

городе 1246 жителей) – 65% (по родному языку), 1926 г. (всего 1766 жителей) – 69,6% (по национальности). Что же касается Олонецкого уезда (района), то здесь картина еще более впечатляющая: 1897 г. – 71, 3% и 1926 г. – 94% карел. При этом 91,8% жителей Олонецкой губернии в 1897 г. являлись местными уроженцами (Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. XXVII. Олонецкая губерния; Список населенных мест Карельской АССР /по материалам переписи 1926 г.). Более чем значительный рост количества карел в городе и уезде в сравнении с другими национальностями за столь краткое время, скорее всего, связан с техническими недостатками переписей XIX в. – *Ред.*

⁵⁴ Голиков И. И. Деяния Петра Великого. Т. 1–12. СПб., 1788–1789; *Он же*. Дополнения к «Деяниям Петра Великого». Т. 1–18. СПб., 1790–1797.

⁵⁵ Шмидт С. О. «История государства Российского» в культуре дореволюционной России // Карамзин Н. М. История государства Российского. Кн. 4. М., 1988. 2-я паг. С. 28–43.

И. Ю. Винокурова

РЕГИОНАЛЬНАЯ ТИПОЛОГИЯ ВЕПССКОГО РИТУАЛА НОВОТЕЛА

Одним из основных методов анализа общего и особенного в этнологии является типологический метод, цель которого – выявление «типа» или идеальной модели, отражающей некоторые существенные признаки определенного множества явлений и игнорирующей другие признаки, рассматриваемые как несущественные¹. В качестве примера успешного применения типологического метода в исследовании обрядов следует назвать работы Ю. Ю. Сурхаско «Об историко-этнической типологии карельской свадьбы»² и «Карельская свадебная обрядность (конец XIX – начало XX в.)»³. Среди многообразия локальных вариантов карельской свадьбы исследователю удалось выделить два основных региональных типа: северокарельский и южнокарельский. Их существование он объяснил различиями в конкретных исторических условиях формирования и развития этнографических групп карел. В настоящей статье опыт типологического исследования обрядов Ю. Ю. Сурхаско используется в изучении одного из малоизвестных ритуалов в традиционной культуре вепсов – обряда, совершаемого по случаю отела коровы (вепс. *kandand*) .

Важность изменения статуса коровы в хозяйстве в зависимости от отела отразила вепсская лексика: *lähtań, lähtein* 'телка, нетель'; *tñeh lehm* 'стельная корова'; *lähtańlehm, ezikandoine lehm* 'первотельная корова'; *maho lehm* 'яловая корова'⁴. Яловую корову старались продать, утаивая от покупателя ее изъян, или забивали на мясо; у белозерских вепсов использовали в качестве жертвы на праздниках.

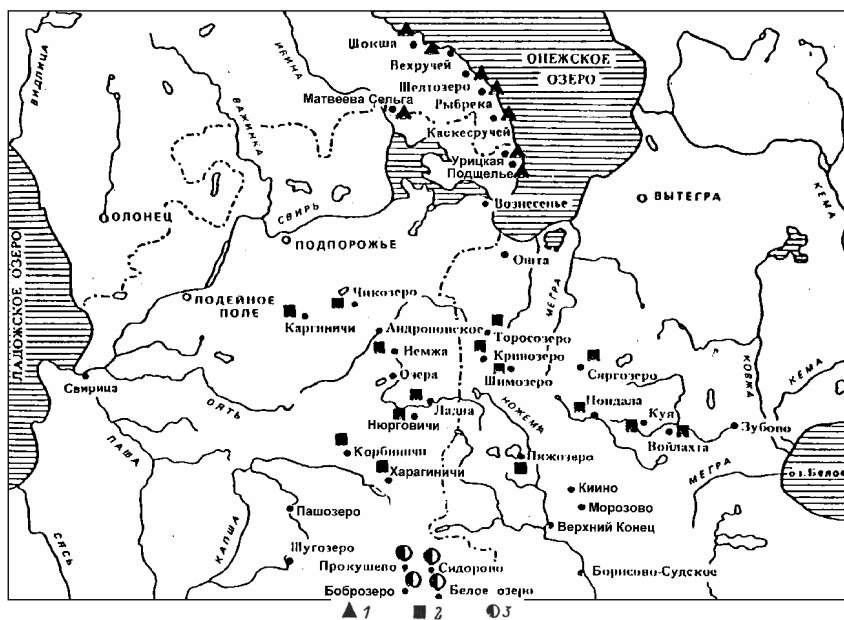
Вепсский ритуал новотела, несмотря на локальную вариативность, имел общую трехчастную структуру: 1) обряды, сопровождающие появление теленка на свет; 2) дойка молозива; 3) обряды под названием *argaita* (букв. «скоромничать»). Ритуал новотела был растянут во времени.

Первая часть ритуала, как правило, исполнялась в день отела коровы. Наиболее полную информацию о ней удалось собрать по северным вепсам. Обряды первого цикла совершались по отдельности с коровой и теленком. Они были направлены на здоровье, благополучие и преодоление различных кризисных ситуаций у животных, считавшихся после отела наиболее подверженными действию вредоносных сил.

Появлению на свет телок радовались больше, чем рождению бычков, так как это означало ежедневную, существенную прибавку молока и молочных продуктов в рационе питания семьи и ее достатка в целом. Крестьянская реакция на рождение двойни, напротив, была лишена прагматизма. Пяжозерские вепсы, например, верили: «*Lehm erasašti kaksnikeizen tegeb, nu ka ii hüväs*». – «Корова иногда отелится двойней – не к хорошему» (Пяжозеро. ФА. № 3415/16). У северных вепсов плохим предзнаменованием считалось появление на свет двух телят разной шерсти (Макарьев. АКНЦ. № 15: 162) Обе эти приметы были известны и русскому населению⁵.

