



Министерство культуры Российской Федерации Российский Этнографический музей

**ФИННО-УГРЫ И СОСЕДИ:
ПРОБЛЕМЫ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО
ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В БАЛТИЙСКОМ
И БАРЕНЦЕВОМ РЕГИОНАХ**

Сборник научных трудов

Санкт-Петербург 2002

Печатается по решению редакционно-издательского совета РЭМ

Редколлегия:

канд. ист. наук О. М. Фишман (отв. ред), канд. ист. наук А. Ю. Заднепровская

Рецензент: д-р ист. наук Г. С. Лебедев

Редакторы:

И. В. Белобородова, О. О. Братнина, Т. А. Бугаец

Корректор:

С. Ю. Уварова

В основу данного издания положены материалы V Международных финно-угорских чтений, состоявшихся в 1997 г. в Российском Этнографическом музее (Санкт-Петербург). Статьи сборника освещают актуальные проблемы этнокультурного взаимодействия финно-угров и их соседей в Балтийском и Баренцевом регионах, интерес к которому неуклонно возрастает.

Междисциплинарный характер сборника обусловлен участием в нем этнографов, историков, фольклористов, религиоведов из России, Эстонии и Финляндии. В определенной степени содержание и характер сборника раскрывают наименования двух его разделов: "Проблемы взаимодействия группового и личного самосознания" и "Этнокультурные и религиозные аспекты межэтнических контактов". Значительная часть статей представляет собой результаты современных исследований в области истории, культуры, религии и психологии финно-угров, славян и балтов, в которых обозначены авторские подходы к изучению заявленной проблематики. Кроме того, в сборнике представлены первые аналитические публикации оригинальных полевых и документальных материалов.

Трудности, связанные с финансированием издания, задержали его выход в свет на целых пять лет, но, несмотря на это, редколлегия полагает, что сборник не утратил своей научной значимости и профессиональной ценности.

© Российский Этнографический музей, 2002

А. П. Конкка

Календарные обряды карел XIX – начала XX в.

Святочное ряжение¹

Незавершенное, одновременно умирающее и рождающее гротескное тело служит, по М. Бахтину, символом западноевропейского карнавала. В амбивалентности этого образа состоит суть символики любого календарного обряда, в особенности же эта двойственность проявляется в ритуалах, приуроченных к новогоднему периоду «обновления жизни», к точке вступления в новый временной круг. Переходный период от старого года к новому, период наступления мифологического «правремени», был для участника календарного обряда временем «временной смерти», «потери души» или одной из ее ипостасей. В этих условиях на первый план выступала идея обновления, получения новой жизненной энергии, нового рождения.

По мысли человека раннеисторических эпох, ход природных процессов был невозможен без постоянного отправления ритуала. То же касалось и отдельного индивидуума. Активное стремление к обновлению, выражавшееся в многочисленных формах приобщения к живительным силам природы и сотворению с их помощью собственной судьбы — характернейшая черта ритуального поведения.

На начальной стадии исследования этнографический материал по обрядности зимних Святок у карел представлялся автору этих строк не более чем множеством переплетающихся между собой обря-

218

довых действий, ограниченных лишь временем от Рождества до Крещения (карельские наименования периода Vierissän keski, Synnyinmuu). Однако более пристальное изучение привело автора к выводу, что всю новогоднюю обрядовую практику следует рассматривать как единую, внутренне взаимосвязанную структуру, определяемую мифологическими представлениями переходного календарного периода.

Помимо соблюдения общего рода запретов на зимние Святки, «поднятие лемби» («славутности»), обрядов, связанных с купаниями в иордани на Крещение, а также некоторых ритуальных действий, имеющих локальное распространение, обрядовая практика наступающего нового года, как у множества других народов, состояла у карел из двух основных компонентов - гаданий и ряжения. Повсеместно было также распространено христославенье на Рождество с элементами колядования.

Ряженных в Карелии называли хухляки (huhl'akat, kuhl'akat, huuhel'nikat), у части людигов - smuutat (от рус. «смуты», «смутьяны»), а в западной части Калевальского р-на — kummat (от фин. и карел, kumma — «чудо»). Были еще и некоторые локальные термины, например, в Тунгуде особую группу ряженных составляли буколицы. Размалеванные и вымазанные сажей, с палками и поленьями они с шумом врывались в дома и устраивали потасовки. Буколицы нападали и на другие артели «мирных» ряженных, а если «завидят на улице парнишек, то натолкают им полные штаны снега» (2581/1, д. Тунгуда).²

Термины хухляк, хухлик, хухоль, хухольник и другие им подобные, употребляемые в Карелии и Архангельской обл., О. А. Черепанова считает финно-угорскими по происхождению.³ Термин huuhel'nikka, huhl'akka, возможно, связан с основой huu- (hu-), которая, в свою очередь, есть звукоподражание дыханию (ср.: дух). Ю. Х. Тойвонен в «Этимологическом словаре финского языка» объединяет huu- с понятиями «душа умершего», «человеческая душа», находя ему соответствия в других языковых системах.³ В словаре В. И. Даля приведен глагол хухлякать - «плакать, кричать по покойнику». С терминами hurtti и hurrikas (восходящими к вышеприведенному huu-), обозначающими тех

или иных действующих лиц в свадебном ритуале и обряде инициации, в карельской и финской традиции связаны элементы ряжения и иносказания («волк», «бык», «медведь» и т. д.), имеющие, по-видимому, целью скрыть собственную сущность в момент отсутствия покровитель-

219

ства личных духов (переходный период), одновременно маркируя таким образом свою ущербность и через данную атрибутику пытаюсь получить покровительство духов нового социального статуса.⁵ Такие термины, как, например, хухор - 'мельник' (заонеж.) также, вероятно, связаны с вышеприведенной мифологической основой уже в силу специфики профессии, которой вменялась связь с нечистой силой (см. ниже). Возможна связь основы hu(u)- и карельского huhuta — 'кричать' (ср.: хухлякать — «кричать по покойнику»). Здесь особо интересны такие значения глагола, как huhuta kaskelle — букв. «кричать пожоге», что означает вызывать, заклинать ветер (ср.: рус. 'кликание'), huhuta pirulle - 'вызывать черта или лешего' и т. д. У украинцев и западных славян «гукать» означает «вызвать русалок».⁶

