

Алексей Конкка

Материалы по календарной мифологии и календарной обрядности сямозерских карел

О календарной обрядности сямозерских карел, помимо нескольких беглых упоминаний, практически нет сведений в литературе. В литературе XIX в., в том числе в заметках о народном календаре и верованиях олонецких карел, как и вообще в этнографической периодике того времени, чаще всего отсутствуют конкретные места записи, что в нашем случае делает эти сведения пригодными лишь для обобщенных сравнений. В немногочисленных полевых материалах, собранных в сямозерских деревнях фольклористами и этнографами в течение прошлого столетия, сведения по народному календарю носят фрагментарный или случайный характер.

В данной ситуации все, даже беглые, но паспортизированные архивные сведения по календарной тематике представляют несомненную ценность. В результате по заявленной теме собран воедино и скомпонован довольно разнохарактерный, но хорошо, по мнению автора, дополняющий друг друга архивный и полевой материал. Источниками явились:

Алексей Петрович

Конкка

Институт языка, литературы
и истории Карельского
Научного Центра РАН,
Петрозаводск

1. Ранее не публиковавшиеся рукописные материалы экспедиционной поездки, предпринятой автором в село Сямозеро и окружающие его населенные пункты летом 1984 г. (далее в тексте — МА), когда целенаправленно собирался материал по календарной обрядности и мифологическим представлениям карел.

2. Заметки по народному календарю родившегося в 1891 г. в селе Сямозере знатока сямозерского говора Ефима Попова, а также материалы Алекси Коскинена из дер. Проккойла Сямозерской волости, хранящиеся в Фольклорном архиве Финского литературного общества в Хельсинки (SKS).

3. Материалы Сямозерского словника, составленного Эдвардом Ахтия в первые десятилетия XX в., которые были использованы при подготовке рукописи 6-томного Словаря карельского языка (KKS I–VI).

Некоторые сведения были предоставлены коллегами-этнографами и фольклористами и почерпнуты из литературных источников, содержащих общие этнографические материалы по Сямозерью.

Около половины публикующихся ниже материалов относятся к зимним Святкам (synnyntua), достаточно разнообразно представлены обряды повышения девичьей «славутности» (lembi), происходившие в промежуток между Ивановым и Петровым днями (viändöi, см. [Конкка 1992]). К рубежу XIX–XX вв. относятся ценные сведения о местной традиции летних праздников, связанных с жертвоприношениями животных (ср. [Конкка 1988]). Приводятся материалы и по другим, преимущественно весенне-летним праздникам — обрядности пасхального цикла, обычаям на Ильин и Спасов дни. Публикуется список местных «храмовых» или «престольных» праздников по деревням Сямозерской волости, составленный с использованием различных письменных и устных источников. Учитывая особое место, которое занимают в календарной обрядности и мифологии представления о Сюдю, им посвящается специальная вводная статья, построенная на использовании тех же сямозерских материалов.

Великий Сюдю: святочный дух с ликом Спасителя

Святочная обрядность (зимние Святки, период от Рождества до Крещения, с 25.12/7.01 по 6.01/19.01 — через черту приводятся даты по новому стилю) у большинства европейских народов представляла собой целый обрядовый комплекс, своеобразную консистенцию календарных обрядов. По установившейся традиции из него выделялись (и исследовались как

самостоятельный предмет) гадания, ряжения, групповое поведение молодежи, а также социальная и хозяйственная функции святочных действий и представлений, в том числе приметы о погоде и урожае. В нашем случае к этому «списку» как минимум следует добавить поведенческие запреты периода святок, крещенские обряды купания в проруби и представления о святочном мифологическом персонаже — «хозяине» святочного времени, с которым у карел непосредственно связана значительная часть обрядовых действий.

Как отмечалось ранее [Конкка 1989; Конкка 2003: 130], мифологические представления карел о святочных духах-хозяевах, во-первых, архаичны и во многом уникальны, во-вторых, разнообразны как по части терминологии («Водяная хозяйка», «Крещенская Старуха» или «Баба Виеристя», «Крещенская свинья», «Баба Сюнди», «Сюндю»), так и по части отличительных признаков мифологических персонажей и их ипостасей. На сравнительно компактной территории современного расселения карел выявлено несколько районов, имеющих самостоятельные комплексы мифологических представлений, связанных с зимними Святками. В разных географических зонах различны и наименования святочного периода, имеют свою специфику названия ряженных (о святочном ряжении см.: [Конкка 2002]).

На территории ливвиковско-людиковского ареала в Южной Карелии и частично на территории проживания носителей собственно-карельского диалекта в Средней Карелии у порозерских, ребольских и сегозерских карел (относительно последних см.: [Конкка, Конкка 1980: 91–92; 104–110]) в значении «святочный дух» известен термин Сюндю (Syndy) или Сюнди (Syndi, Synti).

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

Из Сямозерской волости (материалы Э.В. Ахтия) в словарной статье *synty* приводятся следующие примеры: *Synnymtoan aigas syndy moal kävelöy, 12 yöd om toam peäl. Syndyö nähtih buit ennen vahnaz, matkai kui heinysoatto mustu libo kui tšingoitettu hurst'i mual lendi peldoloi myö. Kykkyzilleh syndyö kuunellah, pyhkimel katetah, yks tšuras seizou shiizhman kel, sid ei syndy koske. Pidäy synnyl porrastu pastoa vieristeä vas(t) kokkoi (lähtendysynnympäin)* [KKS V: 607] — «В Святки Сюндю ходит по земле, 12 ночей на земле

находится. В былые времена будто бы видели Сюдю, двигался как черная копна сена или как (будто) натянутый кусок мешковины (парусины) летал по земле над полями. — Сюдю слушают на корточках, скатертью закрываются, (кто-нибудь) один в стороне стоит со сковородником, тогда Сюдю не тронет. — Надо для Сюдю коккой¹ — лестницу испечь в канун Крещения, перед днем его ухода».

Здесь пунктиром обозначены основные элементы представлений и обрядовых действий, связанных у сямозерских жителей со святочным персонажем Сюдю. Ниже мы попытаемся их раскрыть подробнее. Рассказы же об обрядовых действиях (в том числе о выпечке хлебов, гаданиях, ряжениях и т.д.) достаточно хорошо представлены в прилагаемых полевых материалах.

Сюдю, показываясь в образе летающего холста или поскони, способен был, по представлениям местных жителей, преодолевать значительные расстояния. В 1926 г. информант Эдварда Ахтия Устья Нестерова, родившаяся в 1900 г. в дер. Логинсельга, рассказывала о Сюдю, который, появившись над горой на одной стороне озера, пролетел над заливом и скрылся за второй горой на противоположном берегу (архив KKS, сообщение редактора Леены Йоки). Единственные в своем роде сведения, также связывающие Сюдю с небесной сферой, были получены в 2000 г. от жителя дер. Лахта Павла Максимова (род. в дер. Корбиниemi в 1936 г.). Сюдю, по рассказам старожилов, мог принять образ северного сияния (сообщение Л.И. Ивановой). Что же касается такой ипостаси Сюдю, как копна сена, то следует отметить, что растительная символика присутствует в том или ином виде в представлениях о святочных духах практически у всех групп карел от Приладожья до Кандалакши.

Святозерский учитель Николай Лесков, активный собиратель фольклорных и этнографических материалов среди людииков и ливвиков Олонецкой губернии и карельского населения сопредельных финляндских территорий, рассуждая в «Живой старине» в статье «Святки в Кореле» об олонецких карелах в целом, касается и вопроса о Сюдю. По мнению Н.Ф. Лескова,

¹ Kokkoі — пышные продолговатые по форме лепешки из жидкого теста, которое замешивали на овсяной муке с добавлением ржаной муки. Отличались быстротой приготовления: «бросят в печку, тесто моментом поднимается». Брали с собой на работы в лесу [МА 1984, Успенская — см. Список информантов]. Под тем же названием были известны у карел Северного Приладожья, Суоярви и Иломантси [KKS II: 287]. Помимо *сюннюмга* в сямозерских деревнях для наименования зимних святок использовался термин *viändöi* (от *viändyö* 'гнутья, изгибаться, закручиваться, поворачиваться' — ср. [СКЯ 1990: 437]), которым чаще всего назывался промежуток между Ивановым и Петровым днями, т.е. летние Святки.

Сюндю — «особого рода божество», пребывающее на земле преимущественно в зимние Святки. Некоторые видели Сюндю, пишет Лесков. По их рассказам, Сюндю имеет вид движущейся копы сена и нехорошо человеку оказаться на пути его — «человека он обязательно задавит» [Лесков 1894: 222–223].