Северные вепсы теленка сразу после рождения давали поднять на руки ребенку для того, чтобы теленок хорошо рос, а ребенок был счастливым. О. М. Матвеева рассказывала: «У нас корова отелилась. Я еще молоденькая была, наверное, мне было лет 14, не больше. Мама меня разбудила, говорит: «Оля, пойдем, подними на свое счастье теленочка. Помню, это утром рано было. Подняла, и такая телка была хорошая» (Матвеева Сельга). У оятских вепсов хороший рост новорожденного животного поддерживали при помощи магических приемов: при передаче из рук в руки его всегда держали головой вперед (Озера)⁶. Ряд представлений касался продолжительности жизни теленка. Северные вепсы у только что появившегося на свет теленка смотрели, нет ли между задними ногами «портков» – опустившейся кожицы. Их наличие было знаком короткого века (Макарьев. АКНЦ. № 15: 161). Эта примета, вероятно, основывалась на мифологическом соотнесении нижней части

объекта Вселенной (например, животного) и нижнего мира, связанного со смертью⁷. В Шелтозере и Вехручье хозяйки отрезали теленку клочок шерсти на спине ножницами и говорили: «Neiŋlaskümneks vodeks siizutan pecen živataižen». – «На сорок лет я поставлю эту животинку» (Perttola. SKS. N:o 392). В с. Подщелье у новорожденного животного отрезали кончик правого уха и бросали его на улицу со словами: «Вот, вам, вороны, обед, а до мяса дела нет» (Макарьев. АКНЦ. № 15: 161). Похожий обряд бытовал и у русских Каргополя. Чтобы теленок не околел и был живучим, у него срезали с хребта, лопаток, ушей и ног шерсть; шерсть несли на перекресток дорог и бросали ее через левое плечо со словами: «Сороки и вороны, вот вам от моего двора пестрака на обед, а не просите больше с моего двора вовек»⁸. В этом магическом действе разыгрывалась ситуация, необходимая хозяину скота: птицы смерти, поедающие падаль, оставались без обеда, так как животное оказывалось живучим. Сходные вербальные формулы на русском языке, распространенные у двух этносов, возможно, свидетельствуют о русском происхождении этого обряда.



Карта вепских поселений, упоминаемых в статье

Диалекты: 1 – северный; 2 – средний; 3 – южный

Считалось, что целительными и обережными свойствами должно обладать первое питье для теленка. В с. Подшелье хозяйки помещали в воду раскаленный крюк, которым выгребали из печи угли, чтобы у теленка не было расстройства кишечника (Макарьев. АКНЦ. № 15: 161). В Шелтозеро и Вехручей теленка, перед тем как он первый раз начнет пить, ставили передними ногами в корыто с пойлом (Perttola. SKS. N:o 452). Смысл этого действия становится более понятным, если вспомнить, что в верованиях и обрядах многих народов копыта домашних животных выполняли функцию оберега⁹.

Приготовлению пойла для отелившейся коровы также придавали большое значение. Чтобы корова быстрее очистилась, в него опускали крапиву, собранную в Петров пост. В качестве очищающего средства применяли и воду, взятую из рукомойника, со словами: «Как эта вода чисто моет крещеных, так пусть она вычистит тебя, моя милая коровушка», и давали выпить животному. В третье пойло после отела было принято добавлять освященную воду. На магии подобия основан обычай класть в коровье питье родниковую воду, чтобы у коровы открылись молочные родники (*maidrodnikad*) (Макарьев. АКНЦ. № 15: 162; Perttola. SKS. N:o 1116–1118).

Различные обряды были связаны с коровьим последом. У оятских вепсов было распространено представление об уподоблении квашни коровьей утробе, поэтому после выпечки хлеба квашню сразу же очищали от приставшего к стенкам теста, иначе у коровы после отела долго не выйдет послед (Светляк. РГО. № 344. Разд. 3. Л. 1). Коровий послед чаще всего тщательно зарывали в хлеву. Послед, как и сама корова в этот период, считались нечистыми. У вепсов Сяргозера, как и у русских Каргополя, чрезвычайной неприятностью при отеле было поедание коровой своего последа. В этом случае молоко дольше считалось нечистым: первых двенадцать удоев молока (вместо обычных девяти) нельзя было употреблять в пищу.

Первый цикл обрядов был более сложным, если корова была первотельной. В Подшелье послед первотелки заворачивали в тряпку и бросали в реку, чтобы корова давала больше молока. У южных вепсов (Боброзера) вокруг первотелки обходили с последом, чтобы она была смирной во время дойки. Подробный рассказ об этом обряде удалось записать от А. В. Васильевой: «Ezmääžen kerdan kandab lähtan i lähtmän posled keradaba hot' puzuižehe i kuume kerdad lehmas proidiba krugom i basiba: "Posled magadab vacas smirno, spokoino, muga i minun lehm siižuiž smirno i spokoino minun lüpsandas". I kuume kerdad proidiba i kuume kerdad basiba necen. I posled keratas sihe hergehe». — «Первый раз отелится телка, и ее послед убирали,

хоть в корзинку, и три раза обходили вокруг коровы и говорили: “(Как) Послед спит в животе смирно, спокойно, так и моя корова стояла бы смирно и спокойно при моем доении”. И три раза обходили и три раза говорили это. И послед убирали тут в навоз» (Боброзоро. 1993. Кас.2/1).

С первотельной коровой проводились и другие обряды, направленные на ее усмирение во время дойки. В двух северовепских обрядах корова отождествлялась со столом – символом устойчивости. Согласно одному из них, если телка отелится и не стоит во время дойки, то мыли водой четыре ножки стола со словами: «Kut nese stol om siizutetut i vladetut, muga emag vladdib, siizutab necen skotan živataižen tilkeiduses». – «Как этот стол поставлен и управляем, так и хозяйка управляет и ставит эту скотинку-животинку на дойку». Затем этой водой мыли корову (Perttola. SKS. N:o 211). Другой обряд был более сложным. Он совершался как со столом, так и с порогом, также символизирующем незыблемость и покой. Стол (доску) мыли водой крестобразно с угла на угол, затем переходили к ножкам, после чего использованную воду выливали в ведро с пойлом для коровы. Это ведро перед тем, как дать выпить корове, ставили на все пороги дома со словами: «Как этот порог стоит крепко и смирно, так пусть бы эта милая скотинушка стояла, доючись крепко и смирно, ногой не лягаючись, хвостом не махаючись, головой не мотаючись, рогами не бодаючись» (Макарьев. АКНЦ. № 15: 163). Такое же значение как порог, могла иметь и печь. В этом случае перед первой дойкой первотелку кормили куском хлеба, которым дотрагивались до печи, и при этом, например, приговаривали так: «Kut nese räð siizub, muga i siizukaha nese Loukoi». – «Как эта печь стоит, так и пусть стоит эта Лоукой (кличка коровы с белым пятном на лбу)» (Perttola. SKS. N:o 389).