Для обозначения ряженных в вывернутых шубах, с волосами из пакли, такими же усами и бородой в тверских карельских деревнях существовал термин čuudot — чуды.⁷ Известен он и в Карелии (2936/2, д. Кимовары), глагол čuudittaa, т. е. 'чудиться' («на святках все что-нибудь чудится») общеупотребителен. Чуды известны вепсам и коми и, возможно, имеют в своей основе этноним 'чудь, чуды', обозначающий некогда живший здесь полулегендарный народ, упоминание о котором можно встретить только в преданиях. В частности, термин чудилко - 'маскированный' - был широко распространен на Вытегорщине.⁸ Стоит упомянуть еще об одном термине из Сямозера — kruhl'atta, так здесь называли ряженных. В своем прямом значении слово употребляется для обозначения большой по объему ноши, копны. «Была как хорошая копна, эдакая большая крухлятта» (Суоярви, д. Корписелькя).⁹

Ряженные в Карелии начинали обходы дворов сразу после Рождества. Обходы длились до Крещения, когда кто-то из ряженных мог выкупаться в иордани, снимая грехи. Тем не менее, это представление не было универсальным для Карелии. Традиционных сроков ряженья строго придерживались. В д. Колвица Мурманской обл. если ряженные приходили после Крещения, их ожидала разжиженная (подогретая) смола и специально приготовленная палка с тряпкой. Смоляной тряпкой непрошенных гостей «потчевали» пониже спины (3061/20). Артели ряженных ходили преимущественно вечером (в темноте), как правило, группами по 5-10 человек, хотя число их в одной группе могло быть и больше тридцати, если

220

они отправлялись в соседние деревни. По имеющимся сведениям, в некоторых местах в группе хухельников должно было быть нечетное число участников (д. Ухта).¹⁰ В д. Иломанси кухляки (kuhl'akat) ходили группами по 3-5 человек.¹¹ Интересно, что в д. Юшкозеро зафиксировано также нечетное число участников сватовства на свадьбе (1534/1). Численность в группе ряженных или число групп варьировали в зависимости от величины населенного пункта (как правило, в относительно больших деревнях в святочные вечера в домах и на беседах одна группа ряженных сменяла другую с небольшими перерывами). Особенно много молодежи, преимущественно девушек, находилось в Святки в тех деревнях, куда они приезжали погостить к родственникам (adivo) на зимние праздники, тем более если в деревне в это время отмечали какой-нибудь престольный праздник.

Возраст участников ряжения был различным: в основном это была холостая молодежь начиная с 15 лет, а также более старшие, состоящие в браке женщины и мужчины. Есть упоминания о том, что в ряжении участвовали и старики, осуществлявшие иногда руководство группой ряженных. Ходили ряженными и дети, но, вероятнее всего, этот обычай можно считать относительно недавним, появившимся уже в последние десятилетия.

При входе в дом ряженные, как правило, стучали палками по воротам и косякам и спрашивали разрешения войти, хотя могли появиться и без приглашения. В доме могли петь песни, изменяя голос («кто во что горазд», как, например, в д. Соймогора — Полевые материалы автора - ПМА, 1984, с. 9) соответственно изображаемым персонажам, исполнять короткие интермедии, танцевать кадрили или другой известный танец (часто брали с собой гармониста или балалаечника, которые иногда не рядились), однако чаще всего ряженные, независимо от их действий, не произносили ни слова («просто поскачут и уйдут»). Это объяснялось обычно стремлением остаться неузнанными. Считалось, что «нехорошо, если узнают». Хозяева, тем не менее, всячески старались распознать пришедших - по голосу

(если ряженный подавал голос), походке и другим признакам. Однако трогать ряженого, заглядывать под маску, стараться сорвать ее и т. п. запрещалось. В противном случае от ряженных могло перепасть палкой, поленом или чем-нибудь подобным, а старшие при этом говорили: «и поделом тебе, не лезь к ряженому».¹²

221

Хозяин, по возможности, старался принимать активное участие во всех «делах» своих гостей, в некоторых случаях даже провожал их до ворот с лампой, демонстрируя уважительное к ним отношение (2579/15, д. Тунгуда). «Будь даже злейший враг дома, а в Святки мог безбоязненно пойти в дом, нарядившись. Многие ходили в это время с целью примириться», - рассказывали в Салми.¹³

Наиболее простой и чаще всего употребляемой формой ряжения было накидывание на лицо платка или марли (так называемой «фаты») и выворачивание наизнанку одежд. П. Н. Рыбников, оперируя материалами середины XIX в. из Заонежья, писал, что основной тип ряжения представляли «скоморохи», которые надевали свое же платье, только наизнанку, и прикрывали лицо платком или маской.¹⁴ Общераспространенным явлением было и переодевание в одежды противоположного пола. Девица могла нарядиться стариком в вывернутых шубе и шапке, в разных или надетых не на ту ногу валенках или сапогах и обязательно в шерстяных рукавицах, последние, впрочем, были у всех ряженных. Парень поверх своей одежды мог надеть несколько праздничных (часто с вышитыми узорами) сарафанов, передников и поясов. Помимо платков использовались деревянные или берестяные маски с прорезями для носа и глаз, а также бумажные, сделанные по типу берестяных. Иногда маски делали, комбинируя эти материалы, но они были редки и изображали какое-нибудь «экзотическое» животное. Их изготовление требовало времени и умения, а использование было многообразным. К берестяным и бумажным маскам пришивалась или приклеивалась борода и волосы из льна или конопли. Помимо этого лица вымазывались сажей, углем или припудривались мукой, а из картофеля и репы делали большие торчащие зубы (в основном в южных районах Карелии). В руках у ряженных могли быть мешки, короба и корзины, а кроме палок, посохов и поленьев — мутовки (1993/13, д. Вокнаволок), сухие веники, кнуты (2580/1, д. Тунгуда), печные заслонки (3066/18, д. Мунозеро), косы (2717/1, д. Лахта), топоры за поясом, колокольчик (2935/1, д. Ровкулы), в д. Кимовары хухляки ходили с пастушьей трубой, в которую трубили (2962/9).