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

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

Интересные сведения о разделении святок на два периода привел П.Т. Костилов из села Сямозера. Он рассказал, что в прежнее время Васильев день (1 января) имел также название *Viändöi*, а *viändöinaiga*, т.е. «время вияндёй», помимо летних святок было еще и названием периода от Василия до Крещения, т.е. второй половины зимних святок, когда, по его мнению, занимались гаданием, т.е. «слушанием Сюндю» (см. ниже записи от Костилова). В данном случае, учитывая значения основы *viänd-*, напрашивается сравнение с разделенными на две половины заонежскими Святками — «кривыми» и «прямыми», последние из которых по времени совпадали с общепринятым периодом святок от Рождества до Крещения. В кривые Святки (от 12.12 до 24.12), по утверждению П. Коренного, в основном ходили ряжеными, гаданием практически не занимались. Гадание во всем своем многообразии происходило на прямые Святки [Коренной 1915: № 52; ср. Логинов 1988: 72–73]. Гадания были связаны с пребыванием Сюндю на земле (у русских Олонецкой губернии это был Святке или Цюнда, см.: [Куликовкий 1898]).

Помимо того, что сам процесс гадания в Святки назывался «слушанием Сюндю», многие конкретные его формы в народных представлениях связывались с именем «духа святок». Приведем только два примера. Испеченный хозяйкой первый рождественский блин, который кто-то из молодых членов

семьи надевал на голову, прокусывая дырки для глаз и носа (ср. то же в Заонежье [Логинов 1988: 73]), и в таком виде выходил на улицу слушать, у некоторых групп карел назывался *synnynhattara* (у северных людиков) или *synnynkakkara* (у сегозерских карел), т.е. «блин Сюндю». В Словаре карельского языка приводятся следующие примеры из сямозерского словника Э. Ахтия: *Synnynkoiira — tuonelan koiira. virzi pidäy kuoltui itkie, eigä synnynkoiirat haukutah toizelilmal mennez (uskom.). synnynkoiirii neidizet kuunellas synnyntmoanaigah, kus päi haukkui, sinne päi miehel mennäh* [KKS V: 606] — «Собака Сюндю — собака потустороннего мира. Умершему надо причитание исполнить, тогда собаки Сюндю не будут лаять по дороге на тот свет. Собак Сюндю девушки слушают в сюннюмуанайгу (на Святки), в какой стороне залает, туда и замуж выходит».

«Кривизна» в определениях как зимних, так и летних святок, возможно, говорит о происходящем в природе «солнцевороте», когда день начинает наращиваться или, наоборот, укорачиваться, т.е. солнце, как говорили в Вокнаволоцкой волости, выходит «из гнезда», в котором оно находится в дни солнцестояния. Однако на этом схожесть зимних и летних святок не кончается, так как существует множество параллелей в обрядности обоих периодов (см.: [Конкка 1992]). Приведем только один пример из Сямозерья, связанный с «поднятием девичьей славы»: *synnyntuazolendaigah da veändöinaigah neidizet tieshuaroil rodniekkuviel valavutah päivännouzun ken* [KKS V: 606] — «во „время нахождения Сюндю на земле“ (в зимние Святки) и во время вияндёй (в летние Святки) девушки на росстанях у родников обливаются на восходе солнца».

Святочные ряженья и гадания заканчивались в крещенский сочельник, ведь тогда и «хозяин святок» покидал землю: *vieristännu syndy lähtöv eäre taivahah* [KKS VI: 594] — «на Крещение Сюндю уходит на небо». Если в рождественский сочельник пекли «хлеб Сюндю» или блины ему «на портянки»: *synnympiän rashtavao vaste pastetah val'loi, synnynhattarao* [KKS V: 606] — «в день Сюндю/сочельник Рождества пекут вальгой, портянки Сюндю», то на Крещение ему надо было помочь отправиться на небо: *pidäy synnyl porrastu pastoa vieristeä vas(t) kokkoi (lähtendy-synnympreän)* [KKS V: 607] — «надо для Сюндю лестницу испечь (т.е. лепешки коккой) перед Крещением (в день отправления Сюндю)». *Synnympiän — vieristeä vaste pastetah kokkoi; sanotah synnyl pordahat taivahah nosta kokkoi pastetah* [KKS V: 606] — «В сюннюнпяйвя перед Крещением пекут коккой; говорят (что для Сюндю лестницу (делают) в небо подниматься, (для этого) коккой пекут».

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

Буквальный перевод слова *sunnuntia* — ‘земля Сюндю’, где слово *tia* ‘земля’ следует понимать в значении «мир», «свет» [KKS III: 328–329] (ср. выражения типа «вся земля» = «весь (белый) свет»). Слово же *sunnuntianaigu* [МА 1984, Костилов] буквально переводится как ‘время земли Сюндю’: *sunnuntianaigah pidäz olla udzhviez mettshu, sid vil’l’äd rod’izih teräkkähäd*. — «В суннунмуанайгу (Святки) если лес будет в инее, тогда хлеба уродятся колосистые» [Сязозеро, KKS V: 606; МА 1984, Костилов]. В Сязозерской волости записан еще один «уточняющий» или, скорее, описательный термин *sunnuntiazolendaiga*, т.е. ‘время нахождения Сюндю на земле’ [KKS V: 606], который, судя по форме, достаточно позднего происхождения. В речи сяозерских карел в том же значении «время от Рождества до Крещения» зафиксированы также термины *sunnunaika* ‘время Сюндю’ и *sunnyinväli* ‘промежуток Сюндю’.

Практически повсеместно у ливвиков и людиков, но также на значительных территориях проживания носителей собственно-карельского диалекта, в Суоярви и Суйстамо, а также по крайней мере у поросозерских [МА 1984, Соймогора], ребольских [МА 1986, Ровкулы-Реболы], паданских, ругозерских и ухтинских карел [KKS V: 606] был известен термин *sunnynpäivä* (*sunnyinpäivu*, *syndynpäivä* и др.) — букв. ‘день Сюндю’ в значении «сочельник». Однако относительно последнего были и исключения. Например, в районе дер. Соймогора — Ключина Гора Поросозерской волости *sunnyinpäivä* приходился на 21.12 старого стиля. Сюндю здесь спускался на землю за три дня до сочельника Рождества [МА 1984, М.Г. Михеева, 1901, Соймогора]. Следует сказать, что на карте Карелии можно отметить несколько местностей, где зимние Святки, по рассказам старожилов, начинались за несколько дней или даже недель (как в Заонежье с 12.12) до Рождества.

Иногда Сюндю называли в сяозерских деревнях, как, впрочем, называл и Николай Лесков в своей статье, Большим или Великим Сюндю: *Suurisyndy rästavao vas(t) sunnympeän tulou moal. Suurisyndy syöttäizeni nämil teähtyzi heittih tänne, pidäy hattaraoa pastoa. Anna Hospodi tuonilmaistu si(j)oa, valgiedu roajuu, suurensunnym besodoa* [KKS V: 585] — «Великий Сюндю в суннунпяйвя (сочельник) перед Рождеством появляется на земле. Великий Сюндю-кормилец на этих звездочках спускается сюда, надо (ему) портянки (блины) испечь. — Дай, Господи (мне) места на том свете, белого (светлого) рая, беседы Великого Сюндю» (из молитвы).

Великий Сюндю или Сюндю в представлениях и языке южных карел (сведения подобного рода имеются и из Тверской Каре-

лии) приобрел значение Христа или Спасителя [СКЯ 1990: 355], что, по мнению Яло Калима, было связано с днем Рождества Господня и поверьями о появлении Сюндю на земле именно в это время [Kalima 1928: 266]. Следует заметить, что помимо Южной Карелии само понятие Сюндю и уподобление его христианскому божеству встречается и в северно-карельском фольклоре, например в свадебных песнях калевальской метрики (в данном случае в величальных песнях, поющих руководителю свадьбы «патьяшке», свадебному колдуну). Сюндю (в форме Synty или Synti) в них сравнивается со «Спасом» или даже приравнивается к Богу-отцу, верховному «небесному Отцу», причем он действует при изготовлении ритуального пояса патьяшки (имеется в виду метафорическое сравнение, подчеркивающее особую красоту и ценность вещи) вместе с Куутар и Пяйвятар, персонификациями луны и солнца [Holmberg-Narva 1929: 216]. В эпической «Песне Создателя» (Luojan virsi — одна из версий ее была использована Элиасом Лённротом в последней руне «Калевалы»), в вариантах, записанных в Ребольской волости, рождающийся Христос сравнивается с «Божьим днем» и «зарей Сюндю», что опять же говорит не столько о сравнении Сюндю и Спасителя, сколько о сравнении Сюндю с Богом-отцом, творцом всего сущего, стадиально более ранним мифологическим персонажем [SKVR 1927 II: № 319–331].

Сюндю или однокоренное с Synty слово *syndyzet* (множественное число) было известно также в значении «иконы». Николай Лесков приводит по этому поводу пример из собственной практики: «сюндюзет» или «великие сюндюзет» были особо почитаемы в быту карел, — отмечает он. Особое место они занимали в карельских плачах. Тем не менее на заданный им женщине-причитальщице вопрос, что же такое сюндюзет, она не смогла сразу ответить, лишь через некоторое время, бросив взгляд вокруг, она указала на иконы. Суврет сюндюзет? Так это же иконы, ответила женщина [Лесков 1894].

