Чарнаволок); Там же. Д. 50. Л. 9 (Пряжки).

⁶⁹⁰ Конкка У. С., Конкка А. П. Указ. соч. С. 19; Христоробова Л. С. Указ. соч. С. 24.

⁶⁹¹ Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 196; Логинов К. К. Указ. соч. 2010. С. 233; Маслова Г. С. Указ. соч. 1984. С. 78.

Во время выводного стола звучали причитания. В святозерских причитаниях невеста прощалась со счастливой долей девушки и просила у отца и матери приданое: икону, корову, овец, одежду, постельные принадлежности, сундук и т. д. Для каждого предмета существовали особые причеты-просьбы⁶⁹². Иногда причитывание так затягивалось, что клетнику приходилось даже останавливать причитальщицу, напоминая, что невесту пора наряжать к венцу⁶⁹³.

В Святозере и Михайловском во время прощального причета происходило вручение поезжанам даров⁶⁹⁴. У северных людииков раздача даров на подносе происходила по окончании первой половины обеда⁶⁹⁵. Часто подарки покупались на деньги жениха, оставленные в залог во время сватовства⁶⁹⁶. У северных людииков мужчинам дарили рубахи, полотенца, кумач (*kumak, kumacši*), а женщинам – платья, рубахи (*räččin*), капоты, полотенца, станушки, ситец на рукава⁶⁹⁷. Свекрови и первой невестке дарили по платью из шерстяной материи, деверю – костюм, полотенце и кумач⁶⁹⁸. Жениху дарили рубаху (*paid*) и шелковый платок на шею (*šuuikuine paikaine kaglale*)⁶⁹⁹. Мужчинам повязывали сзади бантом полотенца или кушак крест-накрест через плечо⁷⁰⁰. Подруги невесты привязывали дружке банты, а тот, поймав одну из девушек, целовал ее и дарил деньги. Девушки пытались нацепить бант богатым дружкам, так как они могли дать больше денег⁷⁰¹. За этой процедурой наблюдали все гости, они смеялись, хлопали в ладоши и кричали «*браво!*»⁷⁰². Такие же сведения имеются и по карелам района Суйстамо, где дружки также ловили и целовали невестиных подруг, подававших

⁶⁹² Карельские причитания. Указ. соч. С. 435, 440; Лесков Н. Указ. соч. 18946. С. 508.

⁶⁹³ Luudiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 255 (Мунозеро).

⁶⁹⁴ Лесков Н. Указ. соч. 18946. С. 508; Рагонов М. Op. cit. 2011. S. 178.

⁶⁹⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 40 (Койкары), 53 (Верхняя Ламба)

⁶⁹⁶ Там же. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 51 (Верхняя Ламба).

⁶⁹⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 7 (Наволлок); Там же. Д. 44. Л. 6 (Наволлок), 40 (Юркостров), 49 (Святнаволлок); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 37 (Койкары), 40 (Койкары), 53 (Верхняя Ламба); Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 89.

⁶⁹⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 51, 52, 53 (Верхняя Ламба).

⁶⁹⁹ Luudiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 163 (Намоево).

⁷⁰⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 25 (Койкары); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 51, 52, 53 (Верхняя Ламба).

⁷⁰¹ Kujola J. Op. cit. S. 36.

⁷⁰² Ibid. S. 36; Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 68.

им полотенца⁷⁰³. У святозерских людиков невеста выпрашивала ответные дары, причитывая перед гостями, и поезжане одаривали ее деньгами⁷⁰⁴.

В 1930–1940-е гг. из-за обнищания колхозного крестьянства подарки были скромнее, но невеста всегда старалась одарить сторону жениха домоткаными сарафанами и рубахами⁷⁰⁵. Во второй половине XX в. в одаривание были внесены изменения: подарки, преимущественно покупные (сладости, посуда), или деньги получали только молодожены⁷⁰⁶.

После последнего причета невесте на плечи накидывали шубное одеяло (*katuhke*) и уводили в другое помещение (чулан, амбар или соседний дом) переодеваться в подвенечный наряд и расплетать косу⁷⁰⁷. Невесту ставили на шубу мехом вверх или шубное одеяло (для богатой жизни)⁷⁰⁸, под шубу клали пилу или топор, предохраняющие ее от порчи и сглаза. В Святозере невеста после раздевания должна была посидеть голой на коленях жениха, которого для этого приглашали в чулан (как объясняет Н. Ф. Лесков, для возбуждения к невестевлечения последнего)⁷⁰⁹.

На венчание невесту наряжали в самые лучшие наряды. В Койкарах молодая надевала платье с казачком⁷¹⁰. Среди михайловских людиков такой наряд был украшен жемчугом⁷¹¹. Богатой одеждой считалась шерстяная или шелковая. В бедных семьях невест одевали по мере возможностей⁷¹². В Святозере невеста надевала перед венцом кольца своих незамужних подруг, чтобы те поскорее вышли замуж; в обувь себе клала серебряные монеты, якобы для чистоты будущих детей⁷¹³, но, скорее всего, это действие имело защитный характер.

⁷⁰³ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 151.

⁷⁰⁴ Лесков Н. Указ. соч. 18946. С. 508

⁷⁰⁵ ФА ИЯЛИ. № 3817/5 (Михайловское).

⁷⁰⁶ Там же. № 3832/7 (Спасская Губа), 3835/11 (Декнаволок).

⁷⁰⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 24 (Койкары); Лесков Н. Указ. соч. 18946. С. 510.

⁷⁰⁸ Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1888. № 18. С. 165.

⁷⁰⁹ Лесков Н. Указ. соч. 18946. С. 510.

⁷¹⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 26 (Койкары).

⁷¹¹ Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 99.

⁷¹² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 14–15 (Курганова Сельга); Там же. Д. 44. Л. 58–59 (Святнаволок); Там же. Д. 49. Л. 75–76 (Чарнаволок).

⁷¹³ Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1888. № 18. С. 165.

На ноги богатые невесты надевали шерстяные чулки и штиблеты со шнурками на каблуках, девушки победнее – полусапожки или ботинки⁷¹⁴. В отличие от севернокарельской свадьбы, где в течение свадебного дня невесте поверх будничного наряда несколько раз надевали, а потом снимали, праздничный наряд; в Южной Карелии, в том числе и у людиковского населения, невеста переодевалась один раз – перед поездкой в церковь⁷¹⁵.

В конце XIX – начале XX в. только среди северных карелов сохранялся обычай заплетать невесте волосы в две косы и надевать головной убор замужней женщины еще до выдачи ее жениху. Среди прочих групп карелов и северных русских при сборах невесты к венцу принято было совершать лишь начальную часть окручения – расплетание девичьей косы. Существовали вариации в оформлении расплетенных волос. В Пряжки и Мунозере невесту везли к венцу с распущенными волосами, перевязанными ленточкой, и покрытой платком⁷¹⁶. В Верхней Ламбе девушке убрали волосы в пучок и закрепляли гребенкой⁷¹⁷. В Кургановой Сельге и Чарнаволоке к волосам невесты подвязывали шелковую ленту бантом⁷¹⁸. Голову закрывали сверху шелковым платком, в богатых семьях – фатой. В Кургановой Сельге допускалось оставлять невесту без головного убора⁷¹⁹.

Наряд жениха в начале XX в. претерпел сильное влияние города. Парень приезжал за невестой в костюме; был обут в ботинки, надетые на шерстяные носки. Богатые женихи носили черные лакированные сапоги – *čabattod* (Кончезеро)⁷²⁰. В Шуе жених надевал на венчание рубаху, которую ему подарила невеста⁷²¹.

⁷¹⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 15 (Курганова Сельга); Там же. Д. 44. Л. 10 (Курганова Сельга), 26 (Койкары); Там же. Д. 49. Л. 75–76 (Чарнаволоок).

⁷¹⁵ Конкка У. С. Указ. соч. 1992. С. 141.

⁷¹⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 31 (Пряжки); Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 238; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 176; *Luuydiläisiä kielessäytteitä*. Op. cit. S. 253 (Мунозеро).

⁷¹⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 54.

⁷¹⁸ Там же. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 10 (Курганова Сельга); Там же. Д. 49. Л. 75 (Чарнаволоок).

⁷¹⁹ Там же. Ф. 1. Оп. 29. Л. 40 (Юркостров); Там же. Д. 43. Л. 14–15 (Курганова Сельга); Там же. Д. 44. Л. 10 (Курганова Сельга).

⁷²⁰ Там же. Ф. 1, Оп. 29. Д. 43. Л. 15 (Курганова Сельга); Там же. Д. 44. Л. 10 (Курганова Сельга), 26 (Койкары); Там же. Д. 49. Л. 76 (Чарнаволоок).

⁷²¹ Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 121.

Смотрины наряженной невесты (*kat'shotez* – Мунозеро, *katšotuz* – Святозеро) – один из наиболее торжественных моментов выводного стола⁷²². В Койкарах они начинались с требования колдуна: «*Мы приезжали зачем, дайте нам [невесту]*». После этих слов наряженную девушку приводила к столу крестная, тетка или кто-либо другой. Жених выходил навстречу к невесте, поворачивал ее три раза вокруг себя, целовал и усаживал рядом с собой⁷²³.

Однако выдача новобрачной жениху часто включала ритуальные препятствия, в том числе со стороны родственников невесты. Так, в Готнаволоке жених и наряженная невеста подходили друг к другу, делая намеренно короткие шаги⁷²⁴. В конце концов, их встреча происходила примерно посередине избы на углу стола⁷²⁵. Этот вариант выхода невесты был распространен у северных русских и большей части карелов⁷²⁶.

Еще одним препятствием, заимствованным из русской свадьбы, было требование выкупа за невесту. В Ялгубе во время привода невесты к столу происходил торг и выкуп жениха за невесту – *княгиню*⁷²⁷. У средних людиков невесту встречали ее родственники с ухватами, помелами и кочергами и не допускали ее к столу, за которым сидел жених со своими людьми. Жениху необходимо было «выкупить» свою невесту водкой⁷²⁸. В Намоево мать с причитаниями («*Proid'iu vaud sillai...*» – «Уходит власть от тебя...») отводила дочь в амбар, а жениху говорила: «*Himoittanou vent't'sai knäginad ottada, ka tule viikupu iereh!*» – «Хочешь взять невесту на венчание, так иди выкупать!». Только после выкупа невесту приводили снова за стол⁷²⁹.

Жених снимал платок или фату с девушки, целовал ее, а затем сажал рядом с собой на подушку⁷³⁰. Обычай сажать молодых на подушку был распространен в

⁷²² Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 152; Kujola J. Op. cit. S. 116; Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 58.

⁷²³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 41 (Койкары).

⁷²⁴ Там же. Л. 58.

⁷²⁵ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 153.

⁷²⁶ Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 232; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 153.

⁷²⁷ L. Указ. соч. 1909. № 75. С. 3.

⁷²⁸ Лесков Н. Указ. соч. 18946. С. 511.

⁷²⁹ Luudiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 164.

⁷³⁰ Ibid. S. 163 (Намоево).

Южной и Средней Карелии⁷³¹. Как и у русских, молодые на протяжении всей свадьбы, ели и пили из одной посуды и пользовались одними столовыми приборами, боясь быть подвергнутыми порче, а в Наволоке для них даже готовили отдельные блюда⁷³². В Койкарах для молодых устраивали отдельный стол в заднем углу (*peräsiip*), на скамью стелили полотенце, а под ноги молодым – шубу. Их угощали рыбником, пирогом *кульбак*, пока остальной народ одевался на венчание. В этой местности молодые супруги и после свадьбы еще три дня пили из одной посуды⁷³³.

У северных людиков первый стакан чая подавался жениху и невесте: невеста клала в стакан сахар, жених ложечкой его размешивал; потом невеста отливала для себя чай на блюдце, стакан же ставила перед женихом, и оба начинали пить. И только после этого чай подавался всем гостям⁷³⁴. Такой вариант совместного кормления молодоженов был характерен для всех южных карелов (в особенности для людиков), хотя в отдаленном прошлом совместное кормление жениха и невесты при выводном столе было распространено и у собственно карелов⁷³⁵.

Перед поездкой в церковь происходило благословение невесты и жениха. Перед иконами зажигалась свеча; мать, отец и крестные невесты благословляли молодых хлебом с солью и иконой⁷³⁶. Далее происходило прощание невесты со всей родней: она кланялась в ноги, стоя на шубном одеяле⁷³⁷. Похожий обряд совершался у русских Водлозера и Поморья⁷³⁸.

У северных людиков невеста, выходя из дома, тащила за собой стол до середины избы⁷³⁹. Этот обряд, широко распространенный среди русских⁷⁴⁰,

⁷³¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 55 (Гомсельга); Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 153.

⁷³² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 8 (Наволоки); Там же. Д. 44. Л. 40–41 (Юркостров); Там же. Д. 49. Л. 77 (Чарнаволоки); SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 174; *Lyudiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 2 (Тивдия), 164 (Намоево), 254–255 (Мунозеро); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 62

⁷³³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 41–42, 43 (Койкары).

⁷³⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 13 (Курганова Сельга); Там же. Д. 44. Л. 9 (Курганова Сельга); Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 137–138.

⁷³⁵ Сурхаско Ю. Ю. указ. соч. 1977. С. 138.

⁷³⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 42 (Койкары); *Lyudiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 255 (Мунозеро).

⁷³⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 58–59 (Готнаволоки); *Lyudiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 3 (Тивдия), 163 (Намоево); Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 56.

⁷³⁸ Логинов К. К. Указ. соч. 2010. С. 236; Русская свадьба Карельского Поморья... Указ. соч. С. 39.

⁷³⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 13–14 (Курганова Сельга); Там же. Д. 44. Л. 10 (Курганова Сельга); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 59 (Готнаволоки).

затронул и земли северных вепсов, где сами подружки невесты двигали стол к двери, чтобы «быстрее выйти замуж»⁷⁴¹.

В Шуе перед отправлением на венчание крестный жениха – предводитель свадьбы – связывал на столе концы скатерти с лежавшими на ней остатками еды и двумя ложками («чтобы невеста ребят рожала») и говорил: «*Концы не хватают*». При произнесении этих слов ему давали деньги⁷⁴². У северных людиков клетник завязывал в скатерть хлеб, икону и солонку (в Кургановой Сельге – все оставшиеся продукты на столе) и вручал их жениху и невесте.

У михайловских людиков, как и у шелтозерских вепсов, эти предметы использовались в обряде обхода, имеющего обережное значение. Поезжане и провожатые вставали у стола, а дружка или колдун с узлом из скатерти, в котором хранились остатки обеда, обходил вокруг них трижды, хлеща кнутом по сторонам. Закончив обход стола, дружка направлялся к выходу, нанося крестообразные удары кнутом по дверным косякам и порогу; именно в этих местах – «границах» своего и чужого пространства, – по мнению народа, таилась порча (ср. то же у русских и вепсов)⁷⁴³.

В целях защиты у северных людиков, как и вепсов, из дома молодые выходили вслед за дружкой или клетником, держась за руки в определенном порядке: жених за дружку, невеста за жениха⁷⁴⁴. Колдун обходил три раза свадебный «поезд», который состоял из поезжан и гостей со стороны невесты или «провожатых» (*myödäžed* – Койкары, Мунозеро, *myödäižet* – Святозеро, Галлезеро, *myödähižed* – Лижма, букв. ‘продающие’; ср.: соб. кар. *myötämänižäiset*, ливв.

⁷⁴⁰ У поморов и русских Среднего Поволжья невеста должна была потащить за собой скатерть со стола [см.: Русская свадьба Карельского Поморья... Указ. соч. С. 39; Зорин Н. В. Указ. соч. С. 107].

⁷⁴¹ Анхимова Н. А. Материалы по свадебной обрядности северных и средних вепсов (конец XIX – начало XX века) // Вепсы: история, культура и межэтнические контакты: сборник научных трудов. Петрозаводск, 1999. С. 120.

⁷⁴² Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 89, 147.

⁷⁴³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 18, 19 (Палнаволоок); SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга). Ср.: Листова Т. А. Указ. соч. С. 21; Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 304.

⁷⁴⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 42 (Койкары); Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 303; *Lyydiläisiä kieleännäyteitä*. Op. cit. S. 255–256 (Мунозеро).

myödäzet)⁷⁴⁵. Часто родители невесты оставались в своем доме и не участвовали во второй половине свадьбы⁷⁴⁶.

Рассадка молодых в свадебном поезде варьировала. В Кондопожском р-не молодожены ехали вместе только после венчания, а по пути в церковь сидели порознь – каждый в своих санях, жених впереди, а невеста следом⁷⁴⁷. У святозерских и михайловских людиков молодые сидели вместе в одних санях, в Ялгубе с парой сидел еще и клетник⁷⁴⁸. Перед отправлением молодой целовал трижды крест, а мать невесты соприкасалась молодым головами⁷⁴⁹. Поездка новобрачных в одних санях была широко распространена среди валдайских и тверских карелов, вепсов и северных русских⁷⁵⁰. У михайловских людиков впереди поезда ехал дружка, следом жених и невеста, а после остальные участники: сторона жениха, за ними – сторона невесты⁷⁵¹. В таком же порядке следовал на венчание и свадебный поезд у вепсов⁷⁵².

У северных людиков отправление поезда на венчание сопровождалось выстрелами из ружей в воздух, криками «ура» и словами благодарности. Жених заранее платил за эту услугу «стрельцам» или передавал им плату в виде денег или водки через посредников⁷⁵³. В Михайловском ехавшие в санях гармонисты исполняли свадебные песни⁷⁵⁴, а подружки невесты вслед удаляющимся поезжанам распевали такие русские песни, как «Недозрелая калинушка, ее трудно заломать», «Экой Ваня, разудала голова», «Меня-то маменька рано не будила», «Прощай жизнь, радость ты моя»⁷⁵⁵.

⁷⁴⁵ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 161; Kujola J. Op. cit. S. 252; *Lyudiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 260 (Мунозеро).

⁷⁴⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 36 (Пряжки); Там же. Д. 50. Л. 13 (Пряжки); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 54 (Верхняя Ламба); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 69; Id. Op. cit. 1994. S. 56.

⁷⁴⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 10 (Курганова Сельга); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 42 (Койкары); *Lyudiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 165 (Намоево), 255–256 (Мунозеро).

⁷⁴⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 76 (Чарнаволоок); Там же. Оп. 50. Д. 4. Л. 19 (Палнаволоок); Л. Указ. соч. 1909. № 75. С. 3.

⁷⁴⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 76 (Чарнаволоок); Там же. Оп. 50. Д. 4. Л. 19 (Палнаволоок); *Lyudiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 165 (Намоево).

⁷⁵⁰ Логинов К. К. Указ. соч. 2010. С. 237; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 161.

⁷⁵¹ SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга).

⁷⁵² Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 399.

⁷⁵³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 42 (Койкары); *Lyudiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 164–165 (Намоево).

⁷⁵⁴ ФА ИЯЛИ. № 3814/12.

⁷⁵⁵ Николаева С. Ю. Указ. соч. 2018. С. 211.

Считалось, что даже в церкви можно подвергнуться вредоносному воздействию. У святозерских людиков невесте поднимали подола платья при входе в церковь, остерегаясь, чтобы они не коснулись пола и порога⁷⁵⁶. Невесту во время венчания в церкви снабжали оберегами: в Михайловском обвязывали вокруг пояса полотенцем и застегивали булавку сзади⁷⁵⁷; в Святозере – клали за пазуху копейку или кусочек мыла, якобы от чирьев⁷⁵⁸.

Жених во время свадьбы тоже нуждался во всевозможных оберегах (см. ниже о порче жениха «положить в поленницу»). На свадьбе в Койкарах, чтобы уберечь молодого, клетник обвязывал его шерстяной ниткой⁷⁵⁹. В Палнаволоке клетник горошину закатывал в воск свечи и засовывал ее в карман пиджака жениха⁷⁶⁰. В Ташкеницах был приведен другой случай: свекр вытаскивал у жениха-сына гвоздик из каблука сапога и велел ему положить его себе в карман⁷⁶¹.

§ 1.2.2. Венчание

Утверждение Ю. Ю. Сурхаско, что «карельскому населению Олонецкой и Архангельской губ. было свойственно пренебрежительное отношение к церковным обрядам» (в том числе и венчанию) является спорным⁷⁶². Этот вывод основывался главным образом на материалах свадебной обрядности северных карелов, в которых венчание часто не упоминалось. Однако эти данные частично можно объяснить распространением на севере Карелии старообрядчества беспоповского согласия, отрицавшего церковную обрядность. В то же время о важности венчания имеются факты. Так, у сегозерских карелов существовал запрет на брачное сожитие жениха и невесты до венчания. Если по каким-то причинам молодым не удавалось повенчаться в день свадьбы, то между ними ложился спать посторонний человек⁷⁶³. Представление о невенчанной супружеской паре как о чем-то ненормальном отражается в севернолюдиковской

⁷⁵⁶ Лесков Н. Указ. соч. 18946. С. 510.

⁷⁵⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 17 (Палнаволоки).

⁷⁵⁸ Лесков Н. Указ. соч. 18946. С. 510–511.

⁷⁵⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 37.

⁷⁶⁰ Там же. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 17.

⁷⁶¹ Там же. Л. 21.

⁷⁶² Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 165.

⁷⁶³ Логинов К. К., Краснопольская Т. В. Указ. соч. С. 248.

поговорке: «*El'etäü kui miež da naine vent'satta*» – «Живут как муж с женой невенчанные» (т. е. часто ссорятся) (Уссунa)⁷⁶⁴.

Венчание являлось кульминационным моментом крестьянской свадьбы, подводившим молодых к вступлению в новый этап жизни, в котором «все было иным – не только их социальный и половозрастной статус, но и ощущение личного бытия: отныне каждый из них, оставаясь личностью, одновременно становился частью единого целого»⁷⁶⁵. Изменение социального статуса у людиков после венчания отразилось в терминологии: жених становился мужем (*mies* – Койкары, *miež* – Мунозеро, Галлезеро, *miez* – Святозеро, Михайловское⁷⁶⁶)⁷⁶⁷, а невеста переходила из положения *andilas* в молодуху или молодую жену (*mut'suoi* – Галлезеро, Святозеро, Лижма, *miš'oi* – Кончезеро, Намоево, *mut'suo* – Михайловское⁷⁶⁸), в котором она пребывала до рождения первого ребенка, после чего становилась *бабой* (*akke* – Святозеро, *akk* – Галлезеро, Михайловское; ср.: вепс. *ak*, ливв. *akku*)⁷⁶⁹.

У людиков наравне с карельским названием молодой жены *miš'oi* употреблялся и русский термин *moloduh* ‘молодуха’ (Галлезеро, Намоево)⁷⁷⁰. В Галлезере жену называли *молодухой* только первый год после свадьбы, как объяснял С. Годарев, «пока молода и красива» («*kui oli nuorikaine da t'somikaine*»)⁷⁷¹. Сами родители свою замужнюю дочь еще долго могли называть *молодухой*⁷⁷². У остальных карелов и северных вепсов *молодухой* (соб. кар. *moržein*, ливв. *miš'oi*, вепс. *murz'ain*) называли женщину до рождения девочки, которая могла и не быть первенцем⁷⁷³. Следует отметить, что во многих восточнославянских традициях женщина после рождения мальчика продолжала

⁷⁶⁴ Kujola J. Op. cit. S. 482.

⁷⁶⁵ Листова Т. А. Указ. соч. С. 23.

⁷⁶⁶ Сопоставительно-ономасиологический словарь... Указ. соч. С. 284; Kujola J. Op. cit. S. 238; Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 58.

⁷⁶⁷ У людиков не был обнаружен специальный термин, обозначающий молодого мужа.

⁷⁶⁸ ФА ИЯЛИ. № 3844/34 (Кончезеро); Kujola J. Op. cit. S. 250; Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 70.

⁷⁶⁹ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2010а. С. 110; Сопоставительно-ономасиологический словарь... Указ. соч. С. 284.

⁷⁷⁰ Kujola J. Op. cit. S. 242; Luudiläisiä kielenkäytöitä. Op. cit. S. 167 (Намоево); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 58.

⁷⁷¹ Virtaranta P. Op. cit. 1963. S. 351.

⁷⁷² Ibid. S. 356.

⁷⁷³ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 295; Сопоставительно-ономасиологический словарь... Указ. соч. С. 283, 285; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 196.

считаться «молодицей»⁷⁷⁴. В среде людиков это явление не удалось зафиксировать.

Из карты № 5 «Распространение терминов, обозначающих невесту и молодую жену» (см. стр. 88) видно, что карельский термин *тиц̄сой* локализуется на всей территории карелов людиков, а также в соседних ливвиковских и собственно карельских (Сегозерье) поселениях. Однако заимствованное наименование «молодуха» встречается только у северных людиков и в обрусевшей Шуе – видимо, его распространение шло из Заонежья и южнее этих территории оно не достигло.

О венчании (*vent'š* – Мунозеро⁷⁷⁵) заранее договаривался со священником кто-нибудь со стороны жениха: в Мунозере это делал зять, а в Намоево – крестный отец, выступавший в роли дружки или клетника. Священником составлялось разрешение на венчание (*obusk vent'šaites*), где указывались все сведения о молодых, прежде всего их родство. Жених разрешение подписывал. В составлении договора участвовали также четыре поручителя (*porut'šatel'*): двое со стороны жениха и двое со стороны невесты⁷⁷⁶. В качестве платы за венчание сторона жениха одаривала священника рубахой, кренделями, бутылкой водки и деньгами (за свечи, как указано в источнике)⁷⁷⁷.

Сам обряд венчания у людиков в общих чертах проходил по церковному канону⁷⁷⁸. Священник спрашивал у молодых согласие на брак, а те отвечали «С охотой беру в жены / выхожу замуж», либо просто кланялись священнослужителю⁷⁷⁹. В Мунозере священнослужитель дополнительно спрашивал у молодой: «Не обещала другому мужчине?»⁷⁸⁰. Затем священник подавал молодоженам кольца и давал наказы жениху («Ты люби жену») и невесте

⁷⁷⁴ Байбурин А. К. Указ. соч. С. 89.

⁷⁷⁵ Kujola J. Op. cit. S. 482.

⁷⁷⁶ Luudiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 165 (Намоево), 255 (Мунозеро).

⁷⁷⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 46 (Мунозеро).

⁷⁷⁸ Закон Божий для семьи и школы со многими иллюстрациями. М., 1987. С. 671–672.

⁷⁷⁹ Luudiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 165 (Намоево).

⁷⁸⁰ Ibid. S. 257 (Мунозеро).

(«Ты слушайся мужа»)⁷⁸¹. После обручения священник возлагал на голову молодых венцы, которые дружки-шафера, выступавшие в роли поручителей, должны были держать над головами новобрачных⁷⁸². Во время обхода аналоя, который совершался трижды, жених следовал за священником, держась одной рукой за полу его рясы, а другой – за руку невесты⁷⁸³. После *разрешения* венцов с голов молодоженов жених целовал икону на венце, и священник поил молодоженов вином для причастия (*prit'sast* 'причастие' – Тивдия; *tserkovnoi viinad* 'церковное вино' – Мунозеро)⁷⁸⁴. В конце священник поздравлял молодых супругов с законным браком, а те целовали крест и кланялись иконам⁷⁸⁵. Венчальные свечи у средних людиков сохраняли или ломали над головами молодых, а затем смотрели на величину свечей: чья свеча длиннее или меньше сгорела, тот, считалось, дольше проживет⁷⁸⁶.

После венчания дружка вновь совершал обход свадебного поезда перед отправлением к дому жениха⁷⁸⁷. В Наволоке бытовал обычай, по которому невесте запрещалось первой начинать разговор с женихом во время пути от церкви до его дома, так как это являлось проявлением неуважения к новобрачному. В Святозере, как и на севернорусской свадьбе, существовало другое объяснение этому обычаю: если молодая «перемолчит» супруга, то будет иметь власть над ним в семейной жизни. Поэтому часто всю дорогу с венца молодые ехали молча⁷⁸⁸.

До самого конца венчания существовала опасность увода невесты другим женихом, который тоже имел виды на девушку⁷⁸⁹. Был записан случай из Верхней

⁷⁸¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Д. 7 (Наволоок); *Luudiläisiä kielenäyhteitä*. Op. cit. S. 166 (Намоево), 256 (Мунозеро); *Virtaranta P.* Op. cit. 1994. S. 192.

⁷⁸² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 7 (Наволоок); Там же. Д. 44. Л. 6–7 (Наволоок); *Luudiläisiä kielenäyhteitä*. Op. cit. S. 3 (Тивдия).

⁷⁸³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Д. 76 (Чарнаволоок); *Luudiläisiä kielenäyhteitä*. Op. cit. S. 3 (Тивдия), 256 (Мунозеро).

⁷⁸⁴ Бернштам Т. А. Указ. соч. 2000. С. 143; *Luudiläisiä kielenäyhteitä*. Op. cit. S. 3 (Тивдия), 257 (Мунозеро).

⁷⁸⁵ *Luudiläisiä kielenäyhteitä*. Op. cit. S. 166 (Намоево).

⁷⁸⁶ Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1888. № 18. С. 165; Лесков Н. 1894б. С. 511.

⁷⁸⁷ *Luudiläisiä kielenäyhteitä*. Op. cit. S. 257–258 (Мунозеро).

⁷⁸⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 7–8 (Наволоок); Там же. Д. 44. Л. 7 (Наволоок); Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1888. № 18. С. 165; Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 236; Лесков Н. Указ. соч. 1894б. С. 511; Логинов К. К. Указ. соч. 2010. С. 238.

⁷⁸⁹ *Virtaranta P.* Op. cit. 1994. S. 196.

Ламбы, в котором один парень хотел украсть девушку с венца и караулил ее у церкви. Священник был предупрежден об этом, поэтому сани охранял муж золовки, который не дал свершиться краже. Информант отметила, что хотела бы убежать с ним сама, но была уже «приколдована» к мужу⁷⁹⁰.

После Октябрьской революции под воздействием советской атеистической политики венчание постепенно уходило в прошлое, а церкви использовались под хозяйственные нужды государства, некоторые и вовсе разбирались⁷⁹¹. Началом трансформации традиционной свадьбы можно считать Декрет Советской власти от 18 (31) декабря 1917 г. «О гражданском браке, о детях и о ведении книг актов гражданского состояния», по которому провозглашалась обязательной лишь гражданская форма регистрации брака, а церковный брак оставался частным делом брачующихся⁷⁹².

В 1920-е гг. в Михайловском церковное бракосочетание было дополнено гражданским. Но уже в 1930-е гг., ввиду отсутствия священников, регистрация супругов проходила только в сельсовете⁷⁹³, хотя, как утверждали информанты, саму свадьбу даже в те годы старались проводить по старым обычаям⁷⁹⁴. Во второй половине XX в. участники свадьбы сначала направлялись на регистрацию своих отношений в сельский совет, после чего устраивалось общее застолье, без разделения на выводной и приводной столы⁷⁹⁵.

§ 1.2.3. Обряды в доме жениха

Приближающийся свадебный поезд к дому жениха уже издали давал о себе знать выстрелами из ружей, звоном колокольчиков, пением и т. д.⁷⁹⁶ Встречающие

⁷⁹⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 54.

⁷⁹¹ ФА ИЯЛИ. № 3830/5 (Спасская Губа).

⁷⁹² Статья № 160. Декрет о гражданском браке, о детях и о ведении книг актов состояния // Проект «Исторические Материалы». URL: <http://istmat.info/node/28231> (дата обращения: 16.12.2019).

⁷⁹³ SKS. Klemola P. № 18421.

⁷⁹⁴ Интересен комментарий С. Годарева про советские свадьбы: «Хорошо было в старые времена. Богатые проводили свадьбы на обе стороны, по крайней мере, неделю. И ели, и пили, и гуляли, и все были сыты. Но в наше время женятся и выходят замуж как собака и кошка. Возьмут друг за друга за руки и отправятся в сельсовет, распишутся и на этом все, ничего другого нет. После, когда люди увидят вместе гуляющих, щурят глаза: “Да, ой они ли женаты!”» [Virtaranta P. Op. cit. 1964 S. 61].

⁷⁹⁵ ФА ИЯЛИ. № 3817/7 (Михайловское), 3832/9 (Спасская Губа), 3834/3 (Спасская Губа), 3845/6 (Декнаволок), 3846/4 (Кончезеро), 3807/19 (Михайловское).

⁷⁹⁶ SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); Lyudiläisiä kielenäyteitä. Op. cit. S. 166 (Намоево); Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 98.

родственники жениха у его дома в свою очередь отвечали также стрельбой и выкриками: «Ура!», «*Horošuo mänob!*» – «Хорошо едут!»⁷⁹⁷; в Михайловском по наставлению клетника держали пальцы рук кукишем, чтобы избежать порчи жениха и невесты⁷⁹⁸. По пути следования свадебного поезда было принято зажигать «маяки», топливом для которых служили старые плетеные кошель, береста, снопы соломы, крепившиеся к жердям от изгороди, бочки со смолой⁷⁹⁹. В деревнях, встречавшихся на пути поезда, жители организовывали так называемые «заборы» (*zavorad* – Михайловское), «ворота» (*vorod* – Михайловское), что соответствовало «заставам» в русской свадьбе⁸⁰⁰. Жениху за проезд дальше следовало заплатить выкуп (спиртное, крендели или деньги) певшим у «забора» женщинам и кричавшим «ура» зрителям⁸⁰¹.

«Заставы» у людиков сохранялись и в позднее время, когда молодые возвращались из ЗАГСа⁸⁰². Разжигание костров, снопов соломы, старых берестяных кошель по обеим сторонам дороги, а также стрельба относились к общепринятым способам коллективного оберегания жениха и невесты от порчи. По утверждению Ю. Ю. Сурхаско, многие карелы в XX в. такие обряды воспринимали уже как чествование молодых⁸⁰³.

Среди карелов было принято для встречи молодых расстилать на крыльце дома жениха или повети холст, белое полотно, ситец либо сукно из овечьей шерсти, которые протягивались дорожкой до самого порога избы⁸⁰⁴. У северных людиков, как и у некоторых групп карелов (ведлозерских, суйстамских и валдайских), вместо холста под ноги жениху и невесте нередко клали шубу мехом

⁷⁹⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 29 (Пряжки); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 42 (Койкары), 54 (Верхняя Ламба); ФА ИЯЛИ. № 3814/12 (Михайловское); *Luudiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 166 (Намойла), 258 (Мунозеро); *Virtaranta P*. Op. cit. 1967. S. 97.

⁷⁹⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 20 (Ташкеницы).

⁷⁹⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 29 (Пряжки); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 42 (Койкары); ФА ИЯЛИ. № 3814/12 (Михайловское), 3818/16 (Святозеро); *Luudiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 165 (Намоево).

⁸⁰⁰ SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 164.

⁸⁰¹ SKS. Klemola P. № 18420 (Михайловское); *Ibid.* Laiho L. № 6721 (Кирга).

⁸⁰² ФА ИЯЛИ. № 3818/16 (Святозеро).

⁸⁰³ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1976. С. 150.

⁸⁰⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 15–16 (Курганова Сельга); Там же. Д. 44. Л. 12 (Курганова Сельга), 40 (Юркостров), 49–50 (Свягнаволок), 77 (Чарнаволок); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 42 (Койкары), 59 (Готнаволок); Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1888. № 18. С. 165; *Luudiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 166 (Намоево); *Virtaranta P*. Op. cit. 1994. S. 194.

вверх, иногда ею покрывали порог⁸⁰⁵. Свекр (*svoattu* – Лижма) и свекровь (*svuatt* – Тивдия) встречали молодых на крыльце или у повети⁸⁰⁶. Если у жениха не было отца, его в этом случае мог заменить дядя – брат матери⁸⁰⁷. На матери жениха была вывернутая наизнанку шуба и шапка. В Койкарах, как и у сегозерских карелов, свекровь встречала молодых в рукавицах⁸⁰⁸. В Михайловском на матери, помимо шубы и шапки, было завязано полотенце к поясу⁸⁰⁹. У северных и михайловских людиков мать при этом держала в руках зажженную «Божью свечу» (*d'umalan tuohuz* – Галлезеро) и каравай хлеба с иконкой сверху, кружку молока или тарелку с зерном⁸¹⁰.

Родители жениха или только мать обсыпали новобрачных зерном. В Койкарах это могла делать знахарка⁸¹¹. Обычно обсыпали ячменем, но в ход могли пойти также рожь, овес, перья, жито и горох или все вместе. По более поздним сообщениям, мать жениха бросала рис или пшено⁸¹². Интерпретации этого действия были следующие: чтобы «*oza paremb l'ienou*» – «счастье лучшее было» (Мунозеро)⁸¹³, «*Lükit't'i vil'l'ad igakš kaikekš end'žimaine oza molodijuile i hejan tulnužile lapšile štobi igan kaiken ei ol'iz leibän nužad*» – «Бросали зерна, (чтобы они были) на века первым счастьем молодым и их будущим детям, чтобы никогда не было нужды в хлебе» (Галлезеро)⁸¹⁴. Аналогичные формулы, сводящиеся к сопоставлению на фонетическом уровне ячменя (*ozr*) и счастья (*oza*), принято было произносить у всех этнографических групп карелов, а также

⁸⁰⁵ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 169; Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 67.

⁸⁰⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 16 (Курганова Сельга); Там же. Д. 44. Л. 49–50 (Святнаволок); Там же. Д. 49. Л. 76–77 (Чарнаволок); Kujola J. Op. cit. S. 412, 413.

⁸⁰⁷ ФА ИЯЛИ. № 3814/16 (Михайловское).

⁸⁰⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 41. Л. 24; Там же. Д. 44. Л. 25 (Койкары); Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 171.

⁸⁰⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 19 (Палнаволок); SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга).

⁸¹⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 76 (Чарнаволок); Там же. Оп. 50. Д. 4. Л. 19 (Палнаволок); ФА ИЯЛИ. № 3814/16 (Михайловское); SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); *Luuydiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 258 (Мунозеро); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 67.

⁸¹¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 42.

⁸¹² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 77 (Чарнаволок); Там же. Оп. 50. Д. 4. Л. 19 (Палнаволок); ФА ИЯЛИ. № 3814/16 (Михайловское); SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1888. № 18. С. 165; Николаева С. Ю. Указ. соч. 2018. С. 212; Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 89; *Luuydiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 258 (Мунозеро); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 67

⁸¹³ *Luuydiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 258.

⁸¹⁴ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 67.

южных вепсов⁸¹⁵. Вербальные компоненты обряда и его география заставляют отнести данный обряд к прибалтийско-финской традиции. На представлении об ячмене как символе счастья основывались и последующие действия: невеста ловила зерна в подставленные ладони или в подол передника как бы «собирая» свое счастье для будущей семейной жизни⁸¹⁶. В Галлезере невеста пыталась еще сделать так, чтобы зерно попало за пазуху⁸¹⁷. У северных людиков назначался специальный человек со стороны жениха, который следил за гостями и не позволял им подбирать эти зерна, чтобы они у молодоженов лишнего «счастья» не «отобрали» («*butto hiïö otetau puol' ozad*» – «будто они взяли часть счастья»). После проведения обряда «сторож» сам собирал упавшее зерно и оставлял его храниться за иконой, завернув или завязав в тряпицу⁸¹⁸.

В этих обрядах встречи молодоженов, практиковавшихся повсеместно у карелов, вепсов и северных русских, отразилась продуцирующая символика хлеба, зерна, вывернутой шубы, направленная на стимуляцию чадородия и зажиточности⁸¹⁹. Сходные обряды также бытовали у ряда финноязычных народов и белорусов⁸²⁰.

Далее происходил обряд благословения новобрачных, которые вставали на лежавшую у порога шубу и кланялись или вставали на колени перед родителями⁸²¹. Им давали откусить хлеб, лежащий на накрытом полотенцем подносе, и поцеловать иконку⁸²². Затем один из родителей троекратно прикладывал к их головам хлеб с солонкой и иконой⁸²³.

У людиков и ливвиков Кондопожского и Олонецкого р-нов, а также у соседнего русского населения, во время встречи молодых было принято поить их

⁸¹⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 471. Л. 54 (Вохтозеро); Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 400; Логинов К. К., Краснопольская Т. В. Указ. соч. С. 249.

⁸¹⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 16 (Курганова Сельга); Там же. Д. 44. Л. 12 (Курганова Сельга); ФА ИЯЛИ. № 3844/34 (Кончезеро).

⁸¹⁷ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 67.

⁸¹⁸ Ibid. S. 68.

⁸¹⁹ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 400; Конкка А. Указ. соч. 2015. С. 301; Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 237; Логинов К. К. Указ. соч. 2010. С. 240; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1976. С. 152

⁸²⁰ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 169–170.

⁸²¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 59 (Готнаволоок); Там же. Оп. 50. Д. 4. Л. 19 (Палнаволоок).

⁸²² ФА ИЯЛИ. № 3814/16 (Михайловское).

⁸²³ ФА ИЯЛИ. № 3847/23 (Кончезеро); Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 194.

молоком на лестнице или в сенях⁸²⁴. В Койкарах крестная жениха поила сначала невесту, а потом жениха⁸²⁵. Каждый из новобрачных поочередно отпивал по три глотка из одной чарки или кружки⁸²⁶. У северных и южных людиков, а также в обрусевшей Шуе это действие объясняли так: «*štobi lapsed valgedad oldaiž*» – «чтобы дети были белыми»; «*чтоб детки были белолицы*», т. е. красивыми⁸²⁷. Ливвики и людики Пряжинского р-на перед застольем усаживали новобрачных сначала на печь и там кормили их молоком с брусникой (чтобы «дети были румяные и светлые»)⁸²⁸.

После благословения и угощения молодых заводили в дом через хлев или поветь, ведущую во двор⁸²⁹. Такое нерегламентированное попадание в дом, имеющее оберегательное значение, повышалось расстиланием холста (шубы). Оно было известно у карелов, вепсов, русских Заонежья и т. д.⁸³⁰

Молодые переступали порог первыми, держась за руки⁸³¹. Далее следовали обряды, демонстрирующие введение невесты или обоих молодых в новую жизнь. В Вохтозере, молодая, войдя в дом мужа, закидывала за печь монетку,⁸³² тем самым, приобщаясь к новому семейному очагу. В Верхней Ламбе перед угощением свекровь мыла лица новобрачных водой из чашки и вытирала левой стороной своей сорочки⁸³³.

Во время пиршества в доме жениха теперь угощали в основном родственников невесты. Им отводились почетные места за столом⁸³⁴.

⁸²⁴ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 171; *Lyudiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 166 (Намоево), 258 (Мунозеро); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 67.

⁸²⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 42.

⁸²⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 16 (Курганова Сельга); Там же. Д. 44. Л. 12 (Курганова Сельга), 40 (Юркостров), 49 (Святнаволок); Л. Указ. соч. 1909. № 75. С. 3; *Lyudiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 166 (Намоево).

⁸²⁷ Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 100; Николаева С. Ю. Указ. соч. 2018. С. 212; *Lyudiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 258 (Мунозеро).

⁸²⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 77 (Чарнаволок); Там же. Д. 471. Л. 73 (Вохтозеро); Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1888. № 18. С. 165.

⁸²⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 16 (Курганова Сельга); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 42 (Койкары); *Lyudiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 258 (Мунозеро); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 67.

⁸³⁰ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 399; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 167.

⁸³¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 19 (Палнаволок).

⁸³² Там же. Ф. 1. Оп. 29. Д. 471. Л. 73.

⁸³³ Там же. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 54.

⁸³⁴ Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 56.

Новоиспеченных мужа и жену сажали за стол вместе в большом углу⁸³⁵. Самые близкие родственники молодых тоже сидели на почетных местах возле свадебной пары, положив на колени длинные полотенца, украшенные орнаментом⁸³⁶. В Койкарах невестино полотенце вешали поперек икон в большом углу⁸³⁷.

Приводной стол или, как он назывался у северных людигов, – «князевый стол» (*knäzövöi stola* – Кончезеро⁸³⁸) начинался с чаепития⁸³⁹. Пока готовились основные угощения, в доме жениха устраивали танцы (*кадриль, трипаска*)⁸⁴⁰. У северных людигов крестный жениха, выступавший в роли дружки или клетника, ставил на стол хлеб с солонкой, которую он приносил в скатерти с невестиного пира, иконку устанавливал в иконостас⁸⁴¹. Обычай сопровождения молодых на свадьбе праздничным пирогом (обычно курником) был распространен у русских и позаимствован от них многими финно-угорскими народами. Например, на мордовской свадьбе такой курник украшали бумажными цветами и лентами, вместо начинки клали овес и носили за женихом и невестой повсюду: в церковь, по домам родственников, за водой и т. д.⁸⁴²

В Михайловском дружка обходил место для новобрачных и, хлеща плетью, выходил на улицу, где кричал по-русски: «*Наша невеста не пряла и не ткала, шелковыми нитками вышивала, какова наша молода!*». Народ отвечал ему: «*Хороша!*»⁸⁴³. В Наволоке, как и во время выводного стола, для жениха и невесты готовили угощения отдельно, чтобы избежать порчи⁸⁴⁴.

Блюда, которые подавались на ужин, были схожи с угощениями во время выводного стола: крендели (*kringel'id*), курники, мясные блюда, мясной гороховый суп (*l'iharokka*), каши из ячменной и ржаной крупы, хлеб. Из напитков

⁸³⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 40 (Юркостров), 49–50 (Святнаволок); Там же. Оп. 50. Д. 4. Л. 19 (Палнаволок).

⁸³⁶ SKS. Klemola P. № 18420 (Михайловское).

⁸³⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 25.

⁸³⁸ Luudiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 28.

⁸³⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 8 (Наволок); Там же. Д. 44. Л. 7 (Наволок).

⁸⁴⁰ Там же. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 12 (Курганова Сельга); SKS. Klemola P. № 18420 (Михайловское); Ibid. Laiho L. № 6721 (Кирга); Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 97.

⁸⁴¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 43 (Койкары).

⁸⁴² Корнишина Г. А. Указ. соч. С. 421.

⁸⁴³ Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 97.

⁸⁴⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 8.

приносили чай, кофе, алкогольные напитки с различными закусками; в Михайловском подавали сбитень (*zbiit'el'*)⁸⁴⁵.

Во время ужина в доме жениха принято было хвалить угощения, а, по сути, восхвалять молодуху. В Галлезере, когда приходило время выпить, то провожатые брали рюмки с водкой, вставали, чокались и благодарили свекра и свекровь. Затем закусывали рыбником и произносили слова хваления: «*Vot tämä hživä zakusk! No hživän i müö teile anduoime tavaron, Mašuoin*» – «Вот это хорошая закуска! Но хороший товар и мы вам отдали, Машу!»⁸⁴⁶.

Окончание трапезы знаменовал кисель. Средние людiki, как и во время выводного стола, интересовались, кто его варил⁸⁴⁷. У галлезерских людиков кисель подавали со словами: «*Hživäd gostad, kisel pidau šüödä, štoi torelkad diädäiž dñiri puhtahad, mejam Mašuoile kagrai heinad ei kazvaiž*» – «Дорогие гости, кисель нужно есть, чтобы тарелки оставались совершенно чистыми, (чтобы) нашей Маше в овсе не выросла трава!»⁸⁴⁸.

Во время чаепития гостей, следовавшего за ужином, свекровь уводила молодуху в чулан или клеть, где происходило ее окручение⁸⁴⁹. У северных и михайловских людиков заплетать косы девушке могли тут же в избе в большом углу за столом⁸⁵⁰. В Святозере молодая жена во время окручения сидела на подушках на хлебной мерке, которой отмеряли зерно⁸⁵¹. В Прякки на этой мерке располагался жених, на его колени клали подушку и сверху садилась невеста⁸⁵².

Процесс заплетания кос шел очень медленно. Мать жениха гребнем расчесывать голову невесте, делала прямой пробор, заплетала волосы в две косы, вплетая в них шерстяную нитку и закручивала косы на макушке девушки⁸⁵³. После чего на молодуху надевался головной убор замужней женщины. Как можно

⁸⁴⁵ Там же. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 37 (Прякки); SKS. Klemola P. № 18420 (Михайловское); Ibid. Laiho L. № 6721 (Кирга); *Luuydiläisiä kielennäyhteitä*. Op. cit. S. 166 (Намоево), 258 (Мунозеро); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 57; Id. Op. cit. 1967. S. 97.

⁸⁴⁶ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 57.

⁸⁴⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 29 (Прякки); Там же. Д. 49. Л. 76 (Чарнаволоок).

⁸⁴⁸ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 57.

⁸⁴⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 78 (Чарнаволоок); Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 56, 194.

⁸⁵⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 19 (Палнаволоок); *Luuydiläisiä kielennäyhteitä*. Op. cit. S. 167 (Намоево).

⁸⁵¹ Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 56, 194.

⁸⁵² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 31 (Прякки); Там же. Д. 50. Л. 9–10 (Прякки).

⁸⁵³ Там же. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 19 (Палнаволоок); Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 56, 194.

судить по обнаруженным в источниках названиям головных уборов, на территории людиковского расселения в рассматриваемое время бытовали разные головные уборы, которые различались по времени возникновения и отражали этнолокальные и ареальные культурные связи⁸⁵⁴: появившиеся в более поздний период повойник⁸⁵⁵ у северных и части средних людиков (*poboinik* – Намоево, Мунозеро, Кончезеро, *poboinikke* – Виданы)⁸⁵⁶ и чепец (*tšeptše*) у святозерских людиков⁸⁵⁷ (как и у олонцевских ливвиков); а также более ранние – кокошник (*kokošnik*)⁸⁵⁸ или сорока (*sorokk*)⁸⁵⁹ у михайловских людиков (как и у вепсов⁸⁶⁰). Поверх головного убора повязывали платок. В Чарнаволоке на невесту поверх чепца накидывали шелковый платок, а на него – ситцевый⁸⁶¹. В Шуе молодухе сверху красного повойника подвязывали шелковую цветную косынку⁸⁶². После окручения девушка кланялась свекрови в ноги; ее накрывали платком (в Михайловском – вместе с женихом) и так выводили к гостям⁸⁶³.

Надевание женского головного убора символизировало приобретение невестой нового социовозрастного статуса – молодухи⁸⁶⁴. Дома молодуха должна была носить головной убор в течении шести недель⁸⁶⁵. В Чарнаволоке отмечалось, что даже свекровь не должна была видеть из-под платка ни чепца, ни волос молодухи в этот период⁸⁶⁶.

После окручения снова устраивались смотрины молодой⁸⁶⁷. Клетник или дружка выводил невесту к столу с опущенным на лицо платком или несколькими

⁸⁵⁴ Тароева Р. Ф. Указ. соч. 1965. С. 166–168.

⁸⁵⁵ Отмечалось, что в Койкарах свекровь надевала на невестку свой повойник [НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 25].

⁸⁵⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 58–59 (Святнаволок); Kujola. Op. cit. S. 322–323.

⁸⁵⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 78 (Чарнаволок); Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 56, 194.

⁸⁵⁸ Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 99.

⁸⁵⁹ Николаева С. Ю. Указ. соч. 2018. С. 212; Kujola. Op. cit. S. 396.

⁸⁶⁰ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 398.

⁸⁶¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 78 (Чарнаволок); Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 56, 194.

⁸⁶² Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 89, 121.

⁸⁶³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 25 (Койкары); Там же. Оп. 50. Д. 4. Л. 19 (Палнаволок); Николаева С. Ю. Указ. соч. 2018. С. 212; Luudiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 167 (Намоево).

⁸⁶⁴ Иванова Л. И., Миронова В. П. Указ. соч. С. 201.

⁸⁶⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 54 (Верхняя Ламба); Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 121

⁸⁶⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 79 (Чарнаволок).

⁸⁶⁷ Luudiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S.28 (Кончезеро); Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 58.

платками и обводил вокруг стола. Затем снимал платок с лица невесты⁸⁶⁸. У средних людиков убирание платка могло проходить разными способами: клетник либо накручивал платок на скалку⁸⁶⁹, либо обводил хлыстом вокруг голов молодых и затем рукояткой кнута поднимал платок со словами: «*Какова наша молода?*», «*Хороша ли наша невеста?*»⁸⁷⁰. Отвечали в основном мужчины: «*Хороша!*», «*Hüivä mut'šoi!*» – «Хороша молодуха», «*Hüivä moloduhha!*» – «Красивая молодуха!» или «*Ура, ура!*», а затем выпивали. После хваления молодуха кланялась участникам свадьбы⁸⁷¹. В Михайловском жених давал деньги на водку гостям за похвалу⁸⁷². Такой обряд смотрин новобрачной в новом статусе был широко распространен среди карелов, в том числе и тверских⁸⁷³, в Заонежье, Водлозерье⁸⁷⁴ и у вепсов⁸⁷⁵.

Попарное (по аналогии с новобрачными) соединение участников пиршества наблюдалось у михайловских людиков, где после хваления молодых принято было таким же образом, называя по имени и отчеству и с возгласами «ура», хвалить каждую из присутствующих супружеских пар, затем – парней с девушками (пары подбирались по усмотрению величальщиков). Каждая похваленная пара должна была поцеловаться⁸⁷⁶. У северных людиков, как и у карелов Кемского р-на и северных русских, по аналогии «припевали (каждую) пару»: жениха с невестой, супружеские пары и т. д. За это певцам полагалась «плата»⁸⁷⁷.

Для южнокарельской свадьбы было характерно устраивать «поздравительный стол» (ливв. *tervehtysstola*) после хваления невесты⁸⁷⁸. Основные действия этого обряда – благословение и одаривание новобрачных

⁸⁶⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 78 (Чарнаволоок).

⁸⁶⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 50. Л. 12 (Пряжки); Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 56.

⁸⁷⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 30, 36 (Пряжки).

⁸⁷¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 25 (Койкары); Там же. Д. 49. Л. 78 (Чарнаволоок); L. Указ. соч. 1909. № 75. С. 3; Luuydiläisiä kielennäyhteitä. Op. cit. S. 167 (Намоево); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 58; Id. Op. cit. 1994. S. 56.

⁸⁷² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 19 (Палнаволоок); Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 180.

⁸⁷³ Маслова Г. С. Указ. соч. 1984. С. 55; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 179.

⁸⁷⁴ Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 241; Логинов К. К. Указ. соч. 2010. С. 232.

⁸⁷⁵ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а С. 97.

⁸⁷⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 19 (Палнаволоок).

⁸⁷⁷ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 181; Luuydiläisiä kielennäyhteitä. Op. cit. S.163–164 (Намоево).

⁸⁷⁸ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 175.

деньгами. Данный обряд был зафиксирован в среде средних людиков. На стол клали хлеб с солью, иконой и пустой тарелкой. Молодые стояли за столом, а к ним поочередно подходили родственники жениха (первыми – свекр и свекровь), прикладывали хлеб с солью и иконой к головам молодых, высказывали пожелания, жали руки, клали деньги на тарелку, а жених и невеста целовались⁸⁷⁹. Гости целовали молодоженов за каждую подаренную монету; некоторые парни хитрили и нарочно припасали мелкие деньги – по копейке и две, чтобы поцеловать молодых (особенно невесту) большее количество раз⁸⁸⁰. Материальную помощь новобрачным со стороны сородичей Н. В. Зорин называет одним из обязательных элементов русской свадьбы⁸⁸¹.

После ужина (иногда на следующий день после брачной ночи) у михайловских людиков невеста начинала раздачу даров родне жениха. В Михайловском она проходила следующим образом: сундук невесты с дарами ставили в угол избы, и первый подарок невеста преподносила свекрови (к сожалению, состав даров в источнике не уточняется). Потом свекровь сама определяла того, кому из ее родни предназначался тот или иной подарок. Невеста одаривала его с поклоном в ноги. Получивший подарок, приплясывая, выходил на середину избы, клал подарок на макушку головы и показывал всем участникам свадьбы, что ему подарили⁸⁸².

Приводной стол завершался уводом молодых спать, сопровождаемым демонстративно-символическими и религиозно-магическими действиями. Молодуха подходила к свекрови за благословением: «*Mamuoini, huondeksel nostata magadammas, blahoslovi magata!*» – «Мамочка моя, разбуди утром ото сна, благослови на сон!», и кланялась в ноги. Свекровь ей отвечала: «*Mängäd numalanker, mängäd magakkat!*» – «Идите с Богом, идите спать!»⁸⁸³. После чего дружка или клетник отводил молодых, держа их за руки, к постели, которую сам

⁸⁷⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 78–79 (Чарнаволоок); Там же. Д. 471. Л. 56 (Вохтозеро); Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 58, 194.

⁸⁸⁰ Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 58.

⁸⁸¹ Зорин Н. В. Указ. соч. С. 122.

⁸⁸² SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга).

⁸⁸³ Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 64, 66.

готовил для них. В Михайловском под кровать молодоженов для защиты от порчи клали кирпич и метлу, камни, поленья, железные горшки, пилу⁸⁸⁴. Эти же предметы использовались в апотропеических целях и во время похорон (см. § 2.2.1.).

Брачное ложе устраивали в отдельном неотапливаемом помещении, независимо от времени года. Чаще всего молодым стелили постель в клети или чулане, где они продолжали спать некоторое время после свадьбы⁸⁸⁵. Постель для молодоженов первоначально могла располагаться также на чердаке, в сенях, сарае или любой другой постройке⁸⁸⁶. В послевоенные годы молодожены спали уже в горнице, где специально делались «заборки»⁸⁸⁷. Провожатые невесты ночевали в доме жениха либо у соседей⁸⁸⁸.

У карелов, как и у соседних народов (русских, вепсов), широко известен обычай, оттягивающий момент утраты девственности невесты, который знаменовал главное событие взрослой фазы – переход из одного социального состояний в другое. Постель молодых мог занять кто-нибудь из родни жениха и уступал ее только после какого-нибудь выкупа⁸⁸⁹. У карелов-людиков обычно постель занимали двое мужчин, притворяясь спящими в обнимку; как правило, это были дружка с братом невесты, либо с мужем сестры жениха. Родне невесты приходилось выкупать кровать пол-литровой бутылкой водки и деньгами⁸⁹⁰. У шелтозерских вепсов поезжане первому дружке, занявшему постель для новобрачных, дарили деньги или платок⁸⁹¹.

У многих народов (карелов, вепсов, коми-зырян, коми-пермяков, русских и т. д.) во время укладывания новобрачных демонстрировалось покорное

⁸⁸⁴ SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); Pahomov M. Op. cit. 2011. S. 178.