Повсеместно рассказчики делили ряженных на две большие группы: на «чистых» и тех, кто одевался в тряпье — «тряпочников», как их называли в деревнях Мурманской обл. К первой группе относились все ряженные в «парадных», праздничных нарядах

222

(как мужских, так и женских). Иногда девушки надевали всю свою лучшую одежду сразу — «показывали свое приданое», как говорили в Сегозерье (2049/14, д. Плакку). Особенно часто вспоминают старинные вышитые наряды, которые надевали ряженные в Средней Карелии. Здесь использовались и большие вышитые полотенца, которые перебрасывались через плечи и привязывались к косам девушек, а также к поясу.¹⁵ «Тряпочники» надевали разное рваньё, вывернутые старые кафтаны, старые тулупы: «разного тряпья много кругом, все висит, — мохнатый такой интересный (вид)» (3055/19, д. Руга). В Спасской Губе (людики) надевали лапти и дырявые кошель на спину (3064/11), а в Ладвозере - рваные тапки, грубые рабочие штаны, приспособляли вместо головного убора старый мешок (1596/8). Ряженные вели себя соответственно своему облику. Женщина, нарядившаяся «тряпочником» (в мужские ватные штаны, рваный пиджак с перевязью и марлей на лице), решив подшутить, устраивает потасовку с хозяйкой дома. «Что за полоумный, это, наверно, тюремщик какой-нибудь!» — восклицает перепуганная хозяйка (3055/22, д. Руга).

Подшучивают над хозяевами и «чистые» ряженные: покидая избу, выливают воду из ведер на улицу, приставляют палку к дверям с внешней стороны, чтобы нельзя было сразу открыть. «Видно, что-то ряженным не понравилось», — замечает рассказчица (2924/11, 28, д. Аконлакша). Эти действия напоминают уже «святочные шалости» девиц и парней, которые устраивают в домах друг друга (кстати, и на летние Святки тоже) «заломы», спускают сани под гору и т. п. В д. Чебино (Сегозерье) девушка, одевшаяся мужчиной, лезет на печь обниматься и целоваться со своей соседкой.¹⁶ В Карелии не зафиксировано откровенно эротических игр ряженных, каковые отмечены в более восточных и западных районах (на св. Кнута в Финляндии), однако некие эротические тенденции в поведении ряженных и их

шутках все же просматриваются.

Таким образом, выделим основные общие (без анализа специализированных форм персонажей ряжения) признаки рассматриваемого обрядового действия у карел. Помимо общего стремления ряженных к неузнаваемости для участников обряда характерны: нестандартное, в ряде случаев вызывающее поведение, стремление испугать, «самооборона» — удар палкой как узаконенное действие, ритуальное молчание, заданная нарочитость облика и одеяния, вызывающая смех у окружающих, эротическая направленность юмо-

223

ра и необычность поведения, использование в одеяниях и масках шкур, шерсти, льна («косматость» облика), множественность и вывернутость одежд.

Г. С. Маслова, описывая осенний праздник день кегри у карел Тверской обл., называет «основным элементом обряда» ряжения на кегри - пугание детей и молодых женщин.¹⁷ Также в Карелии многие на вопрос: «что делали ряженные?», отвечали, что те пугали детей. Устрашающая внешность и необычное поведение ряженных было уже само по себе достаточным основанием для такого вывода. На восточнославянском материале это было отмечено В. Я. Проппом: «Необычное поведение, необычная одежда: ряженные пляшут, кувыркаются, дурачатся, говорят пискливыми голосами. Количественный эффект сопровождается эффектом запугивания»¹⁸. Разновидность святочной игры ряженных - игра «в покойника» «производит на девушек удручающее впечатление: многие из них плачут, а наиболее молоденькие, случается, даже заболевают после этой игры <...> Бывали случаи, когда маленькие ребяташки падали в обморок и долго после этого бредили».¹⁹ Финская школьница так описывает свои впечатления от ряжения на св. Кнута (7 января) в 1975 г.: «Когда к нам в дом приходили ряженные, я боялась их страшно, хотя знала, что это были только лишь соседские парни».²⁰ В конце XIX в. группа ряженных на св. Кнута состояла исключительно из мужчин. Их боялись, женщины даже не решались выходить на улицу. Судя по всему, затворничество предписывалось традицией, так как нарушавшим запрет женщинам задавались насмешливые вопросы эротического содержания.²¹

Иллюстрацией поведенческих стереотипов, имеющих глубокие психологические корни и основанных на архаичных мифологических представлениях и табу, является материал об обряде «перетягивания быка» на св. Василия (1 января) у тунгудских карел. Рассказывая об устрашающем поведении ряженого быком, которого тянули по улице через всю деревню, а затем «убивали», женщины неизменно упоминали об испытываемом страхе, мешавшем им выйти на улицу (2580/2, 10, 11 и др.). Рассказчицы, естественно, понимали, что это игра, и многие даже знали мужчину, рядившегося быком, но, как и в вышеприведенном рассказе школьницы, эмоции диктовала сама необычность обстановки. В последнем случае помимо собственно мифологического времени и связанных с ним установок женщины и дети испытывали также влияние иных

224

(хотя по сути и сходных) традиционных схем поведения. Обряд «перетягивания быка» проводился исключительно мужчинами, как, впрочем, и многие инсценировки ряженных, в особенности животными, что, вероятно, говорит о чисто «мужском» исполнении обряда в прошлом. Исполнители-мужчины после «забоя быка» проводили ночь в увеселениях, в которых женщины участия не принимали. Различные детали обряда указывают на то, что «перетягивание быка» в Тунгуде, вероятно, было связано с некогда существовавшими охотничьими инициациями и праздниками (типа медвежьего). Это, конечно, исключало присутствие женщин (или они допускались только после проведения специальных охранительных обрядов). Стремление ряженных своими действиями и атрибутами испугать «пассивных» участников обряда — один из универсальных для разных традиций элементов календарных обрядовых действий (ср. с устрашающей внешностью ряженных на св. Мартина у эстонцев,²² на св. Николая и другие зимние праздники практически у всех народов Европы.²³)

Испуг и преодоление его (ср. «страшные» гадания), по-видимому, следует рассматривать как один из элементов «всеобщей инициации» - календарного перехода в новое время и пространство, один из обрядов очищения или отторжения *rites de passage*, когда испуг, по аналогии с традиционным лечением болезней (особенно нервных), являлся средством изгнания «духа болезни» из человека, т. е. изгнания некой нежелательной сущности для получения новой.