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

В карельских заговорах *synty* (ср. фин. *syntyä* ‘родиться’) или *syndy* выступает в значении мифологического происхождения предметов и явлений (*synnyt syvät* — ‘сюнтю глубокие’). Например, в лечебном заговоре от ожога выясняется происхождение огня «как явления» (*tulen synty* — ‘рождение огня’) и огонь закликают «взять обратно» негативные для человека последствия его «деятельности». В противном же случае знахарь, «определивший» родословную огня, угрожает воздействовать на силы и явления, его породившие, т.е. на его «прародителей». *Synnyt* здесь выступают как некий известный только посвященному свод мифологических знаний о природных явлениях и их взаимосвязях в окружающем человека мире, что можно назвать высшими знаниями о природе и структуре Вселенной (ср. [Siikala 1994: 80–81]). Хранилище всех высших знаний расположено в иных сферах. Как известно, шаман или эпический герой в роли заклинателя добывает недостающие магические знания в потустороннем мире.

Практически во всех карельских обрядовых и бытовых причитаниях фигурирует понятие *syndyzet* — *syntyset*, которое на русский язык переводится обычно как «прародители», или, по определению А.С. Степановой, «умершие родичи, являющиеся родовыми духами-покровителями» [Степанова 2004: 265].

Таким духом-покровителем, по мнению Мартти Хаавио, является и дух-предок, которого знахарь «поднимает» заклинанием из-под земли или из воды. Этим действием знахарь или колдун наделяет себя магической силой и с ее помощью приступает к сеансу лечения больного или оберегания, например, свадебного поезда. Дух-покровитель колдуна отождествляется в заговорах с терминами *luonto-haltia-synty* (встречаются и все три одновременно, выступая в качестве синонимов), где *luonto* — «природа» в широком смысле, прежде всего «природа явлений», т.е. «происхождение»; *haltia* — «дух-охранитель», «жизненная, природная сила»; *synty* — «рождение», «происхождение», «родовые предки» [Haavio 1967: 290].

Колдун, «разбудив» свою «силу» заклинанием и «подняв» ее, испытывает сильный эмоциональный подъем, состояние, которое можно сравнить с трансом. Состояние это в языке имеет определение *langeta loveen*, т.е. ‘упасть, провалиться в лови’. Из «лови» колдун также «поднимает» свою силу. Анализ значений данного термина привел Хаавио к выводу, что в заговорах слово имеет значение «полость», «провал», «грот», «отверстие» и т.д. Он приводит примеры, в которых *лови* выступает в текстах заговоров синонимическим повтором слов «колодец» и «прорубь» [Haavio 1967: 291], и в конечном итоге приходит к выводу, что мир умерших предков рода (судя по заклинатель-

ной поэзии) находился в подводном мире. Хаавио обращается за сравнительным материалом к верованиям народов Северной Евразии, ближайшим примером которых являются представления некоторых групп саамов о потустороннем мире, находящемся на дне священных озер «сайво» [Haavio 1967: 292 и сл.].

Автор этих строк записал в 1986 г. в Реболах рассказ Александры Петровны Геттовой, родившейся в дер. Сулоостров в 1911 г. Рассказывая о купании в проруби в Крещение, она так ответила на мой вопрос о том, каким образом больные и грешные получали выздоровление и отпущение грехов именно после купания: «*Дак ведь молились, (верили) что оттуда поднимается Сюнди и отпустит от болезни или от грехов его (купающегося)*» [ФА 2949/1, Реболы]. Как мы видим, в Реболах Сюнди уже не спускается с неба, а поднимается из проруби. На более северных территориях это широко распространенное поверье. Однако и на севере (напр., в Вокнавлоцкой волости) записаны рассказы о спускающейся с неба Старухе Виеристя, которая в Северо-Западной Карелии играет роль «святочной хозяйки». В то же время на общем фоне представлений о спускании Сюндю с небес на территориях проживания людей и ливвиков периодически встречаются рассказы о появлении Сюндю из проруби. Такое дисперсное вкрапление находим и в Сямозерье. Т. Ивановой и В. Мироновой в 2000 г. записано от родившейся в 1914 г. в дер. Мечелица М.Н. Артамоновой поверье: *Syndy nouzou, gu heinyuatto lähties* — «Сюндю поднимается как копна сена из проруби». Таким образом, даже на одной территории фиксируются различные представления о локализации Сюндю. Что это — остаток древних дуалистических верований или амбивалентная природа самого Сюндю? Что означают эти вкрапления иных представлений? Являются ли они остаточным материалом, осколками прежней системы верований, впоследствии изменившейся под воздействием внешних факторов? И какие это были факторы — этнические? Вопросов, несомненно, больше, чем даже положительных ответов. Учитывая значительную древность и сложность исследуемых явлений, приблизиться к решению данных проблем возможно только одним способом — с помощью анализа и сопоставления широкого сравнительного материала по верованиям народов Евразийского Севера.

Помимо значения ‘умершие предки’ *syntyset* в плачах имеет расширенное, пространственное значение [Конкка У. 1992: 37] — ‘мир умерших, иной мир’ (имеющий, как правило, в причитаниях эпитет «белый»: «*придите из белых сюндюзет встретит*» и т.д.), в котором обитают прародители и куда отправляются все умершие. Это очень существенный факт для

наших умозаключений, ибо он подтверждает то, что понятие Сюдю-сюдюзет имеет пространственные характеристики со значением «мир» (ср. «земля Сюдю» — *synpynntua*). Яло Калима в цитируемой статье приводит записанный Э. Ахтия в Суоярви заговор на поднятие девичей лемби (славутности). При набирании воды произносили слова: «*Беру воду из Иордан-реки, из водоворота святого потока, где Сюдю окрестили, где всю страну омыли*». Странно, замечает Калима, что слово «страна» здесь выступает синонимом слова «Сюдю» [Kalima 1928: 262]. Однако именно эта странность дает нам в руки еще один «козырь» для утверждения: Сюдю не просто дух некоего временного промежутка, не только некое мифологическое существо «вроде домового», как его охарактеризовал Куликовский, и не только умершие родичи, а нечто гораздо большее, что может претендовать на вселенские масштабы. Ведь не случайно и то, что Сюдю выступал в качестве синонима Христа-Спасителя.

Связь с небесными сферами оказывается наиболее продуктивной стороной представлений о Сюдю, когда мы обращаемся за сравнительным материалом к мифологиям финно-угорских и тюркских народов, населяющих более восточные территории. У большинства этих народов верховный бог после сотворения вселенной отправляется на небеса и становится «праздником богом», не вмешиваясь в земные дела. Однако между небом и землей остается (оставляется) отверстие, через которое верховный бог иногда все-таки спускается на землю. По верованиям коми-зырян [Коми мифология 1999: 154], верховный бог Ен иногда раскрывает небо и оно загорается разноцветными огнями, т.е. на небе появляется северное сияние (ср. выше — Сюдю в виде северного сияния). Второй вариант — когда на нижнем ярусе неба проживает второстепенный по сравнению с верховным богом демиург, который появляется на земле уже относительно периодически. У кумандинцев это Коча, который, по местным поверьям, появляется на земле ежегодно после специального камлания (его роль играл ряженный, который совершал обход дворов). Коча, как пелось в обрядовой песне, «*чистого неба спустился, как белый шелк, расстилаясь, спустился*» [Сатлаев 1971: 135–136]. Сюдю, как мы видели выше, иногда тоже имел обыкновение показываться в виде летающей в небе материи. Спускание Сюдю с небес и «залезание» его обратно с помощью испеченной для этого «лестницы», карабканье его по небу в сочельник Крещения с характерным царпаньем [МА 1984, Ключина Гора], принесение в жертву Сюдю первого блина на следующий день после его появления на земле [Конкка, 1987; ФА 3064/13, Гомсельга] — всем этим элементам представлений карел о Сюдю можно найти параллели

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

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

Словом *буга* выражались следующие понятия (значение которых со временем расширялось и дифференцировалось. — А.К.): 1) ‘местность’, ‘родина — место рождения’ 2) ‘природа’, ‘климат’, ‘погода’, ‘небо’. Второй этап: 1) ‘верхняя земля’ (или мир), ‘небо’, ‘вселенная’, 2) ‘нижняя земля’ (или мир), ‘подземное царство’. Следующий этап развития значений слова: 1) ‘дух-хозяин верхнего мира’, 2) ‘дух-хозяин нижнего мира’. При появлении новых значений к слову *буга* добавлялся определитель. *«Появление православия в среде эвенков, — пишет далее Г.М. Василевич, — привело к расширению значений слова буга: рай, бог, икона <...>. И самым последним значением слова буга были ‘страна’, ‘государство’, ‘мир’ <...>. Синонимом буга было у эвенков слово дуннэ. Его значение было связано с землей — местностью, поэтому стало выражать понятия ‘земля’, ‘место’, ‘тайга’, ‘страна’. У отдельных групп эвенков оно получило значение ‘могила’, потому что прежде у рода, позже — у большой семьи в понятие ‘своя земля’ входило понятие о могилах предков»* [Василевич 1959: 160–161].