Северные и белозерские вепсы для усмирения первотелки совершали обряд «с тряпкой». В Подщелье использовалась тряпка, которой вытирали руки. Ее клали сзади на хребет корове и произносили заклинание: «Как эта тряпка крепко и плотно жмется, так бы плотно и крепко стояла милая животинка» (Макарьев. АКНЦ. № 15: 162). В поселениях Урицкое и Пондала первые действия с тряпкой производила знахарка, которая держала тряпку над водой и произносила заговор. Затем «заговоренную» тряпку отдавали хозяйке. Она вытирала тряпкой вымя у коровы и клала ее на коровий крестец со словами: «Kut nese ripak venub, muga i lehm siizu»). – «Как эта тряпка лежит, так и корова, стой» (Урицкое, Пондала. ФА. 3241/2; 3670/44). В группе белозерских вепсов известен и другой обряд. Если корова не стояла во время дойки, то ей на голову одевали женский повойник¹⁰.

При необходимости все рассмотренные обряды, направленные на успешную дойку коровы, могли совершаться и отдельно от ритуала новотела.

Жизнь каждого нового члена вепсской семьи начиналась с приобщения к огню домашнего очага, которое выражалось в различных соприкосновениях с печью и печной сажей. Например, невеста, впервые войдя в дом жениха, сначала должна была подойти к печи и коснуться ее руками. Первое знакомство новорожденного с родным домом также начиналось у печи, к которой его торжественно подносила свекровь – главная женщина в семье, и ставила на лбу крест из сажи. Точно такое же приобщение к домашнему очагу распространялось и на скот. Новорожденного теленка обязательно приносили в избу и наносили на лоб крест из сажи¹¹. Обряд приобщения теленка к дому был также широко распространен у русских¹².

Вторую часть ритуала составляло выдаивание молозива (*paganmaid, rugamaid, malaži*) в течение 5–7 суток после отела. В молозиве по сравнению с молоком содержится больше белков, жиров и минеральных веществ. Тем не менее, несмотря на свои питательные свойства, вепсы считали молозиво нечистым, что нашло отражение и в одном из терминов – *paganmaid* – букв. «поганое молоко». В большинстве вепсских деревень молозиво не употреблялось в пищу. На вепсской территории и даже в одних и тех же поселениях были выявлены некоторые вариации в представлениях о продолжительности периода дойки молозива. В подавляющем большинстве случаев называлось сакральное число: девять удоев, сделанных в течение трех суток или дней (например, в поселениях Вехручей, Шелтозеро, Подщелье, Немжа, Кривозеро, Пяозеро, Панкратово, Пондала, Сяргозеро). Самый продолжительный период дойки молозива – неделя – был зафиксирован у северных вепсов (Шокша, Каскесручей); чуть короче – 12 удоев за 6 дней – в единичных сообщениях из Чикозера и Немжы, и, наконец, самый короткий – в с. Кривозеро – 6 удоев за 2 дня (Винокурова. АКНЦ. № 105: 7, 16, 32). Числа 9 и 12 удоев характерны и для многих русских губерний¹³ (Журавлев, 1994: 44). В настоящее время вепсские хозяйки при дойке коровьего молозива, как правило, руководствуются не жесткой верой в магическое число 9, а реальной ситуацией, связанной с наличием у коровы молозива; отсюда в сообщении точное число удоев, как правило, не указывается: «Теперь-то не разбирают. Девять удоев нужно сделать. У нас мать нечистое не доила три дня»; «Дня четыре или пять доишь молозиво» (Сяргозеро, Пондала. ФА. № 3411/9; Пяозеро. № 3417/26).

У северных и средних (оятских и вологодских) вепсов молозиво выдаивалось в землю или отдавалось теленку. Например, в некоторых записанных нами сообщениях говорится: «Три дня молозиво доят в подойник для теленка» (Немжа, Кривозеро, Винокурова. АКНЦ. № 105: 7, 16, 32); «Первые семь дней молоко дают теленку» (Шокша, Винокурова. АКНЦ. № 681: 18). В северовепских материалах Ю. Перттолы встречается такая

интересная запись: «Если корова отелилась самостоятельно, т.е. никем не увиденная, то молозиво доили девять раз. Если хозяйка все же увидела отел, то молозиво нужно было доить двенадцать раз. Молозиво, т.е. надоенное вечером девять или двенадцать раз молоко, сливали на землю. В это же время теленок сосал вымя у коровы» (Perttola. SKS. N:o 427).

Более архаичной представляется традиция капшинских и южных вепсов, по которой молозиво в виде запеканки употреблялось в пищу во время обрядовой трапезы. Для этого первый удой помещали в отдельную посуду, туда иногда добавляли яйца и соль, и ставили в печь: «Malaživon paštabad pāciš i šōbād». – «Молозиво пекут в печке и едят»¹⁴; «Корова телится. Вымечко вымоешь. Подоишь. Теленочка напоишь во хлеве. Остатки домой принесешь, процедишь. В блюдце положишь и в печку. Получается молозиво. Это булка получается. Поднимается выше блюда» (Прокушево, Верхний Конец. ФА. 3666/62); «Корова отелится. Молозиво в печку ставят. Оно делается такое грубое и кушать можно» (Верхний Конец. ФА. 3666/10); «Молозиво с молока делала. Оно, как сыр, такое вкусное. Мы с первого удоя делали молозиво. Ну, яички бьешь, чтобы оно поплотнее было». (Пашозеро. МЗ-№ 1/46). Употребление блюда из молозива в пищу было известно и в некоторых русских деревнях, особенно в западнорусских губерниях с центром на Смоленщине¹⁵.