⁸⁸⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 16 (Курганова Сельга); Там же. Д. 44. Л. 12 (Курганова Сельга), 41 (Юркостров), 50 (Святнаволоок); ФА ИЯЛИ. № 3818/16 (Святозеро); *Luuydiläisiä kielennäyteitä*. Op. cit. S. 167 (Намоево), 260 (Мунозеро).

⁸⁸⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 41. Л. 37 (Евхоя); ФА ИЯЛИ. № 3817/5 (Михайловское); SKS. Klemola P. № 18420 (Михайловское); Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 97; Id. Op. cit. 1994. S. 58.

⁸⁸⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 41. Л. 37 (Евхоя).

⁸⁸⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 43 (Койкары); Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 58.

⁸⁸⁹ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2010а. С. 114; Она же. Указ. соч. 2015а. С. 304; Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 245; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 183.

⁸⁹⁰ SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); Pahomov M. Op. cit. 2011. S. 178.

⁸⁹¹ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 304.

положение жены по отношению к мужу, выраженное в снимании с него сапог⁸⁹². У михайловских людиков молодая вместо сапог пыталась снять шапку с супруга, а он не давал ей это сделать, пока та не поклонится ему в ноги. За это супруг платил ей деньги⁸⁹³.

Невеста в свою очередь совершала обряды, с помощью которых пыталась получить власть над мужем в семейной жизни, например, перелезала над молодым, лежащим на краю постели, чтобы занять место у стены. Но супруг не пускал ее: «*Ala piälitse proidi minus*» – «Не пройдешь надо мной»⁸⁹⁴. Только через некоторое время ей удавалось это сделать. В Святозере с целью главенства молодая в первую брачную ночь бросала всю свою одежду на мужа: «*Как мои платья на нем, так пусть и моя власть будет на нем*»⁸⁹⁵. На русской свадьбе Водлозерья и Поморья молодуха совершала схожие действия, чтобы в дальнейшем верховодить над мужем⁸⁹⁶.

У людиков, как и у шелтозерских вепсов, дружка запирали молодых на замок, а ключ отдавал клетнику на хранение⁸⁹⁷. В Мунозере клетник ночью подходил к двери клетки и спрашивал у молодоженов, все ли у них хорошо, не хотят ли они пить и т. п.⁸⁹⁸

Случаи несостоявшегося по каким-то причинам полового акта объясняли порчей молодого. О таком молодожене людики говорили, что его «в поленницу положили» (*pandas pinou* – Койкары, *pinoh pandah* – Спасская Губа, *panda pinoho* – Михайловское)⁸⁹⁹ или у него «*kukki ei laula*» – «петух не поет» (Михайловское)⁹⁰⁰. Аналогичное название недуга *pinoho ranoba* бытовало у

⁸⁹² Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 297; Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 245; Логинов К. К. Указ. соч. 2010. С. 246; Логинов К. К., Краснопольская Т. В. Указ. соч. С. 249; Лимеров П. Ф. Указ. соч. С. 141; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 183.

⁸⁹³ SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 97.

⁸⁹⁴ SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга).

⁸⁹⁵ Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1888. № 18. С. 165.

⁸⁹⁶ Логинов К. К. Указ. соч. 2010. С. 246; Русская свадьба Карельского Поморья... Указ. соч. С. 44.

⁸⁹⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 41 (Юркостров); ФА ИЯЛИ. 3817/5 (Михайловское); SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 184; Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 58.

⁸⁹⁸ Luudiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 258–259.

⁸⁹⁹ Ср.: в Лоухском р-не, когда снимали с парня порчу, говорили, что «*lempi pinosta otettih*» – «лемпи из поленницы сняли» (т. е. расколдовали) [Иванова Л. И., Миронова В. П. Указ. соч. С. 186].

⁹⁰⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 37 (Койкары); ФА ИЯЛИ. № 3830/43 (Спасская Губа); SKS. Laiho L. № 6721 (Михайловское)

вепсов⁹⁰¹. Точная этимология этого выражения неизвестна. И. Ю. Винокурова полагает, что, возможно, этот фразеологизм имеет такой же смысл, как у русских «лежал, как бревно (полено в поленнице)». В тоже время у вепсов и заонежан бытовали рассказы, что в поленницу действительно прятали «порчу» для жениха – какой-либо наговоренный предмет⁹⁰².

Главными носителями порчи молодых являлись те колдуны, которые появлялись на свадьбе без приглашения. Такого незваного гостя очень боялись: его приглашали за стол и старались ни в чем ему не отказывать⁹⁰³. Для того, чтобы снять свадебную порчу, приходилось пользоваться услугами другого колдуна, часто из другой деревни⁹⁰⁴. Еще одним способом избавления от недуга являлось одаривание «порчельника» деньгами, угощениями или красными рубахами⁹⁰⁵. Во время лечения порчи клетник-колдун читал заговор у поленницы, вел молодого мужа в специальную баню (у михайловских людиков ее топила молодуха)⁹⁰⁶. Считалось, что свадебная порча может быть необратимой, и про такую порчу людики говорили: «*Колдовство выбросили в озеро и его проглотила щука*»⁹⁰⁷.

Боязнь карелов свадебной порчи сохранялся вплоть до 1920-х гг. и даже позднее, и нередко сам страх оказаться «положенным в поленницу» мог являться причиной несостоявшейся дефлорации невесты в первую брачную ночь молодоженов⁹⁰⁸.

⁹⁰¹ Винокурова И. Ю. Указ. соч, 2010. С. 115.

⁹⁰² Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 331.

⁹⁰³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 44 (Койкары); Там же. Д. 4. Л. 21 (Ташкеницы).

⁹⁰⁴ Там же. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 21 (Ташкеницы).

⁹⁰⁵ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 56.

⁹⁰⁶ SKS. Laiho L. № 6727.

⁹⁰⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 279. Л. 65; Там же. Оп. 29. Д. 40. Л. 22 (Спасская Губа); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 44 (Койкары); SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга).

⁹⁰⁸ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 184–185.

§ 1.3. Послесвадебный период

§ 1.3.1. Обряды второго дня

Утром приходили будить молодоженов провожатые, свекровь или дружка⁹⁰⁹. В Михайловском свекровь для умывания приносила фарфоровую миску, в которой была вода и на дне серебряные монетки⁹¹⁰. Среди средних людиков свекровь считалась хорошей, если будила молодых, называя их по именам⁹¹¹.

У людиков, как и у сегозерских карелов, обряд «бужения» молодых после первой брачной ночи был сложным. У молодых спрашивали: «*Ну как, баню заработали?*», намекая на успешное соитие⁹¹². Дружка с глиняным горшком за пазухой заходил в клеть или чулан, где спали молодые, и спрашивал у жениха: «*Huvägö oli magatta?*» – «Хорошо ли спалось?»⁹¹³. Если половой акт удался, то горшок разбивали у кровати об пол, либо о дверь или стену. Схожий обряд «бужения» молодых бытовал среди северных вепсов и заонежан⁹¹⁴. Разбивание посуды, символизирующее дефлорацию невесты, отмечалось в описаниях древнерусских свадеб и бытовало у всех славян⁹¹⁵. У людиков этот заимствованный обряд приобрел модификации в виде употребления особых вербальных компонентов. В Михайловском, например, битье горшков сопровождалось следующими словами: «*Kui sinun murettih muga myö sili padat murendam!*» – «Как твою (невесту) разбили, так мы тебе горшки разобьем!» или «*Kud muroui tšasku, muga mureni vittuine!*» – «Как разбилась чашка, так пусть разобьется и ...!»⁹¹⁶. Если в доме жалели давать целую посуду для разбивания, то дружки тайком крали ее. В Верхней Ламбе во время завтрака свадебщики

⁹⁰⁹ Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 98.

⁹¹⁰ Николаева С. Ю. Указ. соч. 2018. С. 213.

⁹¹¹ Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 66.

⁹¹² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 12 (Курганова Сельга); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 43 (Койкары); Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 186; Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 58.

⁹¹³ SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга).

⁹¹⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 63. Л. 60–61; Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 247.

⁹¹⁵ Зорин Н. В. Указ. соч. С. 127; Топорков А. Л. Битье посуды // Славянские древности: этнолингвистический словарь. М. 1995. Т. 1. С. 180–182.

⁹¹⁶ SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга), 6728 (Михайловское); Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 98.

продолжали бить посуду, обращаясь, вероятно, к отцу жениха: «Ну, Федор Игоревич, сумел такую красавицу взять, пусть идет сахарница!»⁹¹⁷.

На людиковской свадьбе считалось необходимым довести до всеобщего сведения, была ли молодуха невинной, – этому отводилась большая часть обрядов, совершаемых на второй день свадьбы. Как отмечал Ю. Ю. Сурхаско, действия публичной демонстрации добрачного целомудрия молодухи были характерны для сегозерских и южных карелов, и в особенности для людиков, и они были явно переняты у соседнего русского населения⁹¹⁸. Неудивительно, что обычай проверять постель свекровью после брачной ночи сохранялся у северных людиков и во второй половине XX в.⁹¹⁹ В то же время, по заявлению Т. А. Лисовой, на свадьбе северных русских, в отличие от русских запада и юга России, девушка была избавлена от принудительной проверки целомудрия на публике⁹²⁰. В Галлезере процесс дефлорации сравнивали с обрубанием веток у хвойного дерева: про невесту-девственницу после первой брачной ночи жених иносказательно говорил: «*Dorok oli kuaržimatta*» – «Дорога была непрокарзана (т. е. необрублена)». В противном случае молодой использовал такую фразу: «*Val'mišť kuaržittudmüöj ajuoin*» – «По готовой прокарзанной (дороге) ехал»⁹²¹. Эти фразеологизмы входят в характерный для карелов развитый мифоритуальный комплекс о карсикко⁹²².

Важнейшим из утренних обрядов считалось посещение молодыми бани, распространенной у многих народов, например, у русского населения северо-западных и центральных губерний России, а также у некоторых групп эстонцев, вепсов, коми, марийцев⁹²³. О степени важности этого обряда можно судить по тому, что в некоторых людиковских поселениях послесвадебные бани продолжали устраиваться для новобрачных и в советское время. Основные

⁹¹⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 52.

⁹¹⁸ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 190.

⁹¹⁹ ФА ИЯЛИ. № 3839/9 (Кончезеро).

⁹²⁰ Лисова Т. А. Указ. соч. С. 25.

⁹²¹ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 74.

⁹²² См.: Конкка А. Указ. соч. 2013.

⁹²³ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2012. С. 64; Лимеров П. Ф. Указ. соч. С. 142; Смирнов И. Н., Попов Н. Указ. соч. С. 273.

магические действия этого обряда забывались, но очистительная функция такой бани сохранялась⁹²⁴.

У средних людиков баню топили дружки жениха; у северных людиков в роли истопников выступали провожатые⁹²⁵. В обязанности провожатых входило также приготовление белья для молодых: перетряхивание его на предмет порчи и подача молодоженам, а нередко и помощь при одевании после бани⁹²⁶.

В среде михайловских людиков, как и олонецких ливвиков, тверских карелов и вепсов, молодые сами носили воду в баню. Все, кто попадался водоносам на пути, пытались перевернуть на них ушат с водой. Супругам приходилось возвращаться к водоему⁹²⁷. Таким образом, как пишет И. Ю. Винокурова, вода как бы «смывала» прежнее состояние человека и наделяла его новым возрастным и социальным статусом, жизненно-оздоровительными и плодородными силами⁹²⁸.

Истопникам нужно было следить, чтобы кто-нибудь из деревенских жителей или участников свадьбы не выкрал дверь из бани или окно. Если это происходило, тогда им приходилось возвращать их обратно с помощью выкупа деньгами или алкоголем. Истопники могли пойти на хитрость. Например, отец жениха, топивший баню утром, мог сказать, что топит ее себе, а на улице у бани поставить в «караул» кого-нибудь из родственников⁹²⁹. В Святозере выкрасть дверь могли и сами дружки-топильщики. Тогда новобрачному нужно было расплачиваться с «ворами»⁹³⁰. По мнению А. К. Байбурина и Г. А. Левинтона, дверь и окна банных построек (как и керамические горшки), входят в систему генитальной символики, их кража во время свадебного обряда также соотносится с дефлорацией⁹³¹.

⁹²⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 43 (Койкары); ФА ИЯЛИ. № 3817/5 (Михайловское), 3818/16 (Святозеро); Иванова Л. И. Указ. соч. 2016. С. 105

⁹²⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 17 (Курганова Сельга); Там же. Д. 44. Л. 13 (Курганова Сельга); Там же. Д. 50. Л. 12 (Пряжки); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 43 (Койкары), 52 (Верхняя Ламба); Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 187; *Luuydiläisiä kielennäyhteitä*. Op. cit. S. 259 (Мунозеро); *Virtaranta P.* Op. cit. 1964. S. 59; Id. Op. cit. 1994. S. 58.

⁹²⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 43 (Койкары), 52 (Верхняя Ламба); *Luuydiläisiä kielennäyhteitä*. Op. cit. S. 259 (Мунозеро).

⁹²⁷ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 187; *Rahomov M.* Op. cit. 2011. S. 178.

⁹²⁸ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2010а. С. 116.

⁹²⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 43 (Койкары).

⁹³⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 13 (Курганова Сельга); Там же. Д. 48. Л. 28-29 (Пряжки); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 43 (Койкары); *Virtaranta P.* Op. cit. 1994. S. 58, 196.

⁹³¹ Байбурин А. К., Левинтон Г. А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд: исследования и материалы. Л., 1978. С. 95.

У святозерских людиков, как и ливвиков Ведлозера, Колатсельги, Вохтозера и отчасти у собственно карелов Ондозера молодых до бани катали на лошадях, дуги которых были украшены колокольчиками, шелковыми лентами и полотенцами⁹³². Возчиком являлся кто-нибудь из родственников жениха – брат, зять или даже отец; в Святозере – шафер⁹³³. Кучера угощали после катания⁹³⁴. Сани молодых со смехом пытались перевернуть в снег, и мужу приходилось откупаться алкоголем⁹³⁵. В деревнях северных людиков и сегозерских карелов до бани шли пешком, сопровождая шествие большим шумом: стрельбой, стуком в заслонки, пением⁹³⁶.

Новобрачные раздевались прямо в бане, так как предбанник мог быть занят поющими песни девушками⁹³⁷. В Мунозере в баню приходил клетник и давал советы молодым, как мыться, а также запрещал им париться, чтобы «не угореть» (*ei d'uobutaiž*)⁹³⁸. В Койкарах молодые в бане парились и им полагался один веник на двоих⁹³⁹, что способствовало, по мнению Л. И. Ивановой, укреплению любви, так как *лемби* у обоих в это время находилось на пике своего развития и, таким образом, смешивалось и укреплялось⁹⁴⁰. Клетник натирал солью молодоженов, как делали это с невестой во время девичьей бани, и потом эту соль использовали для приготовления пищи «чтобы [молодые] любили друг друга»⁹⁴¹.

Пока молодые супруги мылись в бане, провожатые веселились на улице и в предбаннике, колотили в заслонку, стреляли в воздух, а также пели и устраивали пляски⁹⁴². У михайловских людиков кто-нибудь из свадебщиков мог запереть

⁹³² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 37 (Пряжки); Там же. Д. 50. Л. 12 (Пряжки); Д. 471. Л. 72 (Вохтозеро); Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 187–188; Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 196.

⁹³³ Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1888. № 18. С. 165; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 188.

⁹³⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 37 (Пряжки).

⁹³⁵ SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга).

⁹³⁶ Luudiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 2 (Тивдия), 259 (Мунозеро).

⁹³⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 43 (Койкары).

⁹³⁸ Luudiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 259.

⁹³⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 43.

⁹⁴⁰ Иванова Л. И. Указ. соч. 2016. С. 110.

⁹⁴¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 37, 41 (Койкары).

⁹⁴² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 17 (Курганова Сельга); Там же. Д. 48. Л. 28 (Пряжки); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 37, 43 (Койкары); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 59.

молодоженов в бане на замок и выпустить их только после того, как получал от них какой-нибудь подарок, например, бутылку водки⁹⁴³.

У бани могло повторно происходить публичное выяснение вопроса о целомудрии невесты⁹⁴⁴. В Галлезере весельчаки спрашивали у жениха: «*Oligi luija ašt'š?*» – «Цела ли миска?». Если девушка была «честной» (*tsesnii; hyvä neidine* ‘хорошая девушка’⁹⁴⁵), то у бани или в предбаннике разбивали посуду (*lujad ašt'šad*) или горшки. Но если невеста не сохранила свою девственность до свадьбы к стыду для своих родственников, то провожатым приносили черепки от горшка, и со стороны жениха в таком случае восклицали: «*Kuite maltuoitte vard'uoita, ka mugomid paduoid i murekkat nügüde!*» – «Как умели охранять, так такие горшки и разбивайте сейчас!» или «*T'ejan oli t'ämä rätmüpada d'o end aigad ol'i halgennu!*» – «Это ваша (девушка) была развалившимся горшком, раньше времени сломалась!»⁹⁴⁶

Молодых после бани опять катали по деревне и округе те же свадебщики, что и отвозили в баню⁹⁴⁷. Сопровождалось все это стрельбой и установкой «застав»⁹⁴⁸. В Святозере в послевоенные годы, когда лошади исчезли из личного хозяйства, этот обычай сохранился в виде катания невесты после бани до дома зимой на санках, которые вез кто-то из родственников мужа⁹⁴⁹. Но чаще всего в баню и обратно молодые стали добираться пешком в сопровождении гостей с невестинной стороны, которые распевали песни⁹⁵⁰.

Для людиковского обрядового комплекса, связанного с послесвадебной баней, были характерны выразительные обряды приобретения родителями жениха статуса свекра и свекрови. У средних людиков свекра и свекровь везли в баню, как и молодых, в санях, запряженных лошадьми. Летом шли с песнями, держась

⁹⁴³ Pahomov M. Op. cit. 2011. S. 178, 180.

⁹⁴⁴ Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 59, 198.

⁹⁴⁵ SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга).

⁹⁴⁶ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 58.

⁹⁴⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 37 (Пряжки); Там же. Д. 49. Л. 79 (Чарнаволок); Там же. Д. 50. Л. 12 (Пряжки); Там же. Оп. 50. Д. 4. Л. 20 (Ташкеницы); Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 98; Id. Op. cit. 1994. S. 196.

⁹⁴⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 43 (Койкары); SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга).

⁹⁴⁹ ФА ИЯЛИ. № 3818/16.

⁹⁵⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 17 (Курганова Сельга); Там же. Д. 44. Л. 13 (Курганова Сельга), 50 (Святнаволок); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 43 (Койкары), 52 (Верхняя Ламба); Там же. Д. 4. Л. 20 (Ташкеницы); Luudiläisiä kielelnäyteitä. Op. cit. S. 2 (Тивдия), 259 (Мунозеро); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 59.

за руки. В Святозере отмечалось, что в бане родители жениха не мылись, только «глаза мочили» (*silmät kastetah*)⁹⁵¹.

После бани родителей одевала молодуха или ее родственницы в новые подаренные одежды. Для свекрови это была сорочка с вышивкой (*kird'el'iebe rättšim*), чулки, повойник, чепец, платок, который завязывали на пояс, или полотенце – через плечо; для свекра – рубаха из красного хлопка (*kumakas paid*) и полотенце, которое могли завязать на шее. Затем провожатые опять сажали свекра со свекровью в сани и катали по деревне, после чего с криками «Ура!» на руках вносили в избу. Молодым полагалось встретить возвращающихся из бани свекра и свекровь, усадить их за стол и, утирая им лица полотенцем, спросить, довольны ли они. После чего молодые целовали родителей и кланялись им в ноги. А. В. Чеснокова из Святозера отмечала, что таким образом происходило принятие невестки в род мужа – *omaks azutaheze* (букв. '[она] своей становилась')⁹⁵².

У северных людигов (Кондопога) аналогичный банный ритуал касался только «рождения свекрови». Баня для свекрови устраивалась примерно через неделю после свадьбы. Молодуха вела свекровь в баню в сопровождении женщин (родственниц и односельчанок), распевавших песни. Невестка мыла свекровь и как только собиралась ее парить, тут же женщины, присутствовавшие в бане, замахивались хвойными прутьями, намереваясь попарить ими свекровь. Тогда молодая тут же начинала одаривать женщин угощениями и кренделями, просить, чтобы те «переложили гнев свой на милость» и попарили «матушку новыми выпаренными веничками»⁹⁵³. После бани невестка помогала одеться свекрови и подавала ей рубашку, сарафан, чулки и башмаки, приготовленные заранее в качестве подарка. Когда свекровь при помощи невестки облачалась в новую одежду, молодуха, поклонившись в ноги свекрови, просила присутствовавших при этом женщин похвалить ее матушку, на что те дружно отвечали: «Хороша!». С этими выкриками и песнями молодуха вела под руку свекровь в дом⁹⁵⁴.

⁹⁵¹ Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 198.

⁹⁵² Ibid. S. 60.

⁹⁵³ N. N. Указ. соч. С. 10.

⁹⁵⁴ Там же.

В обрусевшей д. Логморучей Прионежского р-на устройство схожей бани для свекрови с последующим ее одариванием и хвалением было зафиксировано последний раз в 1929 г. Здесь этот обряд назывался по-русски «кокотушник» и справлялся еще позже – через год после свадьбы. Ряженые в мужскую одежду женщины впрягались в сани и везли свекровь, сидящую на подушке, к бане, сопровождая процессию колотьюбой в заслонки, барабаны и колокольцы. После банных процедур и облачения свекрови в чистые одежды женщины требовали у молодых водки и угощений за хваление свекрови, иначе грозили прокатить ее на перевернутой вверх зубьями бороне, которую подвозили к бане. В архивном источнике был записан случай, когда невестка не захотела справить «кокотушник», но свекровь настояла: *«Хоть голая выйду, а сделаю»*. И действительно, она села в сани голой на потеху собравшейся публике, накинув на бедра юбку⁹⁵⁵.

Такие же ритуалы с устройством бани для родителей жениха или только его матери с последующим одариванием, одеванием и хвалением совершались у значительной части южных карелов⁹⁵⁶ и в некоторых северновепских деревнях. По мнению И. Ю. Винокуровой, они символизировали переход родителей жениха в статус свекрови и свекра и, соответственно, в возрастной период старости⁹⁵⁷.

Похожий банный обряд, знаменовавший изменение статуса свекрови и подчеркивающий покорное положение невестки, был распространен в Заонежье. Здесь аналогичную баню для свекрови с катанием ее на перевернутой вверх зубьями бороне-суковатке устраивали на второй неделе после свадьбы, т. е. после вторых *хлебн* – послесвадебного гостевания родителей невесты в доме молодых⁹⁵⁸.

Эти параллели, возможно, связаны с влиянием развитой южнокарельской (людиковской) банной традиции на северновепскую и заонежскую.

⁹⁵⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 32. Д. 15. Л. 38–39.

⁹⁵⁶ Сурхаско Ю. Ю. 1977. С. 189.

⁹⁵⁷ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 63–64.

⁹⁵⁸ Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 251.

За банными процедурами второго дня свадьбы следовал обед, который сопровождался действиями, тождественными для предыдущего дня: хвалениями и поздравлениями молодых, сбором на чарку и т. д.⁹⁵⁹ Эти обряды служили закреплению нового статуса мужа и жены и признанию молодухи в составе новой семьи. Гости со стороны невесты и родственники мужа собирались за столом, который на севернoлюди́ковской территории назывался, как и приводной, – «князевым»⁹⁶⁰. Во время *князевого стола* молодые муж и жена сидели вместе и пили с одной рюмки. Муж брал рюмку в руки, немного отпивал и говорил: «*Ai, mit't'e karged om viin!*» – «Ай, какая горькая водка!». Гости за столом отвечали: «*Ka magittada pidau!*» – «Нужно подсластить!», после чего супруги целовались под аплодисменты и похвалу гостей. Потом приступали к обеду, во время которого часто кричали «горько!»⁹⁶¹. Аналогичный «князевый стол», отмечавший успех брачной ночи, существовал и у вепсов (вепс. *knäžistol*)⁹⁶².

В Мунозере родственников невесты угощали пшеничными пирогами (*nižuižed piragad*)⁹⁶³. У кондопожских люди́ков по завершении обеда приносили на стол тарелку пирогов-косовиков (*kossovikad*). В зависимости от добрачного целомудрия невесты, тарелка была либо целой, либо битой. Пироги разбирались гостями, тарелка опрокидывалась на стол, и брат молодухи разбивал ее ударом кулака⁹⁶⁴.

После обеда молодые выходили в центр избы, и свекровь приносила им на подносе две рюмки водки – «чарочки», перевязанные бантиком (*tšarotska* ‘чарочка’ – Михайловское, *tšark stola* ‘чарковый стол’ – Галлезеро; ср.: соб. кар. *čarkanjuonti* ‘распитие чарок’, который проводился во время первого дня свадьбы)⁹⁶⁵. В Кургановой Сельге во время этого обряда голова и лицо молодой были покрыты платком, который жених поднимал всякий раз, когда следовало

⁹⁵⁹ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 175

⁹⁶⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 41 (Юркостров); *Luudiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 28 (Кончезеро); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 69.

⁹⁶¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 41 (Юркостров), 50 (Святнаволок); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 60–61.

⁹⁶² Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 174.

⁹⁶³ *Luudiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 259.

⁹⁶⁴ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 190.

⁹⁶⁵ SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 175; *Luudiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 259 (Мунозеро); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 59.

поцеловать невесту⁹⁶⁶. В Михайловском, как и в Заонежье, к бутылке водки подвязывали красную ленту, но только в том случае, если невеста сохранила девственность до свадьбы⁹⁶⁷. Гости и родственники подходили парами к молодым, брали «рюмки горькие» (*viinarumkad gorkiad* – Тивдия)⁹⁶⁸ с подноса, который держала молодуха или один из родственников жениха, но не спешили их опустошать⁹⁶⁹. Пристально разглядывая рюмки, говорили: «*Mida olnou viinai pandu? Ülen äi musorad, ei sa ni kui d'uoda!*» – «Что положили в водку? Очень много грязи, нельзя никак выпить!». Лишь после того, как молодые целовались, гости выпивали «чарочки» и опускали на поднос какие-нибудь подарки или деньги⁹⁷⁰. В Михайловском, помимо аналогичных обрядов, молодуха исполняла русскую песню «Чарочка» сначала мужу, а потом другим участникам, которые за пение выкладывали деньги на поднос⁹⁷¹. Гости до самого вечера танцевали и веселились, а к вечеру невестина сторона отправлялась домой⁹⁷².

Первые поручения невестке от свекрови – обязательный элемент послесвадебного периода, распространенный у русских повсеместно, карелов и вепсов. У людиков также вскоре после свадьбы молодуха просила первую работу у свекрови⁹⁷³. В Святозере свекровь отправляла невестку за водой. Но местные жители со смехом опрокидывали ведро. Молодухе приходилось отдавать чепец, четверть ткани, пояс, либо деньги – на выбор опрокинувшего⁹⁷⁴. С момента свадьбы молодая до шести недель должна была кланяться свекрови утром и вечером, при этом говорить утром: «*Маменька*⁹⁷⁵, *наряди*» (то есть дай работы), вечером перед сном: «*Маменька, разбуди*»⁹⁷⁶.

⁹⁶⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 13–14.

⁹⁶⁷ Николаева С. Ю. Указ. соч. 2018. С. 213.

⁹⁶⁸ *Luudiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 3.

⁹⁶⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 279. Л. 65.

⁹⁷⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 26 (Койкары); *Luudiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 3 (Тивдия), 260 (Мунозеро); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 60–61.

⁹⁷¹ SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга).

⁹⁷² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 37 (Пряжки); Там же. Д. 49. Л. 79–81 (Чарнаволоок); Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1888. № 18. С. 166; Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 198.

⁹⁷³ *Luudiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 28 (Кончезеро).

⁹⁷⁴ Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 60.

⁹⁷⁵ Невестка же свою свекровь до конца дней называла «мамой» (*tamoi*), «матушкой» (*tuatuška*) [ФА ИЯЛИ. № 3839/2 (Кончезеро); SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга)].

⁹⁷⁶ Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 122.

§ 1.3.2. Гостьба между породнившимися семьями

В Мунозере перед отъездом провожатых из дома жениха, родители невесты спрашивали у молодых: «*Konz tulette püördükšile?*» – «Когда придете на обратный визит (букв. ‘на возвращение’)?»⁹⁷⁷. Северные людики отправлялись в гости к тестю и теще только через день после свадьбы⁹⁷⁸. В Галлезере вместе с новобрачными отправлялось еще несколько родственников молодого: его родители, крестные и женатые братья. Приезжие гостили у родителей невесты одну или три ночи (отмечалось, что на две ночи не останавливались)⁹⁷⁹. В Святозере гостили сутки⁹⁸⁰.

У михайловских людиков такой визит назывался «*на яичницу*» (*munaritsale*⁹⁸¹); он совершался сразу после свадьбы, то есть через день после брачной ночи⁹⁸² (как и у жителей Шуи⁹⁸³).

В доме у родителей невесты устраивали танцы, а потом для гостей накрывали ужин⁹⁸⁴. Пили кофе, чай, употребляли водку с закусками. В Мунозере подавали блины (*oland'ad*) и пироги (*piragad*)⁹⁸⁵. В Михайловском родственников угощали рыбником, супом. В конце приема пищи теща приносила специальное кушанье для зятя – яичницу (*d'äišnit's* – Мунозеро; *munarits* – Михайловское), которая делалась из молока и яиц, и запекалось в печи⁹⁸⁶. Угощение тещиной яичницей помимо южных, валдайских и тихвинских карелов было распространено среди вепсов, русских и украинцев⁹⁸⁷. География распространения, а также слабо развитое куроводство в Южной Карелии, свидетельствуют о том, что яичница появилась у людиков под влиянием русских.

⁹⁷⁷ Luudiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 260.

⁹⁷⁸ Ibid.

⁹⁷⁹ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 69–70.

⁹⁸⁰ Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 196.

⁹⁸¹ SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга).

⁹⁸² Pahomov M. Op. cit. 2011. S. 180.

⁹⁸³ Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 90, 94.

⁹⁸⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 15 (Курганова Сельга); Там же. Д. 49. Л. 81 (Чарнаволоку); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 69.

⁹⁸⁵ Luudiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 260–261.

⁹⁸⁶ SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); Luudiläisiä kielennäytteitä. Op. cit. S. 260 (Мунозеро).

⁹⁸⁷ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 200; Березович Е. Л., Пьянкова К. В. Яичница // Славянские древности. этнолингвистический словарь. М., 2012. Т. 5. С. 619–620.

С помощью яичницы вновь символически давался ответ на вопрос о девственности невесты. На севернোলудиковской территории теща посередине яичницы делала ямку и подавала блюдо со словами: «*Süö, vävüine*» – «Ешь, зятек» (Мунозеро) или «*Vävü, t'ämä on d'äisnit's anupel šille varuoi keitetu päd'igi minun t'üt'är šille?*» – «Зять, это тещина яичница для тебя приготовлена. Подходит ли моя дочь тебе?», на что зять отвечал: «*Hüvim pädüöi*» – «Очень подходит» (Галлезеро), опускал в углубление яичницы два-три рубля и благодарил тещу в конце обеда за угощение⁹⁸⁸. Такой же обряд, символизирующий благодарность теще от зятя за достойное воспитание дочери, бытовал в Заонежье⁹⁸⁹.

У михайловских лудиков смотрели, как жених начинал есть яичницу: если с середины, то девушка была «честной»; если с краю – то нет, что считалось большим позором для семьи девушки. Жених только раз пробовал яичницу, остальное доедали гости и выкладывали деньги на стол⁹⁹⁰. В Шуе зять наливал в ямку яичницы масло и бросал горшок с яичницей в стену, благодаря родителей, что они сохранили невесту «честной»⁹⁹¹. Такие же демонстративные действия с яичницей проводились и во время послесвадебного гостевания у родителей невесты (*хлебин*) в Заонежье⁹⁹².

Поездка новобрачных к родителям жены, помимо закрепления родственных связей, служила еще и для получения остального приданого (*pridand'ad* – Галлезеро)⁹⁹³. У лудиков, в отличие от русских, а также кемских, тверских карелов и олонечких ливвиков, первую часть приданого привозили к приданному столу, а вторую – после свадьбы. Первая часть состояла из нарядов, кухонной утвари (например, самовара), постельных принадлежностей⁹⁹⁴. Схожий состав

⁹⁸⁸ Luudiläisiä kielelläytteitä. Op. cit. S. 260–261 (Мунозеро); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 70.

⁹⁸⁹ Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 249.

⁹⁹⁰ SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга), 6722 (Михайловское)

⁹⁹¹ Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 90.

⁹⁹² Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 249; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 200–201

⁹⁹³ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 200.

⁹⁹⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 51–52 (Верхняя Ламба); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 70.

приданого был у северных и средних карелов и на заонежских свадьбах: перина, подушки, одеяло, одежда, различная домашняя утварь⁹⁹⁵.

Входящие во вторую часть приданого невесты скот и птицу (корову, овцу, куриц) и хозяйственный инвентарь (косу, серп, колотушку для стирки, посуду) забирали во время *возвращения*⁹⁹⁶. От А. В. Чесноковой был записан уникальный случай, когда в Святозере отец ее двоюродной сестры в качестве приданого выделил ей лошадь, «чтобы и дочь хорошо жила» («*štobi anda tütärgi hüivin eläu*»), так как в хозяйстве ее жениха не было лошади⁹⁹⁷. В мифологических представлениях вепсов и, как представляется, вообще прибалтийско-финских народов, лошадь была связана с мужской символикой⁹⁹⁸. В Святнаволоке корову в качестве приданого торжественно вели в дом жениха на вышитом или выдерганном полотенце, привязанном к рогам или шее животного⁹⁹⁹. Скот забирали на *хлебнах* в Заонежье и Водлозере; корову также повязывали вышитым полотенцем или венцом из живых колосьев¹⁰⁰⁰. В Мунозере молодые за придаными могли прийти на следующий день после гостьбы родителей невесты в доме жениха¹⁰⁰¹.

Завершающим обрядом свадебного ритуала считался ответный визит родителей молодухи к новобрачным, который следовал сразу после «возвращения» или спустя несколько дней или даже недель. Приходили тесть, теща и близкие родственники молодухи, которые гостили в доме молодоженов не больше суток¹⁰⁰². У южных карелов и русских Приладожья этот визит назывался «печку ломать» (*pätšid sordama* – Мунозеро, *päčii sordamav* – Койкары; ср.: ливв.

⁹⁹⁵ Конкка У. С. Указ. соч. 1992. С. 202; Конкка У. С., Конкка А. П. Указ. соч. С. 22; Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 249; Логинов К. К., Краснопольская Т. В. Указ. соч. С. 39.

⁹⁹⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 19 (Курганова Сельга); Там же. Д. 44. Л. 15 (Курганова Сельга); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 52 (Верхняя Ламба); Там же. Д. 4. Л. 21 (Ташкеницы); Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 94, 100; Kujola J. Op. cit. S. 331; Lyudiläisiä kieleännäyteitä. Op. cit. S. 261 (Мунозеро).

⁹⁹⁷ Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 62, 64.

⁹⁹⁸ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С.118–122.

⁹⁹⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 59.

¹⁰⁰⁰ Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 249; Логинов К. К. Указ. соч. 2010. С. 251.

¹⁰⁰¹ Lyudiläisiä kieleännäyteitä. Op. cit. S. 261.

¹⁰⁰² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 37 (Койкары); SKS. Laiho L. № 6721 (Кирга); Lyudiläisiä kieleännäyteitä. Op. cit. S. 261 (Мунозеро); Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 196.

päččie murendamah, рус. «печь ронить»)¹⁰⁰³. Название гостьбы тестя и тещи связано с шуточной угрозой родителей невесты «сломать печь» в доме своего зятя. Как только зять заверял, что у них с женой все благополучно: «*Ой, мама, не ломай печку, все дела хорошие*», родители невесты садились за стол¹⁰⁰⁴. В сведениях, записанных от святозерских людиков, сообщается, что родители невесты, если их не угостить, действительно могли поломать печь в доме жениха так, что потом приходилось делать новую¹⁰⁰⁵. Обычай «ломать печь» (*päčid mureta*) был также известен вепсам: войдя в новый дом их дочери, теща и тесть шли к печи и грозились ее сломать. Зять просил не ломать печь, так как они с женой живут хорошо. По мнению И. Ю. Винокуровой, печь в народных представлениях являлась символом стабильности, мира и спокойствия. Разрушение печи было знаком отсутствия семейного благополучия¹⁰⁰⁶.

На этом свадебная обрядность карелов-людиков заканчивалась, и как говорили средние людики: «*Siid alga elädä!*» – «Потом начиналась жизнь!»¹⁰⁰⁷.

Итак, на территории расселения людиков в прошлом были распространены две формы заключения брака: преобладающая – по договору и редкая – «уводом» (люд. *huryl* – букв. ‘прыжком’). Распространенная среди остальных карелов форма брака «на празднике» у людиков не была зафиксирована.

Людиковская свадебная обрядность при договорной форме брака имела общую последовательность обрядовых действий и их примерно единое содержание на всей территории проживания карелов-людиков. Знакомство молодых происходило на бесёдах и во время престольных праздников, на которых приезжали адивод из других деревень. Узловым в предсвадебном цикле обрядности являлось сватовство, которое устраивалось на людиковской

¹⁰⁰³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Д. 19 (Курганова Сельга); Там же. Д. 44. Л. 15 (Курганова Сельга); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 37 (Койкары); Кузнецова В. П., Логинов К. К. Указ. соч. С. 250; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 201; *Lyudiläisiä kielennäytteitä*. Op. cit. S. 261 (Мунозеро); *Virtaranta P.* Op. cit. 1967. S. 98; Id. Op. cit. 1994. S. 62.

¹⁰⁰⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 81 (Чарнаволок); Там же. Оп. 50. Д. 1. Л. 53 (Верхняя Ламба).

¹⁰⁰⁵ *Virtaranta P.* Op. cit. 1994. S. 64.

¹⁰⁰⁶ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 344.

¹⁰⁰⁷ *Virtaranta P.* Op. cit. 1994. S. 60.

территории преимущественно в зимние святки. Сватовство включало два этапа – предварительное сватовство (*спрос*) и собственно сватовство – *kožit'suz* (объявление сватами брачного предложения, смотрины невесты, совет родственников (*duum* ‘дума’), отказ или согласие на брак). Ответом мог быть отказ (реальный или символический) или согласие, скрепленное обменом залогами, и назначением срока для принятия решения. Обрядами оформления согласия на брак были слившиеся вместе «смотрение места» (*siet kat't'sumai* ‘смотреть место’), *приказ, ряды*; не разделенные временным промежутком обряды скрепления предложения – богомолье и рукобитье. К периоду от рукобитья до дня свадьбы относился развитый цикл прощальных обрядов с прежней жизнью невесты и, в меньшей степени, – жениха: обход родственников невестой; слившиеся вместе обряды отпуска *воли* (*vol'at laskettia* ‘волю отпускать’) и девичьей бани (*neičuskyly*), сопровождаемые причитаниями на людиковском наречии или русском языке; молодежные вечеринки (*vetšerinkad*) с участием жениха и невесты.

Собственно свадьба слагалась из обрядов выводного и приводного столов и разделявшего их венчания. Выводной стол в доме невесты состоял в свою очередь из характерной для карельской свадьбы доброжелательной встречи поезжан; вручения им даров; застолья с исполнением песен и танцев; обряжения невесты на венчание; смотрин (*kat'sotez*). Обязательный обряд церковного венчания (*vent'sh*) у людиков проходил по православному канону, на котором происходило изменение социовозрастного статуса вступающих в брак – жених становился мужем (*miez*), а невеста – молодухой (*miččoi, moloduh*), в состоянии которой она пребывала до рождения первого ребенка. Последующие обряды приводного стола служили закреплению нового статуса новобрачных и приобщению молодухи к роду мужа. Они состояли из встречи свадебного поезда; благословения молодоженов родителями жениха; устройства праздничного ужина; чествования молодых; окручения молодухи – перемены прически девушки и надевания на нее головного убора замужней женщины (*повойник, чепец*

кокошник или *сорока*); хваления, служившего всеобщим признанием брака; вручения стороне жениха *даров*; привоз части *приданого*; увод на брачное ложе.

У людиков повсеместно в состав послесвадебных обрядов входили: побудка, сопровождаемая битьем горшков, и баня как для молодоженов, так и для родителей жениха; катание в санях; пир (сев. люд. *knäzövöi stola*), во время которого происходило повторное чествования молодой (*чарочка*), исполнение песен и плясок; поездка новобрачных к родителям жены (*püördükšile* ‘на возвращение’, *munaritsale* ‘на яичницу’), на которой происходило получение главной части приданого (скота, хозяйственной утвари) и ответная гостьба тестя и тещи в доме мужа (*pätšid sordama*), служившая закреплению родственных связей.

В целом, людиковская свадебная обрядность обладает характерными чертами южнокарельского типа свадьбы. Важной особенностью этого типа свадьбы, выделенной Ю. Ю. Сурхаско, является значительный цикл обрядов, демонстрирующий экономическую сторону ритуала. Проникновение капиталистических отношений в деревню, расслоение крестьянства, в особенности в Южной Карелии, сказалось на свадебной обрядности ее населения. Противопоставление богатства и бедности достигает кульминации на этапе организации и проведения людиковского сватовства, связанного с выбором жениха и невесты, и обрядами оформления согласия на брак. Деньги и имущество являются мерилем успеха их обладателей. Они влияют на подбор нарядов невесты, количество сватов, повозок, экипировку лошадей, становятся одной из причин организации предварительного сватовства и ритуала *siet kat't'šumai* ‘смотреть место’, нередко сопровождаемого обманами женихов. Особенностью сватовства людиков (прежде всего, северных), в отличие от ливвиков, являются большие суммы денежных залогов за невесту¹⁰⁰⁸.

У северных карелов-людиков для демонстрации зажиточности жениха в состав свадебного поезда входило большое количество участников (до 40 чел.), для богатой свадьбы было характерно обилие алкогольных напитков. Невесте здесь дарили шкатулку с подарком, платье, шелковый платок или косынку –

¹⁰⁰⁸ Конкка А. Указ. соч. 2015. С. 293.

последние принадлежности женского гардероба считались богатыми дарами. В состав приданого севернолюдиковской невесты входил самовар – атрибут зажиточных невест на карельской свадьбе¹⁰⁰⁹. Данные факты подтверждают, что экономическая сторона заключения брака была наиболее ярко выражена на территории кондопожских людиков.

Присущий для южнокарельской свадьбы авторитет отца в выборе супружеской пары слабо прослеживается на людиковских материалах, описывающих предсвадебный цикл: молодые люди в большинстве случаев могли настоять на своем выборе или, в крайнем случае, прибегнуть к форме брака «уводом». Хотя сам свадебный процесс содержал действия, демонстрирующие подчинение невесты жениху, что свойственно для патриархального типа семьи.

Для южнокарельского типа свадьбы свойственно значительное сходство с севернорусской свадьбой, проявляющееся на лексическом, фольклорном и обрядовом уровнях. При этом важно отметить: свадебная обрядность людиков более, чем у других групп карелов бывшей Олонецкой губ., подверглась **русскому влиянию**, поскольку формировалась в условиях более тесных торговых контактов и брачно-родственных связей между людиками и соседним севернорусским населением. Для людиковской свадьбы характерна русскоязычная терминология обрядов и чинов (*спрос, рукобитье, дружка, сват, невеста, княгиня, жених, шафер, брудги* и т. д.), русские свадебные атрибуты (кнут у дружки, вывернутые шубы) и ритуалы, такие как: смотрение места, выкуп стола, хваление невесты, послесвадебные отгостки у родителей невесты и ответный визит тещи и тестя, исполнение заимствованных от русских танцев (кадриль, ланьсе) и русских песен (хотя, надо заметить, набор сюжетов и интонации напевов величаний михайловских людиков практически совпадают со свадебным репертуаром оятских вепсов). Помимо причитаний на карельском языке, исполнялись и русскоязычные причеты, что было не свойственно для соседних ливвиков. В то же время многие заимствованные русские обряды

¹⁰⁰⁹ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1977. С. 198–199.

приобрели в людиковской среде особые модификации (например, вербальные компоненты на людиковском наречии при битье посуды).

Русское влияние на свадебную обрядность карелов-людиков усиливалось за счет православия как официальной религии. Помимо обязательного церковного освящения брака, совершались и другие действия народно-христианского характера – богомолье, сложившееся по подобию церковного обручения, неоднократное родительское благословение хлебом с иконой, тайное участие колдуна на свадьбе и т. д. Судя по многочисленным символическим выяснениям невинности девушки, происходившим после первой брачной ночи, создается впечатление, что у людиков, по сравнению с другими карелами Карелии, отношение к вопросу добрачного целомудрия невесты было более строгим, что также говорит о большей распространенности здесь православных ценностей.

Тем не менее в людиковской свадебной обрядности был обнаружен достаточно убедительный **карельский пласт**, представляющий собой карельский субстрат в культуре людиков или последующие заимствования от соседних карельских групп. Проведенное картографирование достаточно убедительно показало, что карельский пласт оказался особенно значительным на территории пряжинских (средних) и кондопожских (северных) людиков.

К компонентам карельского происхождения в досвадебной обрядности людиков относится особый институт праздничной гостьбы девушек (*adivo*) у родственников по материнской линии; комплекс девичьих обрядов и включение в сватовство обрядов, связанных с представлением о поднятии лемби, ее охране и передаче незамужним сестрам и подругам (при этом, у людиков, как и в других карельских группах, были обнаружены архаичные представления о существовании лемби не только у девушек, но и у парней); время организации сватовства и заключения браков, которое северные и средние людики, как и карелы повсеместно, могли начать в Рождество Христово, а не в Крещение, как у соседних вепсов и русских; иносказательное выражение «*griboi tyttö*» ('грибная девушка'), применяемое к обманутой девушке. Карельскими по происхождению компонентами являются также включение колдуна (*klietnik*, *tiedoinkka*) в состав

поезжан и использование им или дружкой (в сватовстве – старшим сватом) сватального посоха (ольхового с наростами (*pakkul*) или с развилкой на конце – его аналогом могло служить и мотовило); отсутствие препятствий при входе поезжан в дом невесты; публичный характер сватовства и свадьбы; бытование карельского термина *andilas*, обозначающего просватанную девушку, и свадебных эпических песен, локализуемых у средних людиков; использование киселя как символа двух сестер на сватовстве и как угощения от невесты при входе в ее дом и на смотринах; особые фразеологизмы о дефлорации невесты, связанные с характерным для карелов развитым мифоритуальным комплексом о карсикко; выразительные банные обряды приобретения родителями жениха статуса свекра и свекрови.

Вепсский пласт довольно слабо прослеживается в материалах по людиковской свадебной обрядности и то, в основном, у михайловских людиков. К компонентам вепсского происхождения можно отнести символический отказ жениху в виде мутовки у михайловских людиков.

Некоторые явления, бытовавшие как среди вепсов, так и карелов, трудно поддаются разграничению и, возможно, относятся к периоду существования единой прибалтийско-финской общности: порча жениха под названием *panda rinoho* ‘класть в поленницу’ (ливв. *pinoh panemine*, вепс. *panoba rinoho*); объяснение обряда обсыпания ячменем созвучием слов *ozr – oza* ‘овес – счастье’; шестинедельный период в вепсских и карельских свадебных обрядах и т. д.

Однако эти компоненты были неравномерно распространены на территории расселения людиков в силу разного воздействия природно-географических и социально-экономических факторов, а также межэтнических контактов. На людиковской территории выделяются обрядовые ареалы: севернолудиковский, среднелудиковский и михайловский, которые в некоторой степени совпадают с диалектными и административными границами. В свадебной обрядности севернолудиковского ареала заметен сплав карельского и русского (заонежского) компонентов, у михайловских людиков – вепсского и русского, исходившего из Присвирья; у средних людиков карельское влияние оказалось самым весомым.

ГЛАВА 2. ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ КАРЕЛОВ-ЛЮДИКОВ

Похоронно-поминальная обрядность представляет собой устойчивую к изменениям сферу традиционной культуры, которая строго контролировалась старшим поколением. В основе этого комплекса обрядов лежали, с одной стороны, боязнь, что умерший явится в мир живых за своими близкими, а с другой – желание обеспечить умершему беспрепятственный переход в загробный мир и счастливую загробную жизнь. Несоблюдение или неполное соблюдение этого кодекса поведения, моральных принципов общины грозило нарушителю наказанием¹⁰¹⁰.

Похоронно-поминальная обрядность карелов основывается на комплексе древних представлений о потустороннем мире и силах, связанных со смертью, взаимосвязи мира живых и мира мертвых (культ предков), душе и ее преображении. Погребальный цикл карелов-людиков конца XIX–XX вв. вписывается в рамки общекарельской традиции, но, как и в случае со свадебной обрядностью, на него большое влияние оказал христианский (православный) похоронный ритуал, впитавший в себя дохристианские обряды и поверья. Главной особенностью людиковской обрядности является существование двух типов похоронной церемонии: первый, традиционный тип, состоит в оплакивании покойного; второй тип включает «веселение» умершего. По данным В. В. Пименова, «веселение умершего» было распространено среди части вепсов и михайловских (лоянцких) людиков еще в 1950-х гг.¹⁰¹¹

На основе изучения погребального комплекса многих народов ученые традиционно разделяют похоронно-поминальную обрядность на три цикла: 1) собственно смерть и подготовка покойного к погребению; 2) похороны (рассмотрение данного цикла предполагает включение информации о людиковских кладбищах); 3) поминальный цикл, включающий индивидуальные

¹⁰¹⁰ Конкка А. П. Похоронно-поминальная обрядность // Народы Карелии: историко-этнографические очерки. Петрозаводск, 2019. С. 195.

¹⁰¹¹ Пименов В. В. Указ. соч. 1960. С. 39.

поминки и общие поминальные праздники всех умерших¹⁰¹². Данная классификация примерно соотносится со структурой «обрядов перехода» А. ван Геннепа, в которой промежуточный этап («лиминальная фаза») выражен в нахождении тела в помещении, где протекает ночное бдение, а сами похороны разделяются на два этапа: предварительный («обряды отделения») заключается в различных приемах вынесения тела покойного из дома, сжигании имущества умершего, очистительных обрядах; и окончательный («обряды включения»), в которой умерший достигает своего последнего пристанища и включается в разряд предков. Близкие родственники умершего (особенно вдова или вдовец) в это время тоже находятся лиминальной стадии, поэтому не участвуют в обрядах, связанных с непосредственным контактом с миром мертвых – в обмывании покойного, переноске гроба, копанию могилы и т. д. Выход из этого состояния проявляется в смене траурной одежды, устройстве поминальных трапез, призванных восстановить связи между членами сообщества живых и покойным, и т. д.¹⁰¹³

Используя данное разделение похоронно-поминальной обрядности на три цикла, мы рассмотрим, как она проецировалась на людиковую обрядность, включив в первый цикл сведения о мировоззренческом комплексе карелов-людиков о душе, наступлении смерти и ином мире, а во второй – данные о людиковских кладбищах.

§ 2.1. Смерть и подготовка покойного к погребению

§ 2.1.1. Традиционные представления людиков о душе, смерти и загробном мире

В традиционных представлениях карельского народа душа человека после смерти все чувствует и все знает, что происходит в мире живых, но не может

¹⁰¹² Кремлева И. А. Указ. соч. С. 73; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 52–53; Терюков А. И. К вопросу о структуре погребально-поминальной обрядности (на материале народов коми) // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири: сборник статей Ю. Ю. Сурхаско. Гуманитарные исследования. Петрозаводск, 2009. Вып. 2. С. 53–55.

¹⁰¹³ См.: Геннеп А. Указ. соч. С. 134–150.

вернуться с того света¹⁰¹⁴. Эти воззрения отразили тексты святозерских причитаний:

*Nygy l'ähti kačo tulemattomil'e
dorogaizile
viehkattomid askeluižit
panettelemah...*

Теперь уходишь, видно, в
невозвратную дороженьку,
безвестные (неведомые) шаги
отмерять...

(Из текста плача жены по погибшему супругу)¹⁰¹⁵

В прошлом у людиков существовало немало разнообразных примет, предсказывающих смерть человека, которая обозначалась прибалтийско-финскими терминами: *surma* – Койкары, *surme* – Святозеро, *surt* – Галлезеро, Намоево, Михайловское; и *kuolend* – Уссуна, Койкары, Михайловское, *kuolende* – Святозеро (ср.: соб. кар. *šurta*, ливв. *surmi*, вепс., эст. *surt*, вод., фин. *surma*; соб. кар. *kuoloma*, ливв. *kuolendu*, вепс. *kolend*, фин. *kuolema*)¹⁰¹⁶. Многие приметы касались необычного поведения птиц. Карелы, как и соседние вепсы и русские, считали, что любая птица, которая ударилась в окно, постучала в него или в стену дома, являлась в большинстве случаев вестником смерти для кого-либо из членов семьи¹⁰¹⁷. Эти приметы до сих пор бытуют у людиков повсеместно¹⁰¹⁸.

Карелы-людики особо выделяли такие виды птиц, как кукушка, дятел, петух и курица. Плохим предзнаменованием было кукование кукушки около дома. По народным представлениям, кукушка являлась воплощением души умершего человека, поэтому людики верили, что кукушка, оказавшаяся в «мире людей», могла быть вестником смерти близкого родственника. Образы душ умерших брата Гаврилы и сестры Огой в облике кукушек встречаются в руне, записанной на людиковских землях:

Выросли березки на их могилах,

¹⁰¹⁴ Карелы верили в приходы покойников в мир живых, но, по народным убеждениям, это был уже не прежний живой человек, а часть враждебного загробного мира [см.: Жизнь и смерть = *Elaiğu da surmu* // Республика. URL: <http://rk.karelia.ru/special-projects/uroki-karelskogo/zhizn-i-smert-elaiğu-da-surmu> (дата обращения: 24.05.2019)].

¹⁰¹⁵ Карельские причитания. Указ. соч. С. 414, 425

¹⁰¹⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 43. Д. 9. Л. 135 (Михайловское); Сопоставительно-ономасиологический словарь... Указ. соч. С. 142; Kujola J. Op. cit. S. 171, 410; Tanner S., Chonstedt M. Op. cit. S. 2001, 2019, 2056.

¹⁰¹⁷ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 415. С. 109; Логинов К. К. Указ. соч. 2010. С. 424.

¹⁰¹⁸ ФА ИЯЛИ. № 3804/7 (Михайловское), 3820/7 (Святозеро), 3834/20 (Спасская Губа), 3845/25 (Декнаволок), 3846/13 (Кончезеро); SKS. Laiho L. № 6692 (Палнаволок).

*Ветви берез над церковью переплелись,
И стали кукушки куковать на ветвях берез.*¹⁰¹⁹

Единичные сообщения свидетельствуют о том, что поверья о кукушке могли быть связаны не только со смертью, но и с позитивными представлениями: «*В одно время говорили, что хорошее сообщает, в другое время стали уже говорить, что kägöi если kukkii*¹⁰²⁰ около дома – значит, опять будет что-то связано со смертью» (Святозеро)¹⁰²¹; «*Кукушка кукует, если ты на улице, в первый раз кукует, то говорят: очень хорошо. А когда в доме услышишь, то это уже похуже*» (Спасская Губа)¹⁰²². По мнению И. Ю. Винокуровой, в вепсской традиции кукушка – предсказательница, в основном, плохих событий – неурожая, бед, болезней, смерти, пожара, а также богатства и бедности, денег и их отсутствия¹⁰²³. В карело-финской эпической традиции и в эпосе «Калевала» распространен более жизнеутверждающий символизм кукушки – связь с солнцем, образ предвестницы весны и лета, богатства¹⁰²⁴. Эту особенность карело-финской эпической традиции отмечали также исследователи Х. Сихво и М. Хийемяе¹⁰²⁵. Возможно, в людиковских сообщениях отразилось переплетение вепсских (или славянских¹⁰²⁶) и карельских традиций. У многих народов по крику кукушки часто проводились гадания о числе оставшихся лет жизни. У михайловских людиков обнаружена характерная для карелов связь кукушки с солнцем – символом жизни: если кукушка кукует со стороны восхода солнца, то проживешь еще долго, а если с захода, – то оставшийся срок жизни будет небольшим¹⁰²⁷.

¹⁰¹⁹ Карельские эпические песни. Указ. соч. С. 307–308.

¹⁰²⁰ Кукушка если кукует – прим. С. М.

¹⁰²¹ ФА ИЯЛИ. № 3822/24.

¹⁰²² Там же. № 3834/20.

¹⁰²³ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 224.

¹⁰²⁴ Винокурова И. Ю. Мифологические представления о птицах в вепсской традиции и карело-финском эпосе // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры. Петрозаводск, 2010б. С. 257.

¹⁰²⁵ См.: Хийемяэ М. Об отношении к животному миру в народных верованиях эстонцев и в карело-финском эпосе «Калевала» // «Калевала» – памятник мировой культуры: материалы научной конференции, посвященной 150-летию первого издания карело-финского эпоса (30–31 янв. 1985 г.). Петрозаводск, 1986. С. 99–101; Sihvo H. Karjalan maill' kultakäköset kukkuu // Kotiseutu. Helsinki, 1976. № 6. S. 172–181.

¹⁰²⁶ См.: Гура А. В. Указ. соч. 1997. С. 682–709.

¹⁰²⁷ ФА ИЯЛИ. № 3807/14.

Также считалось дурным предзнаменованием, если дятел стучал в стену дома: «*Pokoinikaks on d'atel*» – «Дятел к покойнику»¹⁰²⁸. Такая примета, скорее всего, появилась в среде людиков от русских. Об этом свидетельствует ее география: примета была широко распространена у вепсов, восточнославянских народов, в Польше, Норвегии, Финляндии¹⁰²⁹.

Петух и курица – домашние птицы, связанные с жизнью и смертью у многих народов, в том числе славян и вепсов¹⁰³⁰. Например, в севернолудиковской Сопохе умершего от сыпного тифа хоронили вместе с живым петухом, олицетворяющим это заболевание, в гробу, который заколачивали гвоздями, – таким образом, якобы, останавливали распространение заболевания¹⁰³¹. Обычай захоронения больных с живым петухом (вариант – с кошкой) был распространен среди карелов и других народов¹⁰³². В Галлезере про старого человека, передвигавшегося с палкой в руках, говорили: «*Täll on d'o asteged lühettu kui kukuoil, t'ämä ei hät'ked nügüde elä*» – «Его шаги уже укорачиваются как у петуха, ему не долго теперь жить»¹⁰³³. Среди михайловских людиков существовало поверье, что курица, запевшая петухом, – к смерти¹⁰³⁴. У тех же михайловцев и северных людиков (Галлезеро) бытовала примета о том, что вечером или ночью петух поет перед покойником¹⁰³⁵. Идентичная примета была и у вепсов: крик петуха в «непоказанное» время (днем или вечером) предвещал плохие вести для обитателей дома¹⁰³⁶.