Как мы видим из приведенного списка значений, большинство их совпадает с кругом представлений о Сюндю-сюндюзет: здесь и ‘природа’ (ср. сюндю как магическая сила колдуна), ‘страна’ и ‘земля’ в значении мир, дохристианский ‘дух-хозяин’ и христианский ‘бог’, ‘иконы’ и даже ‘рай’ (ср. вышеприведенную молитву), здесь и мир умерших предков — сюндюзет. Но при этом мы видим и характерную для образа Сюндю амбивалентность, когда он может находиться как в верхних, так и в нижних сферах окружающего человека пространства. Наличие в представлениях о Сюндю целого набора элементов,

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

Сямозерский народный календарь

Зимние Святки

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

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

2. В деревне Ангенлахта впервые шли сеять овес, заткнув за пояс топор и положив в кошелку *synnyin leiby* — пирог, выпеченный из ржаной муки в Рождественский сочельник (пирог этот, накрывавший солонку, стоял на божнице). После сева пирог отдавали скотине (д. Эссоила) [Маслова 1980: 224].

3. В Сямозере на Святки, за две недели до Крещения (храмовые праздники погоста в Сямозере — Успение и Крещение) привозили *адьво* — девушек из других деревень, полное село было, по четыре-пять адьво в каждом доме. Каждый день до самого Крещения проводили беседы. Старухе, у которой нанимали беседную избу, приносили парни по три-пять копеек, а девушки — кто крупы, кто муки, кто молока.

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

4. К Рождеству готовят мясо, пироги, рыбники, калитки (*tshupoid*), утром в Рождество ставят свечу в часовне перед иконами. Поп ходит по домам в Рождество, хоть и на третий

день Рождества, молитву читает в избе, славит (Христа), когда дадут кошкой, кто овса, денег, кто что дает по своим средствам. [KKS V: 163]. Вечером в Рождество молодые идут на беседу, а старшие ложатся спать [KKS V: 163].

5. Святки, время от Рождества до Крещения, назывались *Sunnuntiaaigi*. На погосте на Успение и на Крещение были ярмарки. В Святки накануне воскресения и накануне Крещения проводили складчины, *sunnyinpiirai*. Девицы приносили муку, крупу, масло и жарили блины. Парни приносили рыбу, когда и бутылку с собой брали. На могилы ходили во второй день Рождества, во второй день Пасхи и на Успение (Emanpäivä).

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

6. На Святки, *суннойнвяли* (букв. 'промежуток Сюндю', *sunnyinväli*), в промежутке от Рождества до Крещения, не моют полов в избе, да и ничего другого не моют, также не полощут в проруби веников [SKS, Harkönen, Iivo 581. Säämäjärvi 1907].

7. В Рождество парни ходили славить Христа, за это им давали мелкие деньги. На третий-четвертый день после Рождества славить приходили служители церкви [МА, Антонова].

Гадания (слушанья Сюндю)

8. «Мы однажды с сестрой Сюндю слушали на озере у проруби. Сестра опустила голову на край проруби, а я стоял, опираясь на палку. Рано утром — на счастье (*mitä onnea kiului*) слушали. Немного погода послышался звон бубенцов, и они с такой скоростью около нас проехали, только просвистело. Они поднялись в наш двор, лошади там фыркали, колокольчики звякали, когда распрягали лошадей. Мы пошли, зашли в избу и рассказали матери. Мать сказала, что, видно, девка наша выйдет в этом году замуж. Так и вышло, и все было точно так же, когда свадебички прибыли за сестрой на лошадях» [SKS, TK 46, Alekski Koskinen, 28].

9. «Потом были опять, слушали Сюндю, нас было три человека, утром рано надо было идти, поэтому было тихо, побыли немного. Надо было тихо (сидеть), нельзя было ничего говорить. Скоро послышалось какое-то движение, а мы были на пороге риги, два соседа (еще) было, близко друг к другу. Послышалось будто стро-

гали, гвозди вбивали, плакали. В том году у них умер хозяин» [SKS, TK 46, Alekski Koskinen, 29].

10. «А потом еще слушали собаку Сюндю (*synninkoira*) на пороге риги, немного побыли, начало тявкать. Мы ушли, зашли в дом, рассказали, что было. Соседка сказала, что, наверно, девка замуж выйдет, и так и было» [SKS, TK 46, Alekski Koskinen, 30].

11. «Один раз слушали Сюндю, нас было пять человек, сидели, скрючившись, на развилке трех дорог, некоторые смеялись и болтали, не могут удержаться, чтобы сидеть тихо. Немного времени прошло, по озеру начала надвигаться будто большая копна сена, а росстань была на озере. Мы все испугались, побежали, в избу зашли, а хозяйка спрашивает, почему такие испуганные. Мы не успели рассказать до конца как дело было, как хозяйка пошла, закрыла (на засов) дверь, прочитала молитву. Скоро после этого стало греть на крыльце, будто кто-то хотел ступени сломать, а во сне сказал, что если бы он догнал нас, то неизвестно, куда бы попали. Нам нельзя было смеяться и идти туда потешаться. (Еще) в этих делах (слушаниях) нельзя, чтобы два человека было» [SKS, TK 46, Alekski Koskinen, 31].

12. «Сюндю слушать ходили (между Рождеством и Крещением) в какой-нибудь пустой дом или на перекресток. Если послышится звон бубенцов — к свадьбе, если послышится плач или стук — к смерти» [SKS, TK 46, Alekski Koskinen, 38].

13. «Если в Новый год в дом первым придет мужчина, значит, в доме будет в этом году все благополучно, не любили, если в дом первой приходила женщина» [SKS, TK 46, Alekski Koskinen, 39].

14. «В наших краях между Рождеством и Новым годом был такой обычай: брали лучину в рот и шли на озеро ее мочить, приходили в избу и поджигали горячей соломой. Если мокрая лучина горит, то наступающий год будет хорошим и счастливым, а если лучина не горит, то год будет плохим» [SKS, TK 46, Alekski Koskinen, 40].

15. «В то время, когда слушали Сюндю, у нас был такой обычай — между Рождеством и Новым годом пекли тонкий блин, утром шли на двор, клали блин на лицо и смотрели с улицы в избу. Кто (из домочадцев) был без головы, тот в наступающем году должен был умереть» [SKS, TK 46, Alekski Koskinen, 41].

16. «Другой обычай был в зеркало смотреть. В одном доме была девушка, решила она увидеть, какой жених у нее будет. Вечером пошла, залезла на печь и стала смотреть в зеркало, три свечи надо было зажечь вокруг. Другие уже спят, один парень остался сторожить — если что случится. И случилось — немного времени она посмотрела, скоро стало показываться, а она вдруг упала, прямо на пол свалилась и умерла» [SKS, TK 46, Alekski Koskinen, 42].

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

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

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

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

Некоторые на Святки (*synnupaiga*) ходили Сюндю слушать даже на кладбище [МА, Костилов].

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

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

Слушать Сюндю ходят на развилки дорог, слушают у порога и у окна риги. Когда приходят на росстань, то девицы садятся на

корточка, а парень с ухватом обходит три раза вокруг девушек, а сам остается стоять и смотрит, кто откуда идет, а девушки слушают.

Слышно, в какой дом женихи прибыли, да слышно, как на лошади едут, оттуда и женихи будут, да куда прибыли, на том сарае (в той стороне) слышно, как едут на лошади. Из избы слышно, как играют (на инструменте) и танцуют. А если свадьба будет, то слышно, как причитывают и поют свадебные песни. А если в каком доме умрет кто-нибудь из старших в этом году, то слышно, как тешут топором и забивают гвозди, со стороны того дома, в котором будет покойник [SKS, E 141, Popoff Jefim, 10].

19. Слушают у порога риги. Кто слышит, что веют зерно, та выйдет за богатого жениха, а кому прислышится, что метут пол, та — за бедного [SKS, E 141, Popoff Jefim, 11].

20. Снаружи из окна риги просовывают руку внутрь. Если возьмутся мохнатой рукой, то выйдет за богатого, а если голой рукой — за бедного [SKS, E 141, Popoff Jefim, 12].

21. Слушают лай *sunnynkoira* «собаки Сюдю». Когда идут слушать, берут зубами с печи лучину, потом идут на берег и мочат лучину в проруби. А лучина в зубах. Намочив лучину, идут домой, ставят лучину при помощи зубов в светец, не трогая ее руками. В светце лучину зажигают. Когда лучина прогорит, то угли от нее собирают с задней стороны в подол, идут на улицу, встают на левую пятку, правую ногу поднимают и слушают, откуда собака Сюдю залает. Откуда собака Сюдю залает, туда и замуж выходить. Если слышно, что рядом лает, значит, недалеко замуж идти, а если издалека, значит, далеко замуж выходить [SKS, E 141, Popoff Jefim, 13].

22. Льют олово. Олово льют в воду, в стакан или чашку. Олово растопят, потом наливают в стакан, а в стакане вода. Олово достанут, положат на тарелку и напротив огня держат у стены, а потом смотрят на тень. Если тень покажет венец, тогда свадьба будет, если покажет *хёрчча* (ветвистый, колючий или бугристый предмет с выдающимися частями), то к богатству, а если будет похоже на гроб, тогда льющий олово умрет [SKS, E 141, Popoff Jefim, 14].