Третья часть ритуала новотела включала следующие основные моменты: обряды очищения коровы (омовение и окуривание) и обряды, связанные с трапезой. Она была выделена нами на основе общего названия *argaita* (букв. «скромничать»), однако в некоторых вепских деревнях это название было закреплено за каким-либо одним обрядом.

Обязательным очистительным обрядом у вепсов повсеместно являлось омовение коровы. В Пондале и Пягозере именно оно носило название *argaita*¹⁶. Судя по многочисленным рассказам, вепсы придавали большое значение омовению, совершаемому, как правило, на следующий день после окончания периода дойки молозива, но не в воскресный день: «Отелилась корова. Ну, потом три дня пройдет, в будний день, а не в выходной, воды нагрееют, да обмывают корову» (Пондала. ФА. 3668/24). Эффективность процедуры омовения, придание ей сакрального статуса создавались с помощью различных действий, в том числе христианизированного характера. Воду в ведре «освящали», обмывая в ней икону или добавляя святую воду, взятую в Крещение, Великий четверг или во время местного заветного праздника. На дно опускали различные предметы, которым приписывались очистительные и обережные свойства, чаще всего нателный крест, кольцо, монету. В некоторых деревнях в число магических предметов входили и ножницы, которые

ми перед обмыванием подрезали хвост у коровы, а клочки отрезанной шерсти прятали под матицу. У вологодских вепсов в ведро с водой обязательно клали дресвяной камень – *čuurkivi*, отломанный от раскаленной печи-каменки в бане. Раскаленный камень, попадая в воду, трескался и превращался в песок. После мытья коровы хозяйка разбрасывала горсти песка от *čuurkivi* по углам хлева. Возможно, действия с *čuurkivi* представляют собой явление прибалтийско-финского или карельского происхождения. Как известно, у северных вепсов, в сложении которых прослеживается значительный карельский компонент, *čuurkivi* использовался как средство защиты от молнии и покойника, а у карел – в родильной обрядности. Использование камешков при обходе скота во время первого выгона на пастбище, с последующим сокрытием их в хлеву, встречается у южных вепсов, карел Карельского перешейка и финнов¹⁷.

Обязательным атрибутом омовения коровы был березовый веник, которым нужно было водить по телу коровы всегда в одном направлении: с головы до хвоста: «С головы до хвоста моют корову – морду, между рогами и т.д. После каждого отела хвосты у коровы подрезали и складывали под матицу. Березовым веником мыли корову. Поварешкой наливали святую воду» (Чикозеро. Винокурова. АКНЦ. № 105: 32). Во время мытья хозяйки иногда веником или ладонью делали крестообразное движение. По окончании процедуры веник убирался под матицу.

Рассказы информантов о ритуале новотела, как правило, содержат детальные описания мытья коровы; в них нередко названия частей тела коровы заменяются «человеческими» названиями (морда – лицо) или же употребляются с уменьшительно-ласкательными суффиксами. Эти рассказы являются яркой иллюстрацией почтительного отношения человека к животному. Приведем некоторые тексты:

1) «Коровушку вымоют. Головушку веничком эдаким помочат, да мягоньким, да спинку, да хвостик, да вымечко. Потом хвостик там срежут» (Харагеничи. Полевые материалы автора, 1994);

2) «Кладу кольцо и вымою корову, личико вымою, рожки вымою, вымя, так уж вымыть надо, это уж обязательно. Брызгала этим веничком свежим лицо, да все. Колечко клала в воду. Шерсти состричь. Покормить хлебом с солью» (Войлахта. ФА. 3670/45);

3) «Корову моют. Ножницы, денежку, песчаного камешка кладут (камни перегорят и на песок сойдут), веник. Ковшиком наливаешь, моешь лицо у коровы, да по хребетной кости так немножко проведешь этим веником, да по бокам, задницу моешь, этот хвост, да всё. А потом этот камешок по углам кидают, в руки возьмут, да рассыпят, да по углам кидают» (Сяргозеро. ФА. 3411/29);

4) «Konz lehm kandab, nu ka čuurkivespei otab nenid kivuzid i kaiken udarožeu se, necen kol'ceižen paned i ristoizen. Kaglaspei keiken hulou vedudou nene nižaižed, udaražed pezed, čuurkivudou. Nene čuurkivuded tačkended peliči päs soumeižidme lāväs». – «Когда корова отелится, так от čuurkivi (дресвяного камня) берешь камушки и все вымя (моешь). Колечко положишь, крестик. От шеи все теплой водой моешь этим čuurkivi (кусочками дресвяного камня) – эти соски, вымечко. Эти камушки-то бросаешь через голову по уголкам в хлеву» (Пяжозеро. ФА. 3415/40);

5) «Lehman pezetas, teget huled vet, vastan sinnä ligotad, paned sinnä peskud. Paned sigou ristvet sinnä, vedehe-se. Ninga mäned sigou, lehman necen ehtotad keiken, rožan, de sel'gan. Potom šlipakou pühkid necen lehman, udaran pezed. Kol'ceine om, ka läbi kol'ceižes lüpsad lehman. A necen meidon-se möst otad, leibän, da leibäle paned, da lehman-se sötad necil leibou-se maidokahau. A eskai lüpsad lehman». – «Корову моют, делаешь горячей воды, веник туда замачиваешь, кладешь туда песку. Наливаешь туда святой воды, в воду-то. Так пойдешь туда (в хлев), корову эту быстро обольешь всю, морду и спину. Потом тряпкой вытрешь корову, вымя намоешь. Колечко есть, так через колечко подоишь корову. А это молоко-то опять возьмешь, хлеб, да на хлеб нальешь, да корову-то накормишь этим хлебом, замоченным в молоке. И потом подоишь корову» (Пяжозеро. № 3418/46);