Вестницей смерти у людиков считалась залетевшая в дом бабочка. Народ часто воспринимал ее как визит умершего: насекомому нельзя было ни в коем случае причинять вред, тем более убивать его. Следовало открыть все двери дома

¹⁰²⁸ Там же. № 3807/12 (Михайловское).

¹⁰²⁹ См.: Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2006. С. 99.

¹⁰³⁰ Голубкова О. В. Орнитоморфная символика похоронного обряда в локальных вариантах славянских культовых традиций // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири: сборник статей Ю. Ю. Сурхаско. Гуманитарные исследования. Петрозаводск, 2009. Вып. 2. С. 448; Изibaева Г. М. Похоронно-поминальные обряды марийцев Республики Башкортостан: дис. ... к-та ист. наук. Уфа., 2018. С. 113.

¹⁰³¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 32. Д. 1. Л. 3.

¹⁰³² Там же. Ф. 1. Оп. 32. Д. 15. Л. 24.

¹⁰³³ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 202.

¹⁰³⁴ SKS. Laiho L. № 6696 (Кирга).

¹⁰³⁵ SKS. Laiho L. № 6691 (Палнаволоок), 6697 (Кирга); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 202.

¹⁰³⁶ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 198–199

настежь и помахать каким-нибудь предметом, чтобы бабочка сама нашла путь на волю¹⁰³⁷. Схожее сакральное отношение к залетевшим в дом бабочкам, особенно во время похорон или поминок, обнаруживается у карелов-ливвиков Пряжинского р-на, русских, вепсов и марийцев¹⁰³⁸. Еще Е. В. Барсов в 1872 г. отмечал, что бабочку в Олонецкой губ. положительно называли «чьей-нибудь душенькой»¹⁰³⁹.

В плачах народов Европейского Севера и, в частности, в карельских отразилось древнее представление о воплощении души умершего в образах летающих представителей фауны: птицы (воробья, кукушки; у средних людиков – ласточки, чайки¹⁰⁴⁰) или бабочки, а часто и в совмещенном образе «птички-бабочки» (люд. *liipoi-linduine*)¹⁰⁴¹. Дело в том, что карелы, как и вепсы, бабочку относили к классу птиц¹⁰⁴². Этот образ встречается в святозерских похоронных плачах, в которых причитальщица просит умершего «*прилететь хоть птичкой-бабочкой*», чтобы навестить своих родственников, развеселить, приласкать или успокоить горюющих¹⁰⁴³. У ливвиков Сямозерья в причитаниях встречается подобная просьба к покойнику: «*Приняли ли тебя дорогие родичи к себе бабочкой?*»¹⁰⁴⁴

Сон, как пограничное состояние между жизнью и смертью, часто выступал медиатором между этими двумя мирами. Михайловские людики предсказывали скоропостижную смерть кого-нибудь из сородичей, если во сне видели человека, плывущего на белой лодке в сторону кладбища¹⁰⁴⁵. А визит умершего во сне близкого родственника был еще одним способом контакта с живыми. В причитаниях часто звучал призыв к покойнику явиться во сне (например, в том же

¹⁰³⁷ ФА ИЯЛИ. № 3823/14 (Святозеро), 3844/12 (Кончезеро), 3834/20 (Спасская Губа).

¹⁰³⁸ ФА ИЯЛИ. № 3841/10 (Кончезеро); Изibaева Г. М. Указ. соч. С. 37; Чухина А. А. Родины, свадьба и похороны в Каргаполье // Живая старина. 2004. № 2. С. 51; Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2006. С. 219.

¹⁰³⁹ Причитания Северного края... Указ. соч. С. XIII.

¹⁰⁴⁰ Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 511.

¹⁰⁴¹ Карельские причитания. Указ. соч. С. 418; Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 511; Конкка А. П. Указ. соч. 2019. С. 197.

¹⁰⁴² Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2006. С. 219.

¹⁰⁴³ См.: Карельские причитания. Указ. соч. С. 410–431.

¹⁰⁴⁴ Конкка А. П. Указ. соч. 2019. С. 197.

¹⁰⁴⁵ SKS. Klemola P. № 18422.

образе «птички-бабочки») и «рассказать о житье на том свете», передать «свежие весточки» покойным родственникам:

*Opi sulembil sanaižil, sulgaiženi,
suladelta häntä
eigo hod' liipoi-linduižinnu tule da
sigi-unuižih
hod' uinonnet, ga ozutelda da
sanele siuleis.*

Постарайся, мое перышко,
приласкать его ласковыми
словами,
не прилетит ли он хоть птицей-
бабочкой,
И как заснешь крепким сном,
так не покажется ли во сне и не
поговорит ли с тобой.

(Из текста плача дочери умершей матери, Святозеро)¹⁰⁴⁶

*Ala d'o siä mindaa unohta,
tule d'o siä minun no uniiš,
sanu siä, kutt siga eloižed.
Miä roskažin silii kaiken
oman eluižen, oman obidaižen.*

Ты уже меня не забудь,
Приди уже ко мне во сне,
скажи ты, как там жизньюшка.
Я расскажу тебе все
О своей жизньюшке, о своей
обидушке.

(Из текста плача матери по погибшей дочери, Михайловское)¹⁰⁴⁷

По состоянию трупа могли также предсказать близкую смерть члену семьи умершего. Например, если глаза покойника оставались открытыми, его тело было мягким, со «слабыми руками», то до сорокового дня в доме должен появиться еще один покойник¹⁰⁴⁸.

У многих народов прослеживаются представления об отождествлении дерева с человеком и его жизненным циклом, в том числе с его смертью. Мифологические представления карелов о ели как дереве предков проявляются в выборе еловых роц для старинных кладбищ (об этом подробнее см. § 2.2.2). Падение ели или другого хвойного дерева предвещало скорейшую смерть кому-либо из родственников. Так, информант 1928 г. р. из д. Палнаволоок сообщила, что перед смертью ее сына дерево у их дома обвалилось в результате непогоды. Это дерево информант несколько раз называла сначала *ped'* ('сосна'), а потом по-

¹⁰⁴⁶ Карельские причитания. Указ. соч. С. 413, 423.

¹⁰⁴⁷ Раһонов М. Ор. cit. 2012. S. 128.

¹⁰⁴⁸ ФА ИЯЛИ. № 3847/26 (Кончезеро).

русски «елкой», что, видимо, говорит о схожести сакральных свойств у данных деревьев¹⁰⁴⁹. В Спасской Губе записано сообщение, что падение любого дерева предсказывало гибель кого-нибудь из односельчан¹⁰⁵⁰, что также являлось общекарельской приметой смерти¹⁰⁵¹.

Определенные дни в году и природные явления являлись благоприятными для отхода в мир иной. Желанной была смерть в Пасху (у михайловских людиков – в любой православный праздник), так как считалось, что душа в таком случае обязательно попадает в рай¹⁰⁵², что было связано с христианским учением¹⁰⁵³. Появление радуги в момент смерти было у северных карелов-людиков также хорошим знаком¹⁰⁵⁴. По всей вероятности, людики, как и прионежские вепсы, считали радугу своеобразным мостом, по которому покойники переправляются в место вечного пребывания. Аналогичные представления о радуге существуют и у других народов германской языковой группы, источником их являются древние скандинавские мифы¹⁰⁵⁵.

В карельских причитаниях, и в людиковских в том числе, кончина понимается как воля предков (соб. кар. *syntyset*, люд. *syndyd* – здесь ‘прародители, умершие родичи’), которые призвали к себе человека. В них отражаются наиболее ранние представления народа о том, что после смерти душу покойного обязательно должны встретить прародители (как и в предсвадебных причитаниях, к ним применяется эпитет «белые»): «*Vastattuih-go valgedad sündüd?*» – «Встретили-ли тебя белые предки (прародители)?» (Святозеро)¹⁰⁵⁶.

Сам факт смерти воспринимался как отделения души от тела, обозначаемый следующими словосочетаниями: *heng lähtöu* ‘душа выходит’ (Спасская Губа, Кончезеро); *hengi läht’i iäreh ristikaazas* ‘душа покинула человека’ (Лижма); *heng*

¹⁰⁴⁹ Там же. № 3812/1.

¹⁰⁵⁰ Там же. № 3834/20.

¹⁰⁵¹ Например, сямозерские ливвики причиной преждевременной смерти считали намеренное срубание деревьев, которым приписывался особый общедеревенский статус (например, места, где собиралась молодежь) или чьих-нибудь именных деревьев [Логинов К. К. Указ. соч. 2008а. С. 291].

¹⁰⁵² ФА ИЯЛИ. № 3805/12 (Михайловское), 3810/3, 3813/26 (Михайловское), 3844/13 (Кончезеро).

¹⁰⁵³ Бернштам Т. А. Указ. соч. 2000. С. 180.

¹⁰⁵⁴ ФА ИЯЛИ. № 3830/16 (Спасская Губа)

¹⁰⁵⁵ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 148; Энциклопедия суеверий: по материалам британского и русского фольклора. М., 1998. С. 363–364

¹⁰⁵⁶ Конкка У. С. Указ. соч. 1992. С. 36; Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 513.

lendau ‘душа улетает’ (Кончезеро); *piäž iäre hengi* ‘оставила душа’ (Лахти)¹⁰⁵⁷. Аналогично именовали момент смерти финны и собственно карелы – *hengenlähtö* – букв. ‘уход души’¹⁰⁵⁸), а также вепсы – *heng l’äks* ‘душа ушла’¹⁰⁵⁹. Констатацию смерти людик так и называли: *henged eule* ‘нет души’. Местонахождением души (*hengen koht*) считали подложечковую область¹⁰⁶⁰. Это общекарельское представление о нахождении души и ее отделении от тела находит подтверждение в словах информанта из Сегозерья, побывавшего в переходном состоянии между жизнью и смертью в результате черепно-мозговой травмы: «*нечто поднимающееся от солнечного сплетения к горлу*»¹⁰⁶¹.

Попадание в загробный мир (кар., фин. *Manala, Tuonela*) карелы и финны представляли как преодоление душой умершего различных препятствий, стоящих на его пути. В южных районах Карелии известны рассказы о прохождении душой каменной (или стеклянной) горы, в Беломорской Карелии – о ее переходе водной или огненной преграды¹⁰⁶². В сообщении С. Годарева река потустороннего мира была именно огненной, что можно трактовать как влияние мифологических представлений северных карелов о царстве мертвых на кондопожских людиков¹⁰⁶³. Специфичный карельский термин, обозначающий загробный мир у людиков, в рассматриваемых материалах не удалось обнаружить; жители д. Лижмы говорят про умершего, что он находится «с Богом» (*Jumalot’ kera*)¹⁰⁶⁴.

В традиционном мировоззрении финно-угорских народов были распространены представления о двух и более душах у человека, например: у коми-зырян *орт* ‘душа-тень, двойник человека’ и *лов* ‘душа, дух, дыхание’; у удмуртов *урт* ‘душа-двойник’ и *лул* ‘душа-дыхание’; у марийцев *ört* – бестелесный двойник человека, *чон* – жизненная сила, *шўльши* – дыхание, с

¹⁰⁵⁷ ФА ИЯЛИ. № 3830/13 (Спасская Губа), 3844/11, 3846/12 (Кончезеро); Kujola J. Op. cit. S. 68, 171, 410.

¹⁰⁵⁸ Конкка У. С. Указ. соч. 1992. С. 38.

¹⁰⁵⁹ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 48.

¹⁰⁶⁰ Kujola J. Op. cit. S. 68.

¹⁰⁶¹ Логинов К. К., Краснопольская Т. В. Указ. соч. С. 253.

¹⁰⁶² Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 229–230.

¹⁰⁶³ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 207.

¹⁰⁶⁴ ФА ИЯЛИ. № 3824/6.

которым при последнем выдохе выходила и душа *чон*; по представлениям обских угров, у мужчин пять душ, у женщин – четыре¹⁰⁶⁵.

У людиков имеется только одно название для обозначения души – *heng*. Аналогичное название встречается и у других прибалтийско-финских народов (ср.: фин. *henki*, соб. кар. *henki*, ливв. *hengi*, вепс. *heng*, эст. *heng*¹⁰⁶⁶), которое, помимо своего основного значения ‘дух, душа’, в финском языке имеет еще и значение ‘воздух’ в выражении *haukkoa henkeä* ‘глотать воздух’¹⁰⁶⁷. Дело в том, что душа *heng* связана с дыханием человека: слова *heng* ‘душа’ и *hengittada* ‘дышать’ являются словами одного корня в людиковском наречии, как и в других прибалтийско-финских языках¹⁰⁶⁸. С последним вздохом человека душа-дыхание покидает его тело. У людиков был распространен обычай ставить у изголовья умирающего сосуд с водой – своеобразное водное пространство, через которое по народным верованиям происходил переход души и ее очищение¹⁰⁶⁹. Такие же действия были распространены среди остальных карелов, а также среди финно-угорских, тюркских и восточнославянских народов¹⁰⁷⁰. Душа, выйдя из тела, должна была ополоснуться в «холодной водушке»; при этом, как утверждали святозерские людики, можно было заметить, как поверхность воды чуть колыхалась¹⁰⁷¹.

В финно-угорской концепции множественности душ были развиты представления о существовании второй подвижной души-тени, которая могла покидать тело человека во время сна и представлять самого человека или его «эго». У хантов эта душа называлась *is*, у мордвы – *es*, у коми – *ac*, у саамов – *(j)ies*, у финнов – *itse*¹⁰⁷². В настоящее время это название у финнов (*itse*) и вепсов

¹⁰⁶⁵ Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. Москва, 1959. С. 117; Изгибаева Г. М. Указ. соч. С. 48; Садиков Р. Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). Уфа, 2008. С. 125.

¹⁰⁶⁶ Сопоставительно-ономасиологический словарь... Указ. соч. С. 144; Tanner S., Chonstedt M. Op. cit. S. 2027:

¹⁰⁶⁷ Вахрос И., Щербаков А. Указ. соч. С. 107.

¹⁰⁶⁸ Сопоставительно-ономасиологический словарь... Указ. соч. С. 99.

¹⁰⁶⁹ Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 511

¹⁰⁷⁰ Куликовский Г. И. Указ. соч. С. 49; Логинов К. К. Указ. соч. 2010. С. 358; 102. Мокшин Н. Ф. Языческие верования мордвы и ее христианизация // Мордва: очерки по истории, этнографии и культуре мордовского народа. Саранск, 2004. С. 484; Петров К. Указ. соч. 1863. № 15. С. 53; Изгибаева Г. М. Указ. соч. С. 69.

¹⁰⁷¹ Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 511

¹⁰⁷² Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 48.

(*iče*) означает ‘сам, сама, само’¹⁰⁷³. В вепсском языке *iče* является корнем названий заболеваний *ičhiin’e* ‘эпилепсия’ и *ičeze pahuz’* ‘родимчик’, сопровождающихся потерей сознания, самоконтроля, и представляет собой след былых представлений финно-угорского происхождения о душе-тени под названием *iče*¹⁰⁷⁴. То же самое можно сказать и о людиках, у которых *it’še* имеет значение ‘сам, человек’¹⁰⁷⁵. Жители обрусевшего людиковского куста деревень Шуи полагали, что у каждого человека перед смертью «случается *родимчик*»¹⁰⁷⁶.

§ 2.1.2. Наступление смерти и подготовка покойника к погребению

Распространенным наименованием покойника среди карелов повсеместно было заимствование из русского языка: люд. *pokoinik* – Уссунa, Тивдия, Спасская Губа, *pokoinikke* – Пряжа, Лижма, *rokuun’ik* – Михайловское, соб. кар. *pokoinikka*, ливв. *pokoiniekku*¹⁰⁷⁷. Однако в лексике карелов-людиков существует и более древнее обозначение умершего *kuol’ii* (букв. ‘умерший’), образованное от прибалтийско-финского корня *kuole-* (ср.: соб. кар. *kuolija*, ливв. *kuolii*; ср.: вепс. *kuolii*, фин. *kuollut* ‘мертвец, умерший’; вод. *kōlla*, эст. *koolda* ‘умирать’)¹⁰⁷⁸. Предпочтение карелами русского слова «покойник» связано с табуацией и является эвфемизмом карельского термина *kuolija*¹⁰⁷⁹.

Способы облегчения агонии. Если человек находился на смертном одре, но смерть долго не наступала, то для скорейшей кончины совершали действия, имеющие целью облегчить переход души в иной мир, устранить препятствия на ее пути. Ряд способов облегчения агонии у людиков и карелов повсеместно был таким же, как и у русских (шире – у славян): лили воду на умирающего, хлопали

¹⁰⁷³ Сопоставительно-ономасиологический словарь... Указ. соч. С. 79.

¹⁰⁷⁴ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 48.

¹⁰⁷⁵ Kujola J. Op. cit. S. 93.

¹⁰⁷⁶ Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 55.

¹⁰⁷⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 43. Д. 9. Л. 110 (Михайловское); SKS. Klemola P. № 18423; Сопоставительно-ономасиологический словарь... Указ. соч. С. 142; Kujola J. Op. cit. S. 325.

¹⁰⁷⁸ Сопоставительно-ономасиологический словарь... Указ. соч. С. 142; Kujola J. Op. cit. S. 171–172; Tanner S., Chonstedt M. Op. cit. S. 2010, 2034, 2073.

¹⁰⁷⁹ Конкка А. П. Указ. соч. 2019. С. 194.

досками кровли над ним, открывали печную заслонку, окно или дверь, чтобы душа могла беспрепятственно покинуть дом¹⁰⁸⁰.

Святозерские людики умирающего перекладывали с кровати на пол, так как считалось, что нехорошо умирать на кровати¹⁰⁸¹. Широко бытовало представление о том, что в момент смерти душа находится в пограничном состоянии и уязвима от влияния нечистых сил. Поэтому умирающий мог попросить родственника читать молитвы-обереги над ним, например, «“Сны” Пресвятой Богородицы»¹⁰⁸². В Суйсари над умирающим читали воскресную молитву Животворящему Кресту «Да воскреснет Бог»¹⁰⁸³. Жители Шуи для облегчения смертельного исхода к умирающему приглашали знахарку, которая читала заговоры, избавлявшие его от мучений¹⁰⁸⁴. Северные людики после смерти тело окуривали ладаном¹⁰⁸⁵.

По народным представлениям, причина длительной или тяжелой агонии часто заключалась в том, что умирающий был грешником, и в наказание за грехи черт забирал душу такого человека в ад¹⁰⁸⁶. Поэтому обязательным правилом у людиков было совершение таинства исповеди у священника перед смертью. Северные людики верили, что при переходе в потусторонний мир нужно пройти через 22 пункта, и на первом пункте обязательно спрашивали: «*Oledgi pokaizunni kuolendad vaste?*» – «Покаялся ли ты перед смертью?»¹⁰⁸⁷. Если же грешный человек умирал, не исповедавшись, то считалось, что память об этом человеке была запятнана, и в этом случае о нем говорили: «*Ei pidanuš šille rišt'šikanzale rod'izuda t'älle mualle*» – «Не нужно было этому человеку родиться в этом мире», т. е. подразумевалось, что он оставил кому-то свои грехи в мире живых¹⁰⁸⁸.

Среди жителей севернолюдиковской д. Галлезеро существовало поверье, что если смерть застала человека в лесу, то он мог исповедаться дереву, и лучше всего

¹⁰⁸⁰ ФА ИЯЛИ. № 3844/11 (Кончезеро), 3845/24 (Декнаволок), 3846/12 (Кончезеро); Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 61. Ср.: Терновская О. А., Толстая С. М. Агония // Славянские древности: этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 91–92.

¹⁰⁸¹ Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 225 (Сигнаволок).

¹⁰⁸² ФА ИЯЛИ. № 3845/21 (Спасская губа); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 203.

¹⁰⁸³ Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 148.

¹⁰⁸⁴ Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 55.

¹⁰⁸⁵ ФА ИЯЛИ. № 3844/13 (Кончезеро).

¹⁰⁸⁶ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 220.

¹⁰⁸⁷ Ibid. S. 201.

¹⁰⁸⁸ Ibid. S. 205.

такому, которое свалено на другое дерево и поскрипывало при порыве ветра. Перед таким деревом следовало броситься на колени, перекреститься и покаяться в грехах, а также вырезать топором или ножом на стволе крест. По народным убеждениям, в данный момент должен задуть ветер, а дерево должно начать качаться и скрипеть – таким образом, якобы, сам Господь Бог прощает все перечисленные грехи.

Среди северных карелов существовали схожие представления о сваленном скрипучем дереве, символизировавшем переход на тот свет:

Когда мы в лесу видели (и, прежде всего, слышали) такое дерево, которое, падая, зависло на втором, и оно там скрипело, это дерево – а оно всегда ведь скрипит, когда ветер дует – его надо было руками убрать, снять со стоящего дерева. А топором нельзя было рубить, надо было руками снять, чтобы то дерево (стоящее) перестало мучиться. И они все¹⁰⁸⁹ наращивали этот мост через реку Туонелы¹⁰⁹⁰.

Данные представления, несомненно, отражают языческо-христианский синкретический комплекс, сложившийся в похоронной обрядности людиков: с одной стороны, верования о дереве как медиаторе между мирами, а с другой стороны – христианские воззрения о Всевышнем, таинстве исповеди и человеческих грехах.

С. Годарев при этом утверждал, что дерево «донесет» исповедь до Бога лучше, чем священник: «*Mi pahale papile riähkät sanuda, ka parem mäne met't'sai da sanu skrippijale pule*» – «Чем исповедовать грехи плохому священнику, лучше пойти в лес и рассказать [грехи] скрипучему дереву»¹⁰⁹¹. В данном сообщении принижается роль священника, которое может объясняться распространением среди северных людиков идей беспоповского согласия – одного из направлений старообрядчества¹⁰⁹². Действительно, по данным различных источников, в Ялгубском, Соломенском, Шуйском, Сунском, Кондопожском, Лычноостровском приходах, располагавшихся в основном на севернолудиковской территории, в

¹⁰⁸⁹ Такие дела – прим. А. К.

¹⁰⁹⁰ Конкка А. П. Указ. соч. 2019. С. 196.

¹⁰⁹¹ Там же. С. 202.

¹⁰⁹² В Карелии лидирующие позиции занимали филипповский (71%) и даниловский (19%) толки старообрядчества, не признающие иерархии и священства [Ружинская И. Н. Указ. соч. 2005. С. 85].

XVIII–XIX в. была зафиксирована деятельность старообрядцев¹⁰⁹³. Упоминание о старообрядческих пережитках в быту северных людииков встречается и в отчете Р. Ф. Тароевой об экспедиции в Петровский р-н в 1956 г. (ныне входит в Кондопожский р-н)¹⁰⁹⁴. Данные о существовании старообрядческой общины в Галлезере подтверждает сам С. Годарев; по его словам, его бабушка была «старовером» (*starover*)¹⁰⁹⁵.

Смерть колдунов также считалась мучительной, особенно тех, кто не успел передать свои знания при жизни. В Ташкеницах был известен случай, когда в муках умирали два старика, живущие в одном доме на пригорке деревни. Они пользовались дурной славой в деревне, и, по всей видимости, были колдунами. Агония у них длилась долго, и их предсмертные крики раздавались на всю деревню. Для скорейшего наступления их кончины жители деревни сломали скалку над матицей в доме стариков, после чего те и умерли¹⁰⁹⁶. Обычай разламывания веретена и вязальных игл для облегчения смерти был известен карелам р-на Иломантси; по И. Кемппинену, веретено ломали, если умирала женщина, а иглу – если мужчина¹⁰⁹⁷. Разламывание бытовых предметов во время агонии – символические действия, характерные для карелов, которые не удалось обнаружить у славянских народов.

Обмывание тела. После смерти совершался важнейший обряд омовения умершего, которое спешили совершить, пока тело не окоченело. Смысл обряда заключался в очищении: «в загробный мир не положено вносить “грязь земной жизни”»¹⁰⁹⁸. В христианском понимании, чистота тела символизирует чистоту и непорочность праведников в Царстве Божиим¹⁰⁹⁹.

Большое значение в этом очистительном обряде придавалось его исполнителям. Обмывание умершего людьми одного с покойником пола – это

¹⁰⁹³ См.: Беляев С. В. Указ. соч. 1890. № 35. С. 346; Ружинская И. Н. Указ. соч. 2000. С. 154–159; Пулькин М. В. Указ. соч. С. 313; Пулькин М. В., Захарова О. А., Жуков А. Ю. Указ. соч. С. 132

¹⁰⁹⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 279. Л. 21.

¹⁰⁹⁵ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 154, 159.

¹⁰⁹⁶ ФА ИЯЛИ. № 3815/17 (Михайловское).

¹⁰⁹⁷ Цит. по: Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 63

¹⁰⁹⁸ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 64–65.

¹⁰⁹⁹ Слепинин К. Православный обряд погребения. Акафист за единоумершего. СПб., 2006. С. 9.

наиболее древний обычай, широко распространенный у карелов и русских¹¹⁰⁰. С конца XIX – начала XX в. на территории проживания карелов обмыванием занимались обычно пожилые женщины, хотя сегозерские карелы еще в 1970-е гг. помнили об обычае мытья умершего людьми одного с покойником пола как более раннем¹¹⁰¹. Приглашение пожилых женщин на омовение, а также вдов и старых дев, было характерно и для северных вепсов¹¹⁰².

Для людиков же традиция обращаться за помощью в обмывании именно к пожилым женщинам, которых родственники умершего приглашали со «слезами и причитаниями»¹¹⁰³ являлась достаточно давней. Им предназначалась плата за работу: ткань на одежду, платье от покойницы, а также мыло или полотенце, их угощали чаем и приглашали на поминки¹¹⁰⁴. Участие в обмывании пожилых женщин вписывалось в очищающую семантику обряда. Старость участниц обряда и их социальный статус, – как правило, вдовство, – по народным определениям означали, что они «чистые», т. е. не живущие половой жизнью. Вдовство также означало, что они претерпели личную утрату, т. е. столкнулись со смертью, поэтому допускались до исполнения обряда¹¹⁰⁵. Однако по более поздним полевым записям, объяснялось это достаточно рационально: пожилые женщины не боятся покойников и не брезгуют мертвым телом: *«Ну раньше были такие бабули в деревне, ..., другие, ведь, и боятся покойника, или брезгуют. А эти уже были такие [старые]...»* (Киндасово)¹¹⁰⁶.

Близкие родственники покойного, как правило, не допускались к обмыванию тела, иначе *«руки будут мерзнуть»* (Лижма)¹¹⁰⁷. Этот запрет не отличался строгостью на остальной карельской территории¹¹⁰⁸. У средних и южных вепсов, напротив, обмывальщиками были обязательно родственники (вариации касались

¹¹⁰⁰ Конкка У. С., Конкка А. П. Указ. соч. С. 23; Кремлева И. А. Указ. соч. С. 75.

¹¹⁰¹ Конкка У. С., Конкка А. П. Указ. соч. С. 23; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 64.

¹¹⁰² Строгальщикова З. И. Указ. соч. С. 69.

¹¹⁰³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 82 (Чарнаволок); Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 511; Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 107

¹¹⁰⁴ ФА ИЯЛИ. № 3834/36 (Спасская Губа), 3844/14 (Кончезеро).

¹¹⁰⁵ 153. Олсон Л., Адоньева С. Б. Традиция, трансгрессия, компромисс. Миры русской деревенской женщины. М., 2017. С. 338.

¹¹⁰⁶ ФА ИЯЛИ. № 3826/29.

¹¹⁰⁷ Там же. № 3824/13 (Лижма), 3834/36 (Спасская Губа).

¹¹⁰⁸ Сурхаско. Указ. соч. 1985. С. 84.

близкого или дальнего родства, мужчин или женщин, зависящих от пола умершего)¹¹⁰⁹.

Со временем традиция, связанная с участниками обмывания у людиков, трансформировалась: на такое дело стали приглашать соседей и местных жителей, не обязательно пожилого возраста. В крайних случаях, родственники сами мыли умершего¹¹¹⁰. Как представляется, на изменение обычая во второй половине XX в. влияло уменьшение числа жителей деревень, проживание пожилых женщин в сельской местности только в летнее время, а зимой – в городах у детей.

Сразу после смерти покойника перекладывали на солому, расстеленную на полу в избе, и приступали к омовению тела, используя для этого теплую воду¹¹¹¹. В Лижме был записан подробный процесс омовения покойного: мылили кусок материи и растирали им все тело. После ткань ополаскивали в воде, и смывали ею мыло с тела. Старались как можно меньше тратить воды, чтобы не разводить большую лужу на полу¹¹¹². Схожий способ омовения описан и у соседних заонежан¹¹¹³.

В XX в. покойника могли мыть также на простыне, на которой он умер, или на другом бесхозном куске ткани¹¹¹⁴. Аналогичный обычай проводить омовение тела на простыне мы находим у сямозерских карелов¹¹¹⁵. Сейчас все чаще моют тело на целлофановой пленке или в ванне, если обмывание проходит в благоустроенной квартире¹¹¹⁶.

Предметы, используемые в обмывании, считались нечистыми. От них старались избавиться, «отправляя их на тот свет» с помощью «чистых стихий» (земли, воды и огня), или оставляли и применяли в магических целях. Грязная вода, оставшаяся после омовения, наделялась свойствами отгонять все себе

¹¹⁰⁹ Строгальщикова З. И. Указ. соч. С. 68–69.

¹¹¹⁰ ФА ИЯЛИ. № 3805/16 (Михайловское), 3824/13 (Лижма), 3830/11 (Спасская Губа); SKS. Klemola P. № 18423 (Михайловское).

¹¹¹¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 32 (Пряжки); Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 511.

¹¹¹² ФА ИЯЛИ. № 3824/13 (Лижма).

¹¹¹³ Логинов К. К. Указ. соч. 1993. С. 140.

¹¹¹⁴ ФА ИЯЛИ. № 3830/10 (Спасская Губа), 3844/14, 3846/14 (Кончезеро).

¹¹¹⁵ Логинов К. К. Указ. соч. 2008а. С. 293.

¹¹¹⁶ ФА ИЯЛИ. № 3834/37 (Спасская Губа), 3840/8 (Кончезеро).

подобное – нечистое и вредоносное. Ее выливали на улице с внешней стороны красного угла или по всем углам избы, создавая тем самым защитный круг¹¹¹⁷.

По сведениям конца XIX в., щепки после изготовления гроба и солому, на которой лежал покойник, бросали в воду – озеро или реку, символизирующих иной мир или путь в него у многих народов Евразии, в том числе и у карелов¹¹¹⁸. Со временем на эту традицию оказало влияние православное учение, по которому следовало сжигать одежду, в которой умер покойный и постельные принадлежности, на которых он отошел в иной мир¹¹¹⁹. Так, в первой половине XX в. белье и одежда умершего, а также солома после обмывания уже сжигались на берегу реки (средние людикки) или в поле (северные людикки)¹¹²⁰. Щепки от гроба, гребень, которым расчесывали волосы умершему, мыло с мочалкой, которым мыли тело, опускали в гроб, хотя кое-где в Михайловском кусте деревень мыло и гребень могли сжечь вместе с одеждой покойного¹¹²¹. В послевоенный период сжигание белья, на котором человек встретил смерть, не производилось по причине бедственного положения карельских деревень¹¹²².

В настоящее время к самому омовению приступают не сразу после кончины, а только после осмотра умершего врачом для освидетельствования им факта смерти¹¹²³. Часто покойника могут увезти в морг на вскрытие, и его уже там обмывают «наготово», а после тело привозят в гробу, где и держат до самых похорон¹¹²⁴, что противоречит карельской традиции перекладывания покойника в гроб только в день похорон (о времени пребывания покойника в доме см. § 2.1.3.).

Причитания, исполняемые во время процесса обмывания тела, обнаруживаются на всей территории проживания карелов-людиков¹¹²⁵. В с. Святозере причитания исполнялись уже на этапе приглашения пожилых

¹¹¹⁷ Там же. № 3817/11 (Михайловское).

¹¹¹⁸ Изгибаева Г. М. Указ. соч. С. 70; Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 512; Конкка А. П. Указ. соч. 2019. С. 196.

¹¹¹⁹ Слепинин К. Указ. соч. С. 9–10.

¹¹²⁰ ФА ИЯЛИ. № 3830/10 (Спасская Губа), 3840/8, 3844/14, 3845/30 (Кончезеро); Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 224, 225 (Сигнаволоок);

¹¹²¹ ФА ИЯЛИ. № 3805/17 (Михайловское), 3817/11 (Михайловское), 3819/3 (Святозеро), 3830/12 (Спасская Губа); SKS. Klemola P. № 18423 (Михайловское); Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 512.

¹¹²² ФА ИЯЛИ. № 3824/13 (Лижма).

¹¹²³ Там же. № 3824/13 (Лижма).

¹¹²⁴ Там же. № 3821/19 (Святозеро), 3830/11, 3834/36 (Спасская Губа).

¹¹²⁵ Там же. № 3817/11 (Михайловское), 3824/15 (Лижма), 3844/14 (Кончезеро).

женщин на обмывание родственницами умершего¹¹²⁶. Следует заметить, что плачи, исполняемые во время омовения покойного, были зафиксированы далеко не у всех групп карелов. Они бытовали у северных карелов, а также вепсов Прионежья. У последних были обнаружены специальные «обмывальные плачи» под названием *pezetezvoik*. В обрусевшем к XX в. с. Шуя не причитывали, мытье покойника совершалось «особой мыльщицей», при этом девочкой или мальчиком исполнялись молитвы¹¹²⁷. Повенецкие карелы также читали молитву «Трисвятое» при обмывании¹¹²⁸.

Обряжение покойного. После обмывания приступали к облачению тела в одежду. По народным представлениям человек умирал окончательно только в день погребения, когда тело перекладывали в гроб и отвозили на кладбище (см. § 2.1.3.), поэтому во время процессов обмывания и обряжения с умершим обращались как с живым человеком: с ним разговаривали, просили расслабиться, старались лишней раз не задевать его¹¹²⁹. Такое бережное отношение к покойному, как к живому, наблюдалось и у соседнего русского населения¹¹³⁰.

Погребальную одежду (*kuolinvuattiet* – Спасская Губа, букв. ‘смертная одежда’)¹¹³¹ карелов-людиков конца XIX – XX в. можно условно разделить на три вида, предложенных на русских материалах И. А. Кремлевой: 1) венчальная одежда; 2) заранее заготовленная одежда или сшитая после смерти; 3) повседневная (чистая или покупная) одежда¹¹³².

Первый тип погребальной одежды был распространен у святозерских людииков. Там молодых девушек хоронили в подвенечном наряде, а если у умершей женщины сохранялось свадебное платье, то ее, уже достигшую преклонного возраста, могли также похоронить в нем¹¹³³. Данная традиция обряжения умерших в брачном возрасте девушек в свадебную одежду – отголосок

¹¹²⁶ Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 511.

¹¹²⁷ Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 97.

¹¹²⁸ Петров К. Указ. соч. 1863. № 15. С. 53.

¹¹²⁹ ФА ИЯЛИ. № 3834/35 (Спасская Губа), 3847/26 (Кончезеро).

¹¹³⁰ Логинов К. К. Указ. соч. 1993. С. 140.

¹¹³¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 18. Л. 19.

¹¹³² Кремлева И. А. Указ. соч. С. 79.

¹¹³³ ФА ИЯЛИ. № 3819/1 (Святозеро).

древнего обряда свадьбы-похорон – была в недавнем прошлом распространена у восточных славян¹¹³⁴ и, как представляется, была заимствована многими финно-угорскими народами: коми, марийцами, крещеными удмуртами и др.¹¹³⁵ В ее основе лежали представления о том, что молодой парень или девушка обязательно должны были на «том свете» иметь жену или мужа, и что без них им не будет там места¹¹³⁶.

Погребальная одежда второго типа была традиционной для карельских похорон и содержала архаичные компоненты: она шилась обязательно вперед иголкой швом-наметкой, что имело символический смысл – умерший уходил из мира живых и не должен был возвращаться обратно. Тот же смысл имел обычай не завязывать на нитках узлы, отождествляемые с препятствиями¹¹³⁷. У карелов-людиков, как и русских, было принято заготавливать погребальный комплекс одежды заранее¹¹³⁸. Исключение касалось молодых людей, не успевших заготовить себе смертную одежду. Их обряжали согласно полу и возрасту в любые одежды, имевшиеся в доме, либо шили для них новую одежду непосредственно в ходе подготовки к похоронам (нередко, погребальная одежда шилась прямо на покойнике)¹¹³⁹. Пожилые женщины в людиковских деревнях еще при жизни могли поручить мужу, невестке или дочери купить для себя смертную одежду или материал для нее, из которого она сама (либо купившая материал родственница) изготовляла себе одежду¹¹⁴⁰. Святозерская причитальщица А. В. Чеснокова просила дочь сшить для нее погребальный комплект одежды, на что та отказывалась, т. к. *«для смерти же шить, это болезненно»*. Только после слезливых уговоров матери она согласилась изготовить для нее сорочку¹¹⁴¹.

¹¹³⁴ В Бежецком у. Тверской губ. бытовала характерная поговорка: *«В чем венчаться, в том и скончаться»* [Маслова Г. С. Указ. соч. 1984. С. 85].

¹¹³⁵ Изгибаева Г. М. Указ. соч. С. 83; Корнишина Г. А. Указ. соч. С. 439; Терюков А. И. Погребальный обряд вымских и вышерских коми // Традиции и новации народной культуре коми: Труды института языка, литературы и истории Коми филиала АН СССР. Сыктывкар, 1983. Вып. 28. С. 27; Христолюбова Л. С. Указ. соч. С. С. 87.

¹¹³⁶ Кремлева И. А. Указ. соч. С. 79.

¹¹³⁷ ФА ИЯЛИ. 3844/20 (Кончезеро); Конкка А. П. Указ соч. 2017. С. 221 (Наволоки); Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 66.

¹¹³⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 18. Л. 29 (Спасская Губа); Конкка А. П. Указ соч. 2017. С. 221 (Наволоки); Маслова Г. С. Указ. соч. 1984. С. 85–86.

¹¹³⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 24 (Койкары).

¹¹⁴⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 26 (Вохтозеро); Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 107.

¹¹⁴¹ ФА ИЯЛИ. № 3819/1 (Святозеро).

Общими требованиями для погребальной одежды, помимо специфичной выкройки, была ее новизна или чистота, белый цвет¹¹⁴². Упоминание об обряде покойника непременно в белые одежды встречается в святозерских причитаниях¹¹⁴³. Белый цвет костюма символизировал чистоту, с которой умерший должен появиться на том свете (хотя, как отмечалось выше, при похоронах молодых девушек допускалось и использование другого цвета, например, розового в подвенечном наряде)¹¹⁴⁴. Смертная одежда была отличной от той, что носили живые люди: в Михайловском, например, подчеркивалось, что покойного обряжали в «лучшие одежды»¹¹⁴⁵, а в Святозере во время процедуры укладывания одетого покойника на скамью в избе причитальщица подмечала, что покойник «*selgiteldy vakki sobaižih*» – «обряжен в необычные одеждушки»¹¹⁴⁶.

Обряженного и уложенного покойника богатые родственники накрывали сверху «кисейным саваном» (*katēpalttin*¹¹⁴⁷ – Тивдия, Пряжа, Лижма), бедные – холстом, а в более позднее время – покупным двухметровым полотном – *páлтенной* (*palt'in, pautin* – Михайловское, *paltina* – Койкары, *palttin* – Галлезеро), которым полностью закрывали тело при переноске гроба на кладбище, либо лицо умершего закрывали белым куском материи¹¹⁴⁸ (см. рис. 7). В дальнейшем на смену савана пришли белая простыня и тюль, которыми накрывают покойного до самого носа¹¹⁴⁹. В этих обычаях заметно влияние христианского вероучения и церковного ритуала, согласно которому «по смерти христианина тело его омывают, одевают в чистые, если возможно, в новые одежды и полагают в “саван” (белый покров), в знак того, что умерший, при своем крещении, дал обет проводить жизнь в чистоте и святости»¹¹⁵⁰.

¹¹⁴² Конкка А. П. Указ соч. 2017. С. 221 (Наволоок); Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 512.

¹¹⁴³ Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 514.

¹¹⁴⁴ ФА ИЯЛИ. № 3819/1 (Святозеро).

¹¹⁴⁵ SKS. Klemola P. № 18423.

¹¹⁴⁶ Карельские причитания. Указ. соч. С. 422, 411.

¹¹⁴⁷ В деревнях Святозерского куста весь комплекс погребальной одежды называли *katēpalttin* [Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 224 (Сигнаволоок)].

¹¹⁴⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 42 (Юркостров), 51 (Святнаволоок); Там же. Д. 48. Л. 32 (Пряжки); ФА ИЯЛИ. № 3844/19 (Кончезеро); Сопоставительно-ономасиологический словарь... Указ. соч. С. 244; Kujola J. Op. cit. S. 115; Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 107

¹¹⁴⁹ ФА ИЯЛИ. № 3830/15, 3832/21, 3834/37, 3834/39 (Спасская Губа), 3844/15 (Кончезеро);

¹¹⁵⁰ Закон Божий... Указ. соч. С. 673

Третий тип похоронной одежды – повседневная чистая или покупная – актуальна для людиков со второй половины XX в. и до сегодняшних дней. Требование соблюдения белого цвета и новизны для смертной одежды соблюдалось все меньше, главное, чтобы она была чистой: «*Новое*¹¹⁵¹ не обязательно, если чистое есть, так зачем [новое]» (Кончезеро)¹¹⁵². Но в послевоенные годы из-за бедственного положения деревень делались исключения и хоронили умершего, одевая уже «*во что есть*» (Юркостров) или даже во «*что похуже*» (Палнаволоок)¹¹⁵³.

Традиционные виды карельской одежды, в том числе и людиковской, в течение XX в. стремительно исчезали из быта населения. Их уход коснулся и погребальной одежды. Например, мужчин облачали в костюм: рубашка, свитер, пиджак¹¹⁵⁴. У северных людиков мужчинам в зависимости от времени года в гроб клали кепку или шапку у головы умершего¹¹⁵⁵. Женская погребальная одежда сохранила больше архаичности, чем мужская: женщину одевали в смертную сорочку (*kuol' inräččin* – Михайловское), поверх которой надевался белый костюм-парочка с длинными рукавами (*kapottpuarat* – Вохтозеро) или сарафан (*feräzi* – Вохтозеро, *ferezi* – Пряжа, Святозеро), на голову – белый платок¹¹⁵⁶. Во второй половине XX в. женская смертная одежда подверглась городскому влиянию: покойницу обряжали в юбку и кофту¹¹⁵⁷. У многих народов загробный мир представлялся как мир холода и снега, поэтому покойника старались одеть потеплее: «*Пусть ему теплее будет*» (Лижма)¹¹⁵⁸. Не забывали при этом и о нижнем белье (майка, трусы, кальсоны для мужчин)¹¹⁵⁹.

Карелы, как и восточные славяне, обязательно подпоясывали покойника. Южные людики из д. Мошничье для опояски умершего использовали шерстяную

¹¹⁵¹ Речь идет о погребальной одежде – прим. С. М.

¹¹⁵² ФА ИЯЛИ. № 3846/15.

¹¹⁵³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 41 (Юркостров), 50 (Святнаволоок); Там же. Д. 49. Л. 20 (Палнаволоок).

¹¹⁵⁴ Там же. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 24 (Койкары); Там же. Д. 49. Л. 82 (Чарнаволоок).

¹¹⁵⁵ ФА ИЯЛИ. № 3841/5, 3844/15 (Кончезеро), 3845/29 (Декнаволоок).

¹¹⁵⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 26 (Вохтозеро); Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 19; Kujola J. Op. cit. S. 52; Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 107.

¹¹⁵⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 82 (Чарнаволоок).

¹¹⁵⁸ ФА ИЯЛИ. № 3824/13; Садиков Р. Р. Указ. соч. С. 161.

¹¹⁵⁹ ФА ИЯЛИ. № 3824/13 (Лижма).

нитку¹¹⁶⁰. Этой традиции карелы-людики следуют до сих пор. По сообщению жительницы с. Кончезера 1937 г. р., когда она похоронила своего мужа без ремня, то он явился ей во сне и пожаловался, что у него *«все брюки падают»*. Тогда на похоронах своего односельчанина женщина положила в гроб ремень, чтобы покойный «передал» его мужу. По словам информанта, больше во сне муж не приходил¹¹⁶¹.

В похоронно-поминальной обрядности различных народов существенное место занимают представления о дальнем и трудном пути покойника на тот свет. В круге данных представлений актуализирована обувь умершего, которая необходима для преодоления этого пути. У карелов всех языковых групп также очень большое значение придавали обуви покойника¹¹⁶². В конце XIX в. в Олонецкой губ. (Петрозаводский, Олонецкий, Повенецкий у.) хоронили в сапогах, при этом выдергивали железные гвозди из обуви или же надевали сапоги, сшитые только дратвою¹¹⁶³. Традиция хоронить как мужчин, так и женщин в сапогах сохранялась у карелов-людигов и в XX в.¹¹⁶⁴ В Шуе женщин обували в туфли, в Святозере – в ботиночки¹¹⁶⁵. Для сравнения, у русских обычаем хоронить в сапогах не наблюдался, так как считалось это слишком «модным» (*«на том свете моды не надо»*), поэтому покойника обували в основном либо в новые лапти, либо в башмаки из сукна, либо в вязаные тапочки¹¹⁶⁶.

Важное значение обуви для умершего отразилось в полевых материалах экспедиции Р. Ф. Тароевой 1956 г. В них встречается рассказ жительницы д. Наволок 1896 г. р. о нетипичном случае хоронить детей без обуви. У нее в возрасте трех лет умерла дочь, а семья была бедна и не могла позволить себе

¹¹⁶⁰ Куликовский Г. И. Указ. соч. С. 52–53; Маслова Г. С. Указ. соч. 1984. С. 87; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 69.

¹¹⁶¹ ФА ИЯЛИ. № 3841/5.

¹¹⁶² Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 68.

¹¹⁶³ Куликовский Г. И. Указ. соч. С. 52.

¹¹⁶⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 82 (Чарнаволоок); ФА ИЯЛИ. № 3817/17 (Михайловское), 3841/5 (Кончезеро); SKS. Klemola P. № 18423 (Михайловское).

¹¹⁶⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 82 (Чарнаволоок); Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 19.

¹¹⁶⁶ Маслова Г. С. Указ. соч. 1984. С. 91; Фурсова Е. Ф., Васеха М. В. Особенности семейной обрядности в старообрядческих группах русско-финского происхождения «курганов» и белорусских «москалей» в первой трети XX в. в Западной Сибири // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири: сборник статей Ю. Ю. Сурхаско. Гуманитарные исследования. Петрозаводск, 2009. Вып. 2. С. 85.

отдать лишнюю пару пускай даже детской обуви в могилу. Мать похороненной дочери вспоминала, что очень сокрушалась из-за того, что приходится хоронить ее трехлетнюю дочь босиком. А когда она через две недели хоронила уже другую дочь, то на земле у могилки первой обнаружила детские следы, отчего она очень плакала, что так похоронила дочь, босую. Этот случай, несомненно, указывает на веру народа в возможность выходов покойников или их душ из могилы. Участница экспедиции Ф. А. Тихонова после записи этого случая так и пометила у себя в дневнике: «Следовательно, она¹¹⁶⁷ и сейчас верит в загробную потустороннюю жизнь»¹¹⁶⁸. Эта запись противоречит утверждению Ю. Ю. Сурхаско, согласно которому карелы допускали хоронить малолетних детей без обуви¹¹⁶⁹.

Информация о траурных одеждах участников похорон варьирует. В Наволоке (северные людики) одежда родственников умершего не отличалась от повседневной, «одевают то же, что и носят: рубашки, туфли, ботинки»¹¹⁷⁰. Но в соседних Койкарах участники похорон одевались уже во все черное¹¹⁷¹. В знак траура близкие родственницы покойного в Михайловском носили черные платки на голове до 40-го дня¹¹⁷². По исследованиям Г. С. Масловой, ткань черного цвета активно начала проникать из города в погребально-поминальный обряд лишь в XIX – начале XX в.; ранее у славянских народов трауром считалась обычная одежда без украшений¹¹⁷³.

§ 2.1.3. Содержание покойного в доме

По наиболее ранней традиции покойника помещали в горнице на боковой скамье головой к иконам в красном углу (*suuri čuppi*), ногами к выходу¹¹⁷⁴. Такое расположение тела, известное у прибалтийско-финских и славянских народов,

¹¹⁶⁷ Т. е. информант – прим. С. М.

¹¹⁶⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 6.

¹¹⁶⁹ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 68.

¹¹⁷⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 5.

¹¹⁷¹ Там же. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 24.

¹¹⁷² ФА ИЯЛИ. № 3817/17.

¹¹⁷³ Маслова Г. С. Указ. соч. 1984. С. 96.

¹¹⁷⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. 4. Л. 21 (Ташкеницы); ФА ИЯЛИ. № 3832/16 (Спасская Губа), 3840/9, 3846/17 (Кончезеро); Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 224 (Сигнаволок).

было определено православной традицией¹¹⁷⁵. Михайловские людiki так и говорили: «*Jumalan sauman pie panda*» – «К Божьему углу голову класть»¹¹⁷⁶. Как утверждают информанты, в советский период, несмотря на проводимую атеистическую политику того времени, иконы во многих домах сохранялись. В крупных поселениях, таких как Спасская Губа, иконы в доме обычно не держали¹¹⁷⁷, но традиция класть умершего головой в большой угол сохранялась.

На лавку стелили солому и прикрывали холстом. Позднее местом укладывания умершего стал стол¹¹⁷⁸. Как отмечает Д. К. Зеленин, обычай класть покойника на стол является поздним по происхождению¹¹⁷⁹. Это подтверждают и слова святозерской причитальщицы А. В. Чесноковой: «*Этот плач исполняли, когда первый раз на стол клали покойника – или раньше в старину клали на скамейку*»¹¹⁸⁰. Тело умершего могли также положить в то место, где он принял смерть¹¹⁸¹. Во второй половине XX в. умершего укладывали на табуреты¹¹⁸², а вместо соломы под покойника стелили простыни¹¹⁸³.

Положение покойника относительно боковой стены могло варьировать. Более древней традицией считается укладывание тела вдоль стены. Такое расположение покойного в помещении до недавнего времени отмечалось у северных людиков в Декнаволоке и Галлезере¹¹⁸⁴. Неподвижные лавки в современном интерьере домов встречаются довольно редко, поэтому покойника сейчас чаще всего укладывают на лавки или табуреты по диагонали¹¹⁸⁵. Изменение места укладывания покойника имеет рациональное объяснение: подобным образом обеспечивается бóльший доступ к умершему для прощания с

¹¹⁷⁵ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 270; Логинов К. К. Указ. соч. 1993. С. 145; Он же. Указ. соч. 2010, С. 367.

¹¹⁷⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 15.

¹¹⁷⁷ ФА ИЯЛИ. № 3847/26.

¹¹⁷⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 279. Л. 66; ФА ИЯЛИ. № 3834/38 (Спасская Губа); Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 224; (Сигнаволок); Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 511.

¹¹⁷⁹ Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 348.

¹¹⁸⁰ Virtaranta P. Op. cit. 1994. S.156.

¹¹⁸¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 50. Л. 5 (Плоскозеро).

¹¹⁸² ФА ИЯЛИ. № 3834/38 (Спасская Губа).

¹¹⁸³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 32 (Прякки).

¹¹⁸⁴ ФА ИЯЛИ. № 3845/26 (Декнаволок), 3846/17 (Кончезеро).

¹¹⁸⁵ Там же. № 3844/15, 3847/26 (Кончезеро).

ним¹¹⁸⁶. Иррациональная трактовка этого обычая, имеющая апотропеический характер, встречается у заонежан, по поверьям которых лавка с покойником должна пересекать хотя бы еще одну половицу – «*чтобы покойник не возвращался*»¹¹⁸⁷.

У образов зажигалась лампада¹¹⁸⁸, у изголовья или у иконы на тумбочке – свечи¹¹⁸⁹. По церковному предписанию, горящая свеча у иконы выражает «любовь благоволения к тому, кому ставится свеча»¹¹⁹⁰ (ср. название свечей у сев. люд. *d'umalan tuohukset* 'Божьи свечи'¹¹⁹¹). Зеркала, блестящие предметы и иногда даже иконы накрывались тканью, чтобы по народным объяснениям, не «осталось отражения умершего»¹¹⁹². В современном быту к этим предметам добавились телевизор и другие вещи развлекательного характера, которые накрываются тканью или убираются прочь¹¹⁹³.

Под скамью или стол, на котором лежал умерший, стелили хвою, а в зимнее время ставили таз со льдом. Такие действия имели практический характер – хвоя перебивала запах разложения, а лед охлаждал температуру в комнате, что способствовало лучшему сохранению тела. Окна в комнате также запрещалось открывать – из-за свежего воздуха покойник мог посинеть¹¹⁹⁴. По внешнему виду покойника людики Галлезера могли определить его жизнь, связанную с христианскими представлениями. Про бледного умершего, у которого кожа цвета свечного воска, говорили, что он вел смиренную жизнь, соблюдал все церковные предписания. Распутный человек, не верующий в Бога, наоборот, после смерти чернеет «*словно устье печи*» (*kui pät 'š'in ott 'š'*)¹¹⁹⁵.

Мнения информантов о времени пребывания умершего в доме разделились. Традиционно тело в доме держали двое суток и на третий день проводили

¹¹⁸⁶ Там же. № 3818/5 (Михайловское), 3824/8 (Лижма), 3826/28 (Киндасово).

¹¹⁸⁷ Логинов К. К. Указ. соч. 1993. С. 145.

¹¹⁸⁸ ФА ИЯЛИ. № 3830/17 (Спасская Губа).

¹¹⁸⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29, Д. 48, Л. 32 (Пряжки); ФА ИЯЛИ. № 3846/16 (Кончезеро).

¹¹⁹⁰ Наставление православному христианину о церковной свече. М., 1996. С. 24.

¹¹⁹¹ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 206.

¹¹⁹² ФА ИЯЛИ. № 3840/9, 3847/26 (Кончезеро); Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 224–225 (Сигнаволок); Степанова А. С. Указ. соч. 2003. С. 44.

¹¹⁹³ ФА ИЯЛИ. № 3818/17 (Михайловское).

¹¹⁹⁴ Там же. № 3840/9 (Кончезеро).

¹¹⁹⁵ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 204.

похороны, что соответствует православной традиции¹¹⁹⁶. По народным суждениям, первые двое суток душу тревожить нельзя:

Две ночи чтобы лежал покойник дома, как бы нельзя убирать. Две ночи душу не трогайте, пока она совсем не умрет. Я так слышала от бабушек. Сегодня умер – либо вечером, либо днем – ночь, завтра день, ходят, прощаются, еще ночь, а там уже на третьи сутки¹¹⁹⁷.

Но зафиксирован и другой взгляд на время нахождения души в теле: «Четверо суток душа ее все слышит... еще четверо суток в человеке теплится жизнь, вот» (Кончезеро)¹¹⁹⁸. Поэтому некоторые жители севернолюдиковской территории держали покойника в доме не две, а три ночи и на четвертый день хоронили: «на четвертый день делают гроб» (Курганова Сельга), «покойника три ночи держали» (Готнаволоок) и т. д.¹¹⁹⁹.

В Михайловском кусте деревень информация о содержании умершего в доме тоже была неодинаковой: двое суток¹²⁰⁰ или одна ночь, а на следующий день изготовляли гроб и тело сразу везли на кладбище¹²⁰¹. Здесь зафиксирован и обычай захоронения тела на четвертые сутки, который михайловские людики относили к более ранней традиции: «Исстари говорили, что держали три ночи. А теперь уже в наше время две ночи держат, а на третий хоронят»¹²⁰². Как представляется, сообщения о трех ночах являются отголоском древнего лунного времяисчисления, согласно которому отсчет времени начинался с ночи, а сутки всегда начинались с вечера, с появления луны на небе¹²⁰³.

В дату погребения могли вноситься изменения, связанные с внешними факторами. Жаркая погода и долгое содержание тела в морге могли способствовать сокращению времени пребывания умершего в доме, а работы над

¹¹⁹⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 27 (Койкары); ФА ИЯЛИ. № 3830/14, 3832/15 (Спасская Губа), 3845/21, 3845/26 (Декнаволоок).

¹¹⁹⁷ ФА ИЯЛИ. № 3834/35 (Спасская Губа).

¹¹⁹⁸ Там же. № 3847/26.

¹¹⁹⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 16 (Курганова Сельга); ФА ИЯЛИ. № 3818/17 (Святозеро), 3836/20 (Готнаволоок).

¹²⁰⁰ SKS. Laiho L. № 6725.

¹²⁰¹ Ibid. Klemola P. № 18423.

¹²⁰² ФА ИЯЛИ. № 3808/20.

¹²⁰³ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 1994. С. 19–20.

изготовлением гроба, наоборот, – увеличить его¹²⁰⁴. В последнее время в Суйсари дата погребения могла откладываться до недели, если нужно было дожидаться приезда родственников и тело находилось в хорошей сохранности¹²⁰⁵.

Ночные бдения. Считалось, что пока покойник в доме, его нельзя оставлять одного, поэтому важное значение в похоронной обрядности православных народов занимали ночные бдения, сопровождаемые ночными молениями¹²⁰⁶. В XX в. в людиковских деревнях, несмотря на проводимую в советской стране атеистическую политику, ночные бдения (*куолайд вардюойта* ‘умершего караулить’ – Святозеро; *rokoiniekan varroanda* ‘охрана покойника’ – Вохтозеро; ср.: соб. кар. *yönvalvonta* ‘ночное бдение’; ливв. *yön istuajazet* ‘ночные сидения’¹²⁰⁷) у покойника в большинстве случаев сохранялись¹²⁰⁸. По общекарельским представлениям, ночные бдения нужно посещать для того, чтобы после смерти было кому встретить твою душу в «царстве небесном»¹²⁰⁹.