23. Жгут бумагу. Бумагу жгут на тарелке и держат, как олово, у огня и смотрят на тень. Она показывает, как и тень от олова (фигуры на стене) [SKS, E 141, Popoff Jefim, 15].

24. Но самое интересное — это смотрение в зеркало. В зеркало ходили смотреть в те дома, в которых были печи по-черному. Смотрели и с печей по-белому, там, где доски потолка, как и

пола, лежали в одном направлении, вдоль избы. Когда все в деревне лягут спать, тогда в эти дома собирались гадающие смотреть в зеркало.

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

В зеркале можно увидеть: кто за кого выйдет замуж или родит сына, такая картина в зеркале будет. А если кому умереть, то увидит, что гроб принесли. Что будет, то и покажется в зеркале [SKS, E 141, Popoff Jefim, 16].

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

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

Потом стал рассказывать. «Я поднялся на печь, стал смотреть. Немного посмотрел, никого нигде не видно, не слышно и шороха. Смотрю, вдруг появилась солдатская одежда, а никого нигде не видно, а потом появился («принесли») гроб и этот гроб принесли прямо к моей голове. В гробу был я. Это я очень хорошо видел, потом я испугался, еще закричал вам, а потом ничего не помню, как и на пол попал».

Этот парень ушел в солдаты в том году. Отслужил уже больше трех лет, скоро бы уже вернулся домой. А потом почему-то ослаб, заболел и умер [SKS, E 141, Popoff Jefim, 17].

26. Слушали Сюдню на росстанях у деревни, сидели в промежулке между дорогами, в углу. Ходили слушать около часу ночи.

Один, кто был постарше, обходит со сковородником в руке слушающих (не чертит по земле). Слушаем. Слышно было, как Сюндю ходит кругом — рух-рух-рух. Потом услышали, как стали копать яму на кладбище, по земле стучат, копают. У соседнего дома стучали, доски тесали, гроб сколачивали, запели молитву. Через несколько дней сосед умер. Было это в 1926 г.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

29. «На Святки (*synnunttoanaigah*) ходят слушать Сюндю под дверью бани, где есть опаленная туша свиньи. Только туда идти — надо иметь сердце как камень. Там, когда слушают, то из бани разговаривают со слушающим и расскажут ему, что с ним в будущем случится. Только когда с ней разговариваешь, надо помнить первое (сказанное) слово и сказать его последним. Кто помнит то слово, с которого завел разговор, тот сможет уйти прочь, а если не сможешь сказать, то там и останешься (пропадешь)» [SKS, E 141, Popoff Jefim, 39, 1936].

Ряженье

30. Святочное время, *Synnyntoanaigu*, начиналось от Рождества, *Roshtava*, и продолжалось до Крещения, *Vieristä*. Это время для девиц, да и для парней было очень веселым. Каждый вечер идут на беседу, каждый вечер ходят ряжеными, *smuutat*, еще ходят слушать Сюндю и гадать.

Ряжеными ходят каждый вечер, только не ходят на воскресенье, (т.е.) в субботу вечером и (вечером) на Новый год. Ряженные одеваются в самую разную одежду. Тогда ходят в (букв. колыхаются... в одежде) как в хорошей, так и в плохой одежде. В Святки можешь увидеть такое, чего в жизни своей не видел. Тогда никто не жалеет своих одежд. Тогда развеваются (колыхаются) шелковые, развеваются и шерстяные одежды, но и такие одежды, которые уж сто лет как никто не носит.

Когда ходят смутами, заходят в любой дом, куда пожелают, заходить им не возбранялось. В домах смуты играют, танцуют. У них и инструменты с собой. У смутов лица закрыты, у кого маска на лице, а у кого и просто платок. Смута никто не мог тронуть. Если смута кто тронул и ряженный (обороняясь) ударил хоть до смерти мужика, то смуту ничего не было, а задиравшего ряженого (применявшего силу) судили (осуждали?). После того как ходили по деревне смутами, шли на беседу [SKS, E 141, Popoff Jefim, 9].

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

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

Шубы переворачивали наизнанку, длинные шубы, в сапогах с загнутым носком (*tshubit*), в лаптях (*virzut*), с портянками (*hat-tarat*), как на пожогу.

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

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

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

В этом году дети ходили, школьники — разворотили поленницу, оторвали калитку, бросили на забор [МА, Костилов].

32. «В Святки поднимают лемби», — так раньше говорили [МА, Успенская].

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

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

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

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

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

Крещение. Купание в иордани

37. На Сямозерском погосте на мысу (*Tyvin'okko*, *Pogostan'okko*) была церковь Успения, в 1930-е гг. в здании церкви был клуб, который сгорел до войны. На Крещение на погосте напротив церкви в 20–30 м от берега устраивали иордань (*jordana*). Каждый год в ней купались три-четыре пожилые женщины.

Когда воду освятит (священник), крест когда в воду опустит, прыгали. Не всегда были одни и те же, были и новые, но только из своей деревни. Молодые не купались, лет по 50–60 и старше. Женщины купались, а мужики поднимали их оттуда. Купающимся завязывали два длинных расшитых полотенца. Поднимали за полотенца несколько человек мужиков. Купались по обету, вроде как из-за грехов [МА, Костилов].

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

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

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

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

И идем, отправляемся к проруби. Чулочки надевают на ноги, одно (лишь) платьице одевают, больше ничего нет, как голая, одно платьице на себе, больше нет никакой (одежды), голое тело. Надевают тоненькие носочки, не покупные, раньше дома вязали из простых ниток, те носочки надевают на ноги и стоят тут два часа. А поп все время воду крестит и крестит до тех пор, пока не велит туда, в прорубь, прыгать. А как будут нырять, завязывают полотенце сюда, посередине и берут хорошего вытаскивающего („подъемщика“) оттуда: ведь она прыгнет туда глубоко <...>, да еще скажет: „Подольше держи меня, говорит, там, в проруби“. — „Как же тебя поддержишь долго, умрешь ты там“. — „Умру, так в яму“, — отвечает. А наша мать <...> весила, может, килограммов девяносто <...>. Она берет своего

брата из проруби поднимать (себя). <...> Полотенце тоненькое, может быть, уже гнилое, поди знай, сколько времени, может бабушке бабушка (передавала), да и нельзя знать, с каких времен это полотенце. Этим полотенцем (брат) завязывает (ее). <...>

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

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

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

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

И спас он ее: схватил мать за руку, а его каким-то образом спасли другие. Наверно, веревок или чего-то принесли и ее подняли на край проруби <...>. Мать пришла в себя. Пришла тут мать в чувство, и трясти не надо было, и ничего не надо было (делать). Она еще пошла звонить (в колокол). Да. А люди все не велят, говорят: „Не ходи, Трофимовна, звонить, ты ведь простыла“. — „Да не простыла, — говорит она. — Вот теперь, Иван, хорошо поддержал, говорит, в этот раз“. <...>

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

Так всегда устраивали купанье. <...> Попу, конечно, клали гри-венники <...>, деньги за купанье, ходили сюда грехи отмаливать

и все такое. Поп велел (купаться) в проруби, говорит: „Идите, искупайтесь в иордани, говорит, и как только трижды искупаетесь в проруби, тогда тебе в Охлой не надо идти молиться“. Стало быть три раза, три крещения (купаться).

А еще купались второй раз. Второй раз купались летом во время Маковея. Это в августе. <...> Так тогда уж, наверно, ничего не будет: и грехов не простит бог и ничего. Тогда вода теплая, тогда как (обычное) летнее купание. На такое купание и я ходила, иду на бережок, искупаюсь и назад выпрыгиваю, и иди, куда хочешь» [Макаров, Рягоев 1969: 209–211, Никонова].

Сведения о других календарных праздниках и памятных датах

41. Адвю (девушки, приезжающие на праздник к родне по материнской линии) за неделю до **Сретенья** 02.02./15.02. (местный деревенский праздник) приезжали в Корзу, ходят каждый вечер на беседы, а из других деревень парни специально приходили на эти вечеринки [Конкка У.С., Лукина П.И., 1968, ФА 993/3, Евстафьева].

42. *«Я был в гостях, остался ночевать у одного знакомого. Был вечер Масленицы, мы поужинали, и хозяйка с дочерью оставила на ночь всю еду на столе, как на Масленицу обычно делают. Хозяйка вечером (перед сном) позвала мужа, хотя он уже несколько недель назад умер, поужинать... так принято (приглашать во все праздники отужинать тех, кто в семье умер» [SKS, ТК 46, Aleksi Koskinen, 32].*

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

А ребята в последний день на масляной неделе зажгут бочку, по всей деревне горящую бочку возят на санках и под окном у самой старшей девки в деревне выбросят (у не сосватанной в зимний мясоед [брачный период] «перезрелой» девушки. — А.К.). [Ковыршина Ю.И., Логинов К.К., 2001, Улялега, Григорьева].