Таким же образом, вероятно, следует интерпретировать и удар, битье, т. е. физическое воздействие силой, различных форм которого достаточно много в обрядах перехода. Наиболее ярко идея ритуального удара проявляется на карельском материале в календарных текстах, сопровождающих хлестание домочадцами друг друга вербой в Вербное воскресенье. Так же поступали и с домашним скотом, а местами и домашней птицей, как то было в д. Сямозеро: «Старая кожа - вон, новая - на место!» (если хлестали животное, то вместо слова «кожа» говорили «шерсть», если птицу – «пух»). Аналогичные тексты известны на большей территории Карелии, исключая Север. Таким образом, по мифологическим представлениям, прямым следствием ритуально значимого удара, производимого в переходное время большого годового праздника (в данном примере — Пасхи), была смена «внешней оболочки» человека или животного, которая прямо ассоциировалась с

225

понятиями «душа» и «жизненная сила». Не исключено, что именно с этим связано вольное обращение ряженных с палками и другими атрибутами и предоставление им такого права, а «грязные» ряженные могли поколотить и самих хозяев дома.

Ряженные, как уже отмечалось, входя в дом или предупреждая о своем визите, стучали палками и жгутами по стенам и косякам дверей. Так, например, на севере Карелии старший в группе ряженных, обязательно имевший в руках палку или посох (у других их могло и не быть), стучал им по полу избы — «пугал», как говорили информаторы (2924/11, д. Аконлакша). В рассказах о ряжении, записанных у ребольских карел (дд. Аймолакша, Суулуасуари), отмечена примечательная деталь: посох, которым старший стучал по полу в избе, был не просто палкой, а посохом патьвашки — колдуна, руководителя карельской свадьбы.²⁴ Заметим, что магические посохи из ольхи, например, с 27 наростами на нем могли принадлежать знахарям, «ведающим» лечением болезней; колдунам, занимающимся отпуском скота и его возвращением при пропаже; старейшинам рода. Однако во всех этих ролях (включая патьвашку) мог выступать какой-нибудь один известный знахарь.

Использование «старшиной» ряженных посоха колдуна само по себе говорит о многом, тем более интересны встречающиеся упоминания о том, что он был человеком «знающим», т. е. знахарем, могущим выступать и в роли патьвашки. Его действия на свадьбе были также типологически сходными с поведением ряженных: патьвашка по прибытии свадебного поезда в дом невесты «наносил крестообразные удары по дверным косякам и порогу, по полу, лавкам, по воздуху...».²⁵ Помимо посохов, многие патьвашки пользовались «особыми магическими кнутами».²⁶ Таким образом, как атрибуты, так и действия и ряженных, и колдуна на свадьбе имели много общего, что в очередной раз доказывает сходство мировоззренческих схем двух обрядов.

Потенциальная продуцирующая энергия, заключенная в посохе, ветке вербы или ином атрибуте, употребляемом в магических целях, передавалась объектам окружающего мира, сообщая им необходимую жизненную силу. В ряде сел на Поморском берегу на зимние Святки существовал обычай: ряженным отводился один день, когда они с утра до вечера хлестали вениками всех попадавшихся им на пути, особенно детей».²⁷ Показательным в смысле атрибутики был удар лопатой для хлеба в одной из множества игр

226

ряженных в северно-русских губерниях, сопряженных с разного рода битьем и ударами.²⁸

Относительно такого элемента обрядовой практики ряжения, как ритуальное молчание, следует заметить, что он известен и в других обрядах перехода, прежде всего на свадьбе и похоронах, и происходит в наиболее ответственные моменты (ср. молчание в момент смерти, «когда отлетает душа»). Молчание воспринимается как охранительное действие: «Во время сватовства, перед отъездом к родителям невесты, когда вес насолько минут молчат, дверь придерживают за скобу, чтобы не пробралась нечистая сила».²⁹ Обрядовая практика лечения многих болезней, как и вообще момент общения с потусторонними силами, часто требует полного молчания (ср. поведение во время гаданий — «слушаний», хождение за водой для литья олова, когда важно было не проронить ни слова, и др.). Столь же характерно молчание во многих обрядах производственного цикла.

Ритуальное молчание и общее стремление к неузнаваемости участников ряжения (своего рода табуация истинного имени в момент кризиса), вероятно, стоят в одном ряду применительно к той роли, которую выполняют ряженные, маркируя своим поведением

наступление периода мифологического времени (в обыденном сознании — безвременья), характеризующегося отсутствием привычных представлений о человеке и его связях с окружающим миром. В этом отношении поведение ряженных есть инсценированное прочтение своего рода мифологического текста, повторение «первоначальной» ситуации, в которой происходило первотворение, воссоздание мифологического кода «правремени» (что, в общих чертах, по А. Геннепу, соответствует циклам обрядов отторжения и лиминентности, т. е. «пороговости» в обрядах перехода). Однако, как и в других обрядах перехода, четкой временной и пространственной границы между циклами отторжения - лиминентности - приобщения, как правило, нет. Представления, связанные с ними, могут сосуществовать в едином обрядовом действии вне определенного порядка. Поэтому поведение ряженных (также колядующих и гадающих) одновременно заключает в себе как активные действия по воссозданию нарушенного кризисом миропорядка, в том числе получению личных духов-охранителей и сотворению собственной «судьбы» и «доли» (цикл обря-

227

дов приобщения, по Геннепу), так и вышеописанную «маркировку» периода «временной смерти» (цикла лиминентности).