Участники бдений пили чай, ели пироги. Во время ночных сидений исполнялись причитания (в Михайловском – на русском языке¹²¹⁰), а также пения (чтения) молитв на русском языке¹²¹¹. Самой распространенной молитвой во время бдений в людиковских поселениях было «Трисвятое»¹²¹²: «*Святый Боже, Святый крепкий, Святый бессмертный, помилуй нас*»¹²¹³, которая по церковному предписанию должна была исполняться при перенесении тела в храм на отпевание¹²¹⁴. В целом, в традиционной похоронно-поминальной обрядности карелов церковные молитвы исполнялись в равной степени с причитаниями. По мнению же финляндского этнолога Ю. Пентикяйнена, «русские религиозные

¹²⁰⁴ ФА ИЯЛИ. № 3805/16, 3808/20 (Михайловское), 3824/6 (Лижма), 3836/20 (Готнаволоок), 3844/18 (Кончезеро).

¹²⁰⁵ Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 150.

¹²⁰⁶ Слепинин К. Указ. соч. С. 16.

¹²⁰⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 26 (Вохтозеро); Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 511; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 71.

¹²⁰⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 32 (Пряжки); ФА ИЯЛИ. № 3834/42 (Спасская Губа), 3840/9, 3844/15 (Кончезеро), 3845/26 (Декнаволоок), 3846/16, 3847/26 (Кончезеро); SKS. Klemola P. № 18423 (Михайловское).

¹²⁰⁹ Степанова А. С. Указ. соч. 2003. С. 45; Paulaharju S. Op. cit. S. 93–94.

¹²¹⁰ SKS. Laiho L. № 6725 (Михайловское).

¹²¹¹ ФА ИЯЛИ. № 3830/11 (Спасская Губа), 3840/9 (Кончезеро), 3845/22 (Декнаволоок), 3846/18, 3847/24 (Кончезеро); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 65.

¹²¹² Обычай погребального пения «Трисвятое» имеет объяснение в апокрифической «Беседе трех святителей»: когда Иосиф Аримафейский с Никодимом молча несли тело Христа в гробницу, Иисус научил их петь *Трисвятое* и «оттоле уставися сия песнь пети, провозая умерших» [Бернштам Т. А. Указ. соч. 2000. С. 164].

¹²¹³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 32 (Пряжки); Там же. Д. 49, Л. 82–83 (Чарнаволоок).

¹²¹⁴ Закон Божий... Указ. соч. С. 674.

песни» вообще «вытеснили прежнее причитывание» на похоронах¹²¹⁵. Со второй половины XX в. у карелов-людиков похоронная причетная традиция стала уходить в прошлое, уступая место молитвам.

Среди северных людиков во время таких бдений не было чем-то предосудительным рассказать сказку или посмеяться¹²¹⁶. Средние людики у гроба рассказывали мифологические рассказы о мертвецах, домовых, леших и т. д.¹²¹⁷; по наказу умершего могли спеть любимую песню или поиграть на гармошке у гроба по наказу покойника¹²¹⁸. В ливвиковской д. Вагвозеро, расположенной неподалеку от Святозера, во время бдений не полагалось плакать, а, наоборот, рекомендовалось «веселить покойника» – вести шуточные разговоры¹²¹⁹. Примечателен наказ жительницы среднелюдииковской д. Лижмы (1938 г. р.) своей внучке:

*Слушай, Сашенька, вот бабушка как умрет, ты мне тихонечко, так громко не, а тихонечко песенку ей спой. Какую-нибудь, любую. Потому что я любила песни петь и самодеятельностью занималась, так и... А то можешь и громко спеть*¹²²⁰.

Оживленный характер сидений у гроба особенно заметен у михайловских людиков при проведении «веселого» варианта похорон, который устраивался если умерший был молодым или по наказу уже пожилого человека. В таком случае гармонист – кто-то из родственников умершего – мог играть у гроба «разухабистые мелодии», а народ – распевать застольные песни, такие, как «Катюша», «Белым снегом». Умершего «веселили» и по дороге на кладбище: гармонист садился в телегу с гробом, а следом провожающие пели песни¹²²¹. Аналогичные «веселые» похороны в форме игры на музыкальном инструменте плясовых мелодий и исполнения частушек, которые покойник любил при жизни,

¹²¹⁵ Цит. по: Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 89.

¹²¹⁶ ФА ИЯЛИ. № 3834/35 (Спасская Губа).

¹²¹⁷ Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 511.

¹²¹⁸ ФА ИЯЛИ. № 3819/18 (Святозеро), 3825/2 (Лижма).

¹²¹⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 32. Д. 15. Л. 23.

¹²²⁰ ФА ИЯЛИ. № 3825/2.

¹²²¹ Там же. № 3815/18 (Михайловское).

проводились у южных¹²²², оятских и шимозерских вепсов¹²²³. Иногда происходило соединение обеих форм ритуала. Например, в избе и по дороге на кладбище «веселили» покойного, а у могилы – оплакивали¹²²⁴.

Похожий обряд «веселения» покойника наблюдался и в некоторых поселениях средних карелов и ливвиков. Например, у сегозерских карелов (д. Прокколя) такой тип похорон в полном виде бытовал еще в послевоенные годы. Там на похоронах молодой девушки устраивались пляски с гармонью у гроба. С этими же танцевальными мелодиями под гармошку провожали умершую на кладбище и танцевали у могильной ограды. Таким же образом сегозерская молодежь отмечала сорочины, полугодие и годовщину смерти своей сверстницы. В источнике отмечалось, что «танцами и игрой на гармошке ее¹²²⁵ будто бы утешали, хотя никто уже не верит, что покойник может слышать и видеть»¹²²⁶. Отголоски данного ритуала обнаруживаются и у карелов-ливвиков Сямозерья и с. Вешкелица: там еще в 2000 г., когда на кладбище несли умершего в молодом возрасте, полагалось тихо играть на гармони или вполголоса петь любимую песню покойного¹²²⁷.

По мнению Н. Н. Велецкой и Г. С. Масловой, такой тип «веселых» похорон является отголоском влияния славянской традиции, в которой отражаются рудименты языческих погребальных оргий, направленных на противостояние губительного действия смерти¹²²⁸. «Веселые» похороны, получившие разные формы развития у славянских и балтийских народов, имеют, по мнению Н. И. и С. М. Толстых, индоевропейское происхождение¹²²⁹.

¹²²² Егоров С. Б. Указ. соч. С. 181.

¹²²³ Винокурова И. Ю. Похоронно-поминальная обрядность // Народы Карелии: историко-этнографические очерки. Петрозаводск, 2019. С. 438.

¹²²⁴ Пименов В. В. Указ. соч. 1964. С. 373.

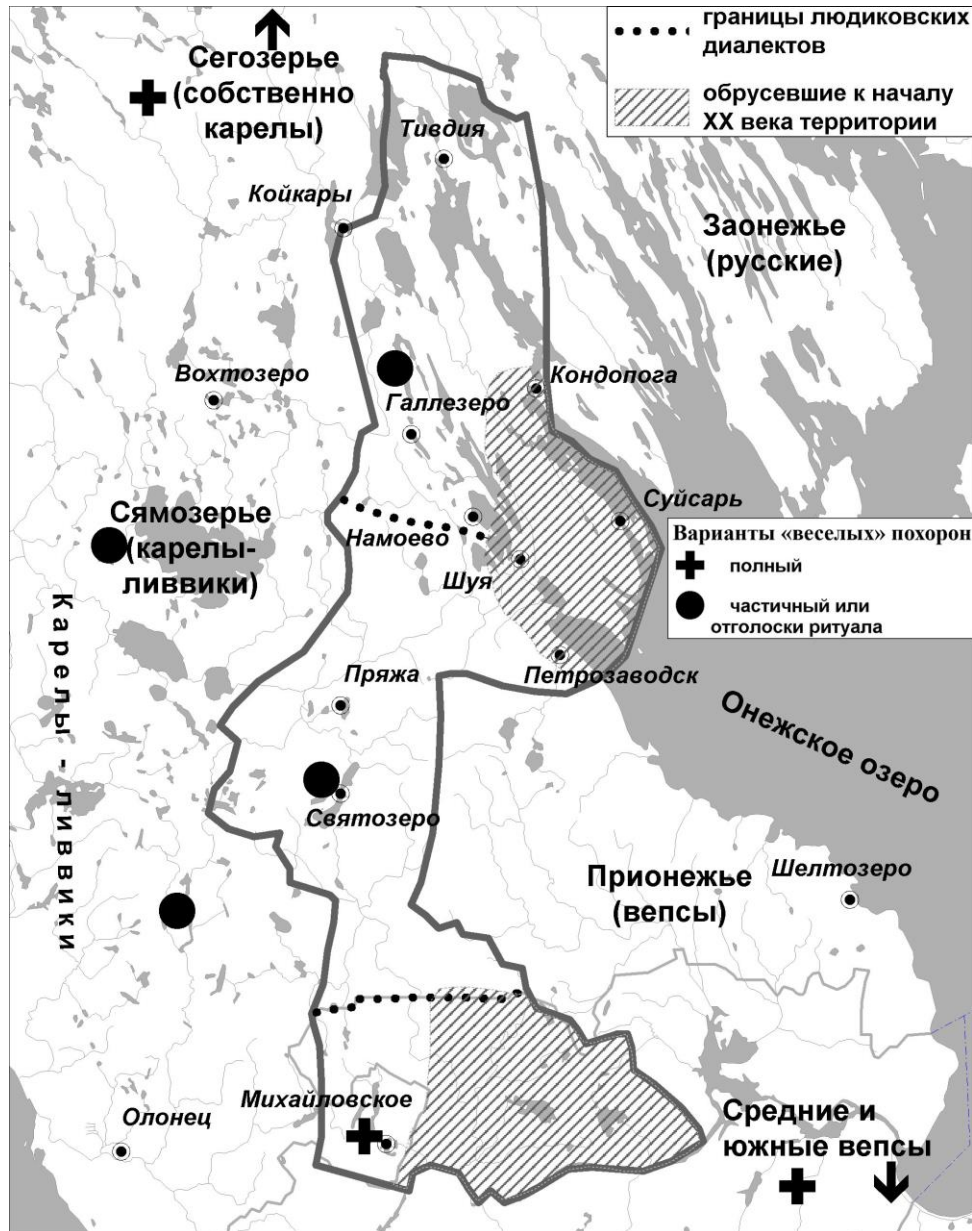
¹²²⁵ Покойную – прим. С. М.

¹²²⁶ Конкка У. С., Конкка А. П. Указ. соч. С. 29.

¹²²⁷ Логинов К. К. Указ. соч. 2008а. С. 295.

¹²²⁸ Велецкая Н. Н. О некоторых ритуальных явлениях языческой погребальной обрядности (к анализу сообщения Ибн-Фадлана о похоронах «русса») // История, культура, фольклор и этнография славянских народов: VI Международный съезд славистов (Прага, 1968): доклады советской делегации. М., 1968. С. 144–145; Маслова Г. С. Указ. соч. 1984. С. 100.

¹²²⁹ Толстой Н. И., Толстая С. М. Указ. соч. С. 134.



Карта № 6. Распространение типа веселых похорон в Карелии (сост.

С. А. Минвалеев Н. Л. Шибанова)

На карте № 6 отражена локализация обряда «веселения» покойного. «Веселый» тип похорон в полной форме соблюдался лишь михайловскими людиками (до второй половины XX в.), а севернее на людиковской территории обнаруживаются лишь отголоски этого обряда (например, шуточные рассказы у гроба, исполнение песен по наказу покойного). В то же время «веселение» покойного оказалось больше распространено у вепсов, чем у других народов Обонежья¹²³⁰. Отсюда можно предположить, что эта форма похорон была

¹²³⁰ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2001. С. 315.

заимствована древними вепсами еще в период балтских контактов, модифицирована ими, а затем распространилась среди южных и средних (Сегозерье) карелов и представляет собой занесенный вепсами культурный компонент в людиковскую похоронную обрядность.

Свет во время ночных бдений не выключали. Их участники сменяли друг друга: сначала сидели родственники, на смену которых могли прийти знакомые умершего¹²³¹. У северных людиков было принято при заступлении на «караул» «здороваться» с умершим, обмахивая его платком¹²³² (об использовании платка во время прощания с покойником см. § 2.2.1.). Согласно информации из Наволока, у покойника ночью сидели старушки, а в деревнях Святозерского куста (средние людики) – все жители деревни, кто знал покойного¹²³³. Минимальное количество участников ночных сидений – два человека, чтобы было с кем поддержать разговор и не уснуть¹²³⁴.

Время ночных сидений у покойника могло также варьировать. Так, у северных людиков бдения продолжались до пения первых петухов¹²³⁵. В Святозере, Спасской Губе и Кончезере сидели до полуночи или часу ночи¹²³⁶. Жительница д. Юркостров приводит интересные подробности, связанные со временем ночных бдений: всех гостей в полночь угощали чаем, а в три часа уже все расходились спать¹²³⁷. Скорее всего, в крестьянских представлениях три часа ночи означало конец ночи и, следовательно, конец ночных сидений.

Как уже было упомянуто выше, покойник до самого возложения в гроб оставался полноправным участником событий, происходящих в доме – с ним общались, приглашали к столу, его «кормили» и «поили». Людики повсеместно держали в доме у окна или рядом с покойником у головы чашку с чаем или кофе, и блюдо с выпечкой и сладостями¹²³⁸. Напиток в чашке часто меняли, заботясь,

¹²³¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 15 (Курганова Сельга).

¹²³² ФА ИЯЛИ. № 3836/22 (Готнаволок).

¹²³³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 4 (Наволок); ФА ИЯЛИ. № 3824/8 (Лижма).

¹²³⁴ ФА ИЯЛИ. № 3824/8 (Лижма).

¹²³⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 279. Л. 66.

¹²³⁶ ФА ИЯЛИ. № 3821/16 (Святозеро), 3836/22 (Готнаволок), 3847/24 (Кончезеро).

¹²³⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 41.

¹²³⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 11, 16 (Курганова Сельга); ФА ИЯЛИ. № 3840/9 (Кончезеро), 3845/24 (Декнаволок); SKS. Laiho L. № 6725 (Михайловское); Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 511.

чтобы он оставался горячим¹²³⁹. В Святозере и Спасской Губе вместе с угощениями ставили и чашку с холодной водой¹²⁴⁰ (ср. вепсский обычай держать стакан с водой до сорочин в определенных местах в доме, знаменующих границу между миром живых и миром мертвых¹²⁴¹). В настоящее время умершим мужчинам ставят стопку с водкой, которую сверху накрывают хлебом¹²⁴².

С первыми петухами начинался утренний причет, в котором плачя просила покойного проснуться к завтраку: «...*opin sinudaiš ka: kuonduttele hod' i kudamill aiaižil, hod' i kukuohuded kui rubetah huolovil huondeksuižil laulamah*» – «...прошу тебя: проснись в это же время, когда петухи начинают ранним утром петь» (из текста плача по умершей матери, Святозеро)¹²⁴³. Обрядовое «бужение» было известно по всей Южной Карелии. Бытовало оно и в Заонежье, но на этой территории покойника обычно «будили» только в первое утро после ночных бдений¹²⁴⁴.

Изготовление гроба и связанные с ним обычаи. Гроб делали из четырех досок, обычно заранее заготовленных на случай смерти. Нередко наперед сколачивали и сам гроб. По рассказу информанта 1939 г. р. из с. Кончезера, ее мать хранила для себя гроб в сарае на сеновале на протяжении 16 лет, объясняя: «*Я в домовину сырую не лягу*»¹²⁴⁵.

Для обозначения гроба у людиков повсеместно использовался русский термин *groba* (Галлезеро, Михайловское, Уссуна, Пряжа; ср.: соб. кар. *kropu*)¹²⁴⁶. Среди северных и средних людиков встречается также карельское наименование гроба *ruuhi* (Койкары, Святозеро, Лижма; ср.: соб. кар. *ruuhi*, ливв. *ruuhe*), вторым значением которого в севернокарельских говорах является 'лодка-плоскодонка'¹²⁴⁷; причем в финском языке и северновепсском диалекте осталось

¹²³⁹ ФА ИЯЛИ. № 3830/17 (Спасская Губа).

¹²⁴⁰ ФА ИЯЛИ. № 3832/16 (Спасская Губа); Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 511.

¹²⁴¹ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 125.

¹²⁴² ФА ИЯЛИ. № 3846/16 (Кончезеро).

¹²⁴³ Virtaranta P. Op. cit. 1994. С. 158.

¹²⁴⁴ Логинов К. К. Указ. соч. 1993. С. 151

¹²⁴⁵ ФА ИЯЛИ. № 3847/24.

¹²⁴⁶ Сопоставительно-ономазиологический словарь... Указ. соч. С. 143; Kujola J. Op. cit. S. 56.

¹²⁴⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 43. Д. 9. Л. 30 (Михайловское); Сопоставительно-ономазиологический словарь... Указ. соч. С. 143; Karjalan kielen sanakirja... Op. cit. 1997. S. 203; Kujola J. Op. cit. S. 370.

только второе значение этого слова¹²⁴⁸. Действительно, северные карелы, как и многие народы (например, марийцы, мордва, коми), в прошлом в качестве гроба использовали лодки-долбленки, что, опять же, было связано с народными представлениями о водном пути на «тот» свет¹²⁴⁹. Отголосок этой традиции был зафиксирован у святозерских людиков, у которых существовал обычай захоронения младенцев в выдолбленных чурбанах-гробах до конца XIX в.; взрослых к тому времени уже хоронили в дощатых гробах. Н. Ф. Лесков описал курьезный случай, связанный с этой традицией захоронения младенцев в Святозере. Рано утром отец принес труп своего дитя в закрытом гробике-чурбане на отпевание к священнику. Но тот еще спал, поэтому отец положил гробик на поленицу во дворе священнослужителя («чтобы собаки не достали») и ушел по своим делам. Попадья, ничего не зная о принесенном младенце, сходила за дровами и стала бросать их в печь для растопки. При этих действиях чурбан распался на две части и, к ужасу попадьи, из него вывалился трупик. После этого случая священник дал строгий наказ не хоронить больше детей в чурбанах, но, по словам Н. Ф. Лескова, эту традицию было сложно изжить¹²⁵⁰.

Трудно сказать, как долго просуществовал обычай хоронить новорожденных в выдолбленных чурбанах, и насколько он был распространен за пределами территории святозерских людиков. На фотографии похорон младенца в д. Яковлевской Михайловского с/с в 1940-х гг., хранящейся в Военном музее Финляндии, детский гробик сделан из досок (см. рис. 4).

До второй половины XX в. дощатые гробы, как правило, не красили и не обшивали материей¹²⁵¹. Соблюдение обычая делать деревянный гроб скромным, видимо, связано с христианской традицией¹²⁵². Изготовлением гроба занимались мужчины – народные умельцы, которых в каждой деревне обычно было два-три

¹²⁴⁸ Вахрос И., Щербаков А. Указ. соч. С. 537; Сопоставительно-ономазиологический словарь... Указ. соч.. С. 143.

¹²⁴⁹ Изгибаева Г. М. Указ. соч. С. 89; Конкка У. С. Указ. соч. 1992. С. 59; Корнишина Г. А. Указ. соч. С. 436;

Терюков А. И. Указ. соч. 1983. С. 28.

¹²⁵⁰ Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 511.

¹²⁵¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 16 (Курганова Сельга).

¹²⁵² Слепинин К. Указ. соч. С. 11.

человека¹²⁵³. Летом гроб делали во дворе, зимой – в помещении¹²⁵⁴. В Суйсаре строга́ли доски для гроба только от себя, «чтобы самому не умереть»¹²⁵⁵.

У людиков вплоть до наших дней было принято делать в гробу «окошко» – небольшое отверстие, которое прорезалось у головы или посередине в правой стенке гроба и закрывалось стеклом¹²⁵⁶. Устройство окошек в гробу было связано с древним представлением, что гроб – это дом мертвого¹²⁵⁷. В карельских причитаниях плакальщица высказывалась в необходимости создания таких окошек, чтобы покойный мог видеть, как живут его сородичи¹²⁵⁸. Похожие объяснения мы находим у жителей д. Лижмы: «Чтобы он¹²⁵⁹ видел»¹²⁶⁰, и в Спасской Губе: «Почему окошечка нету? Сделайте окошечко, чтобы бабушка меня видела, и я ее чтобы видела»¹²⁶¹. О назначении окошек в гробу поведала информант из с. Михайловского (1935 г. р.): лошадь не могла поднять в гору гроб до тех пор, пока в телегу не посадили внучек покойного по просьбе кого-то из участников похорон. Тогда покойник якобы «увидел» своих любимых внучек через окошко в гробу, и лошадь тут же пошла в гору: «Лошадь бегом бежала, еле люди держались! И всю дорогу больше не останавливалась»¹²⁶².

Обычай изготовления окошек в гробу был распространен также у сегозерских и сямозерских карелов, северных русских¹²⁶³ и финно-угорских народов (мордва, коми, удмурты, марийцы)¹²⁶⁴. Нередко у перечисленных народов ограничивались только изображением окошек, вырезанных на поверхности гроба

¹²⁵³ ФА ИЯЛИ. № 3817/20 (Михайловское), 3846/14 (Кончезеро).

¹²⁵⁴ Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 225 (Сигнаволок).

¹²⁵⁵ Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 148.

¹²⁵⁶ ФА ИЯЛИ. № 3824/21 (Лижма), 3834/6 (Спасская Губа); Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 511.

¹²⁵⁷ Афанасьева Н. Е., Плотников А. А. Гроб // Славянские древности: этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 553–554.

¹²⁵⁸ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 74–75.

¹²⁵⁹ Покойник – прим. С. М.

¹²⁶⁰ ФА ИЯЛИ. № 3824/21, 3825/1.

¹²⁶¹ Там же. № 3834/6.

¹²⁶² Там же. № 3817/21.

¹²⁶³ В севернорусских селах объясняли наличие окошек в гробу христианской идеей воскрешения [Афанасьева Н. Е., Плотников А. А. Указ. соч. С. 554].

¹²⁶⁴ Изгибаева Г. М. Указ. соч. С. 90; Конкка У. С., Конкка А. П. Указ. соч. С. 25; Мокшин Н. Ф. Указ. соч. С. 485; Логинов К. К. Указ. соч. 2008а. С. 293; Садиков Р. Р. Указ. соч. С. 161.

чем-то острым. В настоящее время у людиков гробы делают уже без окошек в мастерских по заказу, часто их обшивают материей либо красят¹²⁶⁵.

Сведения о подстилочном материале для гроба различаются. Так карелы-людики использовали в основном в качестве подстилки в гроб стружки и щепки от гроба, березовые листья из чистых веников, а также набивали ими подушки для покойника¹²⁶⁶ (ср. представления народа коми о том, что покойник, под которого не положены листья, не будет сохраняться до «светопрествления»¹²⁶⁷). В Юркострове и Святнаволоке в 1956 г. были зафиксированы сведения об изменении этой традиции: набивкой для подушки покойного стала служить вата вместо березовых листьев¹²⁶⁸. Замена доступных березовых листьев ватой говорит о внедрении городских новаций в культурно-обрядовую жизнь сельского населения. Листья в гробу накрывали сверху холстом или простыней (*hurstina* – Сигнаволоок¹²⁶⁹); подушку клали под голову, а в среднелюдиковском Чарнаволоке и в некоторых поселениях Кондопожского р-на – и под ноги покойнику¹²⁷⁰. В Шуе под голову покойника клали две подушки, набитые «венишным листом», иногда под ноги третью¹²⁷¹. В поселениях северных людиков наполнением для подушки могли служить и выпавшие волосы умершей, которые некоторые женщины при жизни собирали и специально сохраняли на этот случай¹²⁷². По общекарельским представлениям, волосы и ногти, которые собирались при жизни и помещались после смерти в гроб, должны помочь душе умершего совершить тяжелый путь в загробный мир, где приходилось преодолевать крутые горы и перебираться через глубокие ущелья¹²⁷³.

Одновременно с гробом изготавливали крест и намогильную доску *kalmalaud* ‘смертная доска’ (*kalmalauda* – Святозеро, *kalmelaude* – Лижма; ср.: соб. кар.

¹²⁶⁵ ФА ИЯЛИ. № 3834/31 (Спасская Губа), 3844/18 (Кончезеро), 3845/29 (Декнаволоок), 3846/14 (Кончезеро).

¹²⁶⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 16 (Курганова Сельга); Там же. Д. 48. Л. 32 (Пряжки); ФА ИЯЛИ. № 3817/10 (Михайловское); Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 224, 225 (Сигнаволоок); Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 512.

¹²⁶⁷ Терюков А. И. Указ. соч. 1983. С. 28.

¹²⁶⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 27 (Койкары), 42 (Юркостров), 51 (Святнаволоок).

¹²⁶⁹ Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 225 (Сигнаволоок).

¹²⁷⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 279. Л. 66; Там же. Оп. 29. Д. 49. Л. 82 (Чарнаволоок).

¹²⁷¹ Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 19.

¹²⁷² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 279. Л. 66.

¹²⁷³ Конкка А. П. Указ. соч. 2019. С. 195.

kalmalauta, ливв. *kalmulaudu*)¹²⁷⁴. По нашим материалам у северных людиков эту доску называли просто *laud* ‘доска’ (Гомсельга, Кончезеро) или *piäl’izlaud* – букв. ‘доска, которая сверху [могилы]’ (Уссунa)¹²⁷⁵. Этой доской накрывали могильный холм после захоронения, о чем речь пойдет далее в § 2.2.2.

Как указывалось выше, покойника традиционно перекладывали в гроб в день выноса. В единичных записях и по современным сообщениям информантов, как только гроб был готов, покойника могли сразу в него уложить¹²⁷⁶. Согласно правилам православного обряда, по четырем сторонам гроба зажигали свечи, которые следовало расставить с четырех сторон крестообразно (или только у головы). В православном учении огонь свечи у гроба символизирует надежду на переход усопшего в область света – в лучшую загробную жизнь¹²⁷⁷.

У северных людиков свечи расставлялись по одной с каждой стороны гроба¹²⁷⁸. У михайловских людиков зажигали три свечи¹²⁷⁹. Такое количество свечей было характерно и для суйсарян – две горели в углах гроба у головы и одна – в ногах¹²⁸⁰. За неимением подсвечников свечи вставляли в хлебные кусочки, нарезанные кубиками¹²⁸¹.

Фотография похорон из д. Устье Михайловского с/совета 1942 г., хранящаяся в финно-угорской фотоколлекции Национального совета Финляндии по древностям (Museovirasto), подтверждает вышеописанные сведения о большой христианской составляющей людиковских похорон (см. рис. 5). На изображении усопшая лежит в простом гробу, сколоченным из досок (похожий гроб запечатлен и на другой фотографии из Михайловского, сделанной в это же время, см. рис. 7), на голове у нее повязан белый платок, а руки скрещены на груди. Тело укрыто белым покрывалом (саваном) до рук. По краям гроба у изголовья стоят зажженные свечи, причем их количество с каждой стороны гроба варьирует: с

¹²⁷⁴ ФА ИЯЛИ. № 3821/25 (Святозеро), 3824/11 (Лижма); Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 75.

¹²⁷⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 18. Л. 23 (Гомсельга); ФА ИЯЛИ. № 3844/21 (Кончезеро); Kujola J. Op. cit. S. 343.

¹²⁷⁶ ФА ИЯЛИ. № 3821/17 (Святозеро), 3834/38 (Спасская Губа); SKS. Laiho L. № 6725 (Михайловское).

¹²⁷⁷ Закон Божий... Указ. соч. С. 674; Слепинин К. Указ. соч. С. 12.

¹²⁷⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 279. Л. 66.

¹²⁷⁹ SKS. Laiho L. № 6725.

¹²⁸⁰ Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 150.

¹²⁸¹ ФА ИЯЛИ. № 3830/17 (Спасская Губа).

левого боку их четыре штуки, у головы – три, а с правого боку стоит всего одна свечка. Вокруг умершей сидит, а чуть поодаль – стоит, много людей всех возрастов: от детей до пожилых. Вызывает интерес более ранний снимок похорон из Галлезера, датируемый концом XIX в. На нем гроб выкрашен, что, возможно, могли позволить себе богатые семьи (см. рис. 6).

§ 2.2. Похороны

§ 2.2.1. Обрядность дня похорон

День погребения (*muahapanendpäiv* – Мунозеро¹²⁸²) всегда был самым многолюдным и эмоционально напряженным днем. Многие обрядовые действия, совершаемые в этот день, носили характер последнего прощания покойного со всем, что связывало его в земной жизни, а также защиты живых от соприкосновения со смертью.

Обряды при прощании с покойным в доме. В день похорон попрощаться с умершим приходило больше всего народа: родственники, знакомые, жители деревни и все те, кто не смог прийти раньше. Войдя в избу, гость сначала кланялся с молитвами иконам, а потом подходил к умершему с правой стороны и обмахивал его белым куском ткани, отрезанным от савана или холста. После следовало поклониться умершему и по христианской традиции поцеловать покойника в лоб. Только после этого допускалось поздороваться с присутствующими в помещении.

Традиция обмахивания («опахивания») тела лоскутом ткани известна у людигов уже с конца XIX в.¹²⁸³; позднее для этих целей использовался обычный носовой платок¹²⁸⁴. Платок находился на груди у покойника поверх покрывала¹²⁸⁵. Обмахивать следовало круговыми движениями по направлению от головы к ногам по солнцу, не касаясь тела. И так три раза¹²⁸⁶. В Кончезере встречается информация, что обмахивать могли и против солнца, крестообразно или вообще

¹²⁸² Kujola J. Op. cit. S. 243.

¹²⁸³ Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 512.

¹²⁸⁴ ФА ИЯЛИ. № 3844/15, 3844/16, 3846/16 (Кончезеро).

¹²⁸⁵ Там же. № 3845/26 (Декнаволок), 3846/17 (Кончезеро).

¹²⁸⁶ Там же. № 3830/15 (Спасская Губа).

кто как хотел¹²⁸⁷. При этих действиях произносили молитву: «*Царствие Небесное, пусть земля будет пухом*», или прощались: «*Прощай, Господь с тобою*», «*Прости меня, если что не так было*»¹²⁸⁸. Информант из с. Святозера (1932 г. р.) утверждала, что держать эту «тряпочку» следует двумя руками¹²⁸⁹. В Спасской Губе при выносе гроба этот платок снимали с умершего, а затем привязывали к кресту у могилы или к ограде¹²⁹⁰, а в Кончезере и Декнаволоке этот лоскут оставляли в гробу¹²⁹¹.

Использование платка при прощании с умершим в доме является характерным элементом средне- и севернлюдиковской людиковской похоронной обрядности¹²⁹². На эту особенность указал житель Спасской Губы (1950 г. р.) В качестве доказательства своего сообщения информант рассказал случай из собственной жизни: подойдя к покойнику на похоронах в ливвиковской д. Туксе Олонецкого р-на, чтобы попрощаться, он был крайне удивлен, когда не нашел на его груди платка. Выход из положения он нашел, достав носовой платок из собственного кармана и обмахнув им умершего¹²⁹³.

У средних и северных людиков устойчив и термин, обозначающий это обрядовое действие: *pyhkitää pokoinieku* ‘опахивать покойника’ (букв. ‘чистить покойника’) (Киндасово), *pyhkida paikaažel* ‘опахивать платочком’ (Кончезеро) или *prostimmo paikaižel* ‘прощаться платочком’ (Кончезеро)¹²⁹⁴. Специальное людиковское название для такого платка не удалось зафиксировать, но в ливвиковско-людиковском Вохтозере его называли *rominoičuspaikkaine* (‘поминальный платочек’)¹²⁹⁵.

На остальной территории Карелии эта традиция локализуется лишь частично. Например, на территории сямозерских ливвиков обмахивали (*каяли*) платком

¹²⁸⁷ Там же. № 3841/2, 3844/15.

¹²⁸⁸ Там же. № 3832/17, 3834/38 (Спасская Губа).

¹²⁸⁹ Там же. № 3821/15.

¹²⁹⁰ Там же. № 3834/38 (Спасская Губа).

¹²⁹¹ Там же. № 3841/4 (Кончезеро), 3845/28 (Декнаволоки), 3846/18 (Кончезеро).

¹²⁹² Традиции обмахивания платком покойника у михайловских людиков не обнаружено; на данной территории опахивали только могилы при посещении кладбища (см. § 2.3.2.).

¹²⁹³ ФА ИЯЛИ. № 3836/22.

¹²⁹⁴ Там же. № 3826/28 (Киндасово), 3841/2 (Кончезеро).

¹²⁹⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 26.

только лицо, тем самым «вытирая» невидимые слезы усопшего, который, якобы, тоже скорбит о своей кончине; у ливвиков д. Улялеги Пряжинского р-на лоскутом (*pyhkintäpaikka* – букв. ‘платок для вытирания’), лежавшим на груди покойного, проводили над телом три круга¹²⁹⁶. Опахивали платком умершего и на русских территориях Заонежья и Водлозерья, что, по мнению К. К. Логинова, было связано с карельским влиянием¹²⁹⁷. Данный обычай зафиксирован и у вепсов, у которых было принято перед поклоном обмахивать платочком умершего¹²⁹⁸.

Михайловским людикам, ливвикам Олонецкого р-на и северным карелам данная форма прощания с умершим не была известна. Там, как и в Суйсаре, при прощании подходили к покойному с правой стороны и прикладывались к нему (вариант: кланялись) три раза – к голове, животу, ногам¹²⁹⁹. Суйсарьцы при этом произносили молитву: «(Имярек), *прости меня грешного, а тебя Бог простит*». Причем, в обрусевшем с. Заозерье, расположенном, как и Суйсарь, на территории Логмозерья, традиция обмахивания платком над телом бытовала¹³⁰⁰.

В настоящее время у средних и северных людиков распространен обычай дарения бумажных денег, которые кладут в гроб в ноги покойнику – кто сколько может¹³⁰¹. Перед выносом тела на кладбище купюры забирает себе кто-то из членов семьи покойного. Эти деньги служат материальной поддержкой семье умершего, при этом обязательным условием является «передача» их через покойника, а не напрямую хозяевам: «*Нет, ты покойнику даешь – клади покойнику*» (Спасская Губа)¹³⁰². По сообщению информанта 1932 г. р. из с. Святозера, традиция оставления денег у ног покойного новая, и еще в первой половине XX в. она не была распространена среди местного населения¹³⁰³. Ее отсутствие возможно было связано с крайне бедственным положением крестьян в тот период времени. На сегодняшний день данная традиция хорошо известна

¹²⁹⁶ Лавонен Н. А. Указ. соч. С. 26, 27; Логинов К. К. Указ. соч. 2008а. С. 294.

¹²⁹⁷ Логинов К. К. Указ. соч. 1993. С. 148–149; Он же. Указ. соч. 2010. С. 369.

¹²⁹⁸ Строгальщикова З. И. Указ. соч. С. 71.

¹²⁹⁹ Личное интервью с информантами: 1936 г. р. из д. Иммалицы (Олонецкий р-н), 08.08.2015, и 1961 г. р. из с. Михайловского (Олонецкий р-н), 10.10.2020; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 71.

¹³⁰⁰ Логинов К. К. 1997. С. 150.

¹³⁰¹ ФА ИЯЛИ. № 3832/18, 3834/40 (Спасская Губа), 3836/23 (Готнаволоок).

¹³⁰² Там же. № 3834/40 (Спасская Губа).

¹³⁰³ Там же. № 3821/17 (Святозеро).

среди остального карельского населения и русских Карелии, а также вепсов. По мнению некоторых ученых, в прошлом эти деньги воспринимались как дар покойному, и в древности, вероятно, они были медными и нужны были для символической оплаты места на кладбище или переправы души через реку в загробном мире¹³⁰⁴.

В погребальной людиковской традиции конца XX в. обязательным атрибутом являются цветы, которые прощавшиеся кладут у ног покойного, но, если *«цветов не успел купить, – кладут денюшку [в гроб]»* (Спасская Губа)¹³⁰⁵. Михайловские людики в гроб клали высушенные или бумажные цветы¹³⁰⁶.

По утверждению Ю. Ю. Сурхаско, основная масса карельского народа относилась к фактам похорон без священнослужителей как к вполне обычному явлению¹³⁰⁷. Обозреваемые материалы, относящиеся к территории людиков, говорят об обратном: считалось важным участие священнослужителя во всех этапах людиковского похоронно-поминального обряда – от исповеди перед смертью до индивидуальных и общих поминок. Это наглядно демонстрирует фотография Галлезерских похорон конца XIX в. (рис. 6). На ней запечатлен священник в полном облачении с кадиллом в руке во время прощания с покойницей во дворе дома.

Отпевание было важной частью похорон у православных народов. Посредством этого христианского обряда Церковь провожает усопшего в мир иной, молитвенно ходатайствуя о нем и спрашивая у Бога прощения за его грехи и дарования ему упокоения в Небесном Царстве¹³⁰⁸. По народному толкованию, отпевание поможет «успокоиться» душе умершего, и она не будет досаждать живых, являясь во сне¹³⁰⁹. Отпевание совершали в церкви, куда доставляли гроб по пути на кладбище, но священнослужителя могли пригласить и на домашнее отпевание. Это могло быть связано с тем, что в деревне, откуда был покойник,

¹³⁰⁴ Байбурун А. К. Указ. соч. С. 111; Лавонен Н. А. Указ. соч. С. 27–28.

¹³⁰⁵ ФА ИЯЛИ. № 3834/40 (Спасская Губа).

¹³⁰⁶ SKS. Klemola P. № 18423.

¹³⁰⁷ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 79.

¹³⁰⁸ Отпевание // Азбука веры. URL: <https://azbyka.ru/otpevanie> (дата обращения: 7.03.2019).

¹³⁰⁹ ФА ИЯЛИ. № 3844/19 (Кончезеро).

имелось свое кладбище и везти его в церковь (как правило, отдаленную) не имело смысла (о расположении кладбищ у людиков см. § 2.2.2.).

Священник во время отпевания в доме кадил помещение и окроплял тело святой водой¹³¹⁰. При этом в Палнаволоке отмечалось, что позволить пригласить священника на отпевание могли только обеспеченные семьи, так как ему нужно было платить за это. Бедные крестьяне отпевали своими силами: читали молитвы и окуривали самодельным кадилом¹³¹¹. В архивных материалах отмечалось, что в ливвиковской д. Юргелице (Олонецкий р-н) священник был непременным участником похорон и поминальных тризн именно в зажиточных семьях¹³¹².

В д. Пряжки (средние людики) было записано сообщение о том, что священник мог совершить отпевание не в день похорон, а в день смерти¹³¹³. В этом случае покойник лежал два дня с открытым лицом и с открытым окном в избе, т. к. после отпевания требовалось открывать окна в помещении с покойным. Такая ситуация вызывала страх у членов семьи, поскольку считалось, что в этом случае душа покойного будет тревожить родственников по ночам¹³¹⁴. Жительница д. Пряжки 1887 г. р. рассказала о ночном визите покойного отца и способах защиты от него с помощью железных предметов. Старший брат информанта утром *«взял щипцы, которыми достают камни из пойла для коровы (пойло нагревалось горячими камнями) и ударил ими по полке со словами: “Диятид тобдян перехен, да вие кявелед, пёллястюд лапсид, энемби эла туле мейле!” (Оставил большую семью, да еще ходишь, пугаешь детей, не смей приходить больше!) И больше родственники не боялись покойного отца»*¹³¹⁵.

Существовали и другие способы защиты от «досаждавшего» покойника во сне и наяву. В Святозере необходимо было перекрестить на ночь все двери и окна

¹³¹⁰ ФА ИЯЛИ. № 3830/17 (Спасская Губа), 3846/16 (Кончезеро); SKS. Laiho L. № 6725 (Михайловское); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 209.

¹³¹¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 49. Л. 20.

¹³¹² Там же. Ф. 1. Оп. 32. Д. 15. Л. 25.

¹³¹³ Наверное, это можно объяснить удаленностью деревни от ближайшей церкви, когда священник не всегда мог попасть на отпевание в день похорон.

¹³¹⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 33–34.

¹³¹⁵ Там же. Ф. 1. Оп. 20. Д. 282. Л. 65.

и, благословясь, пойти спать¹³¹⁶. В Кончезере в таком случае шли на кладбище помянуть у могилы умершего¹³¹⁷.

После запрета советской власти на участие священника в похоронном ритуале карельской деревни его функции взяли на себя родственники умершего. Обычно это были пожилые женщины, умевшие читать по-церковнославянски и владеющие знаниями о проведении церковных обрядов¹³¹⁸. Например, у северных людииков во время выноса гроба такие старушки пели «Трисвятое» или «Молитву о почивших»: *«Прежде чем с дому взять¹³¹⁹, я уже их отпою, как родители делали, так и я делаю»*¹³²⁰. В Михайловском пожилые женщины самостоятельно отпевали покойника, читая молитвы у могилы¹³²¹. По сообщению информанта из с. Кончезера (1938 г. р.), сейчас все больше проходят заочные отпевания в Петрозаводске или в ближайших действующих церквях и часовнях, активно возрождающихся в последнее время¹³²².

Священник или пожилая женщина, совершавшие отпевание, покрывали лоб покойного венчиком, символизирующим награды Царства Небесного за тяготы земной жизни¹³²³. В руки умершего вкладывали лист с текстом разрешительной молитвы или, как в народе называли, «паспорт» (*«чтоб на тот свет принять»*) и иконку, которую некоторые вынимали из гроба перед погребением¹³²⁴. Данные церковные принадлежности приобретались заранее в ближайшей церкви¹³²⁵. Традиция хоронить покойника с иконкой была распространена в Южной Карелии в более ранний период. По данным раскопок средневековых кладбищ в Олонце, в XVI–XVII вв. умерших хоронили с нательными крестами, а иногда и с иконками¹³²⁶.

¹³¹⁶ Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 512–513.

¹³¹⁷ ФА ИЯЛИ. № 3846/21.

¹³¹⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 61. Л. 11–12; ФА ИЯЛИ. № 3830/15 (Спасская Губа).

¹³¹⁹ Т. е. перед выносом умерших из дома – прим. С. М.

¹³²⁰ ФА ИЯЛИ. № 3830/19 (Спасская Губа), 3841/1 (Кончезеро), 3845/21 (Декнаволоок).

¹³²¹ Там же. № 3814/19, 3817/25.

¹³²² Там же. № 3844/19.

¹³²³ Слепинин К. Указ. соч. С. 10.

¹³²⁴ ФА ИЯЛИ. № 3824/8 (Лижма), 3841/4 (Кончезеро).

¹³²⁵ Там же. № 3830/17 (Спасская Губа), 3844/16 (Кончезеро).

¹³²⁶ Овсянников О. В., Кочкуркина С. И. Указ. соч. С. 95.

Выносили гроб на кладбище обязательно до полудня, и вообще принято было ходить на кладбище только в это время¹³²⁷. У михайловских людиков считалось, что после полудня душу на тот свет «не принимают»¹³²⁸, а у средних людиков этому временному запрету давалось такое объяснение: с 12-ти до 13-ти часов на том свете «обед», поэтому нужно успеть похоронить тело до полудня, иначе душа останется «неприкаянной»¹³²⁹. По заявлению уроженки ливвиковской д. Ухтен Сельга, у ливвиков п. Эссоила (Сямозерье) можно было хоронить и после двенадцати дня, но было запрещено заходить на кладбище и выходить из него ровно в полдень¹³³⁰. Похороны до полудня были распространены у различных народов и их малых групп: собственно карелов, русских староверов Сибири, вепсов, русских Кенозерья и т. д.¹³³¹. В последние десятилетия в этот обычай стали вноситься изменения. Так, в Киндасове и Спасской Губе встречались единичные сведения о похоронах после полудня¹³³².

Как и при обмывании, близкие родственники не допускались к переноске гроба¹³³³. Такое правило действовало в большинстве карельских поселений, а у вепсов, наоборот, в переноске гроба участвовали близкие умершего¹³³⁴. Выносили покойника из избы всегда вперед ногами. Объяснялось это так: «...выносили...на свет. Солнце садилось сзади, а выносили на восход, крест ставили в ногах» (Наволоки); «Чтобы покойник видел дорогу» (Киндасово; Сигнаволоки)¹³³⁵. Северные людики выносили гроб из избы через сарай и опускали по въезду – чтобы покойник «не вернулся» обратно; таким образом стремились «обмануть» его¹³³⁶. Во дворе гроб с покойником устанавливали на скамье (в более позднее

¹³²⁷ ФА ИЯЛИ. № 3811/18 (Михайловское); Конкка А. П. Указ соч. 2017. С. 221 (Наволоки), 223 (Киндасово), 225 (Сигнаволоки).

¹³²⁸ ФА ИЯЛИ. № 3817/10 (Михайловское).

¹³²⁹ Там же. № 3824/6 (Лижма).

¹³³⁰ Там же. № 3826/27 (Киндасово).

¹³³¹ Бузин В. С. Указ. соч. С. 161; Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 270; Конкка У. С., Конкка А. П. Указ. соч. С. 26–27; Любимова Г. В. Материалы по народному календарю и семейной обрядности старообрядцев Верхнего Енисея (вторая половина XX – нач. XIX в.) // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири: сборник статей Ю. Ю. Сурхаско. Гуманитарные исследования. Петрозаводск, 2009. Вып. 2. С. 78.

¹³³² ФА ИЯЛИ. № 3832/15 (Спасская Губа); Конкка А. П. Указ соч. 2017. С. 223 (Киндасово).

¹³³³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 16 (Курганова Сельга); ФА ИЯЛИ. № 3827/2 (Киндасово), 3836/24 (Спасская Губа).

¹³³⁴ Винокурова Ю. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 271; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 83.

¹³³⁵ Конкка А. П. Указ соч. 2017. С. 221 (Наволоки), 223 (Киндасово), 225 (Сигнаволоки).

¹³³⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 279. Л. 66.

время – на табурах) и с ним прощались те, кто не успел проститься в доме, и кто не мог присутствовать на самом погребении¹³³⁷.

Во время выноса гроб опускали на все домашние пороги. Опускание гроба на порог – символическую границу мира живых и иного мира – широко распространенный славянский обряд, связанный с последним прощанием умершего с домом и защитой от него живых¹³³⁸. Карелы опускали гроб на порог обязательно три раза. В Сегозерье было принято опускать гроб на три порога – избы, сеней и крыльца¹³³⁹. Такая же традиция бытовала у северных людигов, причем, если на пути носильщиков гроба встретилось менее трех порогов, то на пороге крыльца они опускали гроб столько раз, сколько требовалось, чтобы достичь числа «три»¹³⁴⁰. По другой информации, гроб могли опускать на каждый порог, не зависимо от того, сколько их попадалось на пути¹³⁴¹. Опускание гроба на пороги было распространено и у северных вепсов¹³⁴². Ливвики Сямозерья, наоборот, не допускали задевание гробом порогов и дверных проемов дома¹³⁴³. Таких же предосторожностей придерживались русские Заонежья, полагая, что в противном случае душа покойного останется дома, и его нелегко будет «выжить»¹³⁴⁴.

Прощальные остановки гроба с покойником различного характера в пределах домашнего пространства продолжались и дальше. Они были довольно многочисленны и характерны для общекарельской традиции. В Святозере умершего несли сначала к бане, давая возможность проститься ему с местом, где он часто бывал¹³⁴⁵. Во время таких «остановок» причитальщица прощалась за

¹³³⁷ ФА ИЯЛИ. № 3824/9 (Лижма), 3830/20; 3832/21, 3834/39 (Спаская Губа), 3844/17, 3846/17 (Кончезеро); Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 225 (Сигнаволок).

¹³³⁸ Байбурун А. К. Указ. соч. С. 113; Плотникова А. А. Порог // Славянские древности: этнолингвистический словарь. М., 2009. Т. 4. С. 175.

¹³³⁹ Конкка У. С., Конкка А. П. Указ. соч. С. 26; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 84.

¹³⁴⁰ ФА ИЯЛИ. № 3834/39 (Спаская Губа), 3845/21 (Декнаволок), 3847/26 (Кончезеро).

¹³⁴¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 16 (Курганова Сельга); ФА ИЯЛИ. № 3844/17 (Кончезеро).

¹³⁴² Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 270.

¹³⁴³ Логинов К. К. Указ. соч. 2008а. С. 295.

¹³⁴⁴ Логинов К. К. Указ. соч. 1993. С. 157.

¹³⁴⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 50. Л. 5.

покойного с «хоженными местами» (баней, улицей) и просила отпустить ему «вечное прощение» (*andelkatte igäižed proškennaižed*)¹³⁴⁶.

У людиков повсеместно после выноса гроба из избы совершался комплекс осторожных действий от покойника, а, по сути, – от смерти, которые отождествлялись. Карелы и финны верили в возможность «заразиться» на похоронах смертельной болезнью *kalma*, которая могла передаваться от покойника или кладбища¹³⁴⁷. В прибалтийско-финских языках основным значением этого термина является ‘смерть, могила, кладбище’ (фин. *kalma*, эст. *kalm*, вод. *kalma*, лив. *kaalma*¹³⁴⁸). У людиков были развиты представления об этом заболевании под названием *kuolijan n’ena* (Михайловское), *kuoliennenä* (Пряжа) – букв. ‘нос покойника’¹³⁴⁹. Под болезнями с лексемой *nena* ‘нос’ понимались внутренние заболевания, проникаемые в человека через нос. Карелы считали, что существуют множество различных «носов» или внутренних болезней от леса, воды, огня, могилы и др., посланных за недостойное поведение человека¹³⁵⁰.

Причиной заражения «носом покойника» могла стать сама мысль человека о возможности заражения этой болезнью¹³⁵¹. В целях защиты от «носа» плевали через левое плечо со словами: «*Mingäh sinna kai dummat*» – «Идите туда (отсюда) все думы» или обращались за помощью к знахарю¹³⁵². Сюда же относятся случаи, связанные с испугом. Поэтому важно было во время похорон избавиться от страха перед покойным: для этого некоторые участники ритуала дотрагивались до руки, ноги или головы умершего¹³⁵³.

Когда же выносили покойника из избы, то в целях защиты клали на стол или в угол, где лежал умерший, квашню, шубу, кочергу или хлебную лопату,

¹³⁴⁶ Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 162.

¹³⁴⁷ См.: Пашкова Т. В. Указ. соч. С. 205–209.

¹³⁴⁸ Вахрос И., Щербаков А. Указ. соч. С. 191; Tanner S., Chonstedt M. Op. cit. S. 2009, 2031, 2071.

¹³⁴⁹ SKS. Laiho L. № 6623 (Ташкеницы), 6716 (Михайловское); Пашкова Т. В. Указ. соч. С. 206.

¹³⁵⁰ Иванова Л. И. Лесной нос: архаические представления карелов о болезни и магические локусы ритуала исцеления // Труды Карельского научного центра РАН. Серия: Гуманитарные исследования. 2012. № 4, вып. 3. С. 68–69.

¹³⁵¹ См., например, записанное поверье михайловских людиков: «*Ku pokoinikk on pertis da tuloku ken ristikansu, rubie duumaišemah, mibo minule tulou, tuga kuolijan nena tartub*» – «Если покойник в доме, и приходит какой-нибудь человек, начинает думать, что мне придет (болезнь), так нос покойника пристанет» [SKS. Laiho L. № 6623].

¹³⁵² SKS. Laiho L. № 6623 (Ташкеницы).

¹³⁵³ ФА ИЯЛИ. № 3824/16 (Лижма), 3830/24 (Спасская Губа), 3841/9, 3844/17 (Кончезеро).

опускали туда березовое полено¹³⁵⁴. В порог дома или в место, где стоял гроб, забивали гвоздь, как всякий железный предмет, наделенный защитными свойствами: «*чтобы покойник последний был*» (Лижма), т. е. больше никто не умер в доме¹³⁵⁵. Аналогичные действия с похожими объяснениями совершали и соседние северные русские и вепсы¹³⁵⁶. На всей территории Олонецкой губ. было принято вслед процессии с гробом плескать воду до крыльца, чтобы «залить след» покойнику: «*Живых и мертвых должна разделять хотя бы эта вода*» (Сегозерье)¹³⁵⁷. Средние людiki и обрусевшие суйсарьцы окуривали угол, где лежал покойник, дымящимися углями, помещенными в ковш или консервную банку¹³⁵⁸. У северных людиков окуривали все помещение, но делали это перед выносом покойника, чтобы «*смерть в споры не приходила*»¹³⁵⁹.

В Михайловском чашку, кружку или тарелку в доме вслед за выносом гроба разбивали об пол или последний порог со словами: «*Оставь в покое нас!*»¹³⁶⁰. Данный обряд входит в разряд широко распространенных в славянской традиции погребальных обрядов, основная идея которых заключалась в отделении умершего от живых с помощью выделения ему «доли». Считалось, что в таком случае умерший уйдет удовлетворенным и не будет беспокоить живых¹³⁶¹. В Святозере имущество с покойным делили несколько иным способом: в угол гроба клали небольшую щепку, отломанную от матицы в избе, и кусок хлеба. При этом произносили: «*Leibä leikkattu, jago jagettu, täs sinul vuitti*» – «Хлеб разрезан, имущество разделено, вот твоя доля»¹³⁶².

¹³⁵⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 33 (Пряжки); Там же. Д. 50. Л. 5 (Плоскозеро); ФА ИЯЛИ. № 3817/13 (Михайловское), 3830/18, 3834/39 (Спасская Губа), 3844/17 (Кончезеро).

¹³⁵⁵ ФА ИЯЛИ. № 3824/9.

¹³⁵⁶ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 270; Логинов К. К. Указ. соч. 1993. С. 156; Он же. Указ. соч. 2010. С. 372.

¹³⁵⁷ ФА ИЯЛИ. № 3805/16 (Михайловское), 3830/18 (Спасская Губа); Логинов К. К. Указ. соч. 2001. С. 254; Петров К. Указ. соч. 1863. № 16. С. 57.

¹³⁵⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 33 (Пряжки); ФА ИЯЛИ. № 3827/3 (Киндасово); Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 223 (Киндасово); Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 150.

¹³⁵⁹ ФА ИЯЛИ. № 3834/39 (Спасская Губа), 3841/2, 3847/26 (Кончезеро).

¹³⁶⁰ Там же. № 3817/12.

¹³⁶¹ Байбурин А. К. Указ. соч. С. 112; Седакова О. А. Обрядовая терминология и структура обрядового текста (погребальный обряд восточных и южных славян): автореф. дис. ... к-та филол. наук. Москва, 1983. С. 74.

¹³⁶² Лавонен Н. А. Указ. соч. С. 31.

У михайловских и северных людиков в помещении, где лежал покойник, переворачивали табуретки и скамейки¹³⁶³. Ритуальное переворачивание мебели широко известно в погребальных традициях славянских народов, в том числе и у северных русских¹³⁶⁴. По мнению Н. И. Толстого, переворачивание предметов имеет более широкую, нежели обережную, семантику. Оно означает метаморфозу, принятие иного обличья, перехода из одного состояния в другое, в сферу общения «этого света» с «тем светом»¹³⁶⁵. Судя по всему, это магическое действие появилось в людиковском похоронном обряде от русских. Перевернутую мебель возвращали в исходное состояние после погребения тела (обычно, это происходило после полудня)¹³⁶⁶.

Оставшиеся дома родственники и гости занимались приготовлением поминального обеда и мытьем полов в помещении, где лежал покойник¹³⁶⁷. Со временем мытье помещения приняло символический характер: достаточно было обтереть полы влажной тряпкой или просто подмести: «*Пол не моют, а только подметають*»; «*Пол после покойника редко моют*» (Наволок)¹³⁶⁸.

Дорога на кладбище. Наиболее распространенным обозначением понятий «могила» и «кладбище» в людиковском наречии был традиционный термин, имевший общую для ряда прибалтийско-финских языков основу, – *kalm-*. Так, данный термин является словообразующим для обозначения кладбища: *kalmižmua* (букв. ‘могильная земля’ – Святозеро), *kal'mižom* (‘могильник’ – Виданы), *kouitožom*, *kaužim*, *kävüida kaumiole* (букв. ‘ходить на на могилу’ – Михайловское) (ср.: соб. кар. *kalmismua*, ливв. *kaulmuzimtoa*)¹³⁶⁹. Для средних и северных людиков характерными наименованиями могилы являются *kalm* (Мунозеро, Виданы), *kalme* (Пряжа, Святозеро) (ср.: соб. кар. *kalma*, ливв. *kalmu*)¹³⁷⁰. У

¹³⁶³ ФА ИЯЛИ. № 3805/16 (Михайловское), 3830/18 (Спасская Губа), 3840/10, 3841/2, 3846/17, 3847/26 (Кончезеро).

¹³⁶⁴ Толстой Н. И. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской культуры (погребальный обряд). М., 1990. С. 120.

¹³⁶⁵ Толстой Н. И. Указ. соч. 1990. С. 126.

¹³⁶⁶ ФА ИЯЛИ. № 3821/20 (Святозеро).

¹³⁶⁷ Там же. № 3819/2 (Святозеро), 3824/9 (Лижма).

¹³⁶⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 5; Там же. Д. 44. Л. 5.

¹³⁶⁹ Сопоставительно-ономасиологический словарь... Указ. соч. С. 143; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 89; Kujola J. Op. cit. S. 104–105; Rahtomov M. Op. cit. 2011. S. 170.