6) «Lehmale gömha tüukaiziba vähäižed vouktad meidod, potom otiba gümalaizen, otiba svätan veden, uden vastaizen i lehmaižen sarvišpei i händahassai necil vastaizel pühkiba. Nece argaituz». – «Корове капали в питье немного белого молока, потом брали иконку, брали святую воду, новый веничек, и корову от рогов до хвоста мыли этим веничком. Это argaituz» (Пяжозеро. ФА. 3672/35);

7) «На третий день моют коровушку. Веничек ошпаришь. После голову вымоешь, лицо веничком. По хребту, эдак, поведешь. Вымоешь хвост. Вот, на хвост наливаешь, чистенькое делается» (Прокушево, Верхний Конец. ФА. 3666/62);

8) «Хозяйка возьмет хлеба с солью, в ведро положит кольцо, в воду положит несколько веточек березовых – вот, раньше ведь веники были, с веника возьмут и пойдут. Хозяйка по лицу пройдет три раза и по хребту с этой водичкой так пройдет. И эти веточки ставили под матицу» (Боброзеро. 1993. МЗ- № 2/1).

Судя по приведенным текстам, в некоторых вепских деревнях обряд омовения завершался угощением коровы: куском хлеба с солью (Войлахта, Боброзеро) или замоченным в «чистом» молоке (Пяжозеро); питьем, в которое капали «белое» или чистое молоко (Пяжозеро).

Третья часть ритуала новотела могла включать обряд окуривания коровы и нового молока (только одного из двух объектов или обоих). По собранным нами материалам, окуривание коровы имело место у оятских и северных вепсов. Согласно этому обряду, хозяйка трижды обходила корову с поварешкой, в которой находилось «курево», в качестве него могли использоваться (вместе или по отдельности) дымящиеся угли, воск, горящая свеча (Винокурова. ФА. 3288; АКНЦ. № 681: 12; № 105: 7, 32). На Ояти этот обряд следовал сразу за омовением. В вепском Прионежье окуривание, носившее название *argaita*, имело более сложный характер. Оно проводилось хозяйкой после приготовления обрядовой каши и синхронно с обрядом трапезы, совершаемым детьми. Кроме того, окуриванию у северных вепсов подвергалась как корова, так и молоко, выставленное к трапезе. У южных вепсов объектом окуривания было только молоко. По сравнению с вепсами у русского населения обряд окуривания коровы был обязательным и распространенным повсеместно¹⁸. Скорее всего, мы имеем дело с плохой сохранностью этого обряда на вепской территории, который оказался малозначимым для некоторых вепских групп.



Теленок у фасада дома, д. Корбиничи Тихвинского района
Ленинградской области

Фото И. Ю. Винокуровой, 2003 г.

Самым торжественным моментом третьей части ритуала новотела была семейная трапеза. Вероятно, именно трапеза, также носящая название *argaita*, впоследствии дала наименование и предшествующим ей обрядам омовения и окуривания в некоторых вепсских деревнях. Дело в том, что в этом названии заключен смысл трапезы, а не омовения и окуривания – это торжество по случаю принятия скоромной пищи (*argaituz* – «скоромничанье») – «нового» молока после своеобразного «поста».

У северных вепсов комплекс действий, связанных с трапезой, совершался сразу же после омовения коровы. Хозяйка производила дойку «очищенной» коровы и на чистом молоке варила ячневую кашу. Этой ячневой кашей она угощала детей, посадив их на пороге избы, а сама в это время шла в хлев и окуривала корову. Информанты об этом обряде рассказывали следующее: «Вымоешь корову – сначала бока вымоешь, потом весь хребет, вымя, хвост и тогда зажигаешь свечку. *Argaitaze* («окуривают»): вынешь лопатку, которой угли берем, угольков положишь, свечку положишь и тогда обходишь» (Рыбрека. ФА. 3288/71); «Липка ладону. Поварешку. И (мама) обойдет всю корову. Молитву какую-то читает» (Матвеева Сельга. Зап. 1989 г.). Совершив окуривание, хозяйка кормила корову куском хлеба с намазанной кашей. В это время дети ели кашу на пороге избы. Различные вариации этого ритуального момента, связанные с определенной семейной обстановкой, например, количеством детей в семье, можно встретить в рассказах северовепсских информантов:

1) «Мама говорит ребятам: “Ну, сегодня будем коровушку *argaita* (“окуривать”)”. Это, знаешь, коровушка только отелится, недельку продержишь, мама уже вымоет веничком голову и от головы всё до хвоста, и хвост хорошо вымоет и вымя и корову “окурит”. И сидят ребята, помню, на пороге и говорят: “На будущий год чтобы была телочка или бычок”. Посадят к дверям-то. Они сидят и ждут, когда хозяйка придет со двора. Им говорят: “Сядьте на порог, придите, да скажите, пока бабушка или мама на дворе: “Дай, Бог, телочку”, – чтобы на будущий год была телочка» (Каскесручей. ФА. 3289/82);

2) «*Mama ozraspei kašan kiitab, nu i sid' sanob: “Lapsed, ištkaotš kündusele kašad sōmha, t'ānambei lehmal argaita”*. Nu, ka mõ ištumei kündusele, miid neĺlan oli, necida kašad sōm lehman, miše enamb maidod, da paremba kaš kaiken olīž». – «Мама из ячменя кашу варит, ну и тогда говорит: “Дети, садитесь на порог кашу есть, сегодня у коровы *argaita*”. Ну, и мы сидим на пороге, нас четверо было, эту “коровью кашу” едим, чтобы больше молока, да лучше каша всегда была бы» (Каскесручей);

3) «Я помню так. Мама пойдет *argima*, а мне оставит ложку каши и говорит: “Дожидай меня тут у порога, когда я приду”. Она придет, да после этого даст молока» (Шокша. ФА. 3291/20).



**Мария Григорьевна Васильева (1919 г. р.), д. Боброзеро Бокситогорского района
Ленинградской области**
Фото И. Ю. Винокуровой, 2002 г.