Одним из способов активного воздействия на окружающий мир, наряду с приведенными примерами, было целенаправленное создание ряжеными ситуации, вызывающей смех у «пассивных» участников действия. Здесь можно сослаться на В. Я. Проппа,³⁰ который подробно исследует эту тему и приводит достаточно примеров, подтверждающих, что ритуальный смех в различных обрядах (в том числе смех в период «временной смерти» в обрядах календарных) есть средство перерождения, продуцирующее плодородие (новое рождение) на всю окружающую природу. «Смех в царстве мертвых невозможен», - пишет Пропп,³¹ что является одним из доказательств несостоятельности утверждений, сводящих роль ряженных к изображению покойников и царства смерти.³² Да, многое в поведении ряженных и колядовщиков указывает на потусторонний мир, более того, они часто сами изображают покойников, но само по себе использование некоторых атрибутов и применение определенных знаковых систем (изображение тех или иных персонажей) не может быть поводом для идентификации внешнего образа и внутреннего смысла, который состоит как раз в преодолении «временной смерти», переходного состояния во всем своем противоречии.

Действительно, многие используемые ряжеными атрибуты воспринимаются как символы потустороннего мира, мира мертвых. И тому есть свои основания. Что касается, например, употребления ряжеными вывернутых шкур и шуб, масок из бересты и других материалов, то известно, что в шкуры или бересту заворачивали в относительно недавнем прошлом своих умерших саамы, удмурты и многие другие народы севера Европы,³³ ритуальные маски и головные уборы из бересты и кожи находят в погребениях I тыс. н. э. финно-угорских племен от Прикамья до Южной Сибири, а также у венгров.³⁴ Некоторые вещественные атрибуты гаданий и ряжений соотносятся с ритуальными предметами похоронного (но, кстати, и свадебного) обряда. Таковыми являются, к примеру, глиняные горшки или металлические котлы, надеваемые на голову как гадающими, так и ряжеными.

Символично-семантическая множественность заключена в вывернутости одежд ряженных. Опосредованно она связывает обряд ряжения с представлениями о потустороннем мире. «Чтобы не

228

заблудиться в лесу (т. е. не попасть во власть лешего, не оказаться в плену у нечистой силы. — А. К.), надо, отправляясь, вывернуть наизнанку носок на левой ноге, то же сделать и с левым рукавом» (3055/19, д. Руга). Выворачивание одежд как магическое действие, с помощью которого освобождаются от козней нечистой силы, общеизвестно. Специфическим знаком нечистой силы также является «перевернутость» (например, застегивание полы на противоположную сторону), всякого рода ущербность, волосатость, черная (сажа на лицах) или белая (мука) кожа и т. д., иными словами реальные детали и формы ряжения.

Однако помимо похоронного ритуала вся вышеперечисленная атрибутика так или иначе используется и в других обрядах, что говорит не столько об их связи с миром мертвых, сколько о том, что те или иные детали есть знак переходного состояния, и во многих

случаях воспринимаются как оберег, т. е. магический символ или знак, сохраняющий в себе жизненную силу и отвращающий в связи с этим мертвящее воздействие сил потустороннего мира.

Об использовании растительности в обрядности уже говорилось выше, что же касается, к примеру, берестяных головных уборов и масок, то они у северных народов и приволжских финно-угров использовались в свадебном обряде и в коллективных молениях-жертвоприношениях в качестве головного убора жрецов.³⁵ Чернение или раскрашивание лиц и тела в период инициации или какие-либо другие переходные моменты в жизни общества или семьи известны многим народам. Коми-пермяки на лице новорожденного сажей рисовали крест или продольную полосу,³⁶ у карел сделанное сажей пятно на лбу или за ухом ребенка служило оберегом от сглаза. Подобные связанные с оберегами типологически сходные действия являются универсальной традицией как в сетке географических, так и семантических координат, проявляя себя в самых различных обрядовых ситуациях.

«Обрядовое переодевание» на свадьбе (невеста надевает шапку жениха, мужчины - женские наряды и т. п.) Е. Г. Кагаров объясняет стремлением обмануть или отпугнуть нечистую силу, направить враждебных демонов по ложному пути.³⁷ Ряд элементов одежды и ее ритуальное использование в карельской свадьбе имеют аналогии в обряде ряжения. На севере Карелии в доме невесты во время выводного стола ее несколько раз переодевали: «причитывая, она ходила в будничной одежде, но каждый раз,

229

когда ее выводили к жениху, поверх одного костюма надевали лучшие наряды...».³⁸ Во время обряжения невесты ей не забывали, независимо от времени года, надеть на руки шерстяные рукавицы.³⁹ Во время сговора на свадьбе по приезде жениха «мать невесты, помолившись Богу, в теплых дельницах (варежках) на руках в предзнаменование счастья будущим супругам переносит стол в большой угол к гостям». По окончании княжьего стола в доме жениха «родители новобрачного, надев мягкие, новые дельницы, садятся на скамью», давая родительское благословение, «причем родители накрывают молодую чету баранью шубою в знак будущего счастья».⁴⁰ К этому следует добавить, что в Карелии хозяйке следовало весной первый раз выгонять корову, надев на руки шерстяные варежки. Столь же необходимо было иметь рукавицы ряженому («чтобы не узнали по рукам», как объясняли информаторы).

Закрывание лица и покрытие головы невесты на свадьбе большим платком до того момента, когда обряд перехода в новое состояние уже можно считать практически осуществленным, соотносим как с ряжением, так, например, и с накрытием покойного простыней, а также с традицией причитывания (в том числе и на свадьбе), когда платок плакальщицы спущен на лицо или угол платка закрывает лицо (его прижимает к лицу рука плачей).

Смысл ряжения на свадьбе (что было распространенным обычаем) Е. Г. Кагаров видит в обмане и устрашении демонов, а также в том, что ряжение на свадьбе есть «способ уподобления животному, являющемуся воплощением духа растительности и плодородия».⁴¹ Последнее утверждение уже гораздо ближе к нашему пониманию ряжения, которое в итоге есть акт перерождения с использованием атрибутов «животного происхождения» (в том числе растительности). Что касается «уподобления животному» на свадьбе, приведем описание ряжения начала XX в. у так называемых «лесных финнов» Северной Швеции, выходцев из Саво (Восточная Финляндия): «Возвращающуюся из бани молодую чету на дороге встречал "коаму" - мужчина, на котором была перевернутая наизнанку одежда, а поверх всего вывернутая шерстью наружу шуба. На лице у него была частая сетка, сделанная из волос конского и коровьего хвоста, а в старое время иногда была одета берестяная маска, к которой пришта борода. На голове у "коаму" были рога и кусок кожи с шерстью. В левой руке

230

он держал палку. Повстречавшись с молодыми, "коаму" наклонялся и желал удачи».⁴²

Помимо общего деления ряженных на «чистых» и «нечистых», существовал еще ряд специализированных форм и традиционных персонажей ряжения. Основными из них были: 1) ряженные животными; 2) «нищие»; 3) «иногородцы»; 4) «свадебщики»; 5) «специалисты»; 6) «покойники»; 7) ряженные нечистой силой.