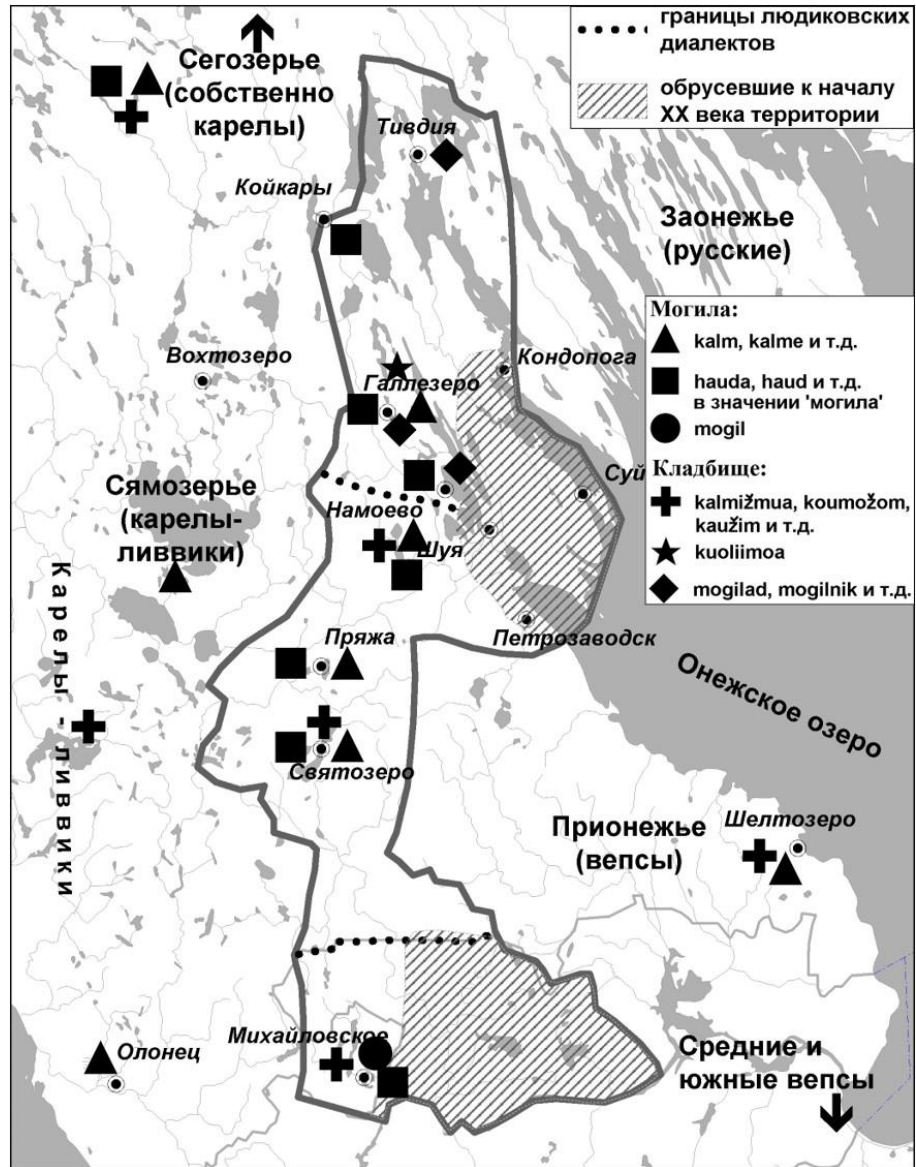
¹³⁷⁰ Сопоставительно-ономасиологический словарь... Указ. соч. С. 143; Kujola J. Op. cit. S. 104

собственно карелов, людиков и финнов бытовало и другое наименование могилы – *hauta*, имевшее в карельском языке второе значение ‘яма’ (люд. *hauda* – Койкары, *haud* – Уссунa, Галлезерo, Намоево, Михайловское, *haude* – Виданы, Святозеро, Пряжа; фин. *hauta*, соб. кар. *hauta*, ливв. *hauda*)¹³⁷¹. Наряду с этим русское заимствование «могила» карелы-людики использовали в плюративной форме для обозначения кладбища (*mogilad* ‘могилы’ – Галлезерo, Мунозеро, Тивдия, Намоево) или *mogilnik* ‘могильник’ (Кончезерo)¹³⁷². Лишь в михайловских говорах *mogil* обозначает саму могилу (ср.: у валдайских карелов – *mogilka*)¹³⁷³.

¹³⁷¹ Вахрос И., Щербаков А. Указ. соч. С. 99; Сопоставительно-ономасиологический словарь... Указ. соч. С. 143; Kujola J. Op. cit. S. 64; Tanner S., Chonstedt M. Op. cit. S. 1909; Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 209; Id. Op. cit. 1994. S. 164.

¹³⁷² Kujola J. Op. cit. S. 241.

¹³⁷³ Сопоставительно-ономасиологический словарь... Указ. соч. С. 143; Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 107.



Карта № 7. Локализация терминов, обозначающих могилу и кладбище (сост. С. А. Минвалеев, Н. Л. Шибанова)

Как можно видеть по карте № 7, на всей территории проживания карелов-людиков и их соседей были распространены прибалтийско-финские обозначения кладбища (*kal'mižom* и его формы) и могилы (*kalme* и его формы). Русскоязычные термины зафиксированы в основном в говорах северных и михайловских людиков, что можно объяснить их близким соседством с русскими. Как отмечали жители Мунозера, у них древним обозначением кладбища являлось *kuoliimoa* (букв. 'земля мертвых'), что со временем вытеснилось заимствованием из русского языка *mogil*¹³⁷⁴.

¹³⁷⁴ Kujola J. Op. cit. S. 171.

Гроб доставляли на кладбище разными способами, во многом это было связано с топографией местности и временем года. Если кладбище находилось через реку или озеро или на острове, то в летнее время гроб перевозили в лодке¹³⁷⁵. При сухопутной транспортировке умершего летом, как правило, использовали запряженную телегу, зимой перевозили гроб на санях (см. рис. 7). В начале XX в. в Святнаволоке и Святозере зафиксировано бытование архаичного обычая, по которому гроб на санях везли в любое время года¹³⁷⁶, но, как отмечалось, доставляли гроб таким образом редко (ср. в Обонежье перевозка покойного на санях в летнее время являлось пережитком даже для конца XIX в.)¹³⁷⁷. Аналогичная традиция соблюдалась когда-то многими народами Евразии. По мнению некоторых исследователей, основу этой традиции составляют мифологические представления, по которым мир мертвых, куда отправляется умерший, является миром зимы и холода¹³⁷⁸. Д. Н. Анучин придерживался иной точки зрения: предпочтение саней другим средствам передвижения в похоронном ритуале русских этнограф связывал с тем, что они являются более древними, чем колесные средства передвижения. Кроме того, в прошлом телеги и их разновидности стоили дороже саней, а поскольку средство передвижения часто после захоронения переворачивалось и оставлялось на могиле, то предпочтение отдавалось саням¹³⁷⁹.

Гроб могли переносить на плечах или жердях. Такой вид транспортировки был широко распространен у карелов в тех деревнях, в которых кладбища располагались неподалеку (в людиковском Сигнаволоке – если дом умершего располагался рядом с местом захоронения)¹³⁸⁰. У северных людиков гроб доставляли до места захоронения на руках в летнее время¹³⁸¹. В Кончезере существовало правило транспортировки гроба с телом незамужней девушки до

¹³⁷⁵ ФА ИЯЛИ. № 3815/18 (Михайловское).

¹³⁷⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 62 (Святнаволока); ФА ИЯЛИ. № 3818/17 (Святозеро).

¹³⁷⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 279. Л. 66; Куликовский Г. И. Указ. соч. С. 52.

¹³⁷⁸ Изгибаева Г. М. Указ. соч. С. 115; Садиков Р. Р. Указ. соч. С. 156; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 82.

¹³⁷⁹ Анучин, Д. Н. Сани, лады и кони, как принадлежности похоронного обряда: археолого-этнографический этюд. М., 1890. С. 71.

¹³⁸⁰ Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 225 (Сигнаволока); Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 84.

¹³⁸¹ ФА ИЯЛИ. № 3834/53 (Спасская Губа), 3836/24 (Гонаволока), 3844/19 (Кончезеро); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 65.

кладбища только на руках¹³⁸². В среднелюдиловских д. Пряжки и Лижме упоминается о переносе гроба на носилках – двух жердях, которые потом оставляли на кладбище¹³⁸³. Использование носилок в похоронном ритуале известно также среди вепсов, води, ижоры, сету, мордвы и др., что, по предположению Ю. Ю. Сурхаско, является результатом воздействия восточнославянской погребальной обрядности на финно-угорскую¹³⁸⁴.

При переноске тела на руках или жердях крышку гроба несли впереди гроба, а следом шли провожающие. Михайловские людики при перевозке тела в санях или телеге гроб накрывали сверху крышкой¹³⁸⁵. По пути на кладбище процессия останавливалась для отдыха носильщиков. Карелы-людики верили, что гроб тяжелеет, если умерший «недоволен» чем-то. Например, если среди провожающих нет той родни, которую хотел бы видеть покойный (ср. вышеупомянутый случай при перевозке гроба с окошком у михайловских людиков)¹³⁸⁶. Представления о тяжести гроба, объясняемые «недовольством» покойника, были широко распространены среди карелов, а от них были восприняты русскими Заонежья и северными вепсами¹³⁸⁷. По мнению С. Годарева, множественные остановки на отдых из-за веса гроба по пути на кладбище происходили из-за нечистых духов – чертей (*karud*), которые висели по краям гроба и тем самым затрудняли перенос покойника. В таком случае следовало окурить гроб, а затем и саму могилу углями и ладаном¹³⁸⁸.

Со второй половины XX в. гроб стали доставлять на кладбище преимущественно на машинах, в которых рядом с телом усаживались близкие родственники¹³⁸⁹. Появилась новая форма прощания умершего с «хоженными местами», согласно которой водитель машины делает гудок у дома, таким образом прощаясь за покойника. Если покойник проживал ранее в другом доме,

¹³⁸² ФА ИЯЛИ. № 3841/3.

¹³⁸³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 32 (Пряжки); ФА ИЯЛИ. № 3824/10 (Лижма).

¹³⁸⁴ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 83–84; Корнишина Г. А. Указ. соч. С. 440

¹³⁸⁵ ФА ИЯЛИ. № 3817/21.

¹³⁸⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 17 (Курганова Сельга); ФА ИЯЛИ. № 3827/2 (Киндасово).

¹³⁸⁷ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 271; Логинов К. К. Указ. соч. 1993. С. 161; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 86.

¹³⁸⁸ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 205–206.

¹³⁸⁹ ФА ИЯЛИ. № 3830/19, 3832/18 (Спасская Губа).

то машина с телом останавливается и у прежнего места жительства и «прощается» аналогичным образом¹³⁹⁰. В наше время в Михайловском похоронная процессия всегда останавливается у поклонной горы, где стоит церковь и установлены памятные доски односельчан, погибших во время ВОВ. В прежние времена на этом месте стоял крест, которому поклонялись местные жители, когда шли на работу или когда возвращались домой¹³⁹¹.

По пути на кладбище похоронная процессия бросала на землю еловые ветки, начиная с самого порога дома умершего: *dorogu ozutetah* ('дорогу показывают' – Пряжа)¹³⁹². Ветки бросали родственники покойного, находящиеся в первых рядах процессии. В Святозере, если гроб везли на машине, то ветки бросали из кузова (гроб в таком случае также мог быть накрыт еловыми ветками)¹³⁹³. Как объясняли сами людики, по этим веткам покойный сможет найти дорогу домой (видимо, чтобы «прийти» на собственные поминки), но живым ступать на лапник не следовало, иначе «ноги будут болеть». Однако сами информанты признавались, что, идя в похоронной процессии, это сложно было сделать, оттого в старости ноги у всех и больные¹³⁹⁴. Схожие представления о еловых ветках как о дороге для умершего были зафиксированы в обряде укладывания могильной ямы еловым лапником у карелов-ливвиков: «*Tulee kodih kuuzen varbazil*» – «Придет домой по еловым веточкам» (Мегрега); «ветки ели кладут маленькие, чтобы три дня покойник ходил домой» (Вешкелица)¹³⁹⁵.

У михайловских людиков во время движения похоронной процессии было принято отдавать первому встречному подарок от покойника: полотенце, отрез материи¹³⁹⁶. По сообщению информантов, некоторые люди специально шли навстречу похоронной процессии, чтобы получить «подарок» в хозяйство¹³⁹⁷. Случайные встречные, нищие воспринимались участниками похоронной

¹³⁹⁰ Там же. № 3841/3 (Кончезеро).

¹³⁹¹ Кальму Т. Указ. соч. С. 59.

¹³⁹² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 18. Л. 19 (Пряжа); ФА ИЯЛИ. № 3805/4, 3812/2 (Михайловское), 3830/15, 3832/21, 3834/47 (Спасская Губа).

¹³⁹³ ФА ИЯЛИ. № 3821/21.

¹³⁹⁴ Там же. № 3817/18 (Михайловское), 3819/4 (Святозеро).

¹³⁹⁵ Конкка А. П. Указ. соч. 2018. С. 118.

¹³⁹⁶ ФА ИЯЛИ. № 3817/19 (Михайловское).

¹³⁹⁷ Там же. № 3813/26 (Михайловское).

процессии как представители из иного мира, которым надо преподнести жертву, чтобы покойника на том свете хорошо встретили¹³⁹⁸. Сходный обряд бытовал в среде оятских (Ладва, Мягозеро), капшинских и южных вепсов¹³⁹⁹, у других финно-угорских народов (например, мордвы¹⁴⁰⁰), а также довольно широко у русских: при выносе покойника из дома родственники брали с собой *стречу* (Новгородская губ.), *встречник*, *первувстречу*, *подорожну* (Владимирская губ.), *стрешник* (Костромская губ.) для первого встречного – обычно пшеничный пирог, хлеб, кусок холста, нитки. В Рязанской губ. это объяснялось тем, что покойнику простится его первый тяжкий грех¹⁴⁰¹. Широта распространения данного обряда у русского населения, свидетельствует о его русском происхождении в среде людигов.

Но в большинстве случаев встреча с похоронной процессией, отождествляемой со смертью, вызывала страх у прохожих и считалась дурным предзнаменованием¹⁴⁰². Следовало отойти в сторону, перекреститься и попрощаться с покойным¹⁴⁰³. Подобный страх увидеть шествие с покойником наблюдался и в среде других карельских групп. Северные карелы, например, увидев из окна похоронную процессию, ставили на подоконники железные предметы¹⁴⁰⁴. Михайловские людики отмечали, что теперь все полотенца, приготовленные для первого встречного, родственники умершего все чаще приносят после похорон обратно, так как люди стараются избегать похоронных процессий, чтобы не получить «подачку» от покойника¹⁴⁰⁵.

Как было сказано выше, если покойный не был отпет у себя дома, то по дороге на кладбище его доставляли в церковь¹⁴⁰⁶. В Святнаволоке священник во

¹³⁹⁸ Байбурун А. К. Указ. соч. С. 114.

¹³⁹⁹ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2019. С. 442.

¹⁴⁰⁰ Корнишина Г. А. Указ. соч. С. 438.

¹⁴⁰¹ Плотникова А. А. Встреча // Славянские древности: этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 454–455.

¹⁴⁰² Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 512.

¹⁴⁰³ ФА ИЯЛИ. № 3827/2 (Киндасово), 3834/42 (Спаская Губа).

¹⁴⁰⁴ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 86.

¹⁴⁰⁵ ФА ИЯЛИ. № 3813/26.

¹⁴⁰⁶ SKS. Laiho L. № 6725 (Михайловское).

время отпевания умершего в церкви клал пепел ладана на грудь покойника¹⁴⁰⁷ и окончательно накрывал покойника саваном («*потом уж лицо покойника больше не смотрели*»)¹⁴⁰⁸. Н. Ф. Лесков отмечал, что в Святозере во время отпевания в церкви женщины исполняли похоронные причитания: «С растрепанными косами, со сбитыми с головы платками, они кричат во весь дух, кланяются местным иконам и с причитаньями же идут на кладбище»¹⁴⁰⁹.

Опускание гроба в могилу. Могилу копали специально нанятые люди в день похорон, в некоторых деревнях северных людиков – за два дня до похорон¹⁴¹⁰. Близкие родственники, как и во время обмывания и переноски гроба, не допускались до копания могилы. Во второй половине XX в., как отмечалось у средних и северных людиков, копали могилу уже «*всей деревней*»: и свои, и чужие (ср. у вепсов в прошлом подготовкой могилы занимались близкие родственники умершего)¹⁴¹¹. После работы копальщиков вознаграждали: им приносили еду, водку, их первыми угощали за поминальным столом¹⁴¹².

В обязанности священника входило также кадить свежевырытую могилу¹⁴¹³. В советское время священнослужителя в этом деле снова могла заменить старушка. В Вохтозере при каждении могилы пожилая женщина использовала кадило из подручных средств: совок с углями из печи и остатками церковной свечки, заменяющими ладан. После эти угли она высыпала в могилу¹⁴¹⁴. Судя по интервью жительницы д. Декнаволоок (1931 г. р.), подготовка могилы сопровождалась действиями народного и православного происхождения. Прежде чем мужчины пойдут копать могилу, на месте будущего погребения информант читала молитвы. После того, как могила была вырыта, она зажигала свечи, бросала деньги в могилу и окуривала ее ладаном, спрашивая разрешения у

¹⁴⁰⁷ Уставу Русской Православной Церкви во время отпевания полагается возлить елей прямо из лампады и посыпать пепел из кадильницы в ознаменование того, что жизнь христианина, как огонь или фимиам, угасает для земли, но не для неба [Слепинин К. Указ. соч. С. 25].

¹⁴⁰⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 51.

¹⁴⁰⁹ Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 512.

¹⁴¹⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 279. Л. 66.

¹⁴¹¹ ФА ИЯЛИ. № 3819/5 (Святозеро), 3824/12 (Лижма), 3827/3 (Киндасово), 3836/24 (Готнаволоок), 3846/18 (Кончезеро); Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 270.

¹⁴¹² ФА ИЯЛИ. № 3845/29 (Декнаволоок).

¹⁴¹³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 43 (Юркостров).

¹⁴¹⁴ Там же. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 26.

«хозяев» и «хозяюшек» кладбища (так она назвала тех, кто был там раньше погребен) принять новое тело¹⁴¹⁵. Похожие действия совершались у эрзянского народа, когда перед рытьем могилы следовало «откупить» место у первых покойников, захороненных на этом кладбище (*калмо ушодыця*)¹⁴¹⁶.

Если гроб доставляли на кладбище на жердях, то их ставили поперек могилы, а гроб устанавливали на них сверху¹⁴¹⁷. У могильной ямы вновь зажигались свечи. По народному мнению, это было необходимо для того, чтобы покойный на том свете встретил новопредставившихся родственников или односельчан со свечой в руке и осветил им путь¹⁴¹⁸. Эти представления отразились в похоронных плачах сегозерских карелов, в которых звучит призыв к умершим родичам прийти «с горящими восковыми свечами встречать»¹⁴¹⁹. Участники похорон «выкупали» землю, бросая в свежерытую могилу медные монеты¹⁴²⁰. Северные и средние людiki для этой цели использовали монеты только достоинством 3–5 коп.¹⁴²¹ Святозерские людiki при этом три раза произносили: «*Muasija ostettu*» – «Место выкуплено»¹⁴²². В послевоенный период из-за бедности много денег в могилу не бросали, только символическую сумму, чтобы соблюсти традицию. Как отмечает К. К. Логинов, описывая погребальные ритуалы русских Заонежья, «обряд “выкупания земли” медными монетами... – явный пережиток погребального жертвоприношения»¹⁴²³.

К обряду «выкупа земли» примыкает обязанность близкого родственника умершего пожертвовать в пользу церкви какую-нибудь часть крупного рогатого скота. У северных карелов-людиков зажиточный крестьянин после смерти своего родича отдавал взрослую корову «Христа ради» (*hristarad'i*), кто победнее – жертвовал нетель или теленка. Необходимость данной традиции отражена в севернолюдиковских мифологических представлениях, по которым для

¹⁴¹⁵ ФА ИЯЛИ. № 3845/21.

¹⁴¹⁶ Корнишина Г. А. Указ. соч. С. 440.

¹⁴¹⁷ Там же. № 3824/13 (Лижма), 3827/2 (Киндасово).

¹⁴¹⁸ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 206–207.

¹⁴¹⁹ Конкка У. С., Конкка А. П. Указ. соч. С. 26.

¹⁴²⁰ ФА ИЯЛИ. № 3819/6 (Святозеро), 3830/22 (Спасская Губа), 3836/23 (Готнаволоок), 3844/20 (Когнчезеро).

¹⁴²¹ Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 225 (Сигнаволоок); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 209.

¹⁴²² Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 166.

¹⁴²³ Логинов К. К. Указ. соч. 1993. С. 163.

успешного перехода в царство мертвых душе покойного требовалось перебраться через огненную реку верхом на жертвенном животном¹⁴²⁴. Если же родственник поспешил отдать скотину за покойника, то скот в хлеву переставал размножаться и погибал. По этому поводу в Галлезере существовала поговорка «*Kuoli pordahill ei seižu, a oman ottau kakš mugošt*» – «Покойник не стоит на пороге, но свое возьмет дважды»¹⁴²⁵. Причем жертвовать нужно было обязательно корову, передача церкви мелкого рогатого скота (например, барана) могла вызвать осуждение односельчан¹⁴²⁶.

К опусканию гроба в могилу допускались из родственников – племянники, а также друзья покойного¹⁴²⁷. Постепенное изменение погребальной традиции отражает информация о предметах, с помощью которых гроб опускали в могилу. В прошлом у карелов повсеместно гроб в могилу опускали на льняных полотенцах длиной шесть метров¹⁴²⁸. Из контекста похоронно-поминальной обрядности многих народов такая деталь обряда была связана с древним представлением о полотенце как о «дороге» в иной мир¹⁴²⁹. Судя по экспедиционным материалам Р. Ф. Тароевой, у кондопожских людиков со временем происходило постепенное угасание древней традиции: в 1950-е гг. иногда нижний конец гроба опускали уже не на полотенце, а на веревке, а головной, по-прежнему, на полотенце¹⁴³⁰. По представлениям карелов, хотя бы один конец гроба должен быть опущен на полотенце, иначе при переправе через реку мертвых покойный может «упасть»¹⁴³¹. Эти полотенца заготавливали заранее – до войны ткали сами, а позже – покупали. Во второй половине XX в. гроб стали опускать на вафельных полотенцах¹⁴³². В современной похоронной традиции людиков гроб чаще всего опускают на веревках¹⁴³³. В Михайловском, наоборот,

¹⁴²⁴ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 207–208.

¹⁴²⁵ Ibid. S. 208.

¹⁴²⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 18. Л. 25.

¹⁴²⁷ ФА ИЯЛИ. № 3817/23 (Михайловское)

¹⁴²⁸ Там же. № 3824/13 (Лижма), 3836/24 (Готнаволоок), 3846/18 (Кончезеро).

¹⁴²⁹ Косменко А. П. Указ. соч. С. 52–54.

¹⁴³⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 51 (Святнаволоок).

¹⁴³¹ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985 С. 94.

¹⁴³² ФА ИЯЛИ. № 3830/11 (Спасская Губа), 3844/20 (Кончезеро).

¹⁴³³ Там же. № 3819/5 (Святозеро), 3836/24 (Готнаволоок).

раньше опускание в могилу происходило исключительно на веревках, а полотенца, наоборот, были нововведением для похоронной традиции местных¹⁴³⁴.

Погребальные полотенца, на которых опускали гроб, родственники покойного дарили пожилым женщинам, участвовавшим в обмывании покойника¹⁴³⁵, или обходили вокруг могилы и клали незаметно в сумку участникам похорон¹⁴³⁶. Такие «подарки» дома стирали, а затем использовали в следующих похоронах¹⁴³⁷. В XIX в. кушаки и полотенца, на которых опускали гроб, шли в пользу церковного причта¹⁴³⁸.

Информация о заколачивании крышки гроба тоже варьирует, что, видимо, обуславливалась нестрогим соблюдением этой части похоронной обрядности. В Койкарах и Гомсельге делали это перед опусканием гроба в могилу: сначала гроб клали на полотенца и заколачивали его, а потом опускали в яму¹⁴³⁹. В Юркострове и Кургановой Сельге гроб заколачивали уже после опускания в могилу¹⁴⁴⁰. По сведениям Ю. Ю. Сурхаско, в прошлом карелы крышку гроба не забивали железными гвоздями, а закрепляли с помощью деревянных нагелей¹⁴⁴¹. Во второй половине XX в. можно наблюдать изменение этой традиции: гроб стали заколачивать исключительно железными гвоздями¹⁴⁴².

Во время опускания гроба и засыпания его землей звучали наиболее надрывные причитания, обращенные к умершим предкам: «*Vastadelkad valgedat sündüižed da andagat igäižed proškennaižed*» – «Примите белые прародители и дайте вечное прощение» (Святозеро)¹⁴⁴³. Вместе с причетами у могилы исполнялись молитвы («Трисвятое», «Вечная память» и др.)¹⁴⁴⁴. Каждый из присутствовавших на похоронах участвовал в засыпании могилы: бросал горсть земли в яму с опущенным гробом, приговаривая по-карельски: «*Муас пяй тулид и*

¹⁴³⁴ Там же. № 3817/23.

¹⁴³⁵ Там же. № 3817/11 (Михайловское), 3830/11 (Спасская Губа), 3836/24 (Готнаволоок).

¹⁴³⁶ Там же. № 3844/20 (Кончезеро).

¹⁴³⁷ Там же. № 3824/13 (Лижма), 3846/18 (Кончезеро).

¹⁴³⁸ Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 512.

¹⁴³⁹ НА КарНЦ. Ф.1. Оп. 29. Д. 44. Л. 27 (Койкары); ФА ИЯЛИ. № 3844/20 (Кончезеро).

¹⁴⁴⁰ НА КарНЦ. Ф.1. Оп. 29. Д. 44. Л. 17 (Курганова Сельга), 42 (Юркостров).

¹⁴⁴¹ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 93.

¹⁴⁴² ФА ИЯЛИ. № 3844/20 (Кончезеро)

¹⁴⁴³ ФА ИЯЛИ. № 3845/22 (Декнаволоок); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 66, 210, 212; Id. Op. cit. 1994. S. 166.

¹⁴⁴⁴ ФА ИЯЛИ. № 3834/37 (Спасская Губа); Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 167.

муахе мянед» – «От земли родился, земле и предайся» (Юркостров, Спасская Губа)¹⁴⁴⁵. Могильная земля наделялась вредоносными магическими свойствами, поэтому в Наволоке, Святозере и Киндасове родным умершего не следовало брать землю руками – в таком случае бросали ее щепкой или лопатой, каждый по три раза¹⁴⁴⁶. Такой же обычай бросать землю с помощью подручных средств (лопата, щепка, палка) был у повенецких карелов¹⁴⁴⁷. Михайловские знахарки часть земли со свежей могилы тайком заворачивали в платочек и прятали в карман. Считалось, что холодная кладбищенская земля может «охладить» (*viluškut*) сердце человека, поэтому ее использовали для ритуала «отворота»¹⁴⁴⁸. После того, как все провожавшие поучаствовали в символическом засыпании могилы, ее закапывали лопатами те же люди, что и копали¹⁴⁴⁹.

После захоронения в ногах покойника ставили крест¹⁴⁵⁰. Если по какой-то причине крест не был изготовлен ко дню похорон (в Пряже установку креста могли позволить только богатые семьи¹⁴⁵¹), то первым намогильным сооружением служила жердь для переноски гроба, длиною доходившая до гроба в могиле¹⁴⁵².

Важной частью похорон являлась поминальная трапеза, происходившая на могиле. Для этого участники похорон брали с собой рыбу, рыбники и кисель. Первым, а иногда и единственным угощением на могиле, могло быть *idu* («иду») или кутья (подробнее об этих блюдах см. § 2.3.1.)¹⁴⁵³. Кроме того, в этот момент совершался еще один обряд выделения «доли» покойнику – разделка хлеба пополам. В Наволоке половину хлеба опускали в могилу, а у средних людиков, как и у сямозерских ливвиков, ее оставляли на могильной доске. Другую

¹⁴⁴⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 43 (Юркостров); ФА ИЯЛИ. № 3830/22 (Спасская Губа), 3836/24 (Готнаволоок); Virtaranta P. Op. cit. 1994. S. 166.

¹⁴⁴⁶ Конкка А. П. Указ соч. 2017. С. 221 (Наволоок), 223 (Киндасово), 225 (Сигнаволоок); Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 95.

¹⁴⁴⁷ Петров К. Указ. соч. 1863. № 16. С. 56.

¹⁴⁴⁸ ФА ИЯЛИ. № 3815/16.

¹⁴⁴⁹ Там же. № 3827/3 (Киндасово).

¹⁴⁵⁰ Там же. № 3817/20 (Михайловское).

¹⁴⁵¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 18. Л. 16.

¹⁴⁵² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 19 (Палнаволоок); ФА ИЯЛИ. № 3824/10, 3824/11 (Лижма).

¹⁴⁵³ ФА ИЯЛИ. № 3830/23 (Спасская Губа); Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 151.

половину родственники съедали на кладбище (ср.: в Сямозерье – уносили домой)¹⁴⁵⁴.

Состоятельные крестьяне Галлезера после захоронения своего родственника раздавали беднякам деньги, зерно (*leibäd* ‘хлеба’) и ситец, которым был покрыт гроб¹⁴⁵⁵. Оставшуюся одежду покойного северные и средние людики также отдавали бедному населению¹⁴⁵⁶. Раздача зерен и специально испеченных колобов убогим и нищим во время погребения была распространена и среди сегозерских карелов, чтобы те поминали покойника и молились за него¹⁴⁵⁷. По севернокарельскому обычаю считалось, что любая, даже самая бедная семья, в память об усопшем должна одарить хоть чем-нибудь не менее трех человек¹⁴⁵⁸.

Покидая кладбище после погребения, северные людики совершали дополнительные защитные ритуалы, в основе которых лежали поверья о постоянных приходах покойника домой после его смерти и беспокойстве такими приходами живых, основанные на страхе перед мертвыми¹⁴⁵⁹. В Спасской Губе женщина, которая совершала каждение могилы (или уходившая с кладбища последней), обращалась к покойному, указывая на ограду кладбища: «*Вот твоя граница. Дальше не ходи*»¹⁴⁶⁰. В Наволоке и Галлезере народ по дороге от кладбища к дому покойного останавливался посередине пути и садился на пни (по сообщениям некоторых информантов, на камни или снег). Часто этот обряд сопровождался обращением к покойному: «*Тянне няй мянне, а энем эла мяне*» – «До этого места дойди и больше не ходи» или «*Minä tämän pitkän matkan hälle d'äitän*» – «Я эту длинную дорогу ему оставляю»¹⁴⁶¹. Но если у кого-то был особенно оплакиваемый покойник, то он шел до своего порога и только там присаживался на крыльце дома¹⁴⁶². Данные действия оберегательного характера

¹⁴⁵⁴ Конкка А. П. Указ. соч. 2017 С. 221 (Наволоок), 223 (Киндасово), 225 (Сигнаволоок); Логинов К. К. Указ. соч. 2008а. С. 297.

¹⁴⁵⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 51 (Святнаволоок); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 66, 209.

¹⁴⁵⁶ Конкка А. П. Указ соч. 2017. С. 221 (Наволоок), 223 (Киндасово); Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 66.

¹⁴⁵⁷ Конкка У. С., Конкка А. П. Указ соч. С. 28.

¹⁴⁵⁸ Сурхаско Ю. Ю. 1985. С. 93.

¹⁴⁵⁹ Конкка А. П. Указ. соч. 2019. С. 200.

¹⁴⁶⁰ ФА ИЯЛИ. № 3834/47.

¹⁴⁶¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 279. Л. 67; Там же. Оп. 29. Д. 44. Л. 5 (Наволоок), 18 (Курганова Сельга).

¹⁴⁶² Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 207.

(присаживания после похорон по пути к дому и обращения к умершему с целью символического «очерчивания» границы между двумя мирами) были известны в среде сегозерских карелов и шире – у других народов (например, марийцев Башкортостана)¹⁴⁶³.

§ 2.2.2. Людиковские кладбища и могилы

А. П. Конкка, изучая в 2012 г. людиковские кладбища, пришел к выводу, что они характеризуются переходностью: имеются как устойчивые, характерные для остальной Карелии традиции (карсикко, расположение кладбищ у воды (см. рис. 10), на острове, в хвойном лесу¹⁴⁶⁴), так и подверженные влиянию, возможно, более южных территорий. Автор указывает на такие особенности людиковских кладбищ, как, например, расположение на горе в березовой роще (Мунозеро), в смешанном лесу (Лижма) или песчаных грядах (Святозеро)¹⁴⁶⁵. При этом самое южное людиковское кладбище в Михайловском отвечало многим традиционным характеристикам, свойственным для северных областей Карелии.

В древности у карелов, в отличие от финнов, кладбища имелись при каждой деревне¹⁴⁶⁶. Эту особенность распространения кладбищ в Олонецкой губ. XVIII в. отмечает также историк М. В. Пулькин¹⁴⁶⁷. С появлением в Карелии с XV в. такого типа поселения, как погост, многие кладбища стали располагаться у церкви или часовни, объединяя несколько деревень. Так, в людиковских поселениях Мунозерского и Михайловского кустов общее кладбище располагалось на погосте у церкви¹⁴⁶⁸.

Церковные кладбища, как правило, располагали ограниченной площадью, поэтому встречались случаи, когда представителей одного рода по прошествии какого-то времени хоронили в одной могиле. Например, на погостском кладбище в Михайловском в течение трех веков местных жителей хоронили внутри

¹⁴⁶³ Изгибаева Г. М. Указ. соч. С. 131; Конкка У. С., Конкка А. П. Указ соч. С. 29.

¹⁴⁶⁴ Главный признак карельского кладбища выражен в названиях *kuusikko* 'ельник' и *männikkö* 'сосняк', локализуемый у некоторых этнографических групп карелов. Причем что касается карельских старых кладбищ, то ельников и смешанных хвойных рощ с преобладанием ели зафиксировано гораздо больше, что связывается с почитанием карелами ели как дерева умерших предков [Конкка А. П. Указ. соч. 2018. С. 117–118].

¹⁴⁶⁵ См.: Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 232–236.

¹⁴⁶⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 32. Д. 15. Л. 24; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 89.

¹⁴⁶⁷ Пулькин М. В. Указ. соч. С. 186.

¹⁴⁶⁸ SKS. Laiho L. № 6725 (Михайловское); Тароева Р. Ф. Указ. соч. 1965. С. 80.

церковной ограды; каждого умершего из одной деревни погребали в своем «конце» кладбища¹⁴⁶⁹. После разрушения церквей в советское время при организации кладбища стали руководствоваться утилитарными соображениями. В том же Михайловском, например, с советского периода и по настоящее время местные жители хоронят умерших на возвышенности (далеко за д. Устье), как объясняют информанты, чтобы мертвые «*в воде не были*»¹⁴⁷⁰.

Данные относительно ориентировки покойного в могиле варьируют. Для людиковских кладбищ устойчиво направление захоронения ногами на восток – головой на запад («*лицом чтобы смотрел*¹⁴⁷¹ *на солнце*», т. е. на восток¹⁴⁷²), обусловленное православной традицией¹⁴⁷³. Такая ориентировка могил типична для кладбищ северных русских и вепсов¹⁴⁷⁴. На некоторых севернолудиковских кладбищах (Мунозеро, Юркостров, Пялозеро) зафиксирован уклон намогильных сооружений к югу. Здесь кресты и памятники ориентированы на восток – юго-восток. В Михайловском кусте деревень, наоборот, встречается уклон к северо-востоку¹⁴⁷⁵. Как указывалось местными жителями, в древности покойников здесь хоронили «*на север лицом*»¹⁴⁷⁶. Ориентировка могил на север или на северо-восток является древней для карелов и встречается в карельских погребениях начала первого тысячелетия н. э., в чем опять же отразились мифологические представления о нахождении царства мертвых на севере¹⁴⁷⁷.

У людиков учитывались также местные ориентиры, не совпадающие со сторонами света, но связанные с представлениями о пути, который должен пройти умерший, чтобы попасть в загробный мир. Так, на кладбище в Кончезере встречается направление могил «*ногами к дороге*»¹⁴⁷⁸.

¹⁴⁶⁹ Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 233; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 91.

¹⁴⁷⁰ ФА ИЯЛИ. № 3806/7; SKS. Laiho L. № 6725.

¹⁴⁷¹ Покойник – прим. С. М.

¹⁴⁷² НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 21 (Михайловское); ФА ИЯЛИ. № 3846/18, 3844/27 (Кончезеро); Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 225 (Сигнаволоок); Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 151.

¹⁴⁷³ Закон Божий... Указ. соч. С. 675.

¹⁴⁷⁴ Винокурова Ю. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 193–194; Логинов К. К. Указ. соч. 2010. С. 379.

¹⁴⁷⁵ Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 233.

¹⁴⁷⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 21 (Ташкеницы).

¹⁴⁷⁷ Конкка А. П. Указ. соч. 2019. С. 200; Schvindt T. Op. cit. S. 186.

¹⁴⁷⁸ ФА ИЯЛИ. № 3840/5.

Для Южной Карелии, как и для соседнего русского населения, типична установка шестиконечных крестов, нередко с двускатной крышей сверху¹⁴⁷⁹. Такие кресты с крышей можно встретить в эскизах полевых дневников 1950-х гг. и на современных кладбищах людиковской территории Кондопожского р-на (см. рис. 9, 10, 11)¹⁴⁸⁰. Запечатлены они и в южнолюдиковском ареале на фотографиях финнов времен Великой Отечественной войны (рис. 7, 8).

На кладбище в Михайловском А. П. Конкка обнаружил можжевельниковый крест в единичном экземпляре (см. рис. 17). Установка крестов из можжевельника (нередко в виде развилки) была распространена у тихвинских карелов, южных вепсов, ингерманландских финнов и православных сету¹⁴⁸¹. По представлениям вепсов, можжевельник, помимо приписываемых ему свойств долголетия, обладал апотропейными и обезвреживающими чертами, а также был связан с анимистическими верованиями о переходе души после смерти человека в посаженное растение¹⁴⁸². Таким образом, у михайловских людиков отразился след прибалтийско-финской погребальной традиции.

Сейчас каменные памятники вытесняют деревянные кресты. На кладбищах Спассогубского и Кончезерского кустов деревень памятники устанавливаются на старые могилы прямо перед деревянными крестами с двускатной крышей, (см. рис. 10, 11). Но, как правило, кресты демонтируют и прислоняют к ближайшему к могиле дереву (см. рис. 12).

Могильный холм у северных и средних карелов-людиков обкладывался дерном и сверху устанавливалась доска (*kalmalaud*) (см. рис. 13, 14, 15), основная функция которой заключалась в том, чтобы служить поминальным столом для первого приема пищи после захоронения тела и для оставления на ней угощений для покойника («чтобы не на землю ставить тарелочку с поминальным ужином» (Святозеро))¹⁴⁸³. На калмалауде оставляли наполненную чаем или перевернутую

¹⁴⁷⁹ См. карту основных типов намогильных сооружений на карельских кладбищах: Конкка А. П. Указ. соч. 2019. С. 206.

¹⁴⁸⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 20 (Святнаволоок); ФА ИЯЛИ. № 3830/33 (Спасская Губа).

¹⁴⁸¹ См.: Конкка А. П. Указ. соч. 2020. С. 95–113.

¹⁴⁸² Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 155.

¹⁴⁸³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 18. Л. 29 (Спасская Губа); ФА ИЯЛИ. № 3821/25 (Святозеро), 3824/10 (Лижма).

чашку с блюдцем (иногда и не одну), что указывает на такую важную черту южнокарельской традиционной культуры, как чаепитие, а также рюмки с алкоголем и блюда с выпечкой (блины, оладьи)¹⁴⁸⁴.

Калмалауды отмечаются также у некоторых ливвиков и сегозерских карелов¹⁴⁸⁵. В людиковской Гомсельге, как и у карелов-ливвиков с. Видлица (Олонецкий р-н), на могильной доске дублировали информацию, нанесенную на могильном кресте: имя похороненного и годы жизни¹⁴⁸⁶. В настоящее время калмалауды уже не устанавливают, так как могилы цементируют, а доска, по народным убеждениям, должна быть «с землей связана»¹⁴⁸⁷.

У михайловских людиков традиция установки намогильных досок не была зафиксирована (рис. 16), хотя в некоторых соседних русских (ранее – вепских) деревнях Прионежья (Ладва, Таржеполь) и у северных и средних вепсов на могилах встречались такие доски, аналогичные карельским калмалаудам¹⁴⁸⁸. Как было доказано, эти доски имеют карельское происхождение, их появление в вепских и обрусевших поселениях связано с проживанием карелов в этих местах, которые в дальнейшем ассимилировались среди вепского населения¹⁴⁸⁹.

Высаживание деревьев на могилах или рядом с ними было характерно в основном для святозерского и михайловского кладбищ, на остальной людиковской территории традиция была выражена слабо¹⁴⁹⁰. В Галлезере особо почиталась братская могила, в которой по легендам были погребены 44 человека, умерших за православную веру во времена шведских гонений. На этой могиле была посажена рябина, и ее плоды, как утверждал С. Годарев, обладали целебными свойствами¹⁴⁹¹. Но, как правило, в кладбищенской роще запрещалось собирать ягоды и грибы, ломать ветки или рвать листья, рубить деревья и т. д.¹⁴⁹².

¹⁴⁸⁴ ФА ИЯЛИ. № 3827/4 (Киндасово).

¹⁴⁸⁵ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 97.

¹⁴⁸⁶ ФА ИЯЛИ. № 3844/21 (Кончезеро).

¹⁴⁸⁷ Там же. № 3821/25 (Святозеро).

¹⁴⁸⁸ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 102.

¹⁴⁸⁹ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2011. С. 98.

¹⁴⁹⁰ Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 233–234.

¹⁴⁹¹ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 212.

¹⁴⁹² ФА ИЯЛИ. № 3811/18 (Михайловское); Конкка А. П. Указ соч. 2017. С. 221 (Наволоок), 223 (Киндасово), 225 (Сигнаволоок).

Традиция устанавливать вокруг могил небольшие оградки является поздней. Делаются они после года со дня смерти¹⁴⁹³. Обычай захоронения утопленников или самоубийц отдельно от умерших «своей смертью» нынешние информанты уже не помнят. Он, несомненно, существовал когда-то на людиковской территории, поскольку обнаруживается повсеместно у остальных карельских, вепсских и русских групп (Заонежье, Кенозерье и т. д.)¹⁴⁹⁴.

На людиковских кладбищах Спассогубского и Кончезерского кустов деревень можно до сих пор встретить «ветровые платки», представляющие собой полотенца и лоскуты белой ткани, привязанные к кресту или к стволу ближайшего к могиле дерева (рис. 10, 11). Как указывалось выше, этими лоскутами могли служить платки, которыми обмахивали покойника или могилу при посещении. В прошлом у северных карелов «ветровые платки» (соб. кар. *tuulipaikka*) рассматривались как «утиральники» для душ покойников¹⁴⁹⁵. Полотенца с подобным назначением встречаются также на старообрядческих кладбищах в Западной Сибири, у сямозерских ливвиков и кенозерцев¹⁴⁹⁶. У русских Пермской губ. эти полотенца висели у могилы до 40-го дня – считалось, что на них находилась душа умершего, а после их встряхивали «за околицей»¹⁴⁹⁷. В то же время на современных кладбищах людиков такие тряпицы часто выполняют утилитарную функцию для очищения креста, столика и намогильной доски от грязи во время посещения могилы родственниками¹⁴⁹⁸. Иногда не всегда ясно, какую роль выполняет тот или иной лоскут материи, привязанный у могилы, но, как говорят информанты, «кто завязал ее, тот знает для чего»¹⁴⁹⁹.

Повсеместно у карелов-людиков наблюдалась традиция вырубания карсикко на кладбище и по дороге к нему, функциями которого были преграждение обратного пути мертвецу или его душе и ритуальное перерождение души в ином

¹⁴⁹³ ФА ИЯЛИ. № 3845/28 (Декнаволок).

¹⁴⁹⁴ Бузин В. С. Указ. соч. С. 160; Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 194; Логинов К. К. Указ. соч. 1993. С. 166; Он же. Указ. соч. 2010. С. 374.

¹⁴⁹⁵ Paulaharju S. Op. cit. 1924. S. 121.

¹⁴⁹⁶ Бузин В. С. Указ. соч. С. 161; Логинов К. К. Указ. соч. 2008а. С. 297; Фурсова Е. Ф., Васеха М. В. Указ. соч. С. 86.

¹⁴⁹⁷ Маслова Г. С. Указ. соч. 1984. С. 94.

¹⁴⁹⁸ ФА ИЯЛИ. № 3840/6 (Кончезеро).

¹⁴⁹⁹ Там же. № 3836/22 (Готнаволок).

мире¹⁵⁰⁰. М. Хаавио, побывавший в 194 г. в кусте Михайловских деревень, отмечал: «В деревенском пейзаже нет других деревьев, кроме кладбищенских. В Сюрье кладбищенский ельник представлен только двумя огромными елями, и те... окаранены почти до самой вершины»¹⁵⁰¹. По всей Карелии и в Восточной Финляндии до второй половины XX в. существовала традиция вырезания родовых знаков или инициалов (а местами и дат смерти) покойного на ближайшем к могиле дереве¹⁵⁰². Зарубки на стволах кладбищенских деревьев сохранились до наших дней и на севернлюдиковской территории.

§ 2.3. Поминальная обрядность

§ 2.3.1. Индивидуальные поминки

Дни индивидуальных поминовений. В результате анализа источников можно сделать вывод, что дни индивидуальных поминовений (*muistaizet* – Киндасово; *potinkad* – Михайловское¹⁵⁰³) у карелов-людиков подвергались изменениям. По сведениям, предоставленным Ю. Ю. Сурхаско, которые характеризуют карельскую поминальную обрядность как инвариант, поминки обычно устраивались в день похорон, на девятый, сороковой дни и через год. Кроме того, как отмечает автор, многие источники называют двадцатый день, полугодие, год, вторую и третью годовщину¹⁵⁰⁴. Эти же дни поминовения указывали информанты. При этом одни называли день похорон, девятины, сорочины и годовщину смерти; другие, – представляющие большую часть современного людиковского сельского населения, к перечисленным добавляли также двадцатый день и полгода: «На поминках (через 20 дней) – полусорочины...» (Юркостров); «Ну, некоторые двадцатый, там только поминают в кругу своей семьи. А так – девятый, сороковой, полгода и год» (Кончезеро); «На 20-й день тоже ходили на кладбище, только одна семья, без

¹⁵⁰⁰ Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 232; Конкка А. П. Указ. соч. 2020. С. 106.

¹⁵⁰¹ Цит. по: Конкка А. П. Указ. соч. 2019. С. 202.

¹⁵⁰² Конкка А. Указ. соч. 2013. С. 128, 160; Логинов К. К. Указ. соч. 2008а. С. 296; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 102.

¹⁵⁰³ Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 224 (Киндасово); Virtaranta P. Указ. соч. 1967. S. 107.

¹⁵⁰⁴ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 113.

гостей» (Сигнаволок); «Поминки – полусороковой, девятый день отмечают. Полгода, годовой» (Михайловское)¹⁵⁰⁵. Такой разброс сообщений мог фиксироваться в одной деревне. В Декнаволоке (кондопожские людики) в некоторых семьях индивидуальные поминки с приглашением гостей отмечают до третьей годовщины смерти, а на четвертую и последующие собираются только члены семьи:

*У нас, вот, отмечают на девятый, на двадцатый, на сороковой, на полгода, год и до трех лет. Каждого, кто в нашей семье умер, до трех лет всегда. Ну, а в четыре года уже собираешь только свою семью*¹⁵⁰⁶.

В Михайловском до сорокового дня принято было посещать могилы хотя бы раз в неделю или раз в десять дней¹⁵⁰⁷; после сорокового дня постоянно отмечались именины умершего (*n'impäiv*) и проводились обряды в день смерти (*kuol'entpäiv*)¹⁵⁰⁸. В целом информанты часто подчеркивали, что, в отличие от военного и послевоенного времени, поминок стало больше, и они связаны с улучшением материального положения местного населения.

Указанный перечень установления сроков поминовений (как полный, включающий день похорон, 9-й, 20-й, 40-й дни, полгода, год, так и неполный – без 20-го дня и полугода) свидетельствует о том, что в его основе лежала православная традиция, согласно которой поминки устраиваются на 3-й день после кончины (в день похорон), на 9-й, 40-й дни и в годовщину смерти¹⁵⁰⁹. По церковному учению годовщина смерти – «празднование высшего рождения»; она переводит индивидуальное поминовение на второй уровень – родительский (родовой) или коллективный (общинный)¹⁵¹⁰ (см. § 2.3.2). Иногда церковь выделяет и 20-й день, и такая традиция, по мнению Т. А. Бернштам, идет из XVII в. и является данью апокрифам¹⁵¹¹. Это подтверждают слова жительницы Святозера: «...батюшка сказал: сорок дней [отмечать] обязательно. Можете и

¹⁵⁰⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 52 (Юркостров); ФА ИЯЛИ. № 3805/17 (Михайловское), 3840/6 (Кончезеро); Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 225 (Сигнаволок).

¹⁵⁰⁶ ФА ИЯЛИ. № 3845/23.

¹⁵⁰⁷ Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 107.

¹⁵⁰⁸ Ibid. S. 108.

¹⁵⁰⁹ Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 222 (Наволок), 224 (Киндасово); Кремлева И. А. Указ. соч. С. 80.

¹⁵¹⁰ Бернштам Т. А. Указ. соч. 2000. С. 169–170.

¹⁵¹¹ Там же. С. 173.

третий день, девятый день, двенадцатый день – кто как. Двадцатый он¹⁵¹², между прочим, не напоминал ни разу»¹⁵¹³.

Согласно церковному учению, первые три дня после смерти душа находится в доме возле тела, потом несколько раз возносится на мытарства или частный суд к Богу, ей показываются красоты рая и ужас ада. Этим ключевым моментам и посвящаются поминовения на третий, девятый и сороковые дни¹⁵¹⁴. Наконец, годовщина смерти – это день перехода человеческой бессмертной души «в другие условия жизни, где нет места земным болезням, печалям и вздыханиям»¹⁵¹⁵.

В прошлом в среде народа существовали другие взгляды о местобитании души после смерти; в них сюжеты о мытарствах души отсутствуют. Как отмечал Н. Ф. Лесков, «по представлениям кореляков, душа умершего в продолжении сорока дней после смерти находится на земле: посещает свой дом, осматривает свое прежнее хозяйство и даже делает распоряжения – сшить такому-то соседу рубашку, подарить такому-то его новый кафтан, и такие посмертные распоряжения исполняются в точности»¹⁵¹⁶. После сорокового дня душа «улетает» из дома, отправляется к Богу «по своим делам» (*omale dielole*)¹⁵¹⁷.

Г. И. Куликовский взгляды населения Обонежья на нахождение души после смерти характеризует примерно так же:

Считают даже, что покойник до 40 дней живет близ своих, бродит около родного крова и уходит лишь после так называемого «отпуска», совершаемого в 40-й день; если не сделать этого, то покойник будет мучиться, да и живых будет беспокоить. «Отпуском» служит лития, совершаемая в 40-й день, и поминки, совершающиеся в различных местах различно...¹⁵¹⁸

В дни поминовения, установленные православной церковью, население людиковских деревень вносило коррективы, обусловленные древними традициями. Как говорилось выше о дне похорон, счет суток у карелов велся по

¹⁵¹² Батюшка – прим. С. М.

¹⁵¹³ ФА ИЯЛИ. № 3819/17.

¹⁵¹⁴ Бернштам Т. А. Указ. соч. 2000. С. 172.

¹⁵¹⁵ Закон Божий... Указ. соч. С. 675.

¹⁵¹⁶ Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 512.

¹⁵¹⁷ SKS. Laiho L. № 6716 (Михайловское); Конкка А. П. Указ соч. 2017. С. 222 (Наволоок), 224 (Киндасово).

¹⁵¹⁸ Куликовский Г. И. Указ. соч. С. 53–54.

ночам, а поминок – по неделям. Эту особенность на примере ливвиковской поминальной традиции отмечала Н. А. Лавонен, которая писала:

Обращает на себя внимание разница в названиях поминальных дней: если у русских название поминок связано с количеством дней, прошедших с момента наступления смерти (девятый, сороковой день), то у южных карел отсчет ведется на ночи и на недели: *kolmeyöhizet* (трехночные), *yhdeksäyöhizet* (девятиночные), *kuuzinedälizet* (шестинедельные)¹⁵¹⁹.

При этом у ливвиков д. Улялеги (Пряжинский р-н) «трехночные» поминки проводились после пребывания умершего в могиле соответствующего количества ночей. Счет ночей встречается также среди ижор, у которых поминали после девятой ночи, т. е. на десятый день¹⁵²⁰. По сообщению ливвиков Пряжинского р-на и собственно карелов Сегозерья, обычай устраивать поминки на девятый день был перенят от русских¹⁵²¹. Возможно, раньше близкие родственники всю первую неделю каждой трапезой поминали умершего, и этого, по мнению карелов, было достаточно.

Самые важные поминки совершались на 40-й день. У большинства карелов (в особенности средних и северных) эти поминки выпадали на 42-й день после смерти, т. е. через шесть недель¹⁵²². По утверждению У. С. Конкка, этот срок прежде был общим для всех карельских групп, что отразилось в похоронных и свадебных причитаниях¹⁵²³. Н. А. Лавонен удалось обнаружить интересный случай контаминации православной и карельской традиций у ливвиков д. Улялеги. Большинство ее информантов считали, что нет разницы между сороковым днем и шестинедельными поминками. Однако одна из собеседниц рассказала исследовательнице, что своему умершему русскому мужу она стелила постель каждый вечер в течение сорока дней. По прошествии этого срока, вдова с внучкой заняли кровать покойного. Ночью женщине приснился сон, что муж лег поперек кровати в ее ногах. Информант объяснила этот сон тем, что она на два

¹⁵¹⁹ Лавонен Н. А. Указ. соч. С. 35.

¹⁵²⁰ Конькова О. И. Мужчина и женщина в жизни после смерти (археолого-этнографические заметки о погребальном обряде у финноязычного населения Северо-Запада России) // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России: сборник статей. СПб., 1999. С. 32.

¹⁵²¹ Конкка У. С., Конкка А. П. Указ. соч. С. 30; Лавонен Н. А. Указ. соч. С. 34.

¹⁵²² Конкка А. П. Указ. соч. 2019. С. 207.

¹⁵²³ Конкка У. С. Указ. соч. 1992. С. 94.

дня раньше провела поминки и легла в кровать, которую умерший, как принято считать, «занимает» ровно шесть недель, «приходя» домой¹⁵²⁴.

Шестинедельные поминки были известны также води, ижорам и северным вепсам. В северновепских причитаниях можно обнаружить такие строки: «*Proidi kuuz'n'edal'išt, n'el'kim'e päiväd i n'el'kim'e öhüt, vastan mina sindei kodihe tänambeizel ehtkeizel*» – «Прошли шесть недель, сорок дней и сорок ночей, встречаю я тебя сегодняшним вечером»¹⁵²⁵. Шесть недель – важный временной промежуток не только в поминальном цикле, но и в послеродильном и послесвадебном периодах у карелов и вепсов.

Шестинедельный срок поминовения бытовал когда-то и у карелов-людиков. В обрусевшей Шуе, например, в 1920-е гг. местные поминания устраивались «через шесть недель»¹⁵²⁶. Отголоски ранней традиции отмечания шестинедельных поминок (*kuuz'nedälized*) были зафиксированы у пряжинских людииков¹⁵²⁷ и жителей Михайловского, по поверьям которых покойник навещал место своей смерти в течение шести недель¹⁵²⁸. В погребальных причитаниях михайловцев приводится сравнение ожидания шестинедельных поминок с шестью годами:

*Proidib d'o kuuz'nedališt, luadim d'o
mie (ts. müö) siili murginaažen,
Ozitaze d'o meile kuuz'nedalid,
ozitaze kuuden vuoden pid'umaine.*

Пройдет уже шесть недель,
накроем уже мы тебе обед,
Покажутся уже нам эти шесть
недель, покажутся по длине как
шесть лет.

(Из текста плача вдовы по мужу)¹⁵²⁹

*Ozitaze meile kuuden nedaliižen sijas
kuuden d'o vuoduden pidevuz.*

Вместо шести неделек покажутся
нам по длине как шесть уже
летков.

(Из текста плача по родителям)¹⁵³⁰

¹⁵²⁴ Лавонен Н. А. Указ. соч. С. 35.

¹⁵²⁵ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 298.

¹⁵²⁶ Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 122.

¹⁵²⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 18. Л. 19, 20 (Пряжа).

¹⁵²⁸ SKS. Laiho L. № 6646.

¹⁵²⁹ Rahomov M. Op. cit. 2012. S. 127.

¹⁵³⁰ Ibid. S. 132.

В материалах по людиковской поминальной обрядности второй половины XX в. зафиксированы следующие термины, обозначающие «сорочины»: *sorotsinat* ‘сорочины’ (Михайловское) и *n’el’k’üment päivät* (Михайловское), *nel’kymmenpäivälized* (Пряжа), *nell’kymne päiväd* (Святозеро) ‘сорок дней’, т. е. указывающее на дни, а не на недели¹⁵³¹. Интересно, что в ближайшем к михайловским карелам-людикам ливвиковском поселении Мегрозере встречаются названия: шестинедельные поминки (*kuuz nedälii*) и сорочины (*soritsinat*)¹⁵³², т. е. здесь карельская традиция сохранилась лучше. Сейчас людики повсеместно поминки устраивают на 40-й день.

Индивидуальные поминки различаются по следующим признакам: количество участников, званые/незваные (гости), полная или неполная форма проведения. У карелов-людиков поминки на девятины, 20-й день, полгода (*puolivuodehine* – Пряжа; *polgodovuod pomintkat* ‘полугодовые поминки’ – Михайловское¹⁵³³) и год (*vuožaiga* – Спасская Губа, *vuodehine* ‘годовой’ – Пряжа; *kogovuod pomintkat* ‘поминки через целый год’ – Михайловское¹⁵³⁴) обычно проходили в узком кругу, включающем членов семьи умершего¹⁵³⁵. Участники собирались в доме умершего и затем вместе шли на кладбище¹⁵³⁶. Форма таких поминок, за исключением годовщины, могла быть неполной – без поминальной тризны в доме. По сообщениям информантов, позволить себе справлять поминки с трапезой на девятый и двадцатый дни, полгода и в дальнейшем в течение нескольких лет могли обычно зажиточные семьи; люди менее состоятельные довольствовались посещением кладбища.

Поминки в день похорон и на сороковой день охватывали широкий круг людей: не только родных и близких, но и односельчан, в прошлом – священника с причтом, а также нищих. Однако на поминки в день похорон никого не звали;

¹⁵³¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 18. Л. 16 (Пряжа), 28 (Спасская Губа); ФА ИЯЛИ. № 3819/16 (Святозеро); SKS. Klemola P. №18424; Ibid. Laiho L. № 6716 (Михайловское); Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 107.

¹⁵³² SKS. Laiho L. № 6646, 6729.