44. На Евдокию (*Oudokki*) если снега не метет, тогда весна уродится хорошая и для посевов, и для рыбной ловли. Если на Евдокию через один полоз снег переметет («надует») на дороге, то хлеб на полтину подорожает, а если через оба полоза, то подорожает на рубль. После Евдокии снега еще прибавится с сидящую собаку [KKS IV: 88].

45. В **Вербное воскресенье** (*Virboi*) приносят домой ветки вербы, кладут под образа. На **Егория** (*Jurgi*) ими первый раз весной

выгоняют скот. С вербой ходят на могилы, одну ветку там оставляют, втыкают в могилу (то же — в часовню. — А.К.).

Утром Вербного воскресенья хозяйка ветками вербы хлещет домашних, приговаривая:

<i>Virvittshi, varvittshi,</i>	<i>Вирвиччи, варвиччи,</i>
<i>Kulukettu iäres,</i>	<i>Старая кожа вон,</i>
<i>Uusikettu sijah —</i>	<i>Новая кожа на место —</i>
<i>Äijänpäivän jättshu!</i>	<i>На Пасху — яйцо!</i>

[МА, Успенская].

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

<i>Virvetti, värvetti,</i>	<i>Вирветти, вярветти,</i>
<i>Vanhu jouhen iärez</i>	<i>Старое перо — вон,</i>
<i>Uuzi jouhen sijaa</i>	<i>Новое перо — на место,</i>
<i>Äijäks päivie jättšsu!</i>	<i>Яйцо — на Пасху!</i>

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

<i>Virvetti, värvetti,</i>	<i>Вирветти, вярветти,</i>
<i>Vanhu karvu iärez</i>	<i>Старая шерсть — вон,</i>
<i>Uuzi karvu sijaa</i>	<i>Новая шерсть — на место,</i>
<i>Äijäks päivie jättšsu!</i>	<i>Яйцо — на Пасху!</i>

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

47. Когда хлещут вербой, приговаривают:

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

[SKVR 1927 II: 1100,
Вешкелица, 1882].

48. В Великий четверг (*Suuri nel'läspäivü*) кладут в тряпицу соль и прячут за иконы для худого случая. Заболевшим давали пить, так же и скоту [МА, Успенская].

49. В Великий четверг (*Suurnel'läspäivü*) сбивали масло. Верили, что тогда в этот год масла будет больше. Если в Великий четверг холодно, то будет еще 40 холодов [KKS V: 584].

50. На Пасху делали кутью (*kuaččivo*), варили рис и варили яйца. Первый и второй день Пасхи (*Jumaldaman päivü*) прово-

дили дома, в другие деревни не ходили. «Солнце на Пасху радуется» (päiv ihastuu Äijäräivie) — на рассвете парни и девушки собираются вместе смотреть, как солнце играет: вверх и вниз да по сторонам, крестом прыгает [МА, Антонова].

51. *«Старики говорили: кто хочет научиться хорошо играть, надо в пасхальную ночь, когда остальные пойдут в церковь встречать Спаса, идти в баню с инструментом и играть там. Тогда научишься играть лучше всех. Но тогда этот мужчина уже свою душу (по смерти) будет должен отдать нечистым»* [SKS, E 141, Popoff Jefim, 40].

52. *«День встречи лета»* (kezävastavupäivü). У часовни накрывали столы, самовары ставили, мужики приносили вино [МА, Антонова].

53. *«Егорий (jyrgi) приходит с щучьим коробом, а Микола (9.5 keväd-, syvuzmiikul 6.12) — с травяным мешком» (jyrgi tuloo haukkaššalin ker, miikul tuloo heinyhurstin ker)*. На Миколу весной если дождь идет, то возьмет свою долю из ларя с рожью — kuluttaa ruugnua, а на вознесенье если дождит, то возвращает — микольский дождь берет, а вознесенский возвращает [KKS III: 321].

54. *«Все колокольчики от коров, лошадей, овец, все принесут на лавку, нам, детям дают на шею. Три раза бегают кругом дома и (каждый раз) крестятся тут, на углу. Бабушка дает колокол: которые (дети) больше — колокол больше, а которые меньше, тем меньше. По солнцу надо бегать, потом положим колокола на лавочку, а потом на второй день (Егорьев день) их надевают (на животных) и выводят на улицу»* [Ковыршина Ю.И., Логинов К.К. 2001, Улялега, Григорьева].

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

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

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

Пожогу пашут, готовят под репу. Когда листья ольхи будут в плесени, белая плесень нарастет на листьях ольхи, как мука, тогда высевают репу. Тогда время сеять репу. (Да еще) Когда на небе тучи, небо не очень ясное, тогда норовишь сеять репу.

Тогда репа покрупнее вырастет, а когда небо чистое, тогда не так росло, раньше в пасмурный день сеяли репу. Тогда репа вырастет со шляпу [Макаров, Рягоев 1969, № 94. Пугтоев].

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

57. Березки на Троицу ставили в саму часовню и вокруг нее. В каждом доме вокруг крыльца и при входе во двор у калитки [МА, Успенская].

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

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

60. Если девушке надо вернуть лемби или бессилие наступило, то берут от трех борон три бруса-лавы (основы бороны), да сошники от лесной сохи (для обработки подсеки), ими топили баню; берут воду в реке и, набирая ее, говорят:

«Беру воду в Иордан-реке, / В водовороте Святого мыса / для Маши, крешеной (души); / не беру для еды, не беру для питья, / беру для лемби крешеной (душе)».

В бане девушка моется и парится (труба, волоковое окно и дверь открыты при мытье), потом сложат крест-накрест три головешки, туда девушку ставят и обливают той водой, говоря:

«(Как) спешат быстрые огненные искры, так и крешеные бессуженые, безряженые не могли бы ни спать, ни сидеть, ни

есть, ни пить, всегда бы думали (о Маше) хорошо, вспоминали добром; пусть все эти думы, молва эта идет от погоста к погосту, от города к городу, от господ к господам, от попов к попам, от острова к острову, от парней к парням (из уха в ухо); как эта борона землю разбивает, так бы и среди крещеных этих разбивались порчи и сглазы; как соха камни и пни корчует, так и от крещеных все порчи и сглазы выкапывало бы прочь; — уходите на северную сторону, на безвозвратные пути, неизвестные дороги». [SKVR 1927 II, 1039a, Улялега, 1925].

61. Вяндёйнтули («огонь летних Святков» — veändöintuli) разжигают на росстанях, и девушки прыгают через огонь, пусть (все) старые болезни («призоры») исчезнут («отпадут прочь») [KKS VI: 581].

62. В ночь на Иванов день идут на росстань трех дорог, зажигают огонь и прыгают через него и говорят: «Как этот огонь ширится, так и моя лемби бы ширилась!» — и еще говорят: «Святой Иван, святая вяндёй-кормилица, как этот дым вверх поднимается, так и моя лемби пусть вверх поднимается!» [SKVR 1927 II: 1048, Салменицы. Ламминсельга. 1901].

63. В ивановскую ночь костры жгли на горах, kokil ollah [KKS I: 426].

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

65. «Ивановскую траву», *iivananheinä* (лютик едкий), перед Ивановым днем добавляли в березовый веник, веником парились в бане, потом бросали в воду — у кого веник тонул, тот должен был умереть в течение года, у кого не тонул — оставался жить [KKS I: 426].

(По другим сведениям, немного попарившись, бросали веник в озеро: если пойдет на дно — тогда умереть в этом году, а если не утонет, тогда выйти замуж или другое что хорошее будет [SKS, Turunen, Aimo 612, 1943].)

66. «Веник лемби» (lembivastu) — «славутный» веник — делают из веток березы, ствол которой окружен муравейником, им парятся, а в Петров день сжигают [KKS III: 60].

67. «Лемби (сексуальная привлекательность) потеряла, больше не приглашают танцевать (на праздниках). Некоторые девицы голыми катаются в полях парней, где растет рожь, — лемби поднимают» [KKS III: 59].

68. Между Ивановым и Петровым днем (viändöin aigah) знахарки (tiedajä-akat) собирали травы, заваривали их и лечили скотину [МА, Кузнецов].

69. На **Петров день** (*pedrumpäiväl*) приходят домой с покосов, хоть бы были на сенокосе неделями. Из родника воду приносят утром на рассвете солнца Петрова дня и обливаются на улице, на росстанях, в лесу (поднимают лемби) (KKS, IV, 229).

70. *«Как поднять девичью слаутность, знала бабка Макарьевна <...>. Рядом с нами жила в Эльмисярви, эльмисярвская была.*

Как наступит Вяндёй, между Петровым и Ивановым днем Вяндёй, это самая сильная пора; перед Ивановым днем в лесу, да еще на развилке дорог, где развилка трех дорог, берут вершинки березок; три по девять березовых вершинок надо взять, девять верхушек на одной развилке, девять на другой, девять на третьей. Потом в бане парятся, даже три раза.

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

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

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

Да раньше не искали здоровья, девичью славу искали, ради здоровья так не носили бы [веники], а ради девичьей славы носили» [Макаров, Рягоев 1969: 273–274, Никифорова].