Ряженные животными. На современной территории расселения карел отмечено ряжение медведем, оленем (лосем), журавлем, петухом, быком, овцой (бараном), лошадью, козой (козлом), лисой. Наиболее популярным животным-персонажем ряжения в Карелии был «медведь» (kondie). В Кестеньге, наряжаясь «медведем», выворачивали шубу, делали маску из бересты. «Сделают дырки для глаз, для носа, из бересты же сделают нос и пришьют, для рта тоже дырку сделают, закрывают ее куском бересты, бересту не красили. У кого олени были, то из пимов сделают специально на ноги шкуры или тряпки какие оденут. Вроде как медведь получается» (3061/ 20). Маску делали далеко не всегда. В д. Лейпяниemi (Кестеньгской вол.) черным мехом наружу выворачивали шубу, закрывали голову темным платком, привязывали веревку (за которую «водили») — и медведь готов (3060/1). Достаточно было закрыть лицо, вывернуть шубу и обернуть ноги в шкуры, чтобы превратиться в «медведя» в д. Ахпойле на Сямозере (ПМА, 1984; Сямозеро; с. 51). То же в д. Гомсельга; «шуба навыворот, штаны навыворот, чоботы на ноги — и ходит на четырех ногах» (3064/11 ср.: 3055/22, 3057/5, д. Руга, Хейняярви). У людиков в д. Мунозеро, обряжаясь «медведем», надевали две вывернутые шубы на руки и на ноги (в рукава), шубы связывали на поясе, лицо закрывали платком, а на голову надевали вывернутую шапку. «Ходит на четырех ногах, его тянут за веревку, в избе валяется на полу, переворачивается с боку на бок, рычит. За медведем ходил мужик с палкой — чтобы медведя не тронули» (3066/19). С поводырем «медведь», привязанный за веревку, ходил также у ребольских карел. Одной рукой поводырь держал веревку, в другой была палка (2952/9, д. Колвасозеро; 2954/7, д. Хауккасуари). В Реболах «медведь» с поводырем приходили в избу, где «медведь» пускался в пляс на четырех «ногах». На руки и на ноги ряженому медведем привязывали старые рукава от шуб, надевали по несколько шерстяных вязаных носков. На вывернутой шапке делали подобие медвежьих ушей (2942/6). В Ровкулах на

231

лицо надевали маску из картона с дырками для глаз и рта, особенно не заботясь о близком сходстве. «Медведь» был в вывернутой черной шубе (2935/1). В д. Челкка, если у кого была настоящая медвежья шкура (с головой), то предпочтение отдавали именно ей (2957/13). О ряжении медведем рассказывают всюду, во многих местностях из животных упоминается только медведь. Медведем (как и вообще животными) рядились исключительно мужчины.

Распространено было также ряжение оленем (лосем), особенно в северных районах республики - Лоухском, Калевальском, в Мурманской обл. «У нас был такой старик Тимо, он все на Святки ходил ряженным - на голове рога, полная оленья шкура была у него с головой и рогами, наденет и ходит, дети его боялись» (3061/ 20, Кестеньга). «Отец у меня наряжался - оленьи рога приделает на голову, бубенеп с лошадиной упряжи на пояс - и пошел...» (3060/1, Княжая Губа). Также в натуральную лосиную шкуру с головой облачались смуты (ряженные) в Сямозере (ПМА, 1984, с. 4).

«Журавлем рядились - шубу навыворот да ноги шкурами замотают, к рукаву шубы нос журавлиный приделают из чего-нибудь, ходит - клокочет, другие — тянут (ведут)» (д. Ювялакша Калевальского р-на).⁴³ В д. Лахта Лоухского р-на к рукаву шубы привязывали ножницы для стрижки овец. У. М. Пивоева называет это «ряженьем овцой» (видимо, ассоциируя со стрижкой овец), хотя именно так изображали клюв «журавля» в других местах. «Униформа» «овец» и «баранов» также состояла лишь из вывернутой и перевязанной кушаком шубы и прикрытого чем-нибудь лица ряженого (3060/1, дд. Лейпяниemi, Княжая Губа), хотя, например, в Сямозере использовали и целую овечью шкуру с головой, «дырки только на месте глаз сделаны, чтобы видеть хорошо» (ПМА, 1984, с. 4). Отличие «петуха» от «журавля» состояло лишь в том, что «к рукаву шубы приделывали толстый и длинный деревянный «клюв» (д. Ювялакша). Упоминается в материалах ряжение лошадьё (Южная Карелия), лисой (Калевальский р-н), козлом (Приладожье).

В д. Сондалы (Сегозерье) зафиксирована редкая для Карелии форма ряжения козой. К большой, сделанной из кожи «козьей» голове с деревянным языком, была подшита рогожа. Под рогожу залезал мужчина, который управлял головой — держал за деревянную планку, соблюдая равновесие «козы», и дергал за веревку, которая была прикреплена к языку, открывая большой рот. «Буханками ест, десятками буханок... мужик, который внутри, в рогоже, только

232

мешки (с хлебом) передает сопровождающим... Все норовили ухватить буханку с воронца. Раньше ведь хлеб дома пекли (там держали)... Хлеба она много набирала - коли буханку за раз проглатывала, дак... Куда потом девали? А вот коровам отдавали, да лошадям отдавали...»⁴⁴