¹⁵³³ НА КарНЦ.Ф. 1. Оп. 50. Д. 18. Л. 19 (Пряжа); SKS. Laiho L. № 6726 (Михайловское).

¹⁵³⁴ НА КарНЦ.Ф. 1. Оп. 50. Д. 18. Л. 19 (Пряжа), 28 (Спасская Губа); ФА ИЯЛИ. № 3819/17 (Святозеро); SKS. Laiho L. № 6726 (Михайловское).

¹⁵³⁵ Конкка А. П. Указ соч. 2017. С. 222 (Наволоки), 225 (Сигнаволоки).

¹⁵³⁶ ФА ИЯЛИ. № 3821/27 (Святозеро).

согласно этикету, в дом умершего могли прийти без приглашения все присутствовавшие на погребении независимо от того, были ли они близкими покойному или нет. Члены семьи обязаны были принять всех¹⁵³⁷. Такие же правила в день похорон были распространены среди северных русских, в т. ч. непосредственных соседей людиков – заонежан¹⁵³⁸.

В то же время у людиков, как и у заонежан, приходиться на поминки 40-го дня без приглашения было не принято¹⁵³⁹, состав приглашенных по своему желанию определяла семья покойного¹⁵⁴⁰. Это были самые масштабные поминки после первых – в день похорон. В Вохтозере, по некоторым данным, в сорочинах участвовало до 60-ти человек¹⁵⁴¹. Состав гостей на сорочинах умерших детей был иным: А. П. Конкка отмечает, что в севернолюдиковской д. Наволок на такие поминки приглашались только дети, в то время как у средних людиков никого не приглашали, а кое-где их вообще не устраивали¹⁵⁴². В настоящее время, если сорочины выпадают на рабочие дни, то их справляют скромнее, в кругу семьи¹⁵⁴³.

Кулинарный код поминок. Обязательным блюдом у карелов, открывающим любую поминальную трапезу, было *иду* (люд. *idu*) – кушанье из проросшей ржи¹⁵⁴⁴. Как правило, *иду* начинали готовить заранее, если видели, что человек очень болен и выздоровление не предвидится¹⁵⁴⁵. Зерна ржи замачивали, и уже через два или три дня они прорастали. Пророщенные зерна заливались кипятком и в наглухо закрытом чугушке ставились париться в печь на весь день. Блюдо получалось рассыпчатым и сладким¹⁵⁴⁶. В Святозере и Кончезере в *иду* добавляли особым образом приготовленную сладкую репу¹⁵⁴⁷

¹⁵³⁷ ФА ИЯЛИ. № 3819/16 (Святозеро), 3830/10 (Спасская Губа); Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 224 (Киндасово); Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 118; Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 107.

¹⁵³⁸ Алексеевский М. Д. Указ. соч. С. 122; Логинов К. К. Указ. соч. 1993. С. 171.

¹⁵³⁹ Логинов К. К. Указ. соч. 1993. С. 181.

¹⁵⁴⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 5 (Наволок); ФА ИЯЛИ. № 3819/16 (Святозеро); Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 107.

¹⁵⁴¹ НА КарНЦ. Оп. 50. Д. 18. Л. 24.

¹⁵⁴² Конкка А. П. Указ соч. 2017. С. 222 (Наволок), 224 (Киндасово), 225 (Сигнаволок).

¹⁵⁴³ ФА ИЯЛИ. № 3824/20 (Лижма).

¹⁵⁴⁴ Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 225 (Сигнаволок); Конкка У. С. Указ. соч. 1992. С. 103.

¹⁵⁴⁵ ФА ИЯЛИ. № 3819/9 (Святозеро).

¹⁵⁴⁶ Там же. № 3821/26 (Святозеро).

¹⁵⁴⁷ Там же. № 3819/11 (Святозеро), 3841/6 (Кончезеро).

Известно также, что святозерские людики на поминки варили на воде кашу под названием *imelät* – пророщенное ржаное зерно, которое клали на ночь в теплую печь с ржаной мукой, и *hazakot* – выпаренные пророщенные зерна, положенные в печь три раза в течении трех дней, при этом каждый раз в посуду с зернами наливали воды, пока в последний день они не становились черными и сладкими¹⁵⁴⁸. Примечательно, что, по сообщению Н. Ф. Лескова, поминальными блюдами святозерских людиков в конце XIX в. были кушанье из проросшей ржи, которое он называет не иду, а *кутьей*, и вареный горох¹⁵⁴⁹. В Михайловском также блюдо из проросших зерен называли *kuot'vo* ‘кутья’¹⁵⁵⁰. У ливвиков солодовое зерно под названием *idu* также использовали на поминках¹⁵⁵¹.

В универсальных народных представлениях зерна являлись символом плодородия, возрождения жизни, бессмертия. По православному толкованию, зерна имеют тот же смысл: служат символом воскресения¹⁵⁵². Их использование можно рассматривать, как способ обеспечить покойнику «сладкую жизнь» в ином мире¹⁵⁵³.

После Великой Отечественной войны иду (или кутья) из проросшей ржи была вытеснена кутьей из риса с изюмом, а то и вовсе рисовой кашей. По мнению М. Фасмера, название «кутья» заимствовано из греческого языка: *κόχχος* ‘зерно’¹⁵⁵⁴. Кутья из рисовой крупы с изюмом употреблялась на поминках уже во второй половине XIX в. в городах Олонецкой губ. и близлежащих приходах, а также в поселениях Присвирья¹⁵⁵⁵. В. Я. Пропп считал, что это новшество городского происхождения постепенно распространилось в селах¹⁵⁵⁶. Как можно видеть, в людиковских деревнях кутья из риса появилась достаточно поздно. При этом и иду, и кутью из риса ели на поминках обычно из общих мисок.

¹⁵⁴⁸ ФА ИЯЛИ. № 3819/11 (Святозеро); Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 225 (Сигнаволок).

¹⁵⁴⁹ Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 512.

¹⁵⁵⁰ Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 108.

¹⁵⁵¹ Бойко Т. П. Указ. соч. С. 74.

¹⁵⁵² Слепинин К. Указ. соч. С. 38–39.

¹⁵⁵³ Алексеевский М. Д. Указ. соч. С. 121.

¹⁵⁵⁴ Фасмер М. Указ. соч. 1986. Т. 2. С. 435.

¹⁵⁵⁵ Петров К. Указ. соч. 1863. № 16. С. 57.

¹⁵⁵⁶ Цит. по: Алексеевский М. Д. Указ. соч. С. 119.

Как и на свадьбе, кисель являлся важным ритуальным блюдом у карелов, вепсов и русских. В Святозере киселем поминали только на сорочинах¹⁵⁵⁷. Подача киселя также служила знаком окончания обеда, и что нужно готовиться к «проводам» души покойного¹⁵⁵⁸. В Киндасове было записано: «*Киселем провожают покойника вон: провожают киселем, потом уходят из-за стола, а если кому мало, то провожают после*»¹⁵⁵⁹. В Вохтозере, после того как съедали кисель, произносили следующую фразу, которая должна была помочь «выпустить» покойника: «*Avakkuia ikkuna da rankuia mustu raikki*» – «Откройте окно и наденьте черный платок». После этого все участники поминок расходились¹⁵⁶⁰.

В некоторых сообщениях указывалось, что кисель сочетался с другой пищей. В Пряже каждый участник поминок ложкой брал кисель, выставленный в нескольких общих мисках, и макал в молоко или сладкую воду, а затем ел¹⁵⁶¹. В Вохтозере кисель ели с вяленой репой¹⁵⁶².

Кисель и кутья считались и до сих пор считаются традиционными поминальными блюдами на всей территории России и одобряются русской православной церковью как важные поминальные яства христиан¹⁵⁶³.

Важное место на поминальном столе у людиков занимали рыбные блюда, такие как вареная и жареная рыба, уха и особенно рыбники¹⁵⁶⁴. Покойника поминали также белыми пирогами, пирогами с толокном, колобами, крупяными калитками; из напитков – чаем, наливкой¹⁵⁶⁵. В Святозере и Вохтозере делали «репницу» – сироп из пареной репы: овощи сушили, затем мочили¹⁵⁶⁶.

¹⁵⁵⁷ ФА ИЯЛИ. № 3819/14.

¹⁵⁵⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 18. Л. 29 (Спасская Губа); ФА ИЯЛИ. № 3824/17 (Лижма).

¹⁵⁵⁹ Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 224.

¹⁵⁶⁰ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 18. Л. 27.

¹⁵⁶¹ Там же. Л. 16.

¹⁵⁶² Там же. Л. 24.

¹⁵⁶³ Слепинин К. Указ. соч. С. 39.

¹⁵⁶⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48. Л. 33 (Пряжки); ФА ИЯЛИ. № 3827/8 (Киндасово), 3834/43 (Спасская Губа); 3847/31 (Кончезеро).

¹⁵⁶⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 5 (Наволоч); Там же. Д. 44. Л. 28 (Койкары), 43 (Юркостров); Там же. Оп. 50. Д. 18. Л. 20 (Пряжа); ФА ИЯЛИ. № 3827/8 (Киндасово).

¹⁵⁶⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 18. Л. 24; Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1890б. С. 229.

Среди выпечных изделий употребляли и так называемый *кокой* – пирог или хлеб, испеченный из овсяной муки или смешанной пополам со ржаной¹⁵⁶⁷. Примечательно, что у южных карелов не принято приходить на поминальные обеды с пустыми руками. Обычно приносили рыбники или другую выпечку, которую, войдя в дом умершего, раскладывают на столе¹⁵⁶⁸. У северных людиков также зафиксирована схожая традиция приносить с собой выпечку¹⁵⁶⁹.

Картофельные калитки еще совсем недавно карелы категорически отказывались использовать для поминовений¹⁵⁷⁰. Этой же традиции придерживались и в людиковских поселениях, например, в Пряже на поминках подавали только калитки из крупы¹⁵⁷¹. Северные людики из Юркострова и Спасской Губы до 1970-х гг. на поминках не ели и другие блюда из картофеля¹⁵⁷².

Запрет на употребление картофеля объясняется тем, что у многих народов, населяющих территорию России, эта культура появилась поздно и долгое время считалась «нечистым, дьявольским» растением¹⁵⁷³. У карелов картофель лишь со второй половины XIX в. вошел в пищевой рацион, заменив репу. Ливвиковские карелы так рассуждали об отношении к картофелю в прошлом: «*Ennen sanottih: kartohku on karun tyrä*» – «Раньше говорили: картошка – грыжа (или половые органы) черта, лешего»¹⁵⁷⁴. Запрет на употребление картофеля бытовал и у тверских карелов: здесь картофельными пирогами нельзя было поминать «родителей» (т. е. покойников) – это считалось грехом¹⁵⁷⁵. Следует заметить, что столь строго соблюдаемый карелами запрет на использование картофеля в поминовении не был характерен для вепсов.

В некоторых людиковских деревнях запрещалось употребление мяса во время поминальной трапезы¹⁵⁷⁶. Мясо могли заменить рыбой. У вепсов также

¹⁵⁶⁷ НА КарНЦ, Оп. 50, Д. 18, Л. 24 (Вохтозеро); Трифонова Л. В. Указ. соч. С. 86.

¹⁵⁶⁸ Лавонен Н. А. Указ. соч. С. 40.

¹⁵⁶⁹ НА КарНЦ, Ф. 1, Оп. 29, Д. 44, Л. 17 (Курганова Сельга).

¹⁵⁷⁰ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 111.

¹⁵⁷¹ НА КарНЦ, Ф. 1, Оп. 50, Д. 18, Л. 19.

¹⁵⁷² Там же. Оп. 29, Д. 44, Л. 43 (Юркостров); Там же. Оп. 50, Д. 18, Л. 29 (Спасская Губа).

¹⁵⁷³ Усачева В. В. Картофель // Славянские древности: этнолингвистический словарь. М., 2009. Т. 3. С. 473.

¹⁵⁷⁴ Лавонен Н. А. Указ. соч. С. 40–41.

¹⁵⁷⁵ Михайловская М. В. Указ. соч. С. 623.

¹⁵⁷⁶ НА КарНЦ, Ф. 1, Оп. 29, Д. 48, Л. 33 (Пряжки); ФА ИЯЛИ. № 3819/13 (Святозеро); Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 222, (Наволоок), 224 (Киндасово), 225 (Сигнаволоок).

блюда из мяса не допускались при поминовении на кладбище¹⁵⁷⁷. В русском Водлозерье нельзя было приносить на могилу мясо и молочные продукты. Нарушение запрета могло привести к падежу домашнего скота и ухудшению удоя коров¹⁵⁷⁸.

В прошлом на поминках у карелов не было принято обильное распитие алкогольных напитков. В настоящее время поминальный стол не обходится без водки и других спиртных напитков. Примечательно, что в ливвиковских поселениях Олонецкого р-на употребление спиртного на поминках адаптировалось к традиции подачи киселя, заканчивающего трапезу: мужчины заранее договаривались друг с другом, что никто из них не притронется к киселю, пока не будет выпита вся водка, поданная на поминальный стол¹⁵⁷⁹. Однако у людиков старая «безалкогольная» традиция проявляется в виде некоторых ограничений. В Спасской Губе, например, положено выпивать только две рюмки водки. Как объяснил один из жителей, *«так положено. Два цветка, две рюмки»*¹⁵⁸⁰. Эта же норма вошла в обычай и у соседних сегозерских карелов¹⁵⁸¹.

Ассортимент поминальных блюд начал изменяться после Великой Отечественной войны. По сообщениям средних людиков, в послевоенные годы ставили на стол то, что найдется в доме, в том числе и блюда из картофеля¹⁵⁸². В настоящее время на поминальном трапезе у средних и северных людиков неизменно присутствует картофельная тушенка с мясом и мясной студень, которые в виде исключения употребляются даже во время поста¹⁵⁸³. Существенно увеличилось количество блюд за счет включения современных городских закусок: салатов, сыра, колбасы. Информанты сами отмечают: *«теперь поминают хоть чем»*¹⁵⁸⁴.

¹⁵⁷⁷ Винокурова И. Ю. 2015а. С. 299.

¹⁵⁷⁸ Логинов К. К. 2010. С. 384.

¹⁵⁷⁹ Личное интервью с информантом 1930 г. р. из д. Котчилы (Олонецкий р-н), 26.05.2018.

¹⁵⁸⁰ ФА ИЯЛИ. № 3836/26 (Готнаволок), 3847/31 (Кончезеро).

¹⁵⁸¹ Логинов К. К. Указ. соч. 2001. С. 255.

¹⁵⁸² ФА ИЯЛИ. № 3819/9 (Святозеро).

¹⁵⁸³ ФА ИЯЛИ. № 3827/8 (Киндасово), 3837/31 (Кончезеро); Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 222 (Наволок); Лавонен Н. А. Указ. соч. С. 40–41.

¹⁵⁸⁴ ФА ИЯЛИ. № 3821/26 (Святозеро).

Поминки в день похорон. Ритуальные действия, устраиваемые после погребения умершего, были направлены на отделение мира живых людей от мира мертвых и восстановление нормального хода жизни¹⁵⁸⁵. Для этого в доме умершего проводились очистительные процедуры и устраивался поминальный обед (*murgin* ‘обед’ – Наволок; *vero* ‘порция еды’ – Святозеро, Сигнаволок)¹⁵⁸⁶.

Родственники покойного, оставшиеся в доме делать уборку и готовить поминальные блюда, встречали во дворе участников похоронного обряда и поливали им воду на руки ковшом из ведра, подавали мыло и полотенце¹⁵⁸⁷. Аналогичный обряд очищения после захоронения покойного наблюдался у ливвиков Пряжинского р-на¹⁵⁸⁸.

По некоторым сообщениям, вход в дом предварялся не мытьем рук, а троекратным проведением по печи тыльными сторонами кистей или прикладыванием только ладоней¹⁵⁸⁹: «С кладбища приходят, обязательно надо руки об печку тыльной стороной, три раза об печь. Да, а потом вымыть руки, а потом за стол сядешь» (Декнаволок)¹⁵⁹⁰.

В данном обряде печь наделялась разными значениями. Она рассматривалась как объект, способный уничтожить тоску по умершему. В Галлезере при совершении этого действия произносили: «*Vähem pečalid lienov i pahad mielt kuolduhut rokiuinikan*» – «Пусть меньше тоски будет и плохих мыслей после смерти покойника»¹⁵⁹¹. Аналогичные объяснения встречаются у русских, северных и средних вепсов Ленинградской обл. (за исключением ярославических), у которых прикосание к печи также входило в состав похоронно-поминальной обрядности¹⁵⁹². Кроме этого значения, печь символизировала тепло мира живых, в отличие от холода мира мертвых. По объяснениям жителей севернолюдиковских деревень до печи дотрагивались,

¹⁵⁸⁵ Изгибаева Г. М. Указ. соч. С. 135.

¹⁵⁸⁶ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 43. Л. 5 (Наволок); Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 225 (Сигнаволок); Лесков Н. Указ. соч. 1984. С. 512; Kujola J. Op. cit. S. 483.

¹⁵⁸⁷ ФА ИЯЛИ. № 3813/22, 3817/13 (Михайловское), 3822/3 (Святозеро), 3827/5 (Киндасово).

¹⁵⁸⁸ Лавонен Н. А. Указ. соч. С. 34.

¹⁵⁸⁹ ФА ИЯЛИ. № 3805/17 (Михайловское), 3824/16 (Лижма), 3827/5 (Киндасово).

¹⁵⁹⁰ Там же. № 3845/23.

¹⁵⁹¹ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 207.

¹⁵⁹² Строгальщикова З. И. Указ. соч. С. 77.

чтобы погреть руки после кладбища, т. е. холодного потустороннего мира, или просто посушить руки после мытья¹⁵⁹³. В Гомсельге считали, что «*надо к печке положить руки, чтобы покойнику было там тепло лежать*»¹⁵⁹⁴. Такое же объяснение встречается у сегозерских карелов: «*štobi ol'iz l'ämbimembi rokoin'ikalla*» – «чтобы покойнику было бы теплее»¹⁵⁹⁵. К кругу представлений о печи как символу тепла относятся и сведения, полученные от северных и средних вепсов: «*Чтобы не мерзли руки зимой*». В некоторых деревнях средних вепсов считалось, что касаться печи руками и губами обязательно нужно тем, кто дотрагивался до покойника или целовал его, иначе руки будут мерзнуть и губы станут синими¹⁵⁹⁶.

Михайловские людики «магическое» прикосновение к печи дополняли заглядыванием в печь с целью избавления от боязни покойника, тоски по умершему, горестных воспоминаний и снов о нем. В Палнаволоке рассказывали: «*Кто боится, дак открывали дверку печи: нет никого, мол. Вот так заглядывали*»¹⁵⁹⁷. Кроме того, в Михайловском, чтобы «не болеть, да скучать» по умершему, хозяйка дома прибегала к ритуальному обману: вела возвратившихся с похорон к печи и сообщала им, что якобы пролила горшок с супом: «*Kumaižin supan tädä päčile*» – «Пролила суп на эту печь». Все присутствующие тут же заглядывали в печь с вопросом: «*Kus om, kus?*» – «Где, где?» и таким образом неосознанно совершали обряд избавления от тоски. Этот обряд основан на имитативной магии: как в «печке ничего не видно», так и исполнитель обряда никогда не увидит покойника. Последний не будет беспокоить воспоминаниями, приходами во сне, останется для живых «холодным, как эта печь» (судя по данному объяснению, печь не должна быть затоплена)¹⁵⁹⁸. В печь было принято заглядывать и в Суйсари; а в Шуе, чтобы избежать страха перед покойником, после похорон заглядывали в подпол¹⁵⁹⁹. В деревнях средних и северных людиков

¹⁵⁹³ ФА ИЯЛИ. № 3830/21, 3834/44 (Спасская Губа).

¹⁵⁹⁴ Там же. № 3844/22 (Кончезеро).

¹⁵⁹⁵ Конкка У. С., Конкка А. П. Указ соч. С. 82.

¹⁵⁹⁶ Строгальщикова З. И. Указ. соч. С. 78.

¹⁵⁹⁷ ФА ИЯЛИ. № 3817/13 (Михайловское).

¹⁵⁹⁸ Там же. № 3813/22 (Михайловское).

¹⁵⁹⁹ Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 152; Шуя, июнь 1929... Указ. соч. С. 76, 116.

такой обряд не был зафиксирован. Обрядовый «разрыв» возобновлялся у карелов Сегозерья и был связан с подпольем: здесь все участники похорон касались руками печи и заглядывали в подполье с приговором: «*Kuin t'ämä pimie kadou, šenin s'ie kaduo vačasta miun, piälakasta kai...*» – «Как эта темень исчезает, так и ты исчезни из моего сердца, из моей головы...»¹⁶⁰⁰. «Смотрение в пустую печь» с таким же объяснением обряда существовало у соседних ливвиков Сямозерья, заонежан и водлозеров¹⁶⁰¹. В Киндасове, чтобы избавиться от страха перед покойным, открывали печную трубу и заглядывали в нее, выкрикивая: «*Ei ole nikeda, en näe nikeda*» – «Нет никого, никого не вижу»¹⁶⁰². Смотрение в печную трубу и подполье также бытовало у вепсов¹⁶⁰³. Жителям Святозера не были известны обряды заглядывания в печь и трубу; они отмечали только, что если заслонка печи сама по себе щелкала или над потолком что-то грохотало, то это покойник «ходит»¹⁶⁰⁴. Смотрение в печь, печную трубу и подполье имело широкое распространение среди восточных славян¹⁶⁰⁵ и, скорее всего, было заимствовано людиками у русских. В данном обрядовом контексте печь и подполье дома выступали как обитель мертвых, а печная труба являлась своего рода «каналом связи» с иным миром¹⁶⁰⁶.

У людиков, как и у карелов повсеместно, существовали и другие способы избавления от тоски по покойному. Например, в Кончезере сыпали землю за шиворот горящему и умывались «разбитой струей» через дуршлаг (способ, возможно, перенятый от русских¹⁶⁰⁷); запрещалось также дотрагиваться до личных вещей покойного¹⁶⁰⁸.

После посещения кладбища михайловские людики устраивали баню для участников похоронного обряда. В Лижме в баню по-черному ходили в день

¹⁶⁰⁰ Конкка У. С., Конкка А. П. Указ соч. С. 29.

¹⁶⁰¹ Логинов К. К. Указ соч. 1993. С. 171; Он же. Указ. соч. 2008. С. 297–298; Он же. Указ. соч. 2010. С. 381.

¹⁶⁰² ФА ИЯЛИ. № 3827/5.

¹⁶⁰³ Строгальщикова З. И. Указ. соч. С. 79.

¹⁶⁰⁴ ФА ИЯЛИ. № 3819/13.

¹⁶⁰⁵ Топорков А. Л. Печь // Славянские древности: этнолингвистический словарь. М., 2009. Т. 4. С. 41.

¹⁶⁰⁶ Байбурин А. К. Указ. соч. С. 116.

¹⁶⁰⁷ Топорков А. Л. Сито, решето // Славянские древности: этнолингвистический словарь. М., 2009. Т. 4. С. 432–437.

¹⁶⁰⁸ ФА ИЯЛИ. № 3841/9, 3847/27 (Кончезеро); Конкка У. С., Конкка А. П. Указ. соч. С. 28.

похорон после проведения поминок только те родственники, которым надо было скоро уезжать¹⁶⁰⁹. В Святозере устройство бани не было обязательным, потому что баня была не у каждой семьи. По мнению местной жительницы 1932 г. р., это не соответствовало нормам деревенской морали: *«чтобы потом идти, да у людей там баню просить и ее топить, да во время похорон»*¹⁶¹⁰. У кондопожских людиков обычай хождения в баню после похорон соблюдался далеко не в каждой семье. В Гомсельге и Спасской Губе (как и у обрусевших суйсарян¹⁶¹¹) баню могли затопить только на следующий день после похорон: *«После уже похорон там свои на второй день будут топить баню, конечно, обязательно. Ну, а так это – нет. Где тут, людям горе, а тут баню еще. Не знаю, как это»*¹⁶¹²; *«На второй день у нас баню топили»*¹⁶¹³. Устройство бани в день похорон бытовало в среде сегозерских карелов, а также заонежан – до захода солнца¹⁶¹⁴. Этой традиции строго придерживались вепсы Прионежья и Ленинградской обл., у которых по возвращении с кладбища участники похоронного обряда обязательно посещали баню: иначе, по словам информантов, *«и спать нельзя ложиться»*¹⁶¹⁵. Ю. Ю. Сурхаско отмечал, что большинство карелов в конце XIX – начале XX в. не считали этот обычай обязательным¹⁶¹⁶.

В деревнях, где были церкви, заказывалась обедня, и к поминальному столу приглашали священника, который совершал литию об усопшем православном христианине. Не все гости могли поместиться за поминальным столом сразу. В таком случае приходилось обедать по несколько заходов: сначала первая партия поест, помянет, потом следующая. Хозяева садились за стол в последнюю очередь¹⁶¹⁷. За поминальным столом или в большом углу выделялось специальное место для покойника. Туда ставили чашку чая и тарелку с угощениями¹⁶¹⁸. В

¹⁶⁰⁹ ФА ИЯЛИ. № 3824/19.

¹⁶¹⁰ Там же. № 3822/5.

¹⁶¹¹ Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 152.

¹⁶¹² ФА ИЯЛИ. № 3830/21 (Спасская Губа).

¹⁶¹³ Там же. № 3844/22 (Кончезеро).

¹⁶¹⁴ Конкка У. С., Конкка А. П. Указ соч. С. 29, 83; Логинов К. К. Указ соч. 1993. С. 174.

¹⁶¹⁵ Строгальщикова З. И. Указ. соч. С. 77.

¹⁶¹⁶ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 111.

¹⁶¹⁷ ФА ИЯЛИ. № 3824/17.

¹⁶¹⁸ Там же. № 3819/14 (Святозеро), 3827/6 (Киндасово).

настоящее время чашка чая, как правило, заменяется стопкой с водкой¹⁶¹⁹. В Святозере информанты отмечали, что водку покойнику не выставляли, хотя слышали, что некоторые употребляли спиртное во время трапезы и «наливали» умершему, особенно если покойный выпивал при жизни: *«Не надо его последней радости после смерти лишать..., ну вот наливали ему»*. Умершим женщинам святозерцы алкоголь в любом случае не ставили¹⁶²⁰. В отличие от людиков, вепсы Прионежья на поминках в день похорон еду для покойного не выставляли¹⁶²¹.

Поминки на сороковой день. Если в предыдущие поминальные дни, исключая поминки в день похорон, можно было ограничиться только посещением кладбища или церкви, то на сорочины сохранялась необходимость обязательного соблюдения всех этапов поминального ритуала, который состоял из посещения кладбища, «приглашения» покойника, трапезы и «проводов» покойника¹⁶²². Сроки совершения этих обрядов варьировали.

У михайловских людиков поминки начинались вечером накануне сорокового дня: собравшиеся на сорочины шли в это время на кладбище и звали невидимого покойника в дом. У могилы исполняли причеты, ели кутью по одной ложке из общей миски, распивали алкоголь¹⁶²³. На пороге дома душу умершего «встречали» с плачами. На ночь ему стелили постель. Большое значение постели объяснялось народными представлениями о последней ночи, которую должна «провести» душа умершего в своем доме. Утром покойника «будили» и в честь него устраивалась торжественная трапеза¹⁶²⁴. В доме зажигались свечи¹⁶²⁵. До 12-ти часов дня участники сорочин выходили с поминальной едой на улицу и провожали «гостя», кланяясь в сторону кладбища. Похожие по времени исполнения поминки, начинающиеся вечером накануне 40-го дня, а также включающие актуальный обряд – приготовление постели, проводились в Приоятье (этнический состав населения не указан, но, скорее всего, – вепский).

¹⁶¹⁹ ФА ИЯЛИ. № 3832/16 (Спасская Губа).

¹⁶²⁰ Там же. № 3822/4.

¹⁶²¹ Строгальщикова З. И. Указ. соч. С. 79–80.

¹⁶²² ФА ИЯЛИ. № 3819/15 (Святозеро).

¹⁶²³ SKS. Laiho L. № 6716; Virtaranta P. Op. cit. 1967. S. 108.

¹⁶²⁴ ФА ИЯЛИ. № 308/5.

¹⁶²⁵ SKS. Klemola P. № 18424.

Упоминание об этих характерных деталях сорочин встречается у Г. И. Куликовского:

На р. Ояти, напр., думают, что покойник является в сороковой день на целые сутки, и потому еще накануне весь дом вымывается тщательным образом, все лишнее выносится прочь. Вечером, в сумерки, в большой угол стелется чистая постель с белой простынею и накрывается одеялом. Эта постель назначена для мертвого гостя, и никто не смеет к ней прикоснуться, не только что лечь. В самый сороковой день с утра начинают готовить обед, и старший в доме идет к священнику приглашать его для поминовения и на обед¹⁶²⁶.

Аналогичные по композиции поминки были распространены в большинстве вепских деревень. Около пяти часов вечера накануне сорокового дня родственники шли на кладбище и с причитаниями приглашали умершего в последний раз навестить свой дом, где «гостя» торжественно «встречали», в некоторых деревнях ему топили баню, готовили одежду и веник. На ночь душе умершего стелили постель на лавке, а утром сорокового дня «будили» с плачем. После поминального обеда происходили «проводы души умершего», которые торопились совершить до 12-ти часов дня. Часть участников сорочин, взяв кисель и остатки поминальной трапезы, шла до перекрестка дорог или конца деревни, но два или три близких родственника «проводжали» душу до самой могилы¹⁶²⁷.

Особо отметим, что михайловские людики не готовили баню для покойника на сорочины, по сравнению с поминками на третий день. По единичному сообщению жительницы с. Михайловского, соседние олонецкие ливвики (предположительно, из п. Ильинского) топили баню на 40-й день. В бане для покойника клали веник и чистую одежду. Сама информант продемонстрировала скептическое отношение к этому чуждому ей обряду: *«А все равно никто не одевался, ни воды не держал, ничего не было, там [умершей] матери и никого. Зачем надо [устроить для них баню]?»*¹⁶²⁸

¹⁶²⁶ Куликовский Г. И. Указ. соч. С. 56–57.

¹⁶²⁷ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2003. С. 423; Она же. Указ. соч. 2015а. С. 299; Строгальщикова З. И. Указ. соч. С. 80.

¹⁶²⁸ ФА ИЯЛИ. № 3813/19.

У средних и северных людиков, как и у карелов в целом, в отличие от михайловских, сорочины начиналась утром на 40-й (в древности – на 42-й) день с посещения кладбища. Далекие гости приезжали на поминки заранее, а жители деревни собирались утром в доме, где будет проходить застолье. На поминки не полагалось приходить с пустыми руками, поэтому гости с собой приносили еду, которую оставляли на поминальном столе (испеченные пироги, хлеб, «осьмушку чаю»). Считалось, что душа покойника на свои поминки «приходит» не одна, а со всеми родными, в том числе и с умершими родственниками односельчан, приглашенными на сорочины – они-то и будут «питаться» принесенными угощениями¹⁶²⁹.

Среди карельского населения широко был распространен обычай символического угощения покойного при посещении могилы: на могильный холмик или калмалауду стелили скатерть и на ней угощались пирогами. После трапезы долю покойного оставляли на могиле. Еду могли также покрошить или рассыпать на холмик в качестве корма для птиц¹⁶³⁰. По информации из Святозера местное население еду на кладбище в сорочины не носило, т. к. считалось, что покойник в таком случае «не придет» домой на поминки. Допускалось ненадолго поставить угощение на калмалауду, но затем обязательно следовало ее унести на тарелочке домой и поместить перед иконой¹⁶³¹.

На кладбище святозерские людики приглашали в дом новопреставленного и всех умерших родственников¹⁶³². В прошлом покойника «будили» на могиле с помощью плача и «зазывали» на обед, а в последнее время к нему обращаются со словами: «Скажут: “Маня или Таня, зови всех. Кого хочешь, тех и зови”» (Чарнаволоок); «Пойдемте со мной на обед» (Спасская Губа)¹⁶³³. Сейчас же сами информанты отмечают, что поминки проходят «без приглашения [покойного] и как попало»¹⁶³⁴.

¹⁶²⁹ Конкка А. П. Указ соч. 2017. С. 224 (Киндасово), 225 (Сигнаволоок).

¹⁶³⁰ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 124.

¹⁶³¹ ФА ИЯЛИ. № 3819/16, 3822/1.

¹⁶³² Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 225 (Сигнаволоок).

¹⁶³³ ФА ИЯЛИ. № 3819/13 (Чарнаволоок), 3841/7 (Спасская Губа).

¹⁶³⁴ Там же. № 3819/16 (Святозеро).

До начавшихся в 1920-е гг. антицерковных гонений людиковская обрядность сорокового дня состояла как из разнообразных ритуалов народного происхождения, так и православных: панихиды и литий, которые совершали священник с причтом сначала в церкви, а затем на кладбище и в пространстве дома¹⁶³⁵. Подробнейшее описание встречи священника с домочадцами умершего, проходившей в Святозере, было дано М. Д. Георгиевским в 1890 г.:

Родственники поминаемого, находящиеся дома, подкарауливают, наблюдают, скоро ли покажется на дороге священник. Как только кто-либо увидит приближающегося пастыря, все родственники поминаемого, плакальщицы, знакомые выходят ему на встречу... Передовой имеет на голове подушку, на которой положено полотенце так, что концы его висят, падая на плечи. Несущий подушку, поддерживая ее обеими руками, идет и постоянно, безостановочно кланяется. Рядом с ним, справа и слева, идут родственницы – невестка, племянница или кто-либо другой. Идущая справа несет блюдо с ржаным киселем, а идущая слева несет чашку с молоком или с репницей, – напитком, приготовленным из сушеной репы... Наконец подходят к дому... Тогда несущая кисель и несущая молоко обращаются к священнику и просят его помянуть усопшего. Священник берет ложку киселя и молока. Затем поминает усопшего диакон и псаломщик. После этого все входят в избу. В то же время, как священник снимает свои одежды, несущий подушку подходит к печке и полагает на нее подушку. На печке уже заранее постлана постель для поминаемого, чтобы ему было где обогреться после пути и отдохнуть. Когда принесший подушку положит ее на постель, несшие кисель и молоко полагают и то и другое тоже на печку. Полотенце полагается в большом углу на окно так, что один конец его висит на улицу, а другой на избу¹⁶³⁶.

Н. Ф. Лесков приводит народное объяснение этого торжественного обряда: «вместе с “попами” приходит из церкви в дом душа умершего», ее нужно принять на подушку и разместить в доме на печи¹⁶³⁷. Данный святозерский обряд демонстрирует развитый культ предков у людиков, важными умиловительными актами которого были обогревание предков и их кормление. По Н. Ф. Лескову, на печку перед подушкой ставили прибор и клали

¹⁶³⁵ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 18. Л. 24 (Вохтозеро).

¹⁶³⁶ Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1890б. С. 229.

¹⁶³⁷ Лесков Н. Указ. соч. 1984. С. 512.

целую гору пирогов. Использование подушки для «переноски души» являлось знаком почета и особого уважения к умершему.

Судя по описанию, в Святозере покойнику стелили на печи постель. По ряду сообщений, она была расстелена на печи в течение всего шестинедельного периода. В Пряже устраивали постель для умершего также на печи, где подушка оставалась до шестинедельных поминок, а после срока постельные принадлежности покойного следовало сжечь¹⁶³⁸. В Наволоке и у святозерских карелов-людиков запрещалось до сорочин лежать на кровати покойного, а после постельное белье стирали¹⁶³⁹.

В описаниях святозерской поминальной обрядности конца XIX в. М. Д. Георгиевского и Н. Ф. Лескова обращает на себя внимание архаичный обычай использования полотенца, один конец которого опускают из окна на улицу: «Окно в доме, пред столом, открывают и из него опускают на улицу конец полотенца (а если зимнее время, то, опустив полотенце, снова закрывают его), другой же конец его поднимают на стол, – этим устраивается путь в дом усопшего»¹⁶⁴⁰. В первой половине XX в. в Киндасове и в Сигнаволоке было зафиксировано изменение традиции: полотенце уже не вывешивали из окна, а развешивали на окна. Но когда все гости собирались в доме, полотенце снимали с окна, «вроде как, покойника поднимают по полотенцу в избу»¹⁶⁴¹. Развешивание полотенца в разных местах дома (на гвоздях или воткнутых в стену деревянных спицах, на столбах крыльца и ворот) перед походом на кладбище в сорочины было распространено у части средних людиков, а также у ливвиков из Крошнозера, Сямозера, Вешкелиц, Чуралахти¹⁶⁴². Полотенца, связанные с пространственными перемещениями души умершего, являлись неотъемлемым атрибутом поминальной обрядности вепсов, русских и шире – восточных

¹⁶³⁸ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 18. Л. 20.

¹⁶³⁹ Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 222 (Наволока), 224 (Киндасово), 225 (Сигнаволока).

¹⁶⁴⁰ Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1890б. С. 229; Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 512.

¹⁶⁴¹ Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 224 (Киндасово), 225 (Сигнаволока).

¹⁶⁴² Конкка У. С. Указ. соч. 1992. С. 105; Логинов К. К. Указ. соч. 2008а. С. 299; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 116.

славян¹⁶⁴³. Однако у названных народов полотенце, как правило, предназначалось для одного умершего родственника. Так, по данным А. П. Косменко, согласно вепсской поминальной обрядности, одно полотенце должно висеть на иконе, другое – в бане, чтобы «душа вытиралась», третье кладут на стол под отдельный прибор, с четвертым шли на кладбище приглашать умершего на поминки¹⁶⁴⁴. У средних людиков и части ливвиков количество развешиваемых полотенец соответствовало числу умерших родичей всех присутствующих на сорочинах. Поэтому многие участники поминок приходили со своим полотенцем, которое вешали на стену, а затем, уходя, уносили с собой¹⁶⁴⁵. У северных и средних карелов этот обычай не был зафиксирован¹⁶⁴⁶.

Душе умершего выделяли место не только на печи, но и за столом, в переднем углу. На это место клали пироги, хлеб и ложку, к которым нельзя было притрагиваться¹⁶⁴⁷. По убеждению карелов-людиков, а также вепсов эти угощения предназначались для умершего, который невидимо присутствовал за обедом¹⁶⁴⁸.

Поминальный обед сопровождался причитаниями:

Во время обеда плакальщицы, которых бывает до десяти, плачут, причитывают во всех углах комнаты, в чуланах, сараях, подходят к печке и здесь тоже плачут, кланяются; так что в хате стоит невообразимый стон и вой. Священника, отправляющегося домой, провожают с плачем и причитаниями¹⁶⁴⁹.

Такой обряд, как «встреча души покойника» на подушке с накинутым на нее полотенцем, но уже без участия священника и с некоторыми изменениями, бытовал в Святозерском кусте деревень и во второй половине XX в. С кладбища возвращались до 12-ти часов дня, поскольку, как было указано выше, верили, что у покойников в это время начинался обед¹⁶⁵⁰. Кто-то из накрывавших стол в доме

¹⁶⁴³ Бузин В. С. Указ. соч. С. 154; Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 231; Косменко А. П. Указ. соч. С. 52; Лавонен Н. А. Указ. соч. С. 38; Шангина И. И. К вопросу о пережитках древних верований в быту русских крестьян XIX // Этнография народов Восточной Европы. Л., 1977. С. 120.

¹⁶⁴⁴ Косменко А. П. Указ. соч. С. 52.

¹⁶⁴⁵ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 117.

¹⁶⁴⁶ Конкка У. С. Указ. соч. 1992. С. 105.

¹⁶⁴⁷ Лесков Н. Указ. соч. 1893а. С. 432.

¹⁶⁴⁸ Винокурова Ю. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 299; Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 512.

¹⁶⁴⁹ Георгиевский М. Д. Указ. соч. 1890б. С. 229.

¹⁶⁵⁰ ФА ИЯЛИ. № 3822/1 (Святозеро), 3827/6 (Киндасово).

встречал гостей во дворе с подушкой в руках или на голове с перекинутым через нее полотенцем или просто в белой наволочке, причитывая: *«На самое мягкое место посадим, в самой хорошей обуви...»* (Святозеро)¹⁶⁵¹. Подушку на поминках размещали не на печи, как это было прежде, а в большом углу: *«Раньше в большой угол, помню, подушку эту принесли, все около стола встали»*; поклонились, *«а полотенце сняли»* (Святозеро)¹⁶⁵². Подушку могли поместить и на специальный стул, предназначенный для умершего. На этот стул никто не садился в течении 40-ка дней со дня смерти покойного. Но для остальных невидимых «гостей» отдельных мест не готовили, хотя, как уже отмечалось, поминали всех покойных, присутствовавших на поминках¹⁶⁵³. В Вохтозере для покойников накрывали отдельный стол, но, если изба была тесной, блюда для умерших ставили на общий стол¹⁶⁵⁴. Все блестящее в доме, как и на самих похоронах, закрывали¹⁶⁵⁵.

Полотенце с подушки уже не вывешивали, а убирали в сундук или на полку¹⁶⁵⁶. Гости становились у стола, читали молитву (*«Упокой (имярек), в мягкой земле...»*), затем все кланялись иконам и садились за стол¹⁶⁵⁷. В Киндасове подушку брали с места, где когда-то спал покойник, и обходили с этой подушкой его комнату¹⁶⁵⁸.

После трапезы начинались проводы умершего, означавшие его окончательный уход из мира живых. В Святозере «проводы души умершего» устраивали после 12-ти, обычно в два часа дня¹⁶⁵⁹. Время проводов у пряжинских людиков отличалось от времени, принятого у михайловских людиков и вепсов: последние до сих пор стараются придерживаться строгого правила, согласно которому «проводить» душу до перекрестка нужно обязательно до полудня, как и

¹⁶⁵¹ Там же. № 3819/13.

¹⁶⁵² Там же. № 3819/16.

¹⁶⁵³ ФА ИЯЛИ. № 3822/1 (Святозеро), 3824/17 (Лижма); Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 224 (Киндасово).

¹⁶⁵⁴ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 18. Л. 25.

¹⁶⁵⁵ Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 224 (Киндасово).

¹⁶⁵⁶ ФА ИЯЛИ. № 3819/16 (Святозеро).

¹⁶⁵⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 18. Л. 28, 29 (Спасская Губа).

¹⁶⁵⁸ ФА ИЯЛИ. № 3827/7.

¹⁶⁵⁹ Там же. № 3819/16.

похоронить тело¹⁶⁶⁰. У ливвиков Пряжинского р-на провожать умершего было принято до часу дня, поскольку считали, что «к часу дня они должны быть у себя “дома”»¹⁶⁶¹.

Во время «проводов» кто-либо из членов семьи выносил из избы подушку с киселем, но уже без полотенца. За ним следовали остальные участники сорочин с разнообразной снедью: киселем, булочками, рыбой, в Киндасове – кутьей, которую давали по ложке каждому при выносе подушки¹⁶⁶². В конце пути все участники проводов угощались киселем. Торжественный выход обязательно сопровождался причитаниями или молитвами¹⁶⁶³.

От крыльца дома отходили недалеко, обычно до ворот, большой дороги или до ближайшего перекрестка¹⁶⁶⁴. В конце пути причитая, просили покойника взять себе все, что он может, – чтобы он назад не возвращался: «*Ты теперь живи там, помянули, ты посидел с нами. Больше сюда не ходи*» (Лижма)¹⁶⁶⁵. В конце пути подушку с киселем клали на землю, кланялись в сторону кладбища, прощаясь с покойным, и затем съедали кисель – каждый по ложке. Согласно единичным сведениям из Святозера, тарелку с киселем клали на столб изгороди. После «ухода» умерших кисель ели во дворе, завершая поминальную трапезу¹⁶⁶⁶. В Пряже кисель с молоком ели во дворе, потом его остатки относили в дом и там доедали¹⁶⁶⁷. Аналогичные сорочины с использованием подушки как своеобразного «трона» для души умершего были распространены у карелов Иломантси и Суоярви, а также у ливвиков Коткозера¹⁶⁶⁸.

После проводов покойников участники поминок возвращались к столу, пили чай и доедали угощения. Теперь можно было веселиться, петь и плясать, или

¹⁶⁶⁰ Винокурова И. Ю. 2015а. С. 299.

¹⁶⁶¹ Лавонен Н. А. Указ. соч. С. 42.

¹⁶⁶² ФА ИЯЛИ. № 3827/7.

¹⁶⁶³ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 18. Л. 19 (Пряжа); ФА ИЯЛИ. № 3819/14 (Святозеро).

¹⁶⁶⁴ ФА ИЯЛИ. № 3822/1 (Святозеро), 3824/17 (Лижма), 3827/7 (Киндасово).

¹⁶⁶⁵ Там же. № 3824/17.

¹⁶⁶⁶ Лавонен Н. А. Указ. соч. С. 43.

¹⁶⁶⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 18. Л. 20.

¹⁶⁶⁸ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 118–119.

попросту заниматься воспоминаниями об умершем¹⁶⁶⁹. Устраивали баню, если таковая была у хозяев¹⁶⁷⁰.

У северных людиков перед началом трапезы после посещения кладбища все вставали, поминали, крестились и затем садились есть кисель своими (не общими) ложками; полотенце во время проминок не развешивали ни в избе, ни на кладбище¹⁶⁷¹. У кондопожских людиков также отсутствовали «проводы» покойника до дороги участниками сорочин. Уроженка ливвиковской д. Пеньгисельги (1937 г. р.), ныне проживающая в Кончезере, отмечала эту черту местной традиции, сопоставляя ее с родной деревней: *«Вот у нас-то есть, а тут нету. У нас дома на родине после поминок выходят на дорогу»*. Информант отмечала также, что в Пенгисельге на кладбище ходят натошак и намного раньше, чем в Кончезере¹⁶⁷². У ливвиков в Сямозере также бытует раннее поминовение на могиле – на восходе солнца¹⁶⁷³. Сведения об устройстве бани на сорочины у северных людиков отсутствуют.

Проведенный анализ позволяет выделить три ареальных типа ритуала сорочин у людиков, в какой-то мере соответствующих их членению на три диалекта. I тип ритуала был распространен среди михайловских людиков и по времени проведения сходен с вепским и связанным с их влиянием. Началом сорочин был вечер 39-го дня, а окончанием – 12 часов 40-го дня. II тип был распространен у средних людиков. Начало его совершения – 40-й день до полудня, окончание – около двух часов дня. Для него характерен чрезвычайный архаизм многих элементов обрядности, связанных с культом предков: «встреча» души умершего на подушке, «созыв» и «присутствие» всех предков на поминках, развешивание большого количества полотенец, «согревание» и «кормление» души на печи и ее «проводы» до ворот или перекрестка. Примечательно, что баня для умершего с целью согреть его у средних людиков не устраивалась. II тип по многим элементам имеет сходство с носителями приграничных диалектов

¹⁶⁶⁹ ФА ИЯЛИ. № 3819/16, 3822/1 (Святозеро).

¹⁶⁷⁰ Там же. № 3822/5 (Святозеро), 3824/19 (Лижма).

¹⁶⁷¹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 18. Л. 28, 29.

¹⁶⁷² ФА ИЯЛИ. № 3841/8.

¹⁶⁷³ Логинов К. К. Указ соч. 2008. С. 299.

собственно карельского наречия (Суоярви, Иломанси) и ливвиками – таким образом, преобладание в нем карельского компонента очевидно. III тип ритуала распространен у кондопожских людиков и по времени проведения совпадал с II типом. Его отличает усеченность, упрощенность, отсутствие архаики.

§ 2.3.2. Общие поминальные дни

Особенно ярко характер коллективного культа мертвых проявлялся в общие поминальные дни. Календарные поминовения связаны не с индивидуальной смертью, а с категорией предков вообще, когда умерший родственник окончательно переходит в разряд предков¹⁶⁷⁴.

На традицию проведения коллективных поминок у карелов оказал влияние общероссийский православный календарь. Первый поминальный день отмечался на девятый день после Пасхи (Радоница) или в Пасху; второй – в субботу перед Троицей, приходившуюся на 49-й день после Пасхи; третий день – в Дмитриевскую субботу – перед Дмитриевым днем (26.10 / 8.11)¹⁶⁷⁵. Эта суббота называлась еще «поминальной», ее православная церковь утвердила для поминовения православных россиян, павших на Куликовом поле¹⁶⁷⁶. Посещение кладбища в Пасху противоречило древнейшим установлениям Церкви, по которым вплоть до девятого дня после Пасхи поминовение усопших совершать нельзя¹⁶⁷⁷. Возможно, традиция поминовения в Пасху возникла у людиков в советский период, когда население было отлучено от церковных проповедей.

Празднования общепоминальных дней у карелов также были связаны с карельским народным календарем. Так, святозерские людики посещали кладбище перед Крещением¹⁶⁷⁸ – в этот день по всей Карелии принято было помянуть покойников (ср. «Рождество мертвых» у северных карелов)¹⁶⁷⁹. В Суйсари Дмитриевская суббота считалась самым важным поминальным днем, видимо, потому что эти даты примерно совпадали с древним карельским праздником

¹⁶⁷⁴ Байбурин А. К. Указ. соч. С. 119.

¹⁶⁷⁵ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 120–121.

¹⁶⁷⁶ Кремлева И. А. Указ. соч. С. 83.

¹⁶⁷⁷ Ср. у вепсов: Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 470.

¹⁶⁷⁸ ФА ИЯЛИ. № 3822/8.

¹⁶⁷⁹ Конкка А. П. Указ. соч. 2019. С. 209; Конкка У. С. Указ. соч. 1992. С. 115.

Кегри (сев. люд. *Kekri*, ливв. *Kegri*), посвященном урожаю и поминовению всех родственников¹⁶⁸⁰.

Умерших родственников навещали и во время деревенских престольных праздников. В Суйсари, например, обязательно посещали кладбище во время местного праздника Фомина дня (следующее за Пасхой воскресенье), в севернолюдиковской д. Кулмуксе – в *Сретъев день* (совпадал с Троицкой субботой)¹⁶⁸¹.

Во время поминальных суббот (*mušt'šisuobat* – Мунозеро; ср.: соб. кар. *muissinsuovatta*, ливв. *muistinsuovattu* ‘поминальная суббота’; применяли часто по отношению именно к Дмитриевской субботе¹⁶⁸²) карелы-людики традиционно убирались в доме. Особое внимание уделяли мытью порогов – «на них души предков передохнуть смогут»¹⁶⁸³. Пороги намывались обязательно, даже в том случае, если до посещения кладбища не успевали вымыть полностью полы в избе. Пряжинские ливвики объясняли эту традицию следующим образом: «*Пороги моют для того, чтобы были чистыми. Иначе не смогут [покойники] в избу зайти, если пороги грязные*»¹⁶⁸⁴.

Как отмечалось выше, кладбище было принято посещать до 12-ти часов дня¹⁶⁸⁵. Карелы-людики брали с собой пироги, калитки, блины, рыбники, яйца (в Пасху – крашеные); в настоящее время на кладбище приносят печенье и крупу¹⁶⁸⁶. В Святозере перед походом на кладбище женщины несли выпечку на больших блюдах в церковь для освящения, где стояли обедню и слушали панихиду¹⁶⁸⁷. Принесенные с собой угощения раскладывались на могильном холме или на калмалауде. Северные людики на доску ставили хлеб, курники, наливали в чашку чай, клали рядом ложку и папиросу, если покойный при жизни курил¹⁶⁸⁸. Состав угощений для умершего в Спасской Губе во второй половине XX в. был

¹⁶⁸⁰ Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 152.

¹⁶⁸¹ Там же.

¹⁶⁸² Конкка А. П. Указ. соч. 2019. С. 209; Kujola J. Op. cit. S. 249.

¹⁶⁸³ Логинов К. К. Указ. соч. 1997. С. 153.

¹⁶⁸⁴ Лавонен Н. А. Указ. соч. С. 37.

¹⁶⁸⁵ ФА ИЯЛИ. № 3811/18 (Михайловское).

¹⁶⁸⁶ Конкка А. П. Указ. соч. С. 222 (Наволоки), 223 (Киндасово).

¹⁶⁸⁷ Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 513.

¹⁶⁸⁸ ФА ИЯЛИ. № 3844/25, 3846/21 (Кончезеро).

следующим: буханка хлеба, полкило сахара, пачка чая, бутылка вина¹⁶⁸⁹. На могилу крошили печенье, насыпали крупу «для птичек»¹⁶⁹⁰. У людиков было принято в Троицкую субботу приносить на могилы ветки березы, а в Вербное воскресенье – вербы¹⁶⁹¹.

Часть принесенных пирогов раздавалось тут же нищим с просьбой «помолиться о душе такого-то»¹⁶⁹². Галлезерцы выпечку относили и старикам, которые не могли в этот день прийти на кладбище¹⁶⁹³. Аналогично северные карелы справляли Троицкую субботу: здесь также на кладбище приносилистряпню, которой угощались у могилы, а после раздавали посторонним, наказывая им помянуть того или иного умершего¹⁶⁹⁴.

У северных людиков при посещении кладбища было принято опахивать могилу крестообразно подвязанным к кресту платком или калмалауду веником (*kävüt't'i mogiluoile pühkimai* ‘ходили на могилу опахивать’ – Галлезеро; *pühkidä kuol'ijad* ‘опахивать умершего’ – Уссуна; ср. аналогичные термины опахивания покойника в гробу)¹⁶⁹⁵. В Михайловском следовало обмахнуть платком могилу (*pühtihe paikaazel kaumiul*) два – четыре раза, а если не было с собой платочка, то дотронуться рукой столько же раз до намогильного креста, тумбы или памятника, при этом произнеся: «*Anda kebdäd, pehmdad muad tälle rabale* (имярек)» – «Дай легкой, мягкой земли сюда рабу (имярек)»¹⁶⁹⁶. В Палнаволоке при посещении могилы дотрагивались до креста («стучали»), и звали на беседу покойного: «*Nouzo*, (имярек), *paginale!*» – «Вставай, (имярек), на разговор!»¹⁶⁹⁷. Похожие действия и сейчас совершаются в Кончезере и Декнаволоке, и обязательно при «прощании» нужно было повторно приложиться к кресту или памятнику¹⁶⁹⁸.

¹⁶⁸⁹ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 18. Л. 29.

¹⁶⁹⁰ ФА ИЯЛИ. № 3807/5 (Михайловское), 3834/46 (Спасская Губа).

¹⁶⁹¹ Там же. № 3812/2 (Михайловское), 3827/9 (Киндасово), 3835/17 (Спасская Губа), 3836/28 (Готнаволок), 3840/2 (Кончезеро).

¹⁶⁹² Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 513.

¹⁶⁹³ Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 211.

¹⁶⁹⁴ Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. 1985. С. 120.

¹⁶⁹⁵ Kujola J. Op. cit. S. 343; Virtaranta P. Op. cit. 1964. S. 211.

¹⁶⁹⁶ Рагомов М. Op. cit. 2012. S. 126.

¹⁶⁹⁷ НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 4. Л. 19.

¹⁶⁹⁸ ФА ИЯЛИ. № 3841/7 (Кончезеро), 3845/28 (Декнаволок).

Опахивание могил при посещении кладбища было известно и у соседних народов. Например, женщины севернокарельских деревень на коллективных поминках сначала машут над могилой 2–3 раза носовым платком, а затем в сторону деревни¹⁶⁹⁹. У заонежан женщины махали платком, а мужчины – шапкой несколько раз по движению солнца¹⁷⁰⁰. В карельских деревнях Медвежьегорского р-на символически обметают могилу сорванной у ближайшего дерева зеленой веткой: проводят ею в воздухе над могилой кругообразно три раза¹⁷⁰¹. Опахивание могил как символ приветствия и прощания также был обязателен на коллективных поминках у северных вепсов: там обмахивали два-три раза могилу носовым платком, а затем махали им в сторону дома, тем самым приглашая предков в гости¹⁷⁰². Не остается сомнений, что вепсы и северные русские Заонежья позаимствовали этот обряд у карелов.

После «приветствия» с усопшим, женщины садились рядом с могилой причитывать, подперев щеку рукой – традиционная поза плакальщицы. Причитания могли продолжаться от получаса до часа¹⁷⁰³. Необходимость исполнения причетов при посещении могил родственников отмечала У. С. Конкка, записав несколько сообщений от северных людигов, в которых отражается функция причитаний как форма общения живых с мертвыми родичами. Так, одна пожилая карелка из д. Паднаволоок при посещении могилы мужа на старом деревенском кладбище близ Кончезера не смогла причитывать по причине плохого самочувствия. Информант так и обратилась к покойному у могилы, потирая больное сердце: *«Поговорила бы с тобой, да не могу»*. Другая женщина, которая каждое лето приезжала из Петрозаводска на это же кладбище на могилу дочери, рассказывала, что однажды она не причитывала у могилы, а после видела сон, в котором покойная дочь ей сказала: *«Ты, мама, приходила ко мне, но почему-то не говорила со мной»*. Этот сон женщина растолковала так –

¹⁶⁹⁹ Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 299.

¹⁷⁰⁰ Логинов К. К. Указ. соч. 1993. С. 177.

¹⁷⁰¹ Конкка У. С. Указ. соч. 1992. С. 93.

¹⁷⁰² Винокурова И. Ю. Указ. соч. 2015а. С. 299.

¹⁷⁰³ Лесков Н. Указ. соч. 1894в. С. 513.

надо было «плакать голосом», и во время следующего посещения могилы она уже исполняла причитания¹⁷⁰⁴.

По записанным сведениям, когда уходили с кладбища, то дверцы оградок закрывали¹⁷⁰⁵. Хотя некоторые михайловские людiki ограды оставляли открытыми, чтобы «мертвые ходили». По представлениям карелов, открытие калитки на кладбище позволяет душе покойного навестить свой дом¹⁷⁰⁶.

В настоящее время людiki посещают могилы родных в любой удобный день, без жесткой привязки к датам общих и индивидуальных поминальных дней. По этому поводу современные жители говорят: «На кладбище когда хочешь, тогда и иди. Это уже как душа тебе [лежит]. Есть другие, что ходят, пока не успокоится душа, так часто» (Киндасово)¹⁷⁰⁷. Как утверждают представители народа, поминальные обряды всегда следует соблюдать, но, если их не знаешь, то Бог прощает, а свои покойные родственники «тем более прощают»¹⁷⁰⁸.

Таким образом, у карелов-людиков бытовало два типа похорон, различных по эмоциональной атмосфере:

1) Традиционные «траурные» похороны, в которых каждый шаг ритуала был пронизан многочисленными причитаниями. Погребальные причеты исполнялись с момента обмывания, а иногда и раньше – с наступлением смерти и до самого погребения, а также после во время поминок.