71. На летние Святки (viändöin välillä) белье не стирают и на улице не сушат. В ивановскую ночь зарывают мыло в поле, где в семье есть парни, и выкапывают только в ночь на Петров день. Этим мылом девицы моют лицо, чтобы поднять лемби [Hautala 1990: 266].

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

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

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

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

76. **Следующее воскресенье после Ильина дня** называлось в Эссойле бараньим воскресеньем (oinaspyhäpäivü). Тогда приносили в жертву барана для сохранения и умножения овечьего стада. «Убивали барана каждый год во дворе часовни в Эссойле, потом варили мясо, ели, а остатки мяса продавали. Деньги поступали в часовню — часовня после этого „заботилась“ о стаде; в Эссойле есть часовня Богородицы, если уродится плохой год, то обещают (дают обет принести в жертву), после этого баран вырастает большим, тут его и отводят (на заклание), иногда еще и сам Бог смотрит, как отводят». Сямозеро [KKS IV: 16].

77. А летом иордань *kezäjordana* на **Маковей** была, делали из досок на том же месте, что и зимой. Со стороны берега была скамья, на которой лежали книги и кресты. Купались в ней те же женщины, что и зимой [МА, Костилов].

78. Летом иордань была на погосте, доски кругом, попы всех присутствующих обрызгивали кисточкой, намоченной в воде. Женщины постарше купались, избавлялись от грехов (riähkist riäzöü), молодые не купались, а бабки как бы перед смертью

отпускали грехи, да за избавление от болезни тоже купались. Да еще в часовню Миколы относили обеты (diäksittih) — чулки, носки и полотенца несли [МА, Успенская].

79. На Маковой начинают есть картошку, иногда и репу [МА, Успенская].

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

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

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

Ср. [KKS V: 501–502]: (Перед Спасом) спешка большая — надо сжать («отпустить», «выпустить») первожинки (зажинки), рыбы наловить, надо праздник встретить. В Спас репы принесут, положат под божницу, потом кадят, после этого каждый чистит (репу) ногтем и ест новую репу: до Спаса не едят.

82. До Спаса свет в доме по вечерам не зажигали [МА, Кузнецов].

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

на Спаса начинают собирать чернику» [Запись в полевом дневнике, сделанная А. Конкка 18 августа 1984 г. в канун праздника Спаса в Алёкке в доме у А.Н. Антоновой].

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

85. На **Успение** (Etmänpäivü) на Сязозерский погост приходило очень много народа — с Гор (Vuara), из Олонца, Вешкелиц, Меччалы, Крошнозера, Пряжи, Святозера, из Видан, Вохтозера, Руги, Лахты, а из соседних деревень все приходили — и большие и маленькие, и молодые и старые.

На Успение торговцы приезжали уже за день до праздника. Приезжали с петрозаводской стороны да с олонецкой стороны, а близко живущие торговые люди — каждый второй, а были и такие, которые торговали только по праздникам. Товару было всякого много, лавки в два ряда. Успенская торговля шла очень бойко, большинство народа приезжало именно на ярмарку. Некоторые, конечно, приходили в церковь, а многие просто на праздник — других посмотреть да себя показать. На праздник ходили к родне, но родня могла с собой взять и соседей, а соседи — своих знакомых. Всех встречали, кормили, поили и устраивали на ночь. До трех дней в доме могли гостить и знакомые и незнакомые. Утром в день Успения большинство шло в церковь, но были и такие, которые в церковь не ходили, а шли на ярмарку осматривать и покупать товар.

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

Из церкви народ расходился по домам на обед (murginal), а после этого отправлялись на ярмарку. Там собиралось столько людей, что сквозь них просто так было не пробраться. Если с товарищем своим разошелся, то встретишь его только в доме, где он проживает. У торговцев дел хватает. Один покупатель

просит показать товар лицом, второй спрашивает цену, третий говорит, сколько ему отмерить или взвесить. Всех надо обслужить одновременно, чтобы покупатели не ушли к другому торговцу.

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

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

Во время «долгой игры» ходили на гору и на поля. На гору ходили, там сидели парами за буграми («кочками») с можжевельником. Были и такие случаи, что после праздника к девушке приходили сваты и, глядишь, уже свадьбу играют. А было и такое, что после праздника парень возвращается домой с девушкой. Утром мать идет будить сына, а у сына под боком товарищ [SKS E: 141, Poroff Jefim, 18, 1936].

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

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

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

88. *Oinaspäivü*, День барана. В Шапнаволоке праздновали День барана. Это было первое воскресенье после Успения. На День

барана в Шапнаволоке приходили из многих деревень, из ближайших деревень приходили из всех, но и за тридцать верст приходили, со стороны Меччала и с нимозерской стороны.

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

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

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

После обеда гости и свои деревенские собираются на улице на ярманку (гуляние). Молодежь, парни и девушки играют, а старшие наблюдают, а некоторые сидят кто где и говорят о делах. Парни и девушки, наигравшись на улице (во дворе), начинают «длинную (протяжную) игру» (*pitkäkiza*), идут на гору. На горе сидят парами, разговаривают, обнимаются и целуются. После этих объятий, если понравятся друг другу, то и свадьбу скоро сыграют, через неделю, глядишь, уже молодые.

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

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

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

Когда мясо окончательно будет готово, тогда шапнаволоцкие мужики, хозяева как есть, идут по домам и приносят полотнен-

ца, хлеб, пироги и ложки, а после этого идут на ярманку звать гостей отведать бараньего мяса. Кто хочет, тот идет, а кто нет — голодным не останется, его накормят в доме.

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

Баранов приводили в шапнаволоцкую часовню для того, чтобы Святой Власий смотрел бы и заботился об их скоте [SKS: E 141, Popoff Jefim, 8, 1936, Säämäjärvi].

89. Oinaspäivu, специальное воскресенье было выбрано в августе в Сяпсе (Sharpiemi). Баранов жертвовали, всей деревни (от всех семей) котлы там были. Отдельно варили бараньи печенки, отдельно и раздавали. Печень раздавали парням. Ельник был большой — метров 300 до озера. «Роща» (Roshshsa) называлась, ельника нынче немного осталось. Деревня была на берегу, а часовня — наверху (на горе). Шкуры продавали, спрашивали, кто возьмет. Баранов приводили из Сямозера, Ахпойлы, Алёкки, Чуйнаволока, Кяргелы, Лахты, Чуралахты. Наверно, для того чтобы овцы здоровыми были [МА, Костилов].

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

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

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

«День Кегри — мифологического духа-покровителя, представление о котором у карел было очень смутным, — отмечался в субботу перед Дмитриевым днем. Накануне в пятницу запрещалось прясть. <...> В этот день поминали родителей, называли ее (Дмитриевскую субботу. — А.К.) *muissinpäivä*. С пирогами — „рыбниками“ — ходили поминать умерших на кладбище, оставляя пироги на могилах. Девочки заранее начинали прясть: их пугали, что если они к этому дню не напрядут определенного количества пряжи, то Кегри выключит им глаза или придавит камнем пальцы. Моток напряденных ниток девочки вешали на окно в сенях, чтобы Кегри видно было их прилежание» [Маслова 1980: 225].

92. «В день Кузьмы и Демьяна в д. Корза Пряжинского района в рошу, у которой была посвященная им часовня, съезжалась молодежь из разных деревень, устраивалось гулянье, на которое полагалось надевать новые платья. Кузьма и Демьян считались покровителями здоровья людей и животных, и в часовню, посвященную им, приносили свечи, деньги, лен, шерсть, полотенца, скатерти, новую одежду и т.д.» [Маслова 1980: 225].

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

94. Поминальные праздники и дни [МА, Успенская, Антонова]:

Второй день Рождества, ходили на кладбище;

Суббота на мясной неделе (*lihanedälillä Pyhäälaskuna*) в Масленицу перед Великим постом;

Второй день Пасхи;

Радунца, ходили на могилы с яйцами и рыбниками;

Троицкая суббота;

Успение;

Суббота Кегри (*kegrisuovattu, muissinsuovatta, Mitrein suovatta*), Дмитриевская.

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

96. На могилах нельзя было оставлять пищу, если оставишь, то покойники домой не придут есть. «Помяни Господи, приходи-те есть-пить», — говорили. Раньше попы кадили съестное на

кладбище, а сейчас если кто и кадит пищу в поминальный день, то дома [МА, Антонова].

97. «Веником поминают», метут, опахивают могилу [МА, Кузнецов]. Могилы опахивали веником, который хранили у могильного креста [МА, Успенская].

98. О поминовении в Масленицу см. № 42, на Спаса (поминальный столик) № 80.

99. Суббота Кегри (kegrisuovattu) через три недели после Покрова. На субботу Кегри поминают покойников, ходят на могилы. Сямозеро [KKS II].

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

А если кто-нибудь другой из умерших приходил, то его мог любопытный увидеть, если надел бы себе на шею конский хомут, тогда увидел бы умерших родственников. Только не всякий решился, потому что один раз кто-то так сделал, увидел, но так испугался, что и умер тут же. Эти поминовения проводили только богатые, бедные не могли, для этого требовалось много средств. На них, правда, могли приходиться как богатые, так и бедные» [SKS ТК: 46, Aleksii Koskinen, 43].