Обряд кормления детей кашей основывался на народном представлении о детстве как о растущей, прибывающей силе, благотворно действующей на прибавление домашних животных. В полевых материалах С. А. Макарьева встречается сообщение об участии в этом обряде только девочек: «После отела коровы, когда молоко будет уже чистое, на третий-четвертый день, варят ячменную кашу и кормят ею девочек на пороге дома, чтобы у коровы при следующем отеле была телушка. «Дай, Бог, на следующий раз телушечку» (Макарьев. АКНЦ. № 15: 161). В данном случае пол ребенка в обряде символизировал пол будущего приплода скота и имел доминантное значение. Особый интерес вызывает также место проведения обряда – порог. Порог в обрядовой культуре многих народов мира символизировал границу между «своим» и «чужим» миром. В контексте данного обряда порог, видимо, являлся границей не только пространства, но и времени. С порога начиналась новая жизнь семейного коллектива – уже с прибавлением скота и с употреблением молока в пищу.

По возвращении из хлева хозяйка занималась приготовлением праздничной выпечки – сканцев, калиток, колобов, блинов и т. д. Новое молоко,

кашу и выпечные изделия торжественно выставляли на стол. Специфической деталью северофинского обрядового стола были веточки с ольховыми шишками. Их опускали в горшки с молоком, которыми был уставлен весь стол, – веточки погружали в молоко, цепляя их нижние шишки за край горшка. Шишки имели круглую или продолговатую форму в зависимости от пола родившегося теленка. Иногда их собирали только круглыми, причем заранее – еще до отела, чтобы корова принесла телку. При этом функция сбора ольховых веток лежала на детях. Ф. С. Феклистова по этому поводу рассказывала: «Крутышки эти круглые у ольхи висят, эти шишечки. Мама отправит нас за веточками и скажет: «Ломайте круглых шишек, чтобы телку принесла корова, а не бычка». Велит взять одни круглые, черные. Ну, дак, кладет в молоко, в горшки кладет» (Урицкое. ФА. 3241/3).

В Матвеевой Сельге, Рыбреке, Каскесручье и Подшелье ольховые веточки с шишками опускали в ячневую кашу: «Nedal' proidib, dei argoitadas, keitāzoi kašad, surinkašad. Lepāspei ottaze nenid' okseižid', sinnä kašha kosketaze». – «Неделя пройдет, да и совершают argoituz, сварят каши, ячневой каши. От ольхи берут эти веточки, туда в кашу опускают» (Рыбрека. ФА. 3288). По завершении трапезы шишки клали в красный угол рядом с иконами или в оклад иконы: «Эти шишечки на кашу положат, кашу скушают, а шишечки останутся. А потом мама положила, вот, икона-то есть, так туда, вот – в нутро – такое в иконе было вроде как гнездышко» (Каскесручей).

В Матвеевой Сельге было записано единичное сообщение, в котором ольховые ветки с шишками назывались *argoitused*. Их использовали в обряде окуливания коровы и молока, а затем выбрасывали в воду: «*Argoitaliba*» («Окуливали»). Например, у меня корова отелилась. Ребенка отправляю в лес. Если бычок родился, (ребенок) принесет продолговатые, были ольховые веточки и на них шишечки, а если телочка – круглые. Он принесет веточки. Я возьму, положу на печную заслонку ветки, кашу и возьму иконку. В поварешку положу угли и туда положу свечи маленький кусочек, чтобы дым-то пошел. Ну, вот, стоят, хоть девочка, хоть мальчик, хоть кто. Ну, например, девочка. Скажу: “Садись на порог”. А сама во двор пойду. Я велю ей кашу взять с горшочка. И она здесь покушает кашу. А я оттуда приду, со двора уже. Там коровушку *argoituin* (окурила). С этим кадилом выхожу, чтобы дым-то пошел в дом. Молочные горшки есть в шкафу, все молочные горшки делаю дымом-то. Ну, вот, все *argoitut* (окурено), а эти *argoitused* (ольховые веточки) потом в реку кинем» (Матвеева Сельга. № 3290/20. З. С. Матвеева).

Выбор ольхи в обряде новотела не был случайным. Ольха являлась сакральным деревом у прибалтийских финнов и в какой-то мере была свя-

зана со скотоводческими культами. Об этом свидетельствует ее присутствие в некоторых верованиях и магии скотоводческого характера. У северных вепсов эта особая деталь обряда новотела имела аналогии со святочной приметой на приплод скота. В первый день нового года примечали: если на ольхе много шишек круглой формы, значит, в предстоящем году будет много телок, если же шишки продолговатые, то будут быки (Вехручей. АКНЦ. № 681: 7). Ольха также являлась главным материалом для изготовления такого сакрального предмета северовепского пастуха, как рожок (Урицкое. ФА. 3241/3). Южные вепсы накануне Иванова дня ходили в лес ломать ольховые ветки, которые затем использовали для выпаривания молочных горшков¹⁹. Эти действия указывают на то, что одним из магических свойств, приписываемых вепсами ольхе, были продуцирующее и апотропеическое.

Верования и обряды, связанные с ольхой, возникли у вепсов на основе древней прибалтийско-финской традиции. У финнов, например, во время ритуального загона скота в хлев пастух использовал в качестве прута раздвоенную ольховую ветку, «чтобы скот хорошо размножался зимой»²⁰. Карельские знахари широко применяли магические посохи из ольхи со множеством наростов для лечения болезней, колдуны – для «отпусков» скота и свадеб²¹. Ветками ольхи сегозерские карелы парили подойники и оберегались от змей (Линевский. АКНЦ. Ф. 1. Оп. 32. № 237: 177, 217, 242). Как и вепсы, карелы использовали ольху для изготовления рожка.

В северовепских деревнях перед началом трапезы выставленные на стол и украшенные ольховыми веточками горшки с молоком и ячневой кашей обязательно окуривали. Ф.С. Феклистова об этом обряде вспоминала: «Мама зажжет поварешку – углей кладет в поварешку, да воску кладет, со свечки воску, да этим дымом-то, эдак кадит, святит как-то: “Свят, свят”. Святит молоко-то (и говорит): “Иисус Христос, святи наше молочко! Молочко наше чистое, святое, коровушка святая, чистая. Нам надо хлебать, нам надо исть, нам надо жить и быть”» (Урицкое. ФА. 3241/29).