2) «Веселые» похороны, наиболее полно проходившие у михайловских людиков. Они включали в себя исполнение веселых песен и плясок при сопровождении некоторых обрядов. Иногда наблюдалось переплетение обоих типов ритуала.

¹⁷⁰⁴ Конкка У. С. Указ. соч. 1992. С. 118.

¹⁷⁰⁵ ФА ИЯЛИ. № 3813/30 (Михайловское), 3826/28 (Киндасово), 3832/19, 3834/47 (Спасская Губа); Virtaranta P. Op. cit. 1964. С. 209–210.

¹⁷⁰⁶ ФА ИЯЛИ. № 3807/5 (Михайловское).

¹⁷⁰⁷ Там же. № 3827/9.

¹⁷⁰⁸ Там же. № 3822/1 (Святозеро).

Структура описанной нами похоронно-поминальной обрядности была примерно единой на всей территории карелов-людиков и с различными вариациями вписывалась в общекарельскую традицию, разделяясь на три больших цикла.

Первый цикл состоял из действий и обрядов, связанных с подготовкой к смерти, самим моментом смерти и подготовкой покойника к погребению. Основными приметами смерти у карелов-людиков являлось необычное поведение лесных и домашних птиц (кукушки, дятла, курицы, петуха, а также бабочки, которую народ относил к классу птиц), состояние трупа (открытые глаза, мягкое тело), «вещие» сны. Кончину карелы-людики определяли как акт отделения души от тела (*heng lähtöu* ‘душа выходит’, *heng lendau* ‘душа улетает’), как воля предков (*syndyd*). Во время затяжной агонии производились действия, которые должны были обеспечить беспрепятственный выход души из тела (лили воду на умирающего, хлопали досками кровли над тем местом, где он лежал, открывали печную заслонку, окно или дверь). Обязательным правилом у людиков было совершение исповеди перед смертью. Основными участниками обмывания и обряжения покойного являлись пожилые женщины. В качестве погребальной одежды (*kuolinvuattiet*) людиков конца XIX–XX в. могла использоваться венчальная одежда (зафиксирована у святозерских людиков); заготовленная заблаговременно чистая одежда белого цвета, сшитая швом-наметкой без узлов заранее или после смерти; покупная одежда (обнаруживается в настоящее время). Обмытого и одетого умершего укладывали головой в большой угол, у тела устраивались бдения (*куоляйд вардюойта* ‘караулить умершего’), читались молитвы и исполнялись причитания.

Второй цикл включал в себя захоронение умершего (как правило, на третий день после смерти; у северных и михайловских людиков, по более древней традиции, через три ночи). Покойника перекладывали в гроб (*groba, ruuhi*), в стенке которого делалось «окошко». С покойником прощались близкие и родные умершего: тело опахивали платочком (*pyhkida paikaazel*), который после захоронения привязывали к кресту или к стволу ближайшего к могиле дерева.

При выносе гроб опускали на пороги; во дворе дома и у бани делались остановки, во время которых причитальщица прощалась за умершего с «хоженными местами». Покойника доставляли на кладбище (*kalmižtua, kuoliimoa, mogilad*) разными способами: на руках или на носилках, на лодке, телеге и санях (в зависимости от расположения кладбища и времени года), машине (в настоящее время). Гроб с телом опускали на льняных полотенцах (позже – веревках), могилу каждый из участников похорон «выкупал» медными монетами, а после участвовал в засыпании – бросал комья земли три раза. У свежей могилы совершалась первая поминальная трапеза, включающая угощение *idu* или кутьей и выделение «доли» покойнику.

Для людиковских кладбищ имеются как устойчивые, характерные для остальной Карелии признаки (расположение кладбищ у воды, на острове, в хвойном лесу; установка *kalmalaud*; подвязывание к крестам «ветровых платков»; вырубание карсикко), так и заимствования, возможно, с более южных территорий (погребения в березовой роще или песчаных грядах; установка можжевельного креста и т. д.).

Третий цикл был посвящен поминальной обрядности, который разделяется на индивидуальные и общепоминальные дни. Индивидуальные поминки (*muistaizet; pominkad*) отмечались на третий, девятый, двадцатый, сороковой дни (*sorotsinat* ‘сорочины’), полгода (*puolivuodehine*) и год (*kogovuod pomintkat*) после смерти каждого человека. У средних и южных людиков зафиксирована более архаичная традиция проведения шестинедельных поминок (*kuuz'nedälized*). Поминальная трапеза состояла из особых поминальных блюд из пророщенных зерен (*idu, imelät, hazakot*), разнообразной выпечки, киселя, и напитков (чай, сироп из пареной репы, алкоголь в ограниченном виде). Кое-где у людиков наблюдался запрет на поедание блюд из картофеля и мяса во время поминок. Общие поминки у людиков были связаны с православным календарем: Радоница, Троицкая суббота, Дмитриевская суббота (*mušt'šisuobat* ‘поминальная суббота’), а также проводились во время деревенских престольных праздников. В эти дни людики устраивали уборку в доме, посещали церковь и могилы родственников.

Основными действиями были опаживание могильного холма платком (*pühtihe raikaazel kaumiul*), раскладывание угощений на могилу или калмалауду (пироги, калитки, рыбники, яйца), раздача съестного нищим и немощным старикам.

Похоронно-поминальная обрядность карелов-людиков была наполнена оберегательными действиями, направленными на защиту живых от влияния смерти и прихода покойника во сне и наяву. В этих целях широко использовались обрядовые апотропеи – железные предметы (кочерга, гвозди, щипцы), «чистые стихии» (огонь и его место обитания – печь, баня), заклинательные формулы, акциональные компоненты (разбивание посуды, переворачивание табуреток и скамеек, плевание через левое плечо, вынос покойника через сарай и вперед ногами (чтобы «не вернулся»), выделение «доли» умершему).

На многие действия во время похорон накладывалось табу: запрещалось прикасаться рукой к могильной земле, наступать на еловый лапник по дороге на кладбище, взаимодействовать с вещами покойного (садиться на его стул, ложиться на его кровать в течении 40-ка дней и т. д.). С табуацией связано замещение русским термином «покойник» карельского наименования *kuol'ii*. Основные запреты накладывались на близких родственников покойного, находившиеся в это время, как и покойный, в пограничном состоянии: они не участвовали в обмывании умершего, переноске гроба и его опускании в могилу, в копании и засыпании могилы; им запрещалось прикасаться к личным вещам покойного.

В похоронно-поминальной обрядности людииков четко выделяется экономическая сторона ритуала. Признаками богатых похорон являлось использование дорогого ситца, «кисейного савана» для укрывания тела, приглашение священника на отпевание (Михайловское), установка креста в день похорон (Пряжа) и проведение поминок с трапезой в течение нескольких лет. Весь процесс похоронно-поминальной обрядности был пронизан одариванием его участников и зависел от состоятельности родни умершего. Родственникам через покойного передавали деньги, обмывальщицам дарили погребальные полотенца, на которых опускали гроб, ткань на одежду, их приглашали на поминки. Нищих и

просивших милостыню одаривали одеждой, покрытием гроба, поминальной едой. В послевоенные годы произошло массовое обеднение деревень, что отразилось и на ритуальной составляющей жизни людиков: одежду и белье, на котором встретил покойный смерть, оставляли себе, а самого умершего одевали уже во что придется.

Как и в свадебной обрядности, экономическая сторона похорон была особенно заметна у северных людиков. Здесь богатые семьи могли позволить себе выкрасить гроб, пожертвовать в церковный приход корову из хозяйства, раздать беднякам щедрые дары: деньги, зерна, дорогой ситец.

Как уже отмечалось, для похоронно-поминальной обрядности свойственна наибольшая консервативность пронизывающих его ритуалов по сравнению с другими обрядами жизненного цикла, что позволило сохраниться в ней многим компонентам общеприбалтийско-финского происхождения и собственно карельского в том числе. Так, **прибалтийско-финский пласт** включает лексику: *heng* 'душа', *ruuhi* 'гроб', *surm*, *kuolend* 'смерть', *kalm* 'могила', *kalmižmuia*, *kuoliimoa* 'кладбище'; и фразеологизмы: *heng lähtöu* 'душа выходит', *heng lendau* 'душа улетает' и т. д. К компонентам прибалтийско-финского происхождения можно отнести проведение шестинедельных поминок; представление души в виде дыхания, пара; отголоски о существовании второй души-тени, выраженные в термине *it'se* и представлении о предсмертном заболевании родимчике; расположение кладбищ на острове или у воды; установка можжевеловых крестов.

Довольно заметным в людиковской-похоронной обрядности оказался **карельский пласт**. К компонентам карельского происхождения относится разламывание продолговатых бытовых предметов над умирающим (скалка, веретено, игла) для облегчения агонии; представление о местонахождении души (*hengen kohti*) в подложечковой области; захоронение детей в долбленых чурбанах, которые в древности использовались и для погребения взрослого населения; использование подушки в качестве «трона» для души на поминках; вырубание карсикко в память об умершем, а также в качестве символического преграждения обратного пути покойнику; установка могильных досок (*kalmalaud*); прощальные

остановки гроба во дворе, у бани и прежнего места жительства умершего; именование могилы *haud* (букв. ‘яма’); приготовление особых поминальных блюд (*idu, imelät, hazakot*). Карельским происхождением обусловлены и представления о заболевании *kalma*, которое могло пристать от покойника и при посещении кладбища, и, как его разновидность, – внутренняя болезнь *kuolijan n’ena* (‘нос мертвого’). Почти каждый этап похорон – от омовения покойника и до захоронения, а также во время поминок – был пронизан исполнением причитаний на карельском, а кое-где и на русском языках, содержащих общекарельские мотивы обращения к «белым прародителям» (*valgedad syndyd*), просьбы отпустить умершему «вечное прощение» (*igäižed proškennaižed*) и надежды на возвращение души в виде «птички-бабочки» (*liipoi-linduine*).

Вепсский пласт отчетливее отразился у михайловских людиков. Здесь, как и в вепском похоронном обряде, бытовал наиболее полный вариант «веселых» похорон и особая форма проведения сорочин.

Некоторые компоненты карельского происхождения вепсы и русские Заонежья переняли предположительно от людиков (опахивание могил куском материи, установка калмалаудов). Проведя сравнительный анализ с другими группами карелов, традиция опахивания платком во время прощания с покойником (в Михайловском – при посещении могилы) оказалась более устойчивой на территории людиков, чем у ливвиков и собственно карелов, что позволяет выделить этот ритуал как особенность людиковской обрядности.

Некоторые архаичные компоненты обрядности существовали у многих индоевропейских народов, например, мифологические представления о связи курицы (петуха) со смертью; сакральное отношение к залетевшей бабочке; представления о радуге как о мосте в иной мир; «выкуп» земли медными монетами; остановки на пути с кладбища с целью символического преграждения возвращения покойника в дом; отголосок бытования традиции «свадьбы-похорон», выраженный в обряде умершей девушки (у святозерских людиков).

Довольно заметное влияние на похоронно-поминальную обрядность людиков оказал севернорусский погребальный ритуал и шире – **славянский**. К нему

относятся такие элементы обрядности, как опускание гроба на пороги; выделение «доли» умершему; некоторые магические способы облегчения агонии; переворачивание предметов в доме после выноса гроба; использование носилок для транспортировки гроба; одаривание нищих и встречных; развешивание полотенец в доме на сорочинах, связанных с пространственными перемещениями души умершего; связь печи, подпола и порогов с обителью мертвых; некоторые способы избавления от тоски по покойному.

Как и в свадебной обрядности, русское влияние усиливалось за счет православия, которое в похоронно-поминальной обрядности карелов-людигов прослеживается заметнее. Весь процесс похорон сопровождался церковными богослужениями и исполнениями молитв («Трисвятое», «Вечная память», «Молитва о почивших» и т. д.). Церковным канонам обусловлены требования к погребальной одежде (чистая, белая, накрытая белым саваном); использование христианских атрибутов (кадила, венчика, разрешительной молитвы); расположение умершего головой к иконам; зажигание «Божьих свечей» (*d'umalan tuohukset*) и лампад у гроба, икон, могилы; проведение обрядов омовения тела и ночных бдений; устройство гроба по возможности скромным; ориентация могил по направлению запад – восток (вариация: северо-запад – юго-восток); использование шестиконечных крестов; установление сроков индивидуальных и коллективных поминовений. Некоторые способы защиты от покойника также проводились с помощью христианских ритуалов: исполнение обережных молитв, совершение крестного знамения, окуривание (каждение) ладаном. Под влиянием православия создавались оригинальные языческо-христианские синкретические формы (одновременное исполнение причитаний и молитв, в том числе во время отпевания в церкви; «явление» души вместе со священником; важность поминальной Дмитриевской субботы, связанной с карельским народным праздником поминовения всех родственников Кегри). Некоторые народные элементы были впоследствии вытеснены церковными: молитвы пришли на смену причитаниям; кутья заменила иду; от одежды умершего и его постельных принадлежностей избавлялись с помощью сжигания, а не утопления в воде;

проведение сорочин вместо шестинедельных поминок – причем, последнее произошло у людиков гораздо раньше, чем у соседей-ливвиков. Некоторые церковные обряды находили новую интерпретацию в традиционном мировоззрении народа. Например, важность совершения исповеди заключалась в том, чтобы умирающий «не переложил» свои грехи на живых, а отпевания – чтобы помочь «успокоиться» душе умершего; свечи необходимо зажигать, чтобы после своей смерти умерший осветил путь в загробный мир и т. д.

Анализ материалов показал, что в среде людиков были старообрядцы. С идеями беспоповского согласия связано сообщение жителя из Галлезера о предпочтении исповеди скрипучему дереву, а не священнику, которое было подтверждено фактом существования в деревне в конце XIX в. старообрядческой общины.

Некоторые православные обряды продолжали соблюдаться и после ликвидации церквей и священнослужителей в советское время. Например, проведение ночных бдений. Пожилые женщины брали на себя функции священника: исполняли молитвы, окуривали помещение и могилу с помощью самодельных кадил и т. д. Данные факты позволяют сделать вывод о важном месте, которое занимало православие в жизни людиков (в особенности, кондопожских).

Исследование показало, что поминальная обрядность людиков не отличалась единством. Для севернолюдиковского ареала характерен сплав карельского и русского компонентов; здесь наиболее заметны влияние православия и модернизация многих элементов, происходивших на этой территории с XVIII в. В среднелюдиковском ареале очевидно преобладание карельского компонента, чрезвычайный архаизм некоторых элементов обрядности, связанных с культом предков. У южных людиков прослеживается влияние вепсского и значительного русского компонентов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Результатом диссертационной работы, выполненной на основе комплексного подхода к исследованию, стало сравнительно-историческое описание свадебного и похоронно-поминального ритуалов карелов-людиков конца XIX – начала XX в. и выявление картины их современного состояния. Исследование позволило проследить культурно-бытовые связи субэтнической группы карелов-людиков с другими карельскими этнолокальными группами и иноэтничным окружением, выявить этнокультурную составляющую компонентов людиковской обрядности и представить материалы, которые являются важным источником изучения этнической истории людиков и их культурогенеза.

Сравнительно-исторический анализ обрядов жизненного цикла людиков позволил выделить в них этнические компоненты, составившие определенные наслоения на разных этапах развития субэтнуса различной степени интенсивности. Самым ранним является **общеприбалтийско-финский пласт**, сохранившийся в культуре карелов-людиков в основном на уровне обрядовой терминологии. К нему можно отнести обрядовую лексику, зафиксированную и в других языках прибалтийско-финской группы, которая распределялась неравномерно на территории расселения людиков: *kožit'suz* 'сватовство', *sulhanen* 'жених', *kalme* 'могила' (а также образованный от *kalme* термин *kalmižmia* – букв. 'могильная земля' – 'кладбище'), *surm*, *kuolend* 'смерть', *ruuhi* 'гроб' (в финском языке, севернокарельском и северновепском диалектах означающий лодку-плоскодонку) и т. д.

К компонентам прибалтийско-финского происхождения можно отнести обмен залогами под названием *kihlad* как форма закрепления брачного договора, расположение кладбищ на островах, берегах рек и озер, сакральное отношение к шестинедельному сроку, который, по нашим материалам, соблюдался как во время посещения молодухой могил своих родителей, так и в устройстве сорочин. Приведенные аналогии, обнаруженные у других прибалтийско-финских народов

(вось, ижора, вепсы, финны), подтверждает выводы российских и некоторых зарубежных исследователей о прибалтийско-финском происхождении людиков.

Следующий на рассмотрении **карельский пласт**, в котором выделяются лексика и обряды, присущие карельскому населению. Проведенное картографирование достаточно убедительно показало, что карельское влияние на людиковскую обрядность проходило с запада и северо-запада, и территории пряжинских (средних) и кондопожских (северных) людиков оказались наиболее подвержены ему.

К данному пласту относятся названия из свадебной обрядности: *mičšoi* ‘молодуха’, *andilas* ‘просватанная девушка’, *tiedoinikka* ‘колдун’, *sajannaized* ‘женщины в составе жениховой свиты’, *myödäizet* ‘провожатые’ (букв. ‘продающие’), *neičuskyly* ‘девичья баня’; из похоронно-поминальной обрядности: *haud* (‘могила, яма’), *kalmalaud* ‘могильная доска’, *idu*, *imelät*, *hazakot* (поминальные блюда из пророщенных зерен) и т. д. В свадебной и похоронно-поминальной обрядностях людиков были обнаружены параллели, связанные с киселем и деревом-кариско, характерные для карельской традиции. Кисель использовался при входе в дом во время встречи женихового поезда и прихода священника на сорочины. Образ кариско использовался в людиковском фразеологизме определения «честности» невесты; вырубание кариско на деревьях происходило на кладбище и по пути к нему для обозначения дороги душе умершего на тот свет и ограждения живых от мертвых в этом мире. К карельскому пласту относится исполнение причитаний на людиковском наречии особыми причитальщицами (*virzittaj*, *it'kettai*, *oldali*), которые могли приходиться родственницами невесты или умершего, а также быть приглашенными со стороны. Свадебные и похоронно-поминальные причеты содержали набор словесных формул и метафор, обращенных к участникам обрядов, а также одновременно к Богу и «белым прародителям» (языческо-христианский синкретизм), и выражали печаль по поводу смерти человека или утраты девушкой вольной жизни, что, по сути, являлось символической смертью девушки для своего рода. У людиков сохранился заметный карельский пласт мифологический

воззрений о загробном мире, о преодолении сложного пути к нему через водную и другие преграды и т. д. С развитым культом предков был связан обычай прошения невестой благословения у умерших родителей перед свадьбой или разрешения у погребенных на кладбище о новом захоронении, «созыв» и «присутствие» всех предков на поминках, «кормление» души умершего на печи, сакральное отношение к дереву (как правило, ели).

Вепсский пласт наиболее полно отразился у михайловских людиков, территориально более тяготеющих к вепсскому Присвирию, чем в Ладолжском ареалу, как отмечалось у соседних карелов-ливвиков. Например, параллели михайловцев с вепсами нашли отражение в наборе сюжетов и интонации напевов величаний в свадебном репертуаре, символическом отказе жениху в виде мутовки, бытовании особого варианта сорочин (с 39-го на 40-й день), проведении «веселых» похорон.

Русский пласт, судя по имеющимся данным, в рассматриваемое время оказался преобладающим в людиковской обрядности. Русское влияние большей частью распространялось с востока, с территории, где проходила новгородская колонизация, и начиналось, прежде всего, с изменения терминологии и вербальных компонентов обрядности: *kalmižmua* > *mogilad*, *mogilnik* ‘кладбище’, *kuol’ii* > *pokoinik* ‘покойник’, *kalma*, *hauda* > *mogil* ‘могила’, *siet kat’t’šumai* ‘смотреть места’ > *prikaz* ‘приказ’ и т. д. Иногда замещение русскоязычными лексемами объяснялось табуацией. Со страхом перед умершими, например, связана замена карельского *kuol’ii* ‘мертвый’ термином *pokoinik*. Некоторые карельские термины продолжали сосуществование наравне с заимствованными из русского языка, например, *sulhažet* – *ženihad* ‘сваты–женихи’, *svuatuida* – *kožita* ‘свататься’. Севернорусская свадьба, в частности заонежская, оказала сильнейшее влияние на южнокарельскую свадьбу и в особенности на людиковскую, с присущей ей патриархальностью и существенной экономической составляющей (символика купли-продажи невесты). Это влияние поддерживалось брачно-родственными связями, установившимися между людиками и северными русскими.

Влияние русской культуры на карельско-людиковскую усиливалось за счет православия. Утвердившееся в советском кареловедении мнение, что основная масса карельского народа неохотно обращалась за помощью в церковь для отправления церковных обрядов во время свадеб и похорон, кажется необоснованным и вызванным политической установкой того времени.

Вопрос о распространении старообрядчества среди карелов-людиков специально не изучался и имеет перспективы исследования. На основании рассмотренных источников, в Кондопожской вол. и Ялгубском приходе в конце XIX в. существовали отдельные старообрядческие общины, что отразилось в распространении идей беспоповского согласия среди северных людиков.

Сравнительно-исторический и этнолингвистический методы позволили нам выделить **особенности** в людиковской свадебной и похоронно-поминальной обрядности, которые отличают людиков от других карельских групп.

Для людиковской свадебной обрядности было характерно более строгое отношение к вопросу добрачного целомудрия девушки, что проявлялось во множестве публичных выяснений невинности молодухи; распространение термина «княгиня» (*knägin*) для обозначения невесты; большие суммы денежных залогов за невесту; включение в состав свадебного ритуала двух дружек; исполнение причитаний на русском языке (наряду с карельскими причетами). Эти особенности еще раз доказывают мощное влияние русского и православного компонентов на людиковскую обрядность.

Для людиковского похоронно-поминального ритуала особенным элементом, выделенным самими представителями этой группы, является использование платка при прощании с умершим в доме (*pyhkida paikaažel pokoinieku* 'чистить платочком покойника'). Как и у вепсов, у людиков бытовало два типа похорон, различных по эмоциональной атмосфере: скорбные похороны с причитаниями и наиболее архаичные «веселые» похороны, единичные сведения о которых также встречаются у некоторых этнолокальных карельских групп: в Сегозерье (собственно карелы) и в Сямозерье (карелы-ливвики).

Некоторые компоненты карельского происхождения вепсы и русские Заонежья переняли предположительно от людиков: институт *adivo*; обряды поднятия *славутности* (кар. *lembi*); использования магического посоха на сватовстве и свадьбе; устройство отдельной бани для свекрови через неделю после свадьбы или более; опахивание материей могил; установка *калмалаудов* и т. д. Такой культурный обмен мог произойти предположительно во времена развития металлургической промышленности на севернолудиковской территории с XVIII в., когда карелы-людики стали главными проводниками распространения экономического и культурного влияния, вплоть до передачи лудиковского самоназвания соседскому населению (кар. *lyydiköt*, вепс. *lüüdilaižed*).

Вышеприведенные примеры явно указывают на то, что традиционная обрядность людиков (свадебный и похоронно-поминальный циклы) сформировалась из этнически разнородных по происхождению компонентов – слабо выявляемого вепсского, довольно значительного карельского и преобладающего русского, усиленного влиянием православия. Но не все описанные компоненты были равномерно распространены на территории расселения людиков.

В обрядовой сфере **севернолудиковского ареала** «столкнулись» карельский (сегозерский) и в особенности русский (заонежский) культурные потоки. Для обрядов этой территории свойственно более раннее влияние модернизационных процессов, которым сопутствовало стремительное экономическое и культурное развитие этих мест. Поэтому для севернолудиковской обрядности была заметно выражена экономическая составляющая ритуалов: значительные суммы залогов; включение в состав свадебного поезда большого количества участников; богатые дары для невесты; обилие алкоголя на богатых свадьбах; пожертвование в церковный приход после смерти человека взрослой коровы; раздача дорогих «подачек» нищим и т. д.

В обрядах жизненного цикла северных людиков также более заметен пласт христианского происхождения. Видимо, пролежавшие по данной территории

удобные водные и сухопутные пути сообщения¹⁷⁰⁹ способствовали развитию строительства церквей и часовен – центров православной жизни. По списку населенных мест Олонецкой губ. за 1873 г. почти во всех населенных пунктах кондопожских людиков была своя часовенка, а в более крупных поселениях находились церкви¹⁷¹⁰.

Сильнейшее русское влияние на севернолюдиковский ареал обусловлено тесными контактами с приграничным Заонежьем и расположением в данном ареале двух городов: Петрозаводска и Кондопоги. У кондопожских людиков обнаруживается русский обряд «расставания с волей» в виде сжигание ленты невесты и примерка поднизи незамужними сестрами и подругами выдаваемой девушки; обход родни молодой под названием *катание невесты по породы*; устройство *князевого стола*, закреплявшего успех первой брачной ночи.

Однако карельский компонент также довольно ярко представлен на данной территории. Он выражен в архаичной традиции укладывания покойника вдоль стены; запрете на поедание картофеля на поминках; транспортировке гроба с телом незамужней девушки на руках. Здесь отмечается влияние проживающих в непосредственной близости сегозерских карелов: встреча молодых свекровью в рукавицах; частое использование на сватовстве и свадьбах ольхового жезла с наростами.

Обрядность северных людиков обнаружила сходство по некоторым компонентам со средними карелами-людиками. Их объединяет частое публичное выяснение невинности невесты (во время бужения молодых, их совместного посещения бани и т. д.); карельский термин невесты *andilas*; бытование намогильных досок; особенности укладывания покойного в гробу (подушка под ноги); обычай перевозки гроба на санях в летнее время; добавление в *иду* особым образом приготовленной сладкой репы.

Среднелюдиковская обрядность обнаруживает более значительное сходство с ритуалами средних карелов и ливвиков. К компонентам карельского

¹⁷⁰⁹ Дороги Карелии: с древнейших времен до наших дней. СПб., 1999. С. 64.

¹⁷¹⁰ Список населенных мест... Указ. соч. 1879.

происхождения можно отнести поминальные обряды, которые были наделены архаичными элементами, связанными с культом предков. «Карельскость» данной территории подтверждает и терминология: у средних людиков локализуется карельское название невесты *andilas*, но отсутствует русский термин *княгиня*. Здесь обнаружилось карельское название намогильной доски *kalmalaud*. Помимо распространенного в этом ареале исполнения причитаний на карельском языке, у средних людиков сохранились также и древние эпические свадебные песни калевальской метрики на мотив «Сватовства кузнеца Илмаллинена», выполнявшие определенную оберегательную функцию в ходе свадебного обряда. Русским влиянием обусловлен отголосок древнего обряда «свадьбы-похорон», выраженный в обряжении молодой умершей в подвенечный наряд.

Южные людики, представленные в диссертации в основном Михайловским кустом деревень, отличались замкнутостью территории. Ритуалы похоронно-поминального цикла по некоторым компонентам отделяют михайловских людиков от средних и северных. К этим компонентам относятся обряд заглядывания в печь на поминках, отсутствие калмалаудов – могильных досок, ориентация могил на север. В то же время обнаруживаются параллели с севернолюдиковской обрядностью в участии колдунов-клетников в свадьбе; приметах о смерти, связанных с криком петуха и падением дерева (у михайловских – хвойного); бытовании русских терминов *nevest* и *knägin*; более древней традиции захоронения умершего на четвертые сутки. Как и у средних людиков, у михайловских зафиксирована традиция проведения поминок на шестой неделе (42-й день) со момента смерти.

Вепский компонент, особенно сильно отразившийся в диалекте михайловцев, лишь частично обнаружил себя в обрядах жизненного цикла южных людиков и в их фольклорном наполнении. Русское влияние было заметнее. Например, здесь исполнялось большое количество русских песен и преобладала русская терминология (*сват*, *дружка*, заимствование *svuatuida* ‘свататься’ и т. д.), на свадьбе часто использовался дружкой или колдуном кнут, а не карельские атрибуты и т. д.

В фокусе диссертационного исследования находились и **обрусевшие территории** людиков – это Ялгубский и Шуйский кусты деревень. Эти поселения переняли русскую культуру, но сохранили и карельские пережитки, которые не встречались на остальной людиковской территории. Например, в Ялгубе колдун участвовал не только в свадьбе, но и в сватовстве, что было характерно для средних (сегозерских) карелов. В Шуйском ареале деревень локализуется верования местных жителей отразился отголосок существования души-тени, связанный с предсмертным заболеванием *родимчик*.

Особое внимание было обращено и на приграничную к людикам ливвиковскую д. Вохтозеро, где обнаруживается людиковский субстрат в местной топонимии и в языке жителей деревни¹⁷¹¹. В обрядности вохтозерцев прослеживаются некоторые параллели с карелами-людиками: ночные бдения именовались как «охрана, караул покойника» – *pokoiniekan varroanda* (как и в Святозере); здесь бытовало и опахивание покойника поминальным платком (*rominoičuspaikkaine*). Возможно, данные примеры подтверждают мысль о притоке сюда некогда людиковского населения¹⁷¹². Еще одно «неоднозначное» поселение, рассмотренное в диссертации, – Койкары, в языке жителей которого наблюдается столкновение собственно карельского и людиковского наречий¹⁷¹³. Здесь локализуется устройство бани для жениха и организация парнишников, не свойственные для остальной людиковской территории и обусловленные русским влиянием. Но в целом обрядность жителей Койкары совпадает с севернолюдиковской.

Таким образом, людиковская территория оказалась неоднородной не только в плане языка, но и в обрядовой сфере (свадебный и похоронно-поминальный циклы). В обрядности севернолюдиковского ареала заметен сплав карельского и русского компонентов, в обрядности михайловских людиков – вепсского и русского; у средних людиков карельское влияние было самым весомым.

¹⁷¹¹ Муллонен И. И. Этнолингвистическая история Обонежья // Очерки исторической географии: Северо-Запад России: славяне и финны. СПб., 2001. С. 336.

¹⁷¹² Муллонен И. И. Указ соч. 2015. С. 165

¹⁷¹³ Рагонов М. Ор. cit. 2017. S. 85.

Людиковская свадьба в сравнении с другими карельскими группами оказалась наиболее подверженной русскому влиянию, а похоронно-поминальная обрядность содержала множество христианских компонентов, кое-где образовавших с народными верованиями языческо-христианские синкретические комплексы.

Важной частью диссертационного исследования стало также рассмотрение **инноваций**, появившихся в обрядовой жизни народа в советский и постсоветский периоды.

Свадебная обрядность карелов-людигов претерпела мощную трансформацию в XX в. Октябрьская революция 1917 г., провозгласившая обязательной лишь гражданскую форму регистрации брака, а церковный брак – частным делом брачующихся, положила начало трансформации свадебного обряда. Тем не менее в 1920-е гг. карелы-людики регистрацию брака в загсах дополняли церковным венчанием, разделявшим свадьбу на приводной и выводной столы. В первые десятилетия советской власти свадебная обрядность у людигов оставалась в большинстве своем традиционной: знакомства молодежи еще продолжали проходить на бесёдах; целомудрию девушки уделялось важное значение для успешного выхода замуж; сохранялся чин свадебного колдуна, а вместе с тем вера в порчу. Но состав даров для стороны жениха и приданого невесты стал скромнее. В этот период исполнение причитаний и других фольклорных жанров почти полностью перешло на русский язык, хотя кое-где причеты еще исполнялись по-карельски некоторыми старожилками.

Коренные преобразования крестьянского быта, связанные с коллективизацией и обеднением деревень в послевоенные годы, а также последствия антирелигиозной политики СССР способствовали дальнейшему упрощению и сокращению людиковского свадебного ритуала. Так, ко второй половине XX в. обряд церковного венчания остался в прошлом, а сама свадьба ограничилась регистрацией в сельском совете и праздничным застольем у жениха. Сохранившиеся свадебные обряды обрели несколько иную функцию. Например сватовство, в котором жених мог участвовать даже без сопровождения, служил

зачастую лишь поводом для знакомства с родителями невесты и выражения серьезных намерений жениха. Влияние родителей на выбор девушки или парня еще больше ослабло, а свадебное одаривание было направлено только на молодоженов. Подарки были преимущественно покупными (сладости, посуда), чаще дарили деньги. В это время ритуал послесвадебной бани воспринимался уже как очищение после первой брачной ночи. Когда лошади исчезли из личного хозяйства, молодых после бани катали в санках, которые вез кто-нибудь из родственников мужа. Свадебные причеты все меньше звучали даже на русском языке, уступая место русским застольным песням. Ослабли и требования целомудренности девушки до брака (*«Раньше мода была, чтоб честная была, а теперь-то нету этого, все забыли»*¹⁷¹⁴).

В XX в. похоронно-поминальная обрядность карелов-людиков, напротив, в целом сохранила многие архаические черты. Продолжали соблюдаться ночные бдения, бросание медных монет в могилу, обряд «встречи души покойного» с использованием подушки и накинутого на нее полотенца (Святозеро). Строгий запрет на участие родственников в некоторых похоронных ритуалах постепенно ослабевал. Несмотря на атеистическую пропаганду и борьбу советского государства с религией, обряды церковного происхождения на людиковских похоронах исполнялись и в это время. Функции священника брали на себя пожилые женщины, умевшие читать по-церковнославянски и сохранившие в памяти православные обряды. Иконы не держали во многих домах, но покойника продолжали укладывать головой к месту, где они когда-то располагались – к большому углу. Гроб изготавливали без окошек, но по-прежнему старались его сделать по возможности скромным, следуя церковным предписаниям. Традиция причитывания на похоронах оказалось более устойчивой, чем на свадьбах, и на территории средних карелов-людиков сохранялась и во второй половине XX в., но в конечном итоге, причеты ушли из обрядовой жизни народа, уступив свое место молитвам.

¹⁷¹⁴ ФА ИЯЛИ. № 3817/5 (Михайловское).

Под влиянием мощных процессов урбанизации, появления промтоваров в сельских магазинах в похоронную обрядность внедрялись инновации: такие, как обмывание покойного в ванне или на целлофановом покрытии; употребление покупной одежды городского покроя или поношенной чистой для покойного; использование черного цвета в траурной одежде; замена гробовой подстилки из листьев веника на ватную; опускание гроба на веревках вместо льняных полотенец; установка могильных памятников и оград вместо деревянных крестов (на одной могиле могли сочетаться старые православные кресты с памятниками) и т. д. Транспортировка гроба на кладбище стала осуществляться при помощи автотранспорта вместо переноски на руках или перевозки в сани. В наше время наблюдается возрождение традиции отпевания во вновь отстроенных церквях или проведение заочного отпевания в городе.

С улучшением материального положения во второй половине столетия возросло количество отмечаемых поминок. Изменения коснулись традиционных поминальных блюд, которые либо были вытеснены новыми, либо стали готовиться из покупных продуктов: кутья, уже давно пришедшая от русских на смену иду из проросшей ржи, в настоящее время стала готовиться из риса и изюма; кисель, который и сегодня подают на поминках во время окончания обеда, делают теперь из покупного ягодного крахмала. Древний запрет на поедание картофеля и мяса практически исчез из быта сельского населения. Существенно увеличился ассортимент поминальных блюд за счет включения современных городских закусок, а также возросла доля алкогольных напитков на поминальных столах.

Замечено, что в последнее время представители молодого поколения все чаще выражают желание соблюдать традиционный ход ритуалов с учетом локальной традиции. Несмотря на то, что похоронно-поминальная обрядность хорошо сохранилась в современных условиях, главными хранителями традиций по-прежнему остаются люди пожилого возраста. Многие элементы обрядов жизненного цикла подлежат восстановлению, которое укрепило бы этническую идентичность людиков и их чувство единства.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ И УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ

букв. – буквально

вепс. – вепсский

вод. – водский

вол. – волость

г. – город

гл. – глава

губ. – губерния

д. – деревня

ед. ч. – единственное число

ИЯЛИ КарНЦ РАН – Институт языка, литературы и истории Карельского
научного центра Российской академии наук

кар. – карельский

коп. – копеек

лив. – ливский

ливв. – ливвиковское наречие карельского языка

люд. – людиковское наречие карельского языка

мн. ч. – множественное число

мчч. – мученики

н. э. – нашей эры

НА КарНЦ – Научный архив Карельского научного центра Российской
академии наук (г. Петрозаводск)

НКО – некоммерческая организация

обл. – область

ОГВ – Олонецкие губернские ведомости

оз. – озеро

п. – поселок

прим. – примечание

р. – река

рис. – рисунок

р-н – район

рус. – русский

с. – село

с/совет – сельский совет

саам. – саамский

св. – святая

сев. – северный

см. – смотрите

стр. – страница

подр. – подробнее

соб. кар. – собственно карельское наречие карельского языка

сост. – составители

ср. – сравни

сред. – средний

тыс. – тысяча

у. – уезд

устар. – устаревший

ФА ИЯЛИ – Фонограммархив Карельского научного центра Российской академии наук (г. Петрозаводск)

фин. – финский

фр. – французский

чел. – человек

эст. – эстонский

SKS – Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kansanrunousarkisto (Фольклорный архив Общества финской литературы, г. Хельсинки)

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. ИСТОЧНИКИ

1.1. Неопубликованные источники

Архивные материалы

НА КарНЦ РАН

1. Ф. 1. Оп. 20. Д. 279. – Тароева Р. Ф. Отчет о работе этнографической экспедиции в Петровский р-н КАССР. 1956 г.
2. Ф. 1. Оп. 20. Д. 282. – Тароева Р. Ф. Отчет о работе этнографической экспедиции в Пряжинский р-н КАССР летом 1957 г. (южные карелы).
3. Ф. 1. Оп. 29. Д. 40, 41, 43, 44. – Материалы экспедиции 1956 г. в Петровский р-н КАССР (рук. Р. Ф. Тароева).
4. Ф. 1. Оп. 29. Д. 48, 49, 50. – Материалы экспедиции 1957 г. в Олонецкий и Пряжинский р-ны (рук. Р. Ф. Тароева).
5. Ф. 1. Оп. 29. Д. 54. – Материалы этнографической экспедиции ИЯЛИ 1958 г. в Кондопожский и Медвежьегорский р-ны (рук. Р. Ф. Тароева).
6. Ф. 1. Оп. 29. Д. 61, 63. – Материалы экспедиции 1959 г. по р-нам Олонецкому и Прионежскому, южный отряд (рук. В. В. Пименов).
7. Ф. 1. Оп. 29. Д. 471. – Сурхаско Ю. Ю. Старинная карельская свадьба. Расшифровка магнитофонных записей от А. Ф. Никифоровой, выполнена Г. Н. Макарьевым и В. Д. Ряговым (в каб. звукозаписи запись № 571-4). На карельском языке, с переводом на русский язык.
8. Ф. 1. Оп. 32. Д. 1. – Алимов Т. М. «Знахарство в карельской деревне». Из доклада, прочитанного в секции врачей г. Петрозаводска. 1924 г. (рукопись).
9. Ф. 1. Оп. 32. Д. 15. – Никитина А. Н. «Развитие религиозных верований в карельской деревне» (архаические пережитки в верованиях карел). 1933 г. (машиноп. копия в 2-х экз.).
10. Ф. 1. Оп. 38. Д. 268. – Программа по собиранию диалектного материала карельского языка (материалы лингвистической экспедиции НИИК 1941 г.). Заполнена Гордеевой М. В.

11. Ф. 1. Оп. 43. Д. 9. – Русско-карельский словарь по диалекту карел Михайловского сельсовета. 1946 г. (состав. Н. И. Богданов).

12. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1, 4. – Полевые записи сообщений информаторов и некоторые личные наблюдения по семейным обрядам и верованиям (записи сделаны Ю. Ю. Сурхаско как во время экспедиций 1964, 1965, 1967–1969 гг., так и во время других поездок в карельские и русские деревни в период 1964–1972 гг.).

13. Ф. 1. Оп. 50. Д. 18. – Сурхаско Ю. Ю. Полевые материалы по теме: «Семейные обряды и верования карел». 1976 г. (фольклорно-этнографическая экспедиция. Начальник отряда Н. А. Лавонен).

SKS

1. Karjalan kielen sanakirjan toimitus / КТ 252. 1943–1950.
2. Klemola, P. Kuujärvi. № 18402–18424 / КЖ 46 (№ 17749–18543), q. 1957.
3. Laiho, L. № 6458–6753 / q. Kuujärvi. 1942.
4. Virtanen, E. / E 168, 1944.

Аудиоматериалы

ФА ИЯЛИ

1. № 3804–3827. – Экспедиция к михайловским и средним (Святозеро, Лижма, Киндасово) людикам Олонецкого и Пряжинского р-нов РК, июнь 2012 г. [аудиозапись] / собиратели: И. Ю. Винокурова, В. Б. Бовин.

2. № 3829–3847. – Экспедиция к северным людикам (Петровское и Кончезерское сельские поселения) Кондопожского р-на РК, август 2016 г. [аудиозапись] / собиратели: И. Ю. Винокурова, Ю. В. Литвин, С. А. Минвалеев, М. В. Заозерный.

1.2. Опубликованные источники

Периодические издания

1. Беляев, С. В. Ялгубский приход. Географическое, этнографическое и экономическое положения / С. В. Беляев // Олонецкие губернские ведомости. – 1890. – № 32. – С. 313–314 ; № 33. – С. 324–325 ; № 34. – С. 335–336 ; № 35. – С. 346–347 ; № 36. – С. 356–357 ; № 37. – С. 368 ; № 38. – С. 380–381 ; № 39. – С. 391–392 ; № 40. – С. 405 ; № 41. – С. 417–418 ; № 42. – С. 426–427 ; № 43. – С. 439 ; № 44. – С. 451 ; № 45. – С. 459 ; № 46. – С. 469 ; № 47. – С. 479 ; № 48. – С. 487–488 ; № 49. – С. 496 ; № 50. – С. 504–505 ; № 51. – С. 514–515 ; № 52. – С. 525.
2. Георгиевский, М. Д. Этнографические заметки. Святозеро / М. Д. Георгиевский // Олонецкие губернские ведомости. – 1888. – № 17. – С. 154–157 ; № 18. – С. 163–166.
3. Георгиевский, М. Д. Святки в деревнях Олонецкой губернии и различные гадания / М. Д. Георгиевский // Олонецкие губернские ведомости. – 1889. – № 46. – С. 495–497 ; № 48. – С. 514–516.
4. Георгиевский, М. Д. Из народной жизни / М. Д. Георгиевский // Олонецкие губернские ведомости. – 1890а. – № 73. – С. 743–744.
5. Георгиевский, М. Д. О сороковом дне в карельском краю / М. Д. Георгиевский // Олонецкие губернские ведомости. – 1890б. – № 23. – С. 229.
6. Георгиевский, М. Д. Карелы / М. Д. Георгиевский // Вестник Олонецкого губернского земства. – 1908. – № 15. – С. 4–6.
7. Кальму, Т. В гостях у людиков / Т. Кальму // *Lüüdilaine. Luudiläisen seuran vuosijulkaisu.* – 2017. – S. 54–60.
8. Пахомов, М. Современное состояние людиковского языка (доклад на VII Всемирном конгрессе финно-угорских народов) / М. Пахомов // *Lüüdilaine. Luudiläisen seuran vuosijulkaisu.* – 2017. – S. 11–12.
9. Петров, К. Похороны и поминки / К. Петров // Олонецкие губернские ведомости. – 1863. – № 15. – С. 53–54 ; № 16. – С. 56–58.

10. Barancev, A. Lüüdilaižed – baltijansuomelaižiin sambuj etnos = Людинцы – исчезающий этнос прибалтийских финнов / A. Barancev // Lüüdilaine. Lyudiläisen seuran vuosijulkaisu. – 2007. – S. 7–8.
11. Hakala, H. Lyudin verkkosanakirja valmistui / H. Hakala // Karjalan Heimo. – 2020. – № 7–8. – S. 124–126.
12. L. Ялгубская свадьба / L. // Олонецкие губернские ведомости. – 1909. – № 67. – С. 2–3 ; № 71. – С. 2 ; № 75. – С. 3.
13. N. N. Свекровь в бане / N. N. // Олонецкие губернские ведомости. – 1872. – № 1. – С. 10.
14. Pahomov, M. Непризнанный народ / M. Pahomov // Lüüdilaine. Lyudiläisen seuran vuosijulkaisu. – 2013. – S. 22–26.
15. Pahomov, M. Lyudin kansan alkuperästä / M. Pahomov [Obraman Fed'uun Miikul] // Lüüdilaine. Lyudiläisen seuran vuosijulkaisu. – 2006. – S. 5–10.
16. Pahomov, M. Лүүди ветвь в уральском родовом древе / M. Pahomov [Obraman Fed'uun Miikul] // Lüüdilaine. Lyudiläisen seuran vuosijulkaisu. – 2007. – S. 37–44.
17. Tsykarev, A. Miikul Pahomov ja lyudiläisyyden kohtalot / A. Tsykarev // Carelia. – 2007. – № 6. – S. 97–99.

Интернет-ресурсы

1. Жизнь и смерть = Elaigu da surmu / Е. Лисаков, С. Минвалеев, Т. Бердашева [и др.] // Республика. [Электронный ресурс]. – URL: <http://rk.karelia.ru/special-projects/uroki-karelskogo/zhizn-i-smert-elaigu-da-surmu> (дата обращения: 24.05.2019).
2. Карельский язык в школах Карелии в 2020–2021 учебном году // Этнокультурное образование в Республике Карелия. [Электронный ресурс]. – URL: https://edu-rk.ru/edu/info/karelski_jazyk_v_shkolah_karelii_-2020-2021 (дата обращения: 20.11.2020).
3. Отпевание // Азбука веры [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/otpevanie> (дата обращения: 7.03.2019).

4. Похороны в Галлезере // ВКонтакте. [Электронный ресурс]. – URL: https://vk.com/photo34730270_457241184 (дата обращения: 13.12.2019).
5. Статья № 160. Декрет о гражданском браке, о детях и о ведении книг актов состояния // Проект «Исторические Материалы». [Электронный ресурс]. – URL: <http://istmat.info/node/28231> (дата обращения: 16.12.2019).
6. Hautaustilaisuus Kuujärven hautausmaalla // Finna.fi. [Электронный ресурс]. – URL: <https://finna.fi/Record/sa-kuva.sa-kuva-47151> (дата обращения: 23.03.2019).
7. Kuujärven hautuumaalta // Finna.fi. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.finna.fi/Record/sa-kuva.sa-kuva-47117> (дата обращения: 02.10.2020).
8. Lyydiläinen Seura. [Электронный ресурс]. – URL: <http://lyydi.net> (дата обращения: 22.01.2020).
9. Nuori vainaja (Kuujärvi, Agvehen kylä) // Finna.fi. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.finna.fi/Record/sa-kuva.sa-kuva-47152> (дата обращения: 02.10.2020).
10. Vainaja arkussa // Finna.fi. [Электронный ресурс]. – URL: <https://finna.fi/Record/musketti.M012:SUK1357:2.35C> (дата обращения: 03.23.2019).

Списки населенных пунктов

1. Олонецкая губерния : список населенных мест по сведениям 1873 года / Центральный статистический комитет М-ва внутренних дел. – СПб. : Тип. МВД, 1879. – ХСV. – 235 с.
2. Список населенных мест [Карельской АССР] : по материалам переписи населения 1933 г. – Петрозаводск : УНХУ АКССР, 1935. – 10, 112, 16 с.
3. Список населенных мест Олонецкой губернии по сведениям за 1905 год / сост. И. И. Благовещенский. – Петрозаводск : Олонец. губ. типография, 1907. – 327 с.

2. ЛИТЕРАТУРА

1. Агапитов, В. А. К вопросу о происхождении этнонима людики / В. А. Агапитов // Федосовские чтения : материалы научно-практической краеведческой конференции, посвященной 190-летию со дня И. А. Федосовой (Петрозаводск, 27–28 апреля 2017 г.) / сост. и науч. ред. А. С. Лызлова. – Петрозаводск : Verso, 2017. – С. 153–157.
2. Алексеевский, М. Д. Поминальные трапезы на Русском Севере: пищевой код и застольный этикет / М. Д. Алексеевский // Традиционное русское застолье : сборник статей / сост. А. В. Костина, Л. Ф. Миронихина. – М. : Государственный республиканский центр русского фольклора, 2008. – С. 118–127.
3. Анучин, Д. Н. Сани, ладья и кони, как принадлежности похоронного обряда: археолого-этнографический этюд / Д. Н. Анучин. – М. : Тип. и словолит. О. О. Гербек, 1890. – 146 с. – («Древности»: Труды Московского археологического общества, т. XIV).
4. Анхимова, Н. А. Материалы по свадебной обрядности северных и средних вепсов (конец XIX – начало XX века) / Н. А. Анхимова // Вепсы: история, культура и межэтнические контакты : сборник научных трудов / науч. ред. И. Ю. Винокурова. – Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1999. – С. 114–125.
5. Афанасьева Н. Е., Плотников А. А. Гроб / Н. Е. Афанасьева, А. А. Плотников // Славянские древности : этнолингвистический словарь / под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 553–558.
6. Байбурин, А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин. – СПб. : Наука, 1993. – 240 с.
7. Байбурин, А. К. Советский паспорт: история – структура – практики / А. К. Байбурин. – СПб. : Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017. – 488 с.
8. Байбурин, А. К., Левинтон, Г. А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе / А. К. Байбурин, Г. А. Левинтон //

Русский народный свадебный обряд : исследования и материалы / под ред. К. В. Чистова, Т. А. Бернштам. – Л. : Наука, 1978. – С. 89–105.

9. Балашов, Д. М., Марченко, Ю. И., Калмыкова, Н. И. Русская свадьба: Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтюге (Тарногский район Вологодской обл.) / Д. М. Балашов, Ю. И. Марченко, Н. И. Калмыкова. – М. : Современник, 1985. – 390 с.

10. Баранцев, А. П. Образцы людиковской речи (образцы корпуса людиковского идиолекта). 1: Деревня Пелдожа и ее окрестности / А. П. Баранцев. – Петрозаводск: Карелия, 1978. – 287 с.

11. Белова, О. В. Грибы / О. В. Белова // Славянские древности : этнолингвистический словарь / под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 548–551.

12. Березович, Е. Л., Пьянкова, К. В. Яичница / Е. Л. Березович, К. В. Пьянкова // Славянские древности : этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2012. – Т. 5. – С. 619–621.

13. Бернштам, Т. А. Введение / Т. А. Бернштам // Русский Север: к проблеме локальных групп / отв. ред. Т. А. Бернштам. – СПб. : Кунсткамера, 1995. – С. 3–12.

14. Бернштам, Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве / Т. А. Бернштам. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2000. – 400 с.

15. Бойко, Т. П. Большой карельско-русский словарь (ливвиковское наречие) = Suuri karjal-ven'alaine sanakniigu (livvin murreh) / Т. П. Бойко. – Петрозаводск : Периодика, 2016. – 352 с.

16. Бромлей, Ю. В. Этнос и этнография: научная монография / Ю. В. Бромлей. – М. : Наука, 1973. – 285 с.

17. Бромлей, Ю. В. Очерки теории этноса / Ю. В. Бромлей. – М. : Наука, 1983. – 412 с.

18. Бубрих, Д. В. Происхождение карельского народа: повесть о союзнике и друге русского народа на Севере / Д. В. Бубрих. – Петрозаводск: Госиздат КФССР, 1947. – 52 с.

19. Бубрих, Д. В. Русское государство и формирование карельского народа / Д. В. Бубрих // Прибалтийско-финское языкознание / отв. ред. Г. М. Керт, М. И. Муллонен. – Л. : Наука, 1971. – Вып. 5: Вопросы взаимодействия прибалтийско-финских языков с иносистемными языками (к 80-летию со дня рождения Д. В. Бубриха). – С. 3–22.

20. Бузин В. С., Егоров С. Б. Субэтносы русских: проблемы выделения и классификации / В. С. Бузин, С. Б. Егоров // Малые этнические и этнографические группы : сборник статей, посвященный 80-летию со дня рождения проф. Р. Ф. Итса / под ред. В. А. Козьмина. – СПб. : Новая Альтернативная Полиграфия, 2008. – С. 308–346. – (Историческая этнография, вып. 3).

21. Бузин, В. С. Традиционная погребальная обрядность Кенозерья (материалы экспедиционных исследований 1993 г.) / В. С. Бузин // Историческая этнография. Русский Север и Ингерманландия : межвузовский сборник / под ред. И. Я. Фроянова. – СПб. : Изд-во СПбГУ., 1997. – С. 153–164. (Проблемы археологии и этнографии, вып. 5).

22. Вайнштейн С. И. Сравнительно-исторический метод / С. И. Вайнштейн // Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы / под общ. ред. Ю. В. Бромлея, Г. Штробаха. – М. : Наука, 1988. – С. 211–216. – (Свод этнографических понятий и терминов).

23. Вахрос, И., Щербаков, А. Большой финско-русский словарь / И. Вахрос, А. Щербаков. – [7-е изд.]. – М. : Живой язык, 2007. – 816 с.

24. Велецкая, Н. Н. О некоторых ритуальных явлениях языческой погребальной обрядности (к анализу сообщения Ибн-Фадлана о похоронах «русса») / Н. Н. Велецкая // История, культура, фольклор и этнография славянских народов: VI Международный съезд славистов (Прага, 1968) : доклады советской

делегации / редкол.: И. А. Хренов, Н. И. Кравцов, В. А. Дьяков. – М. : Наука, 1968. – С. 192–212.

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

26. Винокурова, И. Ю. Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX – начало XX в.) / И. Ю. Винокурова. – Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 1996. – 139 с.

27. Винокурова, И. Ю. Прионежье: этническая история ареала / И. Ю. Винокурова // Очерки исторической географии: Северо-Запад России : славяне и финны / под ред. А. С. Герда, Г. С. Лебедева. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2001. – С. 310–324.

28. Винокурова, И. Ю. Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции) / И. Ю. Винокурова. – Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 2006. – 448 с.

29. Винокурова, И. Ю. Вепские молодые в хронике биосоциальных событий / И. Ю. Винокурова // «Уведи меня дорога» : сборник памяти Т. А. Бернштам / под ред. Н. Е. Мазаловой [и др.]. – СПб. : МАЭ РАН, 2010а. – С. 107–121.

30. Винокурова, И. Ю. Мифологические представления о птицах в вепсской традиции и карело-финском эпосе / И. Ю. Винокурова // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры / редкол.: И. М. Муллонен [и др.]. – Петрозаводск : КарНЦ РАН, 2010б. – С. 251–259.

31. Винокурова, И. Ю. Карелы и вепсы: этапы и территории этнокультурного взаимодействия / И. Ю. Винокурова // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада: Четвертые Шёгреновские чтения : сборник статей / сост. С. Б. Коренева, О. М. Фишман. – СПб. : Европейский Дом, 2011. – С. 92–107.

32. Винокурова, И. Ю. Банные обряды жизненного цикла человека в вепском культурном ландшафте / И. Ю. Винокурова // Труды Карельского научного центра РАН. Серия: Гуманитарные исследования. – 2012. – № 4, вып. 3. – С. 57–67.

33. Винокурова, И. Ю. Биографическое интервью в современной полевой этнографии (по материалам вепсского поселения Ленинградской обл.) / И. Ю. Винокурова // Историческая этнография : сборник научных статей. / под ред. И. И. Верняева, А. Г. Новожилова. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2014. – Вып. 5. – С. 10–15.
34. Винокурова, И. Ю. Мифология вепсов: энциклопедия / И. Ю. Винокурова. – Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 2015а. – 524 с.
35. Винокурова, И. Ю. Этнокультурная история вепсов Прионежья по данным мифологии и обрядности / И. Ю. Винокурова // Истоки Карелии: время, территория, народы : междисциплинарные исследования. – Петрозаводск : КарНЦ РАН, 2015б. – С. 168–203.
36. Винокурова, И. Ю. Похоронно-поминальная обрядность / И. Ю. Винокурова // Народы Карелии : историко-этнографические очерки / отв. ред. И. Ю. Винокурова. – Петрозаводск : Периодика, 2019. – С. 438–448.
37. Геннеп, А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / пер. с франц. Ю. Е. Иванова, А. В. Покровский. – М. : Восточная литература РАН, 1999. – 198 с.
38. Голубкова, О. В. Орнитоморфная символика похоронного обряда в локальных вариантах славянских культовых традиций / О. В. Голубкова // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири : сборник статей Ю. Ю. Сурхаско. Гуманитарные исследования / Ред. А. П. Конкка. – Петрозаводск : КарНЦ РАН, 2009. – Вып. 2. – С. 55–65.
39. Гришина, И. Е., Орфинский, В. П. Поселения / И. Е. Гришина, В. П. Орфинский // Народы Карелии : историко-этнографические очерки / отв. ред. И. Ю. Винокурова. – Петрозаводск : Периодика, 2019. – С. 107–114.
40. Громько, М. М., Буганов, А. В. О воззрениях русского народа / М. М. Громько, А. В. Буганов. – М. : Паломник, 2000. – 541 с.
41. Громько, М. М., Кузнецов, С. В., Буганов, А. В. Православие в русской народной культуре: направление исследований. Программа сбора полевого этнографического материала по теме «Православие и русская народная

культура» / М. М. Громько, С. В. Кузнецов, А. В. Буганов // Этнографическое обозрение. – 1993. – № 6. – С. 60–84.

42. Гура, А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – М. : Индрик, 1997. – 912 с. – (Традиционная духовная культура славян / Современные исследования).

43. Гура, А. В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика / А. В. Гура. – М. : Индрик, 2011. – 936 с.

44. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4-х т. И–О / В. И. Даль. – СПб. ; М.: Тип. М.О. Вольфа, 1881. – Т. 2. – 724 с.

45. Дороги Карелии: с древнейших времен до наших дней / сост.: Н. Ю. Семенов [и др.]. – СПб. : Лики России, 1999. – 197 с.

46. Ефименко, А. Я. Юридические обычаи лопарей, корелов и самоедов Архангельской губернии / А. Я. Ефименко // Записки РГО по отделению этнографии. – СПб. : Тип. И. И. Скороходова, 1878. – Т. 8. – С. 1–231.

47. Жербин, А. С., Шаскольский, И. П. Советская наука о происхождении карел / А. С. Жербин, И. П. Шаскольский // Происхождение Карелии: доклады семинара. – Йоэнсуу : [б. и.], 1977. – С. 19–40.