Праздники в деревнях Сямозерской волости

Siäm'arvi, село Сямозеро, погост, центр волости. Части села: Kirikoinn'okko, Pogostann'okko, Pogosta, Погост — Emänpäivü, Uspenja (Успение) 15.8/28.08, Vieristy (Крещение) 06.01/19.01; церковь.

Diekkal, Диеккали (часть деревни в середине губы) — своего праздника не было.

Tuvi, Тувен n'okko, Тюви (конец губы) — Sroitshan päivü (Троица), часовня.

Ahpoila, Ахпойла — Mihailan päivü (Михаила Архангела, Михайлов день) 08.11/20.11; Duuhon päivü (Духов день, второй день Троицы); часовня.

Jessoilu, Эссоила — Izossima (Зосима), Oinaspyhäpäivü, первое воскресенье после Ильина дня (Баранье воскресенье), Параскевы Пятницы 26.07/08.08; церковь, часовня Богородицы.

Kärgälä, Кяргеля — Sviizoi (Воздвижение) 14.09/27.09; часовня.

Kibroila, Кибройла — Suurpooazniekka (Рождества Богородицы) 08.09/21.09.

Korza, Корза — Kuzmo (Кузьмы и Демьяна, Кузьминки) 01.11/14.11, Sretenja (Сретенье) 02.02/15.02, Maidoryhälasku (Масленица); часовня Кузьмы и Демьяна.

Kurmoila, Курмойла — Blagoveshsenja (Благовещение) 25.3/07.04.

Lahti, Лахта — Kezä-Pedru (Петров день, Петр летний) 29.06/12.07, Talvi-Pedru (Петр зимний) 16.1/29.1; две церкви (летняя и зимняя).

Ol'okku, Алёкка — Sruassu (Второй Спас, Спасов день) 06.08/19.08; часовня.

Ongamus, Онгамукса (*относилась к Лахте*) — Iivanan päivu (Иванов день) 25.06/07.07.

Prokkoila, Проккойла — Valassin päivu (Власий), первый день летнего («сенокосного») мясоеда; часовня.

Rubtšoila, Рубчейла — Iivanan päivu (Иванов день) 25.06/07.07.

Salmenniska, Салменицы — П'Г'ä (Ильин день) 20.07/02.08; часовня Ильи.

Salmi, Нижняя Салма — Voznesenja (Вознесенье), Rastava (Рождество, видимо второй или третий день Рождества).

Shapniemi, Шапнаволок, Сяпся — Oinaspäivu, Lambahien pruaazniekku (День барана, ср. Баранье воскресенье), проводился, по разным сведениям, в первое воскресенье августа (МА, Костилов), в конце августа (МА, Кузнецов), в следующее воскресенье после Успения (Попов), Valassin päivu, Talvi-Valassi (Власий зимний) 11.02/24.02, Valassin päivu, Kezä-Valassi (Власий летний), в первое Воскресенье после Петрова дня; часовня.

Tšuniemi (Tšuniemi), Чуйнаволок — Keväd-Miikkula (Никола вешний) 09.05/22.05, Talvi-Miikkula (Никола зимний) 06.12/19.12, П'Г'ä (Ильин день) 20.07/02.08; часовня Никола и часовня Ильи.

Tšuuralahti, Чуралахта — Ruametti (Александра Свирского и Александра Невского) 30.08/12.09.

Uhmoilu, Угмойла — Савватий (весна) и Сборное воскресенье.

Ul'aleh, Улялега — Sruassu (Второй Спас, Спасов день) 06.08/19.08; церковь.

Kiviniemi, Каменнаволок — Miikkula (Никола вешний?).

Veskelys, Вешкелица — Rokrova (Покров) 01.10/14.10 (проводилась Покровская ярмарка).

Ängenlahti, Ангенлахта — Keväd-Jurgi (Егорий вешний) 23.04/06.05; часовня Егория.

Список рассказчиков и собирателей

Антонова Анастасия Николаевна, род. 1897, Алёкка/Ol'okku
 Григорьева Аксения Федоровна, род. 1920, Улялега/Ul'aleh
 Евстафьева Мария Васильевна, род. 1915, Корза/Korza
 Ковыршина Юлия Ивановна, собиратель, год записи 2001
 Конкка Алексей Петрович, собиратель, год записи 1984

- Конкка Унелма Семеновна, собиратель, год записи 1968
 Костилов Петр Трофимович, род. 1902, Сямозеро/Siäm'arvi
 Кузнецов Дмитрий Михайлович, род. 1904, Ахпойла/Ahpoila
 Логинов Константин Кузьмич, собиратель, год записи 2001
 Лукина Павла Ивановна, собиратель, год записи 1968
 Маслова Гали, собиратель, год записи 1941
 Никонова Евдокия Васильевна, род. 1902, Вешкелицы/Veškelys
 Никифорова Анастасия Федоровна, род. 1888, Эльмитозеро/
 El'midjärvi
 Путтоев Тимофей Иванович, род. 1894, Вехкусельга/Vehkuselg'u
 Рягоев Владимир Дмитриевич, собиратель, год записи 1965
 Сурхаско Юго Юльевич, собиратель, год записи 1965
 Успенская Анна Алексеевна, род. 1907, Петербург, с 1918 года
 в Сямозере/Siäm'arvi
 Ahtia E.V. — Эдвард Вильгельм Ахтия, собиратель; год записи
 1925
 Nainari O.A. — Хайнари (Форсстрём), собиратель; год записи
 1882
 Härkönen Iivo — Ииво Хяркёнен, собиратель; годы поступле-
 ния материалов 1901, 1907
 Koskinen Alekski — Алекси Коскинен, Проккойла/Prokkoila, год
 поступления материалов 1961
 Popoff Jefim — Попов Ефим Степанович, род. 1891, Сямозеро/
 Siäm'arvi, годы поступления материалов 1936–1937
 Turunen Aimo — Аймо Турунен, собиратель; год поступления
 материалов 1943

Сокращения

- МА — Материалы автора
 ФА — Фонограммархив Института языка, литературы и истории
 Карельского научного центра Российской академии наук
 KKS — Karjalan kielen sanakirja I — VI. Suomalais-Ugrilainen Seura,
 Helsinki 1968–2005
 SKS — Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Kansanrunousarkisto

Библиография

- Василевич Г.М.* Ранние представления о мире у эвенков // Исследо-
 вания и материалы по вопросу первобытных религиозных
 верований / Труды Института этнографии. М., 1959. Т. 51.
 С. 157–192.
- Коми мифология. М.; Сыктывкар, 1999.
- Конкка У.С., Конкка А.П.* Духовная культура сегозерских карел конца
 XIX — начала XX века. Л., 1980.
- Конкка А.П.* Жертвоприношения животных на летних календарных

праздниках карел (материалы к описанию обряда) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 77–95.

Конкка А.П. Элементы древней религиозно-магической структуры в календарной обрядности карел // Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов. М., 1989. Т. 1. С. 227–229.

Конкка А.П. Viändöi — время летнего «поворота» в календарной обрядности карел // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 28–45.

Конкка А. Календарные обряды карел. Святочное ряжение // Финно-угры и соседи. Проблемы межэтнических контактов на территории Балтийского и Баренц-регионов. СПб., 2002. С. 218–249.

Конкка А. Святки в Панозере, или Крещенская свинья // Панозеро: сердце Беломорской Карелии. Петрозаводск, 2003. С. 130–153.

[*Конкка У.* 1992] *Конкка У.С.* Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992.

Коренной П. Святки в Заонежье // Олонецкая неделя. 1915. № 52.

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

Лесков Н.Ф. Святки в Кореле // Живая Старина. 1894. Вып. 3–4.

Логинов К.К. Девичья обрядность русских Заонежья // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 64–76.

Макаров Г.Н., Рягоев В.Д. Образцы карельской речи. Говоры ливвиковского диалекта карельского языка. Л., 1969.

Маслова Г.С. Материалы по аграрному календарю карел юго-западной Карелии // Полевые исследования Института этнографии 1978. М., 1980. С. 220–226.

Сатлаев Ф.А. Коча-кан — старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века: Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XXVII. Л., 1971. С. 130–141.

[*СКЯ*] Словарь карельского языка (ливвиковский диалект) / Составитель Г.Н. Макаров. Петрозаводск, 1990.

Степанова А.С. Толковый словарь языка карельских причитаний. Петрозаводск, 2004.

Haavio M. Suomalainen mytologia. Porvoo-Helsinki, 1967.

Nautala J. Vanhat merkkipäivät. Mänttä, 1990.

Holmberg-Harva U. Kauko-Karjalan häärinot. Turku, 1929.

Kalima J. Karjalais-vepsäläisestä Vapahtajan nimityksestä // Juhalkirja Yrjö Wichmannin kuusikymmenvuotispäiväksi. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia LVIII. Helsinki, 1928. S. 257–272.

Siikala A.L. Suomalainen šamanismi — mielikuvien historiaa. Helsinki-Hämeenlinna, 1994.

[*SKVR II*] Suomen kansan vanhat runot II. Helsinki, 1927.