Далее все домочадцы и приглашенные родственники садились за стол и приступали к трапезе. О.М. Матвеева рассказывала о проведении этого торжества в своей семье: «Это *argaita*. Напекут эти *sul'čnäd* (сканцы) такие тонкие, эти *sul'čnäd* друг на друга положат, помажут, а когда кушают, так намажут ячневой кашей, это ведь очень вкусно все, питательно. Так, вот, эти сульчни мама напечет, намажет кашей, *argaita* значит. Потом, вот, этих блинов и эти сульчни она несет уже корове» (Матвеева Сельга).

Средневепский обрядовый комплекс, связанный с трапезой, несколько отличался от северовепского. Он включал следующие действия: дойку коровы,

приготовление каши на новом молоке (как правило, ячневой у вологодских вепсов, ячневой или толокненной у оятских и капшинских), кормление коровы кашей, намазанной на кусок хлеба, прием обрядовой пищи с обязательным участием детей. Так, М. С. Тарасова рассказывала: «После (омовения) варили ячневую кашу. Утром корову выдоишь, и на том молоке варят кашу. Корове намажут хлеба кусок этой кашей и дают съесть. И потом дают ребятам. Возможно, скажут, уже молоко» (Сяргозеро. ФА. 3411/29). Этот комплекс обрядов чаще всего проводился сразу же после омовения коровы: «*Lehman argaižim i ņečiš pāivāspāi šōškanžim maidon*». — «Корову “обмывали”, и с этого дня начинали есть молоко»²². «Обмывают корову. На другое утро каши сварят, на кусок хлеба каши намажут и корове дают. А потом молоко можно пить» (Пондала. ФА. 3668/24).

Кормление коровы обрядовой кашей отражало народные взгляды на нее как неотъемлемого члена семьи. У вологодских вепсов это действие было уже вторым благодарственным «жертвоприношением» животному (первое, как сказано выше, совершалось сразу после омовения). У оятских вепсов угощение коровы происходило один раз перед трапезой и представляло собой по составу как бы соединение компонентов двух «жертв» белозерских вепсов: на кусок хлеба, обмазанный в печке сажей, клали кашу, сверху насыпали соль и давали корове (Чикозеро. Винокурова. АКНЦ. № 105: 32).

Белозерские вепсы, как и северные, большое значение придавали участию детей в трапезе. Особыми обрядами, направленными на детей, демонстрировалось предпочтительное отношение к рождению телок. Так, М. С. Иудина рассказывала об обрядовом кормлении кашей сначала девочек, а затем мальчиков: «На четвертый день мать выдоит утром и делает каши какой-то крупяной либо пшенной. Потом обед. Две сестры было, парнишко был. Так дает первым сестрам, чтобы телица была» (Сяргозеро. ФА. 3411/9). Пожелание будущего приплода телушками выражалось и в форме магического битья ложкой. Упоминание об этом обряде встречается в подробном рассказе о новотеле у знатока вепского языка и традиционной культуры А. Л. Калининой: «На четвертый день вымою корову и выдою чистое молоко, и сварю кашу. Сварю кашу, выну из печки и перемешаю (ложкой). Этой ложкой стукну по лбу подростку, обычно девочке, и скажу: «В этом году бычок, на будущий год — телка»²³. Аналогичное обрядовое битье ложкой, как и форма трапезы в целом, бытовало у соседнего русского населения Тихвинского района Ленинградской области. По данным Л. П. Гуляевой, хозяйка варила ритуальную кашу. Сначала немного каши на хлебе давали отелившейся корове, а затем съедали кашу всей семьей. За едой хозяйка ударяла ложкой маленьких детей со словами: «Телушечки плетитесь, а бычки не родитесь»²⁴. В присудских деревнях Киино и Морозово (сравнительно недавно обрусев-

ших) магическое битье ложкой предвляло соревнование детей за столом – кто первый хлебнет молока. П. Г. Алешкина вспоминала: «Бабушка подоит первый раз, скажет: “Сейчас каши наварю”. И, вот, нальет молоко в блюдо и на нас пятерых глядит: кто первый хлебнет. Если мальчик – бык будет, если девочка – телка будет на будущий год. Ложкой стукнет – опять первый хлебнул» (Киино. ФА. 3664/52).

Экспедиционные исследования последних десяти лет не обнаружили семейной трапезы по случаю новотела и магического битья детей ложкой у пязозерских и капшинских вепсов. Скорее всего, перед нами факт редукции ритуала.

У южных и части капшинских вепсов главным блюдом трапезы было запеченное молозиво (*malaži*). Немного молозива на куске хлеба несли корове. В этих местах оно представляло собой второе подношение корове после куска хлеба с солью во время омовения. Блюдо с молозивом и горшки с новым молоком выставлялись на стол. Перед началом трапезы хозяйка окуривала их, трижды обходя стол. У южных вепсов окуривание молока носило название *kadoda* («кадить»). Южновепское застолье по случаю новотела, как и средневепское, включало символическое битье детей ложкой. При этом произносилось особое заклинание: «Härg, puske, l’ehm, puske! Härg, puske, l’ehm, puske!» – «Бык, бодай, корова, бодай! Бык, бодай, корова, бодай!». В случае рождения бычка в обряде битья ложкой участвовали представители мужского пола – хозяин и его сыновья. А. В. Васильева рассказывала о проведении такого «мужского» обряда в своей семье: «Luzikal, muga ocha lapsile. Ištubad lapsed, da vanhembad, sigau vėlleđ oma, tat, mam, mam-se – konečno. Vėlleđ minai oliba, ka vėlleile luzikal, i basib tat vėlleile – muštan: “Härg, puske, vėll, puske! Härg, puske, vėll, puske!”». – «Ложкой в лоб детям. Сидят дети, да старшие, там братья есть, отец, мать, мать-то – конечно. Братья у меня были, так братьев – ложкой, и скажет отец братьям, помню: “Бык, бодай, брат, бодай! Бык, бодай, брат, бодай!”» (Боброзеро. МЗ-1993. № 2/1).