В Тунгудской вол. на Святки рядились быками. В д. Тунгуда еще в 1920-е гг. на св. Василия (1 января) проводился уже упоминавшийся обряд häkin vejentä, т. е. «перетягивание быка». Вот как об этом рассказывала А. В. Акимова (1909 г. р., д. Тунгуда): «В Тунгуде был один старый дом, всегда старики в этом доме собирались, в карты играли и прочее... Вроде как это у них так положено было - в доме собираться, очень большая изба была. В Васильев день в том доме будто собрание собирается, старики все. Как "быка убивать", так старые старики все собираются, а молодые идут, кому посмотреть охота. Мужика наряжают быком, маску одевают, рога коровьи к голове приделают, бык как бык, ходил тоже на четырех ногах, как бык. Пока нарядят его, пока все устроят, соберутся - уже к концу дня получится. "Быка" через всю деревню тянут на веревке, однако и 100 аршин стоянки (веревка для вытягивания невода) привяжут, пока дотянут до того дома. В доме двери нараспашку, а "бык" незнамо еще где... "Быка" тянут по деревне, а он ревет сильно. Мы на улице были - бегом прочь, страшно смотреть как "убивать" будут, страшно ревет, да и надо было, чтобы громкий голос был у него, у мужика. Немногие и ходили смотреть. Потом как вытянут старики его, как треснут по нему, быку-то, деревянной дубинкой, такая как бутылка (по форме), ударят по лбу — "убьют его". Когда "убивали", то только старики там были, ни баб, ни молодых мужчин не было: это было стариковское дело, для них это будто обязанностью было, свой интерес у них был. Да и "быком" был старик, боевой должен быть старик, раньше старики здесь здоровые были... Когда "быка убивают", из многих домов приносят туда на стол пива (к этому дню варили). Ведь как "быка убьют", надо ведь и праздник в доме сделать (tappaiaiset). "Убивали" на пороге, потом одежду с него снимали и усаживали около окна в конец стола (к большому углу. — А. К.). "Бык" в чести был, "быка" на конец стола сажают, а потом пиво пьют, веселятся...» (2580/2).

Д. П. Аникиев (1907 г. р., д. Сяунюявуара) вспоминает о праздновании Васильева дня в Тунгуде: «"Быка" тянуть собираются мужики, наряжают одного, одевают в шубы, привязывают горшок на

233

лоб, маску из тряпок делают ему, вроде бычьей головы. Это все вечером. Привязывают длинную веревку к "быку" и мужики за веревку тянут его туда, в беседу. "Быка" на веревке по деревне тянут, а молодежь его держит, тянет обратно, не пускает в тот дом, получается, что дерутся, борются, вот такое состязание устраивают. "Быка" тянут пожилые, а молодые парни — те против, как противники им, борьба идет. "Быка" по согласию выбирают, из стариков, из женатых, из молодых - нет. Бабы и девицы кто куда скрываются, прячутся, когда быка по деревне тянут. Бывало так: у "быка" веревку отрежут — "бык" наутек! Тут он шумит, ревет, ловят его... Когда притянут его в избу, убивают его — один ударяет, дубиной бьет его по лбу. На голове горшок, дак ничего... Раньше воронцы, грядки в избе были, "шкуру" "быка" на воронец повесят, как раньше, когда животных забивали, так и с ним. Потом у них будто сделка идет - мясо, шкуру "продают"... а потом уже, после этого, молодежь танцует в том доме на беседе, большая изба была, много народу... Обычай старинный был, сотня лет уж...» (2580/17).

О ряжении быком в д. Березово Тунгудской вол. рассказывает Т. М. Самсонова (1912 г. р., д. Березово). В Березово на Василия хухляки во время обхода дворов на Новый год ходили с быком. «Один мужик наряжается быком. Шубу выворачивают наизнанку, одевают еще коровью кожу или что другое, рога приделают, котел оденут, на ноги - рукава от шубы или валенки, носками ноги обвяжут, чтобы был вроде быка. На глаза тряпку какую повесят: у нас масок не было. Мы убегали, прятались, не решались смотреть, страшно было. Хухляки водили "быка" по домам (куда пускали) - приведут, да трахнут по голове поленом или чуркой, больше ничего. Среди хухляков там есть и мужики, и девицы, и парни... Ударят, будто быка застрелят, ну, "бык" на спину перевернется, - народ испугается, а потом "быка" и всех остальных с собой забирают и в следующий дом идут. Хухляки вообще две недели ходят, а "бык" - это на Василия» (2582/10).

Об особенностях проведения Васильева дня в д. Пертозеро (Климкколя) повествует А. К. Миронова (1908 г. р., д. Климкколя): «На Василия сход всегда был (skorpu) - домохозяева собираются со всей округи и решают, менять ли урядника, землю еще делили 1 января и прочее. Сход в Тунгуде да в Ругозере проводили. А у нас в Климкколя в этот день "быка убивали", тянули на веревке поди знай откуда... Это был последний день Святков, последний

вечер,

234

Святки у нас считались до Василия, а вообще две недели от Рождества до Крещения называли по-карельски Виериссян кески, как положено. Ну вот, на Васильевский вечер еще "святки сидели"; все девушки в лучшее оденутся, за столом сидят, к каждой девушке парень придет, свечку зажжет, гостинец принесет... И вот "быка убивать" начинают. Быком наряжают мужика - на голову горшок наденут, в вывернутой шубе или старом кафтане, в шерстяных рукавицах, валенках, шкура сверху. Парни, мужики тянут его на веревке из другого дома, долго тянут, ждут наготове, когда из двери покажется, сразу "убивают". Как ударят, так горшок на куски и разлетится. Потом уже шкуру эту расстилают, мужик оттуда выйдет, после этого молодежь играет в этой избе, гармониста приведут, а мужики брагу и пиво пьют - празднуют, что "быка убили". Раньше лосей били, так вот печень эту лосиную принесут и едят ее там. Кто-то кричит, что "быка забили и печень сварили". Хлеб на стол кладут, стряпни принесут, печень выставят, вот брагу пьют и мужики поют старинные песни» (2583/31).