48. Жульникова, С. Н. Предметный код вепсского сватовства: мифологические реминисценции / С. Н. Жульникова // Историко-культурное наследие вепсов и роль музея в жизни местного сообщества : сборник научных трудов по итогам международной конференции, посвященной 40-летию Шелтозерского вепсского этнографического музея / ред. М. Л. Гольденберг [и др.]. – Петрозаводск : КарНЦ РАН. 2008. – С. 165–179.

49. Зайцева, Н. Г. О соотношении карельского и вепсского элементов в лексике говора с. Михайловское / Н. Г. Зайцева // Вопросы финской филологии : сборник научных трудов / отв. ред. М. И. Муллонен. – Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 1992. – С. 15–21.

50. Закон Божий для семьи и школы со многими иллюстрациями / сост. прот. С. Слободской. – [4-е изд.]. – М. : Типография преп. Иова Почаевского, 1987. – 723 с.

51. Захарова, Е. В., Кузьмин, Д. В. Историко-культурный потенциал людиковской топонимии / Е. В. Захарова, Д. В. Кузьмин // Локальные исследования Южной Карелии : опыт комплексного анализа / ред. А. Ю. Жуков, Ю. В. Литвин. – Петрозаводск : Карельский научный центр, 2015. – С. 25–51.
52. Зеленин, Д. К. Восточнославянская этнография / Д. К. Зеленин. – М. : Наука, 1991. – 511 с.
53. Зими́на, Т. А., Коро́лькова, Л. В. Традиционная культура русского населения Ленинградской области / Т. А. Зими́на, Л. В. Коро́лькова. – СПб. : Инкери., 2015. – 351 с.
54. Зорин, Н. В. Русская свадьба в Среднем Поволжье / Н. В. Зорин. – Казань : Изд-во Казанского университета, 1981. – 200 с.
55. Иванова, Л. И. Карельская баня: обряды, верования, народная медицина и духи-хозяева / Л. И. Иванова. – М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. – 408 с.
56. Иванова, Л. И. Лесной нос: архаические представления карелов о болезни и магические локусы ритуала исцеления / Л. И. Иванова // Труды Карельского научного центра РАН. Серия: Гуманитарные исследования. – 2012. – № 4, вып. 3. – С. 68–73.
57. Иванова, Л. И. Фольклор карелов-людиков: история собирания и современное состояние / Л. И. Иванова // Живая старина. – 2013. – № 3. – С. 30–33.
58. Иванова, Л. И., Миронова, В. П. Досвадебная обрядность и свадебный ритуал карелов (конец XIX – первая половина XX в.) : исследования и материалы / Л. И. Иванова, В. П. Миронова. – Петрозаводск : Периодика, 2018. – 365 с.
59. Карельские причитания / сост. А. С. Степанова, Т. А. Коски. – Петрозаводск : Карелия, 1976. – 536 с.
60. Карельские эпические песни / сост. В. Я. Евсеев. – М. ; Л.: Академия наук СССР, 1950. – 527 с.
61. Ковальченко, И. Д. Методы исторического исследования / И. Д. Ковальченко. – М. : Наука, 2003. – 486 с.

62. Конкка, А. Карсикко: деревья-знаки в обрядах и верованиях прибалтийско-финских народов / А. Конкка. – Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 2013. – 286 с.
63. Конкка, А. Сязозерская свадьба / А. Конкка // На плечах Большой Медведицы: избранные статьи (Юбилейный сборник к 65-летию и 45-летию собирательской деятельности). – Петрозаводск : КарНЦ РАН, 2015. – С. 289–327.
64. Конкка, А. П. Материалы похоронной обрядности и типологии сельских кладбищ людиковского ареала / А. П. Конкка // История и традиционная культура народов Карелии и сопредельных областей в свете новых источников, методов и подходов (памяти Р. Ф. Никольской) / науч. ред. И. Ю. Винокурова. – Петрозаводск : КарНЦ РАН, 2017. – С. 219–237.
65. Конкка, А. П. Ель с золотой вершиной, или дерево предков (материалы по карельской мифологии и обрядности) / А. П. Конкка // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. – 2018. – № 7 (176). – С. 113–121.
66. Конкка, А. П. Похоронно-поминальная обрядность / А. П. Конкка // Народы Карелии : историко-этнографические очерки / отв. ред. И. Ю. Винокурова. – Петрозаводск : Периодика, 2019. – С. 194–209.
67. Конкка, А. П. Можжевеловые кресты и магическая развилка: семантика и ритуальная практика / А. П. Конкка // Этнографическое обозрение. – 2020. – № 1. – С. 95–113.
68. Конкка, У. С. Карельская свадебная причитальщица – itkettäjä ‘возбудительница плача’ / У. С. Конкка // Фольклор и этнография : обряды и обрядовый фольклор / отв. ред. Б. Н. Путилов. – Л. : Наука, 1974. – С. 236–243.
69. Конкка, У. С. Имя, волосы и «белая воля» невесты – главные объекты оплакивания в карельских свадебных плачах / У. С. Конкка // Фольклористика Карелии / науч. ред. Э. С. Киуру, А. П. Разумова. – Петрозаводск : КарНЦ РАН, 1978. – С. 71–94.
70. Конкка, У. С. Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи / У. С. Конкка. – Петрозаводск : КарНЦ РАН, 1992. – 295 с.

71. Конкка, У. С., Конкка, А. П. Духовная культура сегозерских карел конца XIX – начала XX века / У. С. Конкка, А. П. Конкка. – Л. : Наука, 1980. – 214 с.
72. Конькова, О. И. Мужчина и женщина в жизни после смерти (археолого-этнографические заметки о погребальном обряде у финноязычного населения Северо-Запада России) / О. И. Конькова // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России : сборник статей / отв. ред. Т. А. Бернштам. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 1999. – С. 23–38.
73. Корнишина, Г. А. Традиционная обрядовая культура мордвы / Г. А. Корнишина // Мордва : очерки по истории, этнографии и культуре мордовского народа / сост. С. С. Маркова. – Саранск : Мордов. кн. изд-во, 2004. – С. 388–445.
74. Косменко, А. П. Функция и символика вепсского полотенца (по фольклорно-этнографическим данным) / А. П. Косменко // Фольклористика Карелии / науч. ред. Э. С. Киуру, Н. А. Криничная. – Петрозаводск : Кар. фил. АН СССР, 1983. – С. 38–55.
75. Кочкуркина, С. И. Археология средневековой Карелии / С. И. Кочкуркина. – Петрозаводск : КарНЦ РАН, 2017. – 280 с.
76. Кремлева, И. А. Похоронно-поминальные обряды у русских: связь живых и умерших / И. А. Кремлева // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков : итоги этнографических исследований / отв. ред. Т. А. Листова. – М. : Наука, 2001. – С. 72–87.
77. Кривоноженко, А. Ф. Алкогольная проблема в карельской деревне накануне и во время первой мировой войны / А. Ф. Кривоноженко // Альманах североевропейских и балтийских исследований. – 2018. Вып. 3. – С. 54–72.
78. Кузнецова, В. П., Логинов, К. К. Русская свадьба Заонежья (конец XIX – начало XX в.) / В. П. Кузнецова, К. К. Логинов. – Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 2001. – 328 с.
79. Куликовский, Г. И. Похоронные обряды Обонежского края / Г. И. Куликовский // Этнографическое обозрение. – 1890. – № 1, кн. 4. – С. 44–60.

80. Лавонен, Н. А. Из наблюдений о бытовании погребально-поминального обряда в Южной Карелии / Лавонен Н. А. // Фольклористика Карелии / науч. ред. Н. А. Криничная, Э. С. Киуру. – Петрозаводск : КарНЦ РАН, 1993. – С. 24–48.
81. Лаврентьева, Л. С. Хлеб в русском свадебном обряде / Л. С. Лаврентьева // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX – начала XX в. / отв. ред. Т. В. Станюкович. – М., 1990. – Вып. 2. – С. 5–66.
82. Лапин, В. А. Русский дружка – *naitaa* на вепсской свадьбе / В. А. Лапин // История, современное состояние, перспективы развития языков и культур финно-угорских народов : материалы III Всероссийской научной конференции финно-угроведов / отв. ред. А. А. Попов. – Сыктывкар : Изд-во Коми НЦ УрО РАН, 2005. – С. 266–271.
83. Лесков, Н. О влиянии карельского языка на русский в пределах Олонецкой губернии / Н. Лесков // Живая старина. – СПб., 1892. – Вып. 4. – С. 97–103.
84. Лесков, Н. Доклад о поездке в Олонецкую губернию летом 1892 г. / Н. Лесков // Живая старина. – СПб., 1893а. – Вып. 3. – С. 432–436.
85. Лесков, Н. Корельская песня / Н. Лесков // Живая старина. – СПб., 1893б. – Вып. 4. – С. 541–553.
86. Лесков, Н. «Viändüйд» / Н. Лесков // Живая старина. – СПб., 1894а. – Вып. 3–4. – С. 514–517.
87. Лесков, Н. Корельская свадьба / Н. Лесков // Живая старина. – СПб., 1894б. – Вып. 3–4. – С. 499–511.
88. Лесков, Н. Погребальные обряды кореляков / Н. Лесков // Живая старина. – СПб., 1894в. – Вып. 3–4. – С. 511–514.
89. Лесков, Н. Поездка в Корелу / Н. Лесков // Живая старина. – СПб., 1895. – Вып. 3. – С. 279–297.
90. Лимеров, П. Ф. Свадьба / П. Ф. Лимеров // Народы Поволжья и Приуралья : Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты / отв. ред. Н. Ф. Мокшин [и др.]. – М. : Наука, 2000. – С. 129–144.

91. Листова, Т. А. Народный православный обряд создания семьи / Т. А. Листова // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков : итоги этнографических исследований / отв. ред. Т. А. Листова. – М. : Наука, 2001. – С. 7–35.
92. Литвин, Ю. В. Пища и утварь / Ю. В. Литвин // Народы Карелии : историко-этнографические очерки / отв. ред. И. Ю. Винокурова. – Петрозаводск : Периодика, 2019. – С. 134–141.
93. Лобачева, Н. П. Что такое свадебный обряд? (опыт изучения брачно-свадебной обрядности) / Н. П. Лобачева // Этнографическое обозрение. – 1995. – № 4. – С. 56–64.
94. Логинов, К. К. Семейные обряды и верования русских Заонежья / К. К. Логинов. – Петрозаводск : КарНЦ РАН, 1993. – 227 с.
95. Логинов, К. К. Этнографическое описание села Суйсарь / К. К. Логинов // Село Суйсарь : история, быт, культура / отв. ред. Т. В. Краснопольская, В. П. Орфинский. – Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 1997. – С. 91–156.
96. Логинов, К. К. Семейная обрядность. Похоронно-поминальная обрядность / К. К. Логинов // История и культура Сямозерья / под ред. В. П. Орфинского, И. Е. Гришиной [и др.]. – Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 2008а. – С. 291–300.
97. Логинов, К. К. Этнолокальные группы Карелии / К. К. Логинов // Малые этнические и этнографические группы : сборник статей, посвященный 80-летию со дня рождения проф. Р. Ф. Итса / под ред. В. А. Козьмина. – СПб. : Новая Альтернативная Полиграфия, 2008б. – С. 256–268. – (Историческая этнография, вып. 3).
98. Логинов, К. К. Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья: обряды, обычаи и конфликты / К. К. Логинов. – М. : Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. – 424 с.
99. Логинов, К. К. Русские Заонежья: общая характеристика, происхождение и этническая история группы / Логинов К. К. // Народы Карелии :

историко-этнографические очерки / отв. ред. И. Ю. Винокурова. – Петрозаводск : Периодика, 2019. – С. 528–535.

100. Логинов, К. К., Краснопольская, Т. В. Семейные обряды / К. К. Логинов, Т. В. Краснопольская // Деревня Юккогуба и его округа / отв. ред. В. П. Орфинский. – Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 2001. – С. 237–256.

101. Лонин, Р. П. Фольклор моего народа = Minun rahvan folklor / Р. П. Лонин. – Петрозаводск: Периодика, 2000. – 94 с.

102. Любимова, Г. В. Материалы по народному календарю и семейной обрядности старообрядцев Верхнего Енисея (вторая половина XX – нач. XIX в.) / Г. В. Любимова // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири : сборник статей Ю. Ю. Сурхаско. Гуманитарные исследования / ред. А. П. Конкка. – Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2009. – Вып. 2. – С. 65–79.

103. Макашина, Т. С. Свадебный обряд / Т. С. Макашина // Русские / отв. ред. В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук. – М. : Наука, 1997. – С. 466–499.

104. Маслова, Г. С. Народный орнамент верхневолжских карел / Г. С. Маслова. – М. : Академия Наук СССР, 1951. – 158 с.

105. Маслова, Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях (XIX – начала XX вв.) / Г. С. Маслова. – М. : Наука, 1984. – 216 с.

106. Михайловская, М. В. Карельские заговоры, приметы и заплочки / М. В. Михайловская // Сборник Музея антропологии и этнографии. – Л. : Наука, 1925. – Т. V, вып. 2. – С. 611–630.

107. Мокшин, Н. Ф. Языческие верования мордвы и ее христианизация / Н. Ф. Мокшин // Мордва : очерки по истории, этнографии и культуре мордовского народа / сост. С. С. Маркова. – Саранск : Мордов. кн. изд-во, 2004. – С. 475–497.

108. Морозов, И. А., Слепцова, И. С., Островский, Е. Б., Смольников, С. Н., Минюхина Е. А. Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектный словарь / И. А. Морозов, И. С. Слепцова, Е. Б. Островский, С. Н. Смольников, Е. А. Минюхина. – М. : ИАЭ, 1997. – 432 с.

109. Муллонен, И. И. Этнолингвистическая история Обонежья / И. И. Муллонен // Очерки исторической географии: Северо-Запад России : славяне и финны / под ред. А. С. Герда, Г. С. Лебедева. – СПб. : СПбГУ, 2001. – С. 332–348.
110. Муллонен, И. И. Людики на топонимической карте Карелии / И. И. Муллонен // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада: Четвертые Шёгреновские чтения : сборник статей. – СПб. : Издательство «Европейский Дом», 2011. – С. 229–239.
111. Муллонен, И. И. Формирование диалектной карты карельского языка / И. И. Муллонен // Истоки Карелии: время, территория, народы : междисциплинарные исследования. – Петрозаводск : КарНЦ РАН, 2015. – С. 149–167.
112. Нагурная, С. В. Языковые процессы / С. В. Нагурная // Народы Карелии : историко-этнографические очерки / отв. ред. И. Ю. Винокурова. – Петрозаводск : Периодика, 2019. – С. 77–81.
113. Наставление православному христианину о церковной свече. – М. : Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры ; Новая книга. 1996. – 32 с.
114. Николаева, С. Ю. Русскоязычные свадебные причитания карел-людиков: к проблеме межэтнических взаимодействий / С. Ю. Николаева // Музыкальный журнал Европейского Севера. – Петрозаводск : Петрозаводская государственная консерватория им. А. К. Глазунова, 2016. – № 4 (8). – С. 17–34.
115. Николаева, С. Ю. Свадебная обрядность карел-людиков села Михайловское Олонецкого района Карелии (по материалам фольклорного архива Петрозаводской государственной консерватории имени А. К. Глазунова 1983–2015 гг.) / С. Ю. Николаева // Петрозаводская государственная консерватория им. А. К. Глазунова: школы, исследования, персоны (к 50-летию юбилею) : сборник научных статей. – Петрозаводск : Verso, 2018. – С. 202–215.
116. Никольская, Р. Ф., Косменко, А. П. Материальная культура и декоративно-прикладное искусство сегозерских карел конца XIX – начала XX века / Р. Ф. Никольская, А. П. Косменко. – Л. : Наука, 1981. – 262 с.

117. Новак, И. П. Становление альтернативной системы согласных карельской диалектной речи / И. П. Новак. – Петрозаводск : КарНЦ РАН, 2014. – 220 с.

118. Новак, И. П. Диалектное членение карельского языка. [Электронный ресурс] / И. П. Новак // Роль науки в решении проблем региона и страны: фундаментальные и прикладные исследования : материалы Всероссийской науч. конф. с международным участием, посвященной 70-летию КарНЦ РАН (24–27 мая 2016 г.). – Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2016. – С. 402–405. – URL: http://resources.krc.karelia.ru/krc/doc/krc-70/krc-70_13.pdf (дата обращения: 27.03.2020).

119. Новак, И. П., Пенттонен, М., Руусканен, А., Сиилин, Л. Карельский язык в грамматиках: сравнительное исследование фонетической и морфологической систем / И. П. Новак, М. Пенттонен, А. Руусканен, Л. Сиилин. – Петрозаводск : КарНЦ РАН, 2019. – 479 с.

120. Овсянников, О. В., Кочкуркина, С. И. О древнем Олонце / О. В. Овсянников, С. И. Кочкуркина // Средневековые поселения Карелии и Приладожья / отв. ред. Ю. А. Савватеев. – Петрозаводск : Кар. фил. АН СССР, 1978. – С. 71–112.

121. Олсон, Л., Адоньева, С. Б. Традиция, трансгрессия, компромисс. Миры русской деревенской женщины / Л. Олсон, С. Б. Адоньева. – М. : Новое литературное обозрение, 2017. – 440 с.

122. Орфинский, В. П., Гришина, И. Е., Муллонен, И. И. Юго-западная культура Карелия в свете историко-архитектурных и топонимических данных: опыт дисциплинарного исследования / В. П. Орфинский, И. Е. Гришина, И. И. Муллонен // Фольклорная культура и ее межэтнические связи в комплексном изучении: межвузовский сборник / ред. Т. В. Краснопольская. – Петрозаводск : КарНЦ РАН, 1997. – С. 5–25.

123. Пахомов, М. Идентификация языка людиков финляндскими исследователями в XIX – начале XX века. [Электронный ресурс] / М. Пахомов // V Всероссийская конференция финно-угроведов «Финно-угорские языки и

культуры в социокультурном ландшафте России» : материалы (Петрозаводск, 25–28 июня 2014 г.) / редкол.: Н. Г. Зайцева, И. И. Муллонен [и др.]. – Петрозаводск, 2014. – С. 210–214. – URL: http://resources.krc.karelia.ru/illh/doc/knigi_stati/mater_fin_ugr_konf.pdf (дата обращения: 13.03.2020).

124. Пашков, А. М. Карельские просветители и краеведы XIX – начала XX века / А. М. Пашков. – Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 2010. – 446 с.

125. Пименов, В. В. К вопросу о карело-вепсских культурных связях / В. В. Пименов // Советская этнография. 1960. № 5. С.30–41.

126. Пименов, В. В. Вепсы / В. В. Пименов // Народы Европейской части СССР / под ред. В. Н. Белицер, Н. И. Воробьева [и др.]. – М. : Наука, 1964. – Т. II. С. 364–376. – (Народы Мира. Этнографические очерки).

127. Пименов, В. В. Системный подход к этносу (к постановке проблемы) / В. В. Пименов // Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы : ежегодник. – 1986. – № 16. – С. 12–30.

128. Плотникова, А. А. Встреча / А. А. Плотникова // Славянские древности : этнолингвистический словарь / под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 452–455.

129. Плотникова, А. А. Кнут / А. А. Плотникова // Славянские древности : этнолингвистический словарь / под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 515–517.

130. Плотникова, А. А. Порог / А. А. Плотникова // Славянские древности : этнолингвистический словарь / под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2009. – Т. 4. – С. 173–178.

131. Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым / изд. подгот. Б. Е. Чистова, К. В. Чистов. – СПб. : Наука, 1997. Т. 1: Похоронные причитания. – 507 с.

132. Пулькин, М. В. Православный приход и власть в середине XVIII – начале XX века (по материалам Олонецкой епархии) / М. В. Пулькин. – Петрозаводск : КарНЦ РАН, 2009. – 422 с.

133. Пулькин, М. В. Алкоголь и традиционная культура в XVIII – начале XX в. (по материалам Олонецкой губернии) // Традиционная культура. – 2012. – № 2. – С. 112–121.
134. Пулькин, М. В., Захарова, О. А., Жуков, А. Ю. Православие в Карелии (XV – первая треть XX в.) / М. В. Пулькин, О. А. Захарова, А. Ю. Жуков. – М. : Круглый год, 1999. – 208 с.
135. Родионова, А. П. Морфологические маркеры диалектной речи говоров Южной Карелии / А. П. Родионова // Локальные исследования Южной Карелии: опыт комплексного анализа / ред. А. Ю. Жуков, Ю. В. Литвин. – Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2015. – С. 190–204.
136. Родионова, А. П., Нагурная, С. В., Чикина, Н. В. Людики: вопросы сохранения языка и культуры. Исследования и материалы / А. П. Родионова, С. В. Нагурная, Н. В. Чикина. – Петрозаводск : КарНЦ РАН, 2017. – 169 с.
137. Ружинская, И. Н. Старообрядческое прошлое Кондопожского края / И. Н. Ружинская // Кондопожский край в истории Карелии и России: материалы III краеведческих чтений, посвященных памяти С. В. Шежемского (7–8 апреля 2000 года). – Петрозаводск ; Кондопога : Исследовательский центр «Русский Север», 2000. – С. 154–159.
138. Ружинская, И. Н. Эволюция староверия в карельской среде Олонецкой губернии / И. Н. Ружинская // Восточная Финляндия и российская Карелия: традиции и закон в жизни карел : материалы международного семинара историков, посвященного 65-летию ПетрГУ / сост. А. М. Пашков, И. М. Соломещ. – Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 2005. – С. 81–87.
139. Русская свадьба Карельского Поморья (в селах Колежме и Нюхче) / изд. подгот. А. П. Разумова, Т. А. Коски, Е. В. Гиппиус. – Петрозаводск : Карелия, 1980. – 220 с.
140. Рягоев, В. Д. Карельский язык и его диалекты / В. Д. Рягоев // Прибалтийско-финские народы России / отв. ред. Е. И. Клементьев, Н. В. Шлыгина. – М. : Наука, 2003. – С. 185–189.

141. Садилов, Р. Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития) / Р. Р. Садилов. – Уфа : Центр этнологических исследований УНЦ РАН, 2008. – 232 с.
142. Салмин, А. К. Праздники, обряды и верования чувашского народа / А. К. Салмин. – Чебоксары : Чуваш. кн. изд-во, 2016. – 687 с.
143. Самоделова, Е. А. Дружка и его помощник / Е. А. Самоделова // Мужской сборник. Вып. 1 : Мужчина в традиционной культуре / сост. И. А. Морозов. – М. : Лабиринт, 2001. – С. 28–47.
144. Слепинин, К. Православный обряд погребения. Акафист за единоумершего / священник К. Слепинин. – СПб. : Сатисъ, 2006. – 64 с.
145. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: в 5 вып. / гл. ред. А. С. Герд. – СПб. : СПбГУ, 1996. – Вып. 3. – 416 с.
146. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: в 5 вып. / гл. ред. А. С. Герд. – СПб. : СПбГУ, 1999. – Вып. 4. – 688 с.
147. Смирнов, И. Н., Попов, Н. С. Марийская свадьба / И. Н. Смирнов, Н. С. Попов // Народы Поволжья и Приуралья : Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты / отв. ред. Н. Ф. Мокшин [и др.]. – М. : Наука, 2000. – С. 269–273.
148. Сопоставительно-ономазиологический словарь диалектов карельского, вепского, саамского языков / под общ. ред. Ю. С. Елисеевой и Н. Г. Зайцевой. – Петрозаводск : КарНЦ РАН, 2007. – 348 с.
149. Степанова, А. С. Карельские плачи: специфика жанра (избранные статьи) / А. С. Степанова. – Петрозаводск : Периодика, 2003. – 216 с.
150. Строгальщикова, З. И. Погребальная обрядность вепсов / З. И. Строгальщикова // Этнокультурные процессы в Карелии / науч. ред. Е. И. Клементьев, Р. Ф. Никольская. – Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 1986. – С. 65–85.
151. Сурхаско, Ю. Ю. Козичендашаува – жезл колдуна на карельской свадьбе / Ю. Ю. Сурхаско // Из культурного наследия народов России / отв. ред. Т. В. Станюкович. – Л. : Наука, 1972а. – С. 199–207. – (Сборник музея антропологии и этнографии, т. 28).

152. Сурхаско, Ю. Ю. Об историко-этнической типологии карельской свадьбы / Ю. Ю. Сурхаско // Советская этнография. – М. : Наука, 1972б. – № 4. – С. 102–107.
153. Сурхаско, Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX – начало XX в.) / Ю. Ю. Сурхаско. – Л. : Наука, 1977. – 239 с.
154. Сурхаско, Ю. Ю. Религиозно-магические элементы карельской свадьбы / Ю. Ю. Сурхаско // Этнография Карелии. – Петрозаводск : Карелия, 1976. – С. 137–179.
155. Сурхаско, Ю. Ю. О русско-карельском этнокультурном взаимодействии (по материалам свадебной обрядности конца XIX – начала XX в.) / Ю. Ю. Сурхаско // Русский Север : проблемы этнографии и фольклора / отв. ред. К. В. Чистов, Т. А. Бернштам. – Л. : Наука, 1981. – С. 260–271.
156. Сурхаско, Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел: конец XIX – начало XX в. / Ю. Ю. Сурхаско. – Л. : Наука, 1985. – 174 с.
157. Тароева, Р. Ф. Материальная культура карел (Карельская АССР): этнографический очерк / Р. Ф. Тароева. – М. ; Л. : Наука, 1965. – 223 с.
158. Терновская, О. А., Толстая, С. М. Агония / О. А. Терновская, С. М. Толстая // Славянские древности : этнолингвистический словарь / под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 90–92.
159. Терюков, А. И. Погребальный обряд вымских и вышерских коми / А. И. Терюков // Традиции и новации народной культуре коми : Труды института языка, литературы и истории Коми филиала АН СССР. – Сыктывкар : Коми фил. АН СССР, 1983. – Вып. 28. – С. 25–31.
160. Терюков, А. И. К вопросу о структуре погребально-поминальной обрядности (на материале народов коми) / А. И. Терюков // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири : сборник статей Ю. Ю. Сурхаско. Гуманитарные исследования / ред. А. П. Конкка. – Петрозаводск : КарНЦ РАН, 2009. – Вып. 2. – С. 52–55.

161. Тишков, В. А., Шабает, Ю. П. Этнополитология: политические функции этничности : учебник для вузов / В. А. Тишков, Ю. П. Шабает [2-е изд., испр. и доп.]. – М. : Изд-во Московского университета, 2013. – 413 с.

162. Толстой, Н. И. Из «грамматики» славянских народов / Н. И. Толстой // Типология культуры. Взаимное воздействие культур. – Тарту : Изд-во Тартусского ун-та, 1982. – С. 57–71. – (Ученые записки Тартуского госуд. ун.-та; Труды по знаковым системам, XV).

163. Толстой, Н. И. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде / Н. И. Толстой // Исследования в области балто-славянской культуры (погребальный обряд) / отв. ред. В. В. Иванов, Л. Г. Невская. – М. : Наука, 1990. – С. 119–128.

164. Толстой, Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике / Н. И. Толстой. – М. : Индрик, 1995. – 512 с.

165. Толстой, Н. И., Толстая, С. М. Некоторые балто-славянские параллели из области архаической духовной культуры / Н. И. Толстой, С. М. Толстая // Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом (11–15 декабря 1978 г.) : предварительные материалы / редкол. В. В. Иванов [и др.]. – М. : Наука, 1978. – С. 134–135.

166. Топорков, А. Л. Битье посуды / А. Л. Топорков // Славянские древности : этнолингвистический словарь / под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 180–182.

167. Топорков, А. Л. Печь / А. Л. Топорков // Славянские древности : этнолингвистический словарь / под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2009. – Т. 4. – С. 39–44.

168. Топорков, А. Л. Сито, решето / А. Л. Топорков // Славянские древности : этнолингвистический словарь / под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2009. – Т. 4. – С. 432–437.

169. Трифонова, Л. В. Пища кондопожских и пряжинских карел-людигов (по материалам экспедиции музея «Кижь» 1980-х годов) / Л. В. Трифонова //

Кижский вестник / ред.-сост. И. В. Мельников. – Петрозаводск : Карелия, 2005. – Вып. 10. – С. 80–86.

170. Усачева, В. В. Картофель / В. В. Усачева // Славянские древности : этнолингвистический словарь / под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2009. – Т. 2. – С. 473–475.

171. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка: в 4-х т. / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева; под ред. с предисл. Б. А. Ларина. – М. : Прогресс, 1986. – Т. 2. – 671 с.

172. Федотова, В. П. Фразеологический словарь карельского языка: справочное издание / отв. ред. А. С. Степанова. – Петрозаводск : Карелия, 2000. – 260 с.

173. Федянович, Т. П. Черты сходства свадебной обрядности русских и мордвы / Т. П. Федянович // Русский народный свадебный обряд : исследования и материалы / под ред. К. В. Чистова, Т. А. Бернштам. – Л. : Наука, 1978. – С. 247–259.

174. Фишман, О. М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы / О. М. Фишман. – М. : Индрик, 2003. – 223 с.

175. Фишман, О. М. Формирование субэтнической группы карел Верхневолжья (история, факторы, признаки) / О. М. Фишман // XVII Всесоюзная финно-угорская конференция : тезисы докладов. – Устинов : Удм. НИИ УГУ, 1987. – С. 204–205.

176. Фишман, О. М. Тихвинские карелы – первый опыт изучения локальной группы / О. М. Фишман // Население Ленинградской области : материалы и исследования по истории и традиционной культуре / отв. ред. О. М. Фишман [и др.]. – СПб. : Гос. музей этнографии, 1992. – С. 119–131.

177. Фурсова, Е. Ф., Васеха, М. В. Особенности семейной обрядности в старообрядческих группах русско-финского происхождения «курганов» и белорусских «москалей» в первой трети XX в. в Западной Сибири / Е. Ф. Фурсова, М. В. Васеха // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и

Сибири : сборник статей Ю. Ю. Сурхаско. Гуманитарные исследования / ред. А. П. Конкка. – Петрозаводск : КарНЦ РАН, 2009. – Вып. 2 – С. 80–94.

178. Хийемяэ, М. Об отношении к животному миру в народных верованиях эстонцев и в карело-финском эпосе «Калевала» / М. Хийемяэ // «Калевала» – памятник мировой культуры : материалы научной конференции, посвященной 150-летию первого издания карело-финского эпоса (30–31 янв. 1985 г.) – Петрозаводск : Карелия, 1986. – С. 99–101.

179. Христоролюбова, Л. С. Семейные обряды удмуртов (традиции и процессы обновления) / Л. С. Христоролюбова. – Ижевск : Удмуртия, 1984. – 128 с.

180. Хямюнен, Т. Жив ли еще карельский язык в Финляндии? Изменения в языковой идентичности переселенцев из Приграничной Карелии / Т. Хямюнен // Карелы российско-финского пограничья в XIX–XX вв. / отв. ред. А. М. Пашков. – Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 2013. – С. 236–245.

181. Чернецов, В. Н. Представления о душе у обских угров / В. Н. Чернецов // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. – М. : Академия наук СССР, 1959. – С. 114–156.

182. Чистов, К. В. К классификации обрядов жизненного цикла / К. В. Чистов // Язычество восточных славян : сборник научных трудов / отв. ред. И. В. Дубов. – Л. : ГМЭ, 1990. – С. 101–107.

183. Чухина, А. А. Родины, свадьба и похороны в Каргаполье / А. А. Чухина // Живая старина. – 2004. – № 2. – С. 49–51.

184. Шангина, И. И. К вопросу о пережитках древних верований в быту русских крестьян XIX века / И. И. Шангина // Этнография народов Восточной Европы / отв. ред. А. А. Шенников. – Л. : Наука, 1977. – С. 118–123.

185. Шлыгина, Н. В. Водская свадьба (традиции и русское влияние) / Н. В. Шлыгина // Русский народный свадебный обряд : исследования и материалы / под ред. К. В. Чистова, Т. А. Бернштам. – Л. : Наука, 1978. – С. 260–278.

186. Шуя, июнь 1929: быт севернорусской деревни / сост. Ю. И. Дюжев. – Петрозаводск : КарНЦ РАН, 2006. – 152 с.

187. Энциклопедия суеврий: по материалам британского и русского фольклора / сост.: Э. и М. А. Рэдфорд, Е. Миненок ; пер. с англ. Д. Гайдук. – М. : Локид, 1998. – 580 с.
188. Grünthal, R. Livvistä liiviin. Itämerensuomalaiset etnonyymit / R. Grünthal. – Helsinki : Suomalais-Ugrilainen Seura, 1997. – 283 s. – (Castrenianumin toimitteita, 51).
189. Karjalan kielen sanakirja. Osa I: A–J / päätoim. P. Virtaranta [et al.]. – Helsinki : Suomalais-Ugrilainen Seura, 1968. – 576 s. – (Lexica societatis fenno-ugricae, XVI).
190. Karjalan kielen sanakirja. Osa II: K / päätoim. P. Virtaranta [et al.]. – Helsinki : Suomalais-Ugrilainen Seura, 1974. – 591 s. – (Lexica societatis fenno-ugricae, XVI).
191. Karjalan kielen sanakirja. Osa V: R–S / päätoim. R. Koponen [et al.]. – Helsinki : Suomalais-Ugrilainen Seura, 1997. – 634 s. – (Lexica societatis Fenno-Ugricae XVI); (Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksen julkaisuja, 25).
192. Kujola, J. Lyydiläismurteiden sanakirja / J. Kujola. – Helsinki : Suomalais-Ugrilainen Seura, 1944. – 543 s. – (Lexica Societatis Fenno-Ugricae, IX).
193. Lyydiläisiä kielennäytteitä / koonneet H. Ojansuu, J. Kujola, J. Kalima ja L. Kettunen. – Helsinki : Suomalais-Ugrilainen Seura, 1934. – 310 s. – (Suomalais-ugrilaisen seuran toimituksia, 69).
194. Pahomov, M. Kuujärven lyydiläistekstejä / M. Pahomov. – Helsinki : Suomalais-Ugrilainen Seura, 2011. – 233 s. – (Suomalais-ugrilainen seuran toimituksia, 263).
195. Pahomov, M. Kondan Kalndan: Kujärven lüüdin rahvhansana / kogonu da toimitanu M. Pahomov [Obraman Fed’uun Miikul]. – Helsingi ; Võro : Lüüdilaane Siebr; Võro Selts, 2012. – 160 s.
196. Pahomov, M. Lyydiläiskysymys: Kansa vai heimo, kieli vai murre? / M. Pahomov. – Helsinki : University of Helsinki, 2017. – 311 s.

197. Paulaharju, S. Syntymä, lapsuus ja kuolema: Vienan Karjalan tapoja ja uskomuksia / S. Paulaharju. – Porvoo : WSOY, 1924. – 188 s. – (Kalevalaseuran julkaisuja, 2).
198. Sarmela, M. Reciprocity Systems of the Rural Society in the Finnish-Karelian Culture Area: With Special Reference to Social Intercourse of the Youth / M. Sarmela. – Helsinki : Suomalainen Tiedeakatemia, 1969. – 347 p. – (FF Communications, 207).
199. Schvindt, T. Tietoja Karjalan rautakaudesta Käkisalmen kihlakunnan alalta saatujen löytöjen mukaan / T. Schvindt. – Helsinki : Suomen muinaismuistoyhdistys, 1892. – 191 s. – (Suomen muinaismuistoyhdistyksen aikakauskirja, 13).
200. Sihvo, H. Karjalan maill' kultakäköset kukkuu / H. Sihvo // Kotiseutu. – Helsinki : Suomen kotiseutuliitto, 1976. – № 6. – S. 172–181.
201. Tanner, S., Chonstedt, M. Suomen kielen etymologinen sanakirja. VII: Sanahakemisto / S. Tanner, M. Chonstedt. – Helsinki : Suomalais-Ugrilainen Seura, 1981. – S. 1908–2293. – (Lexica Societatis Fenno-Ugricae, XII).
202. Turunen, A. Lyydiläismurteiden äännehistoria. I: Konsonantit / A. Turunen. – Helsinki : Suomalais-Ugrilainen Seura, 1946. – 338 s. – (Suomalais-ugrilaisen seuran toimituksia, 89).
203. Turunen, A. Lyydiläiset murreaarekkeet Karjalan tasavallan venäjänkielisellä alueella / A. Turunen // Kielen ja kulttuurin kentältä : kokoelma. – Helsinki : Neuvostoliittoinstituutti, 1977. – S. 173–183. – (Neuvostoliittoinstituutin vuosikirja, 25).
204. Vahros, I. Zur Geschichte und Folklore der grossrussischen Sauna / I. Vahros. – Helsinki : Suomalainen Tiedeakatemia, 1966. – 360 s. – (FF communications, 197).
205. Virtaranta, P. Lyydiläisiä tekstejä. Osa II / kerännyt, kääntänyt ja julk. P. Virtaranta. – Helsinki : Suomalais-Ugrilainen Seura, 1963. – 419 s. – (Suomalais-ugrilaisen Seuran toimituksia, 130).

206. Virtaranta, P. Lyydiläisiä tekstejä. Osa III / kerännyt, kääntänyt ja julk. P. Virtaranta. – Helsinki : Suomalais-Ugrilainen Seura, 1964. – 402 s. – (Suomalais-ugrilaisen Seuran toimituksia, 131).

207. Virtaranta, P. Lyydiläisiä tekstejä. Osa VI: Anna Vasiljevna Tšesnakovan kerrontaa ja itkuvirsiä / kerännyt, kääntänyt ja julk. P. Virtaranta. – Helsinki : Suomalais-Ugrilainen Seura, 1994. – 240 s. – (Suomalais-ugrilaisen Seuran toimituksia, 218).

208. Virtaranta, P. Lähisukukielten lukemisto / P. Virtaranta. – Helsinki : Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1967. – 239 s. – (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran, toimituksia 280).

Авторефераты и диссертационные исследования

209. Егоров, С. Б. Традиционная культура южных вепсов : дис. ... к-та ист. наук / Егоров Сергей Борисович. – СПб., 2014. – 254 с.

210. Изгибаева, Г. М. Похоронно-поминальные обряды марийцев Республики Башкортостан : дис. ... к-та ист. наук / Изгибаева Гульназ Маратовна. – Уфа, 2018. – 254 с.

211. Пашкова, Т. В. Народная медицина карелов XIX – начала XXI века: опыт комплексного исследования : дис. ... д-ра ист. наук / Пашкова Татьяна Владимировна. – Петрозаводск, 2018. – 559 с.

212. Седакова, О. А. Обрядовая терминология и структура обрядового текста (погребальный обряд восточных и южных славян) : автореф. дис. ... к-да филол. наук / Ольга Александровна Седакова. – М., 1983. – 17 с.

213. Смирнова, С. С. Демографические процессы в Олонецкой губернии в XIX – начале XX в. Опыт компьютерного анализа метрических книг : дис. ... к-та ист. наук / Смирнова Светлана Сергеевна. – СПб., 2002. – 268 с.

214. Тароева, Р. Ф. Материальная культура северных карел во второй половине XIX в. и первой половине XX в. (по материалам района Калевалы КФССР) : автореф. дис. ... к-та ист. наук / Роза Федоровна Тароева. – М., 1954. – 16 с.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Таблица. Перечень людиковских поселений, упоминаемых в диссертации.

Ареалы	Названия поселений (в скобках – карелоязычный вариант)
<i>Северные людики</i>	Верхняя Ламба (<i>Deššu</i>)
	Галлезеро (<i>Hal'därv</i>)
	Готнаволок (<i>Vahromie</i>)
	Декнаволок (<i>Dekunniemi</i>)
	Евхоя (<i>D'ouhoi</i>)
	Кончезеро (<i>Kendärv</i>)
	Кулмукса (<i>Kulmuz</i>)
	Курганова Сельга (<i>Kurhananšel'g</i>)
	Мунозеро (<i>Mundärv</i>)
	Наволок
	Намоево (<i>Nuamoil</i>)
	Паднаволок (<i>Poadniem</i>)
	Пялозеро (<i>Pälärv</i>)
	Святнаволок (<i>Pyhäniemi</i>)
	Сопоха (<i>Suopohd'</i>)
	Спасская Губа (<i>Mundärven Laht</i>)
	Сургуба (<i>Surmilaht</i>)
	Тивдия (<i>Tiidii</i>)
	Тюппега (<i>T'ype</i>)
Уссуна (<i>Suuninsuu</i>)	
Юркостров (<i>Dyrkänmägi</i>)	
<i>«Переходные» говоры</i>	Вохтозеро (<i>Vuohtjärvi</i>)
	Койкары (<i>Koikar'i</i>)
<i>Обрусевшие поселения</i>	Кондопога (<i>Kompoht'</i>)
	Логморучей (<i>Lohmoja</i>)
	Соломенное (<i>Solomanni</i> , входит в г. Петрозаводск)
	Суйсарь (<i>Suisuari</i>)
	Сулажгора (<i>Suolužmägi</i> , входит в г. Петрозаводск)
	Шуя (<i>Šuoju</i>)
Ялгуба (<i>D'allahht'</i>)	

<i>Средние людик</i>	Важинская Пристань (<i>Simaništo</i>)
	Виданы (<i>Viidan</i>)
	Киндасово (<i>Kindahankylä</i>)
	Лижма (<i>Lidžmi</i>)
	Нинисельга (<i>Niiniselgy</i>)
	Пелдожа (<i>Peldoine</i>)
	Плоскозеро (<i>Laččujärv</i>)
	Пряжа (<i>Priäžy</i>)
	Прякки (<i>Präkkä</i>)
	Святозеро (<i>Pyhärv</i>)
	Сигнаволок (<i>Siidniem</i>)
	Чарнаволок (<i>Čarniemi</i>)
<i>Южные людик</i>	
<i>Михайловский куст деревень</i>	Гижино (<i>Hidniemi</i>)
	Кирга (<i>S'ola</i>)
	Кукойнаволок (<i>Kukuoiniemi</i>)
	Михайловское (<i>Syrd'</i>)
	Нюхово (<i>Ylič'i</i>)
	Палнаволок (<i>Paloniemi</i>)
	Ташкеницы (<i>Tuošla</i>)
	Устье (<i>D'ogensuu</i>)
	Яковлевская (<i>Agveh</i>)
<i>Обрусевшая территория Заозерья (Ленинградская обл.)</i>	Мошничье (<i>Meciuniemi</i>)

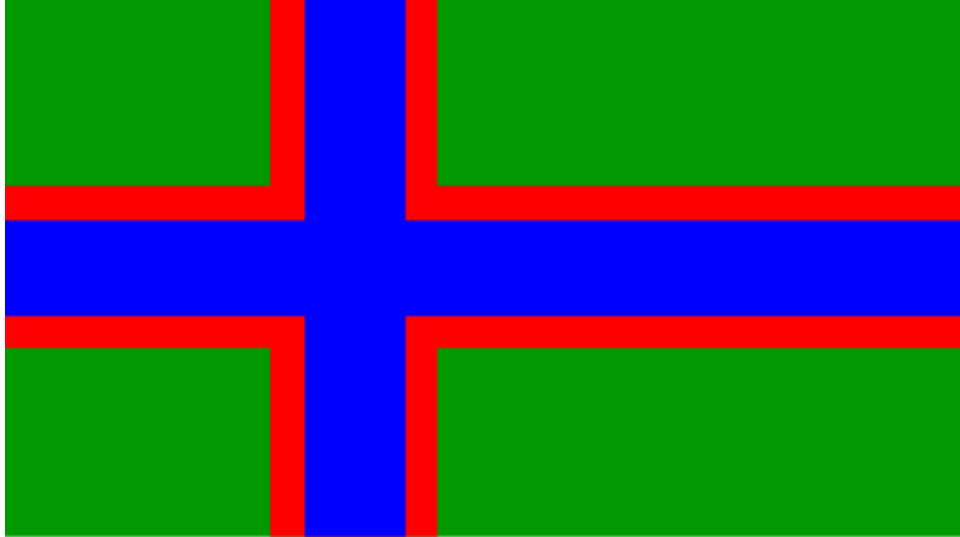


Рис 1. Неофициальный флаг карелов-людиков.

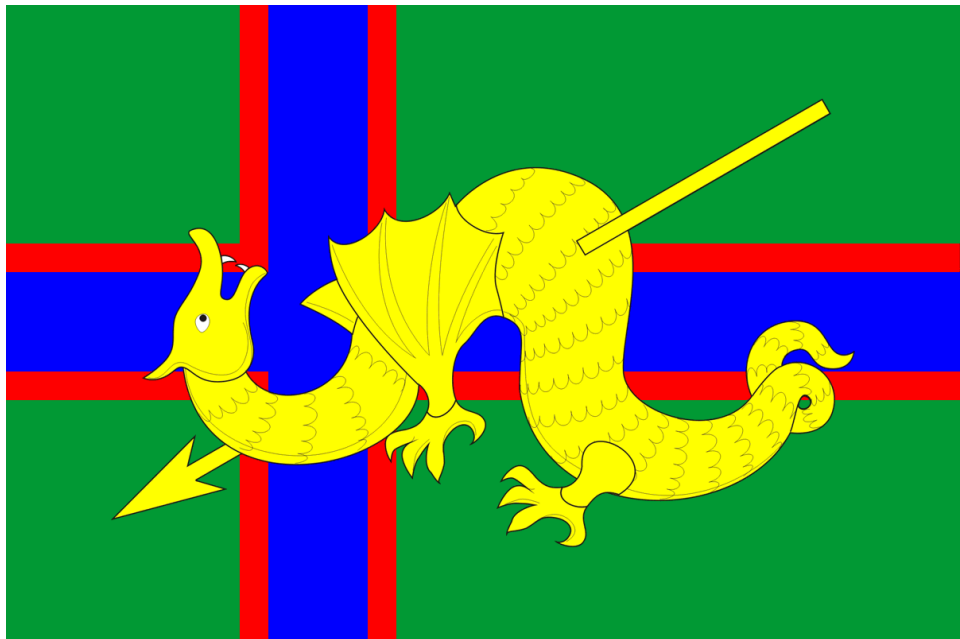


Рис 2. Флаг Михайловского сельского поселения, Республика Карелия, Россия.

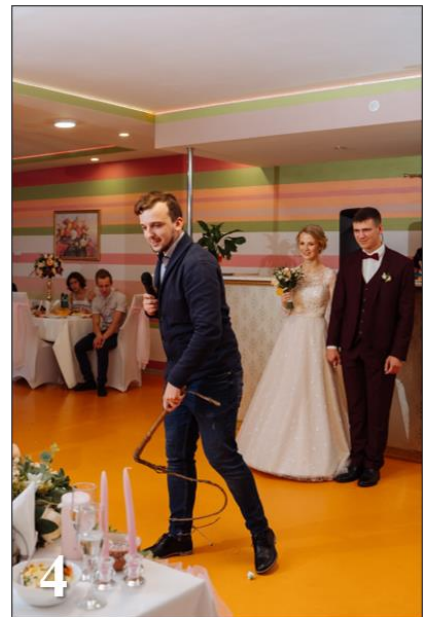


Рис. 3. Примеры реконструкций людиковских свадебных обрядов:

1. свадьба по людиковским обычаям в Михайловском (д. Палнаволок). Фото С. Ряппиева, 2014 г.;
2. реконструкция традиционной людиковской свадьбы в Святозере. Фото из коллекции общества «Святозерские корни», 2014 г.;
3. постановка святозерской свадьбы на берегу р. Лососинки в Петрозаводске. Фото А. Паукова, 2015 г.;
4. проведение защитных ритуалов новобрачных с помощью кнута на свадьбе в Янишполе. Фото С. Кириченко, 2019 г.



Рис. 4. Похороны младенца, д. Яковлевская Михайлокого с/совета (Олонецкий р-н). Фото Х. Клемола, 1942–1943 г. [Nuori vainaja (Kuujärvi, Agvehen kylä) // Finna.fi. URL: <https://www.finna.fi/Record/sa-kuva.sa-kuva-47152> (дата обращения: 02.10.2020)].



Рис. 5. Прощание с покойником, с. Михайловское (Олонецкий р-н). Фото Х. Клемола, 1942 г. [Vainaja arkussa // Finna.fi. URL: <https://finna.fi/Record/musketti.M012:SUK1357:2.35C> (дата обращения: 03.23.2019)].



Рис. 6. Прощание с телом во дворе дома, д. Галлезеро (Кондопожский р-н), 1890-е гг. Из личного архива Годаревых (предположительно, подросток в центре – молодой С. Годарев). Снимок предоставили С. Бернтссон и Е. А. Лобастова [Похороны в Галлезере // ВКонтакте. URL: https://vk.com/photo34730270_457241184 (дата обращения: 13.12.2019)].



Рис. 7. Похороны на кладбище в с. Михайловском (Олонецкий р-н). Фото Х. Клемола, 1942–1943 г [Hautausilaisuus Kuujärven hautausmaalla // Finna.fi. URL: <https://finna.fi/Record/sa-kuva.sa-kuva-47151> (дата обращения: 23.03.2019)].



Рис. 8. Кладбище в с. Михайловском (Олонецкий р-н). Фото Х. Клемола, 1942–1943 г.[Kuujärven hautuumaalta // Finna.fi. URL: <https://www.finna.fi/Record/sa-kuva.sa-kuva-47117> (дата обращения: 02.10.2020)].

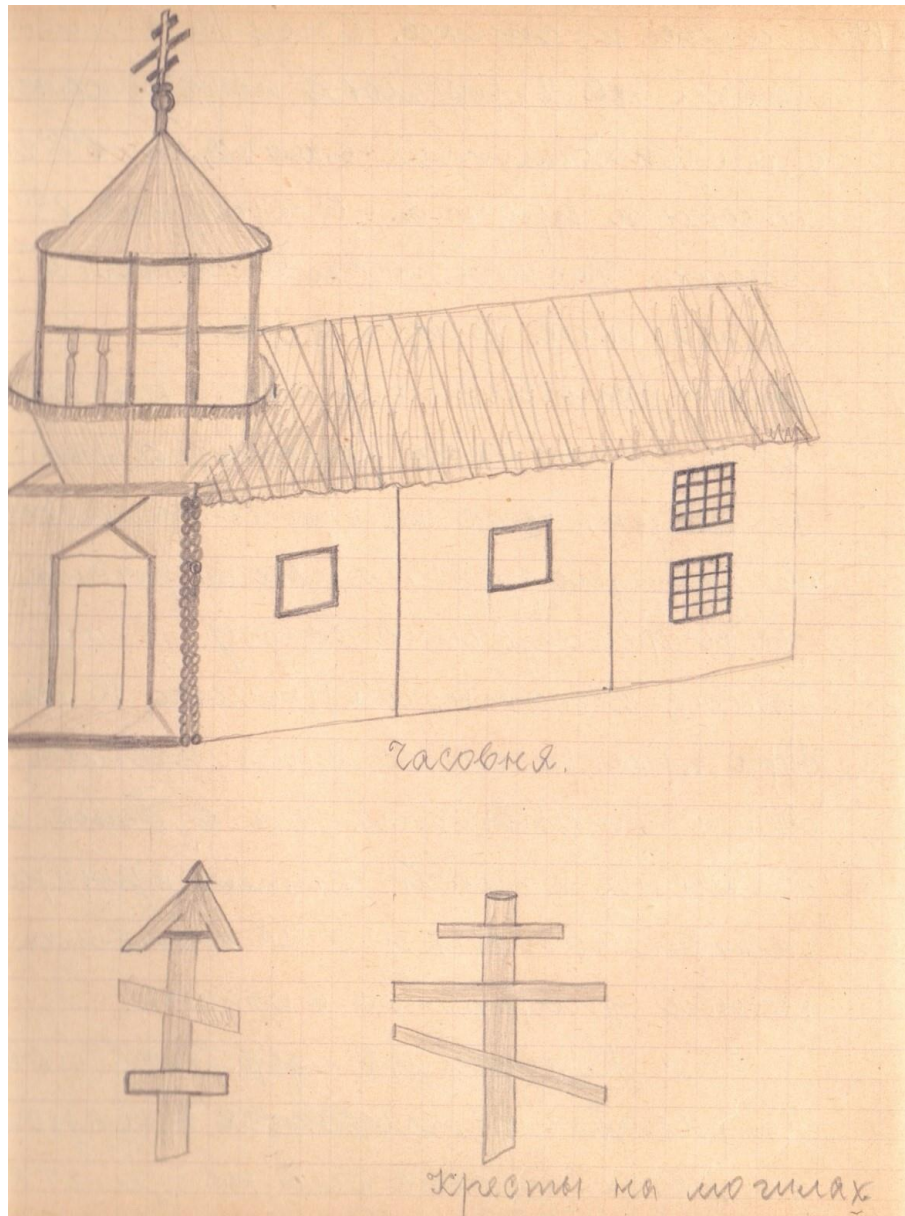


Рис. 9. Страница из полевых материалов с эскизом часовни и намогильных крестов в д. Наволок (Кондопожский р-н). Автор Н. И. Исаева, 1956 г. [НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 44. Л. 19].



Рис. 10. Памятник, установленный перед крестом с повязанным «ветровым платком», на кладбище в д. Готнаволок (Кондопожский р-н). Позади могилы виднеется оз. Мунозеро, что соответствует традиционному для людиковских кладбищ расположению у воды. Фото С. А. Минвалеева, 2016 г.



Рис. 11. Памятник, установленный перед крестом с повязанным «ветровым платком», на кладбище в д. Готнаволок (Кондопожский р-н). Фото С. А. Минвалеева, 2016 г.



Рис. 12. Старый крест, прислоненный к дереву у могилы на кладбище в д. Малая Гомсельга (Кондопожский р-н). Фото Ю. В. Литвин, 2016 г.



Рис. 13. Могила с *kalmalaud* на кладбище в д. Декнаволоок (Кондопожский р-н).
Фото И. Ю. Винокуровой, 2016 г.



Рис. 14. Могила с остатками *kalmalaud* на кладбище в д. Малая Гомсельга (Кондопожский р-н). Фото Ю. В. Литвин, 2016 г.

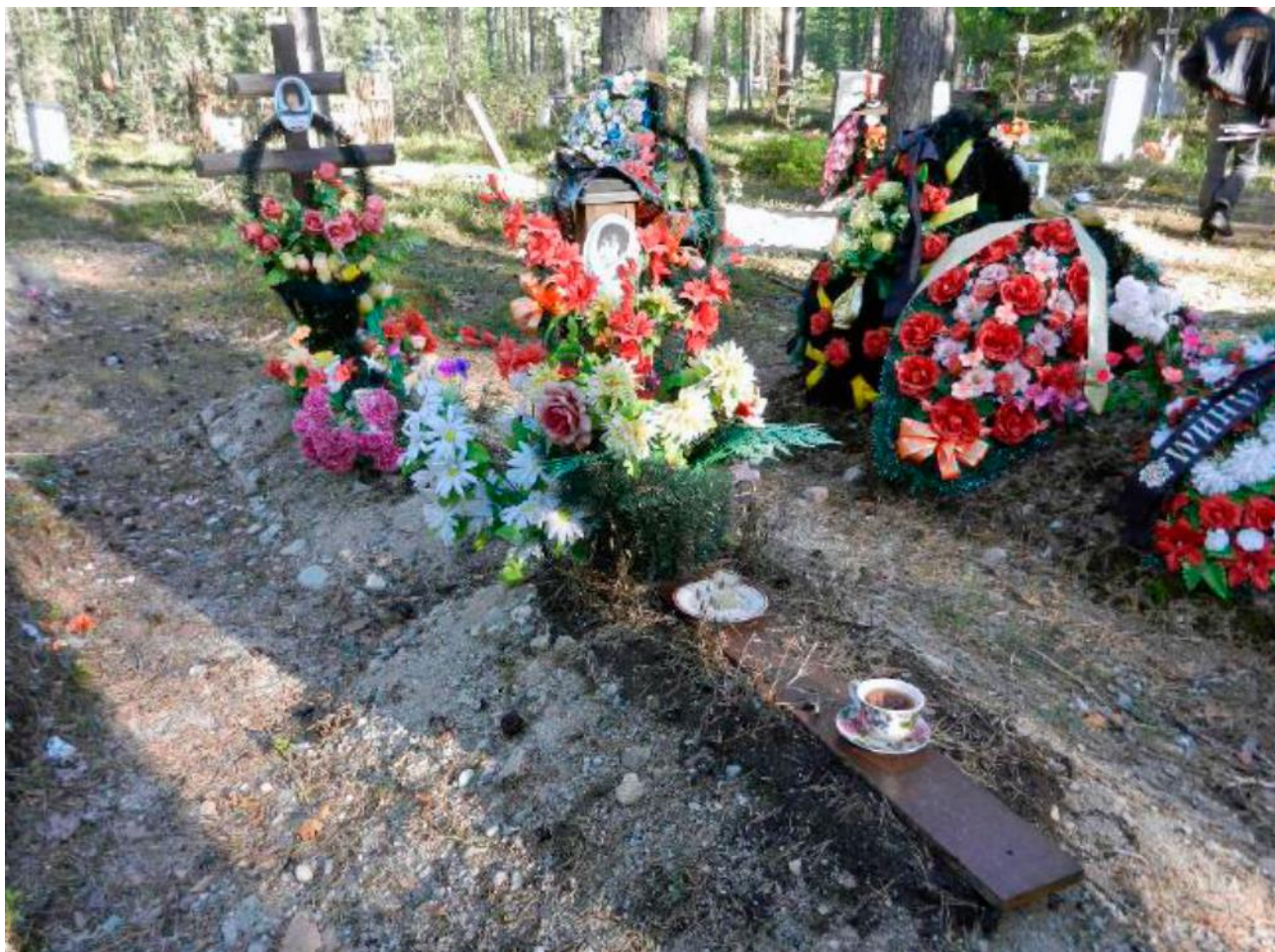


Рис. 15. Могила с *kalmalaud* на кладбище в с. Киндасове (Пряжинский р-н). На доске стоит наполненная чаем чашка с блюдцем и свеча на блюдце. Фото И. Ю. Винокуровой, 2012 г.



Рис. 16. Могилы на кладбище в с. Михайловском (Олонецкий р-н). Намогильные доски отсутствуют. Фото И. Ю. Винокуровой, 2012 г.



Рис. 17. Можжевеловый крест на кладбище в с. Михайловском (Олонецкий р-н).
Фото А. П. Конкка, 2012 г. [Конкка А. П. Указ. соч. 2017. С. 233].