Итак, в вепском ритуале новотела выявляется ряд общих черт прибалтийско-финского и собственно вепского происхождения (название обрядов *argaita*, использование ольхи, камня – *čuurkivi*, приготовление ячневой каши, кормление детей на пороге). Сочетание полиэтнических (в том числе славянских) элементов и их неодинаковое развитие сформировали на вепской территории несколько типов ритуала, в какой-то мере совпадающих с основными этнодиалектными зонами.

Первый тип ритуала – самый сложный по составляющим его обрядам – был распространен у северных вепсов. Для северовепского типа было ха-

рактарно более заметное участие детей в обрядах (поднимание на руки теленка, собиране в лесу ольховых веток, поедание каши на пороге), окуривание не только коровы, но и молока, использование ольховых веток.

Второй тип ритуала был распространен у средних оятских, вологодских и части капшинских вепсов. Он оказался более сходным с русским ритуалом. Его можно разделить на два подтипа вепско-оятский и вепско-вологодский. Наибольшее сходство с русским ритуалом обнаружил вепско-оятский подтип. Для вепско-вологодского подтипа характерен ряд особенностей: использование *šuurkivi* в обряде омовения коровы и отсутствие окуривания.

Зона распространения третьего типа ритуала – поселения южных и части капшинских вепсов. Основными его чертами являлись окуривание молока, употребление блюда из молозива в пищу, участие хозяина и сыновей и своеобразное заклинание на трапезе по случаю рождения бычка. Капшинская группа в обрядах новотела продемонстрировала свою переходность, что отмечалось ранее как в языковом, так и в обрядовом отношении²⁵.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Садохин А. П. Этнология. Учебный словарь. М., 2002. С. 146.

² Сурхаско Ю. Ю. Об историко-этнической типологии карельской свадьбы // Советская этнография. 1972. № 4. С. 102–107.

³ Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX – начало XX в.). Л., 1977.

⁴ Зайцева М. И., Муллонен М. И. Словарь вепского языка. Л., 1972.

⁵ Журавлев А. Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994. С. 43.

⁶ Зайцева М. И., Муллонен М. И. Указ. соч. С. 618.

⁷ Байбури А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 64.

⁸ Дурасов Г. П. Народная пища Каргополя (по материалам XIX – XX вв.) // Советская этнография. 1986. № 6. С. 105.

⁹ Винокурова И. Ю. Конь и потусторонний мир в традиционных представлениях вепсов (опыт сравнительно-исторической реконструкции) // Народные культуры Русского Севера. Фольклорный энтитет этноса. Вып. 2. Архангельск, 2004. С. 171.

¹⁰ Зайцева М. И., Муллонен М. И. Указ. соч. 1972. С. 509.

¹¹ Винокурова И. Ю. Огонь в мифологии вепсов // Вепсы: история, культура, межэтнические контакты. Петрозаводск, 1999. С. 162–163.

¹² Журавлев А. Ф. Указ. соч. 1994. С. 39.

¹³ Там же. С. 44.

¹⁴ Зайцева М. И., Муллонен М. И. Указ. соч. С. 319. Белое Озеро.

¹⁵ Журавлев А. Ф. Указ. соч. С. 47.

¹⁶ Зайцева М. И., Муллонен М. И. Указ. соч. С. 33.

¹⁷ Винокурова И. Ю. Указ. соч. С. 52.

- ¹⁸ Журавлев А. Ф. Указ. соч. С. 45.
- ¹⁹ Колмогоров А. И. Чухарская свадьба: Черты обрядовой жизни чухарей // Сборник в честь 70-летия проф. Д. Н. Анучина. М., 1913. С. 374.
- ²⁰ Rantasalo A. V. Das Zurückführen im Herbst in den Viehstall // FFC. 148. Helsinki, 1953. С. 37.
- ²¹ Сурхаско Ю. Ю. Козичендашаува – жезл колдуна на карельской свадьбе // Из культурного наследия народов России. СМАЭ. Т. XXVIII. Л., 1972. С. 199–207.
- ²² Зайцева М. И., Муллонен М. И. Указ. соч. С. 33. Пондала.
- ²³ Зайцева М. И., Муллонен М. И. Образцы вепсской речи. Л., 1969. С. 151.
- ²⁴ Гуляева Л. П. Пастушеская обрядность на р. Паше (традиция и современность) // Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 177.
- ²⁵ Винокурова И. Ю. Указ. соч. С. 110.

Архивные источники

НА – научный архив Карельского научного центра РАН.

Винокурова И. Ю. Полевые записи 1983 г. // АКНЦ. Ф. 1. Оп. 50. № 681 (серверные вепсы).

Винокурова И. Ю. Полевые записи за 1990 г. (с. Немжа и Винницы) // АКНЦ. Ф. 1. Оп. 6. № 105.

Линевский А. М. Материалы по этнографии и обычному праву карел Сегозерского района // АКНЦ. Ф. 1. Оп. 32. № 237.

Макарьев С. А. Вепсский фольклор // АКНЦ. Ф. 26. Оп. 1. № 15.

Светляк (Фомин) А. В. Песни, обряды, обычаи, причитания, загадки, частушки в Лодейнопольском округе с общим описанием Шимозерского края и быта жителей // Архив Российского географического общества. Р. 119. Оп. 1. № 344.

ФА – фонограммархив Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН.

Perttola J. Материалы Ю. Перттолы // SKS. N:o 211, 299, 389, 392, 427, 452, 1116–1118.

В. П. Миронова

ЗИМНИЕ СВЯТКИ У ЛИВВИКОВ

(ПО ПОЛЕВЫМ МАТЕРИАЛАМ 1990–2000-х гг.)

Календарные праздники были популярны среди карельского населения еще в середине XX в. Информанты с интересом рассказывают, как люди проводили их: собирались на беседы, танцевали и пели песни. Почти в каждой деревне, даже самой небольшой, насчитывающей десяток дворов, был в конце XIX – начале XX в. свой зимний и летний праздник. В это время люди из близлежащих деревень наведывались в гости к родственникам, молодежь собиралась на гулянья.