Святочная игра ряженных «убивать быка» в виде сценки на молодежных посиделках была распространена на обширной территории Европейского Севера от Поморья до Костромы.⁴⁵ «Быка» либо просто «убивают» и уносят, либо торгуются о цене мяса и «убивают», что везде сопровождается разбиванием горшка на голове «быка». На Онежском берегу в Поморье «битье быка» (игра ряженных, сопровождавшаяся обменом ударами между участниками и публикой) было составной частью свадебных молодежных вечеринок.⁴⁶ Следует отметить, что нигде в материалах из других мест нет упоминаний о том, что «битье быка» было бы приурочено к Новому году и, тем более, чтобы это было целое обрядовое действие, подобное происходившему в Тунгуде. Здесь не хотелось бы делать каких-либо обобщающих выводов, так как Васильевский обряд в Тунгуде и соседних местностях требует специального изучения, однако общее построение действия, некоторые специфические детали, четкая календарная приуроченность обряда, в основе которого лежит идея жертвоприношения, заставляют предполагать сохранение здесь остатков архаического обрядового комплекса, связанного, возможно, с древними космологическими представлениями. Отметим, что представления эти частично сохранились в фольклоре (руны о Большом Быке в карельском эпосе и северно-русские былины с тем же сюжетом или персонажем).

235

Ряжение животными наряду с изображением персонажей потустороннего мира — несомненно древнейшая форма обрядового перевоплощения. В попытках объяснить это явление в обрядности, связанной с кризисными, переходными моментами жизни отдельного индивида или общества, следует учитывать тот факт, что в различных мифологических системах существует единая идея реинкарнации: душа бога, героя (или человеческая душа вообще) материализуется в образе животного.⁴⁷ Выходя из тела (умершего; человека, находящегося в трансе; больного или даже просто спящего), душа принимает облик животного, насекомого и проч., т. е. душа человека, находящегося в состоянии кризиса, может покинуть тело и перевоплотиться, принять самостоятельный образ.

Представления о реинкарнации и возможности перевоплощения души — основа идеологии шаманизма. Шаман во время камланий как бы превращается в некоего полуживотного-получеловека, что ощущается присутствующими почти физически. При посвящении антропоморфная душа шамана «съедается», шаман же получает главную шаманскую душу, способную принимать как зооморфный, так и антропоморфный вид - такова основная идея посвящения в развитом шаманстве на севере Евразии.⁴⁸ При определенных специфических условиях шаманского посвящения (инициации) или в типологически сходных с ним ситуациях личного или социального кризиса - «малых инициаций», т. е. получения нового статуса через преодоление периода «временной смерти» — реализуется возможность оборотничества и способность души к реинкарнации. Ряжение животными в разных вариантах можно считать в широком смысле оберегом, действие которого направлено на сокрытие или сохранение в период опасности собственного «я», воплощенного в образе некой сущностной субстанции (в данном случае «животной души»). Вместе с тем, именно возвращение к стадии "зародышевой", "животной души" было условием достижения цели

нового рождения.

Иллюстрацией к сказанному могут служить представления о духах-охранителях в облике животных, получающих особую актуальность в момент переходного состояния и непосредственно связанных с понятием о человеческой душе.⁴⁹ Изображение духа-охранителя во многих традициях имело функцию вместилища души и жизненной силы человека. Здесь приведем лишь один пример из религиозной практики ненцев Архангельской губернии относи-

236

тельно куклы новорожденного. Одна из кукол «состоит из суконной (2 x 1 вершок) полоски, обшитой спереди вертикальными разноцветными полосками сукна (числом по возрасту ребенка), к которой сверху нашивается лобная шкурка с клювом гуся, турпана (морской казарки) или утки». На более поздних экземплярах кукол «птичий клюв заменен деревянной чуркою, монетой, ситцевым уголком». В прошлом (сейчас кукла — игрушка) «она - божество, посвященное ребенку; голова птичья у нее потому, что птица (водяная, т. е. перелетная) считалась улетающей ежегодно далеко-далеко к Богу (Нуму) и как "невинная" посвящалась в качестве покровительницы ребенку».⁵⁰

Духом-охранителем ребенка здесь выступает мифологически многозначный образ перелетной птицы (ср.: «журавль», «гусь» и другие «птичьи» маски ряженных), для изображения которой, однако, достаточно лобной шкурки птицы с клювом. Единственным атрибутом ряжения, отличающим «птицу» от остальных масок животных, как следует из вышеприведенных описаний, чаще всего был клюв (ср.: кусок кожи с шерстью на голове ряженого «коаму» у «лесных финнов»). Основным облачением ряженных животными была все та же вывернутая наизнанку шуба, причем в «облике персонажа» могло вообще не быть каких-либо отличительных черт — «вид» животного зачастую лишь подразумевался (ср., например, описание П. Шейна: «...наряжают козу. Самого смышленного одевают в тулуп, вывернутый наизнанку, на ноги - другой тулуп, тоже вывороченный, и оба тулупа скрепляют у пояса веревкой, отчего, правда, скорей выходит наподобие медведя, чем козы»⁵¹). Что касается таких атрибутов, как клюв, рога, когти, кусок кожи с шерстью или просто шерсть, то они, как, к примеру, глаза или уши животных, использовались в обрядах в качестве заменителей целого. Именно эти внешние и как бы автономно растущие (ср.: рост волос и ногтей) части тела представлялись сосредоточением и вместилищем искомой жизненной энергии.

«Нищие». Данный персонаж ряжения распространен повсеместно. «Нищие» появлялись в доме одетыми в старые, поношенные тряпки (3062/2, д. Колвица), в вывернутых шубах (2924/4, д. Ухта; 2583/21, д. Климкколя Ругозерской вол.), с берестяными корзинами, «бураками», коробами в руках, старыми кошельми за спиной, в лаптях, с косами за плечами (3064/11, д. Гомсельга), в рибушных штанах. В Сямозере «нищие» надевали лапти и рабочие полотня-

237

ные штаны «будто на пожогу» (подсеку - А. К.) собрались работать» (ПМА, 1984, с. 4) Часто «нищих» изображали двое - «старик» и «старуха», причем с подчеркиванием всякого рода несуразностей. «Двухметровая старуха» вдруг начинает играть на гармошке, а «маленький круглый мужичок танцует» (д. Аконлакша)⁵².

«Нищие», как правило, изображали калек - хромых, слепых, горбатых. «Одевались в тряпки, шубы, горбы приладят за спину, на грудь комки такие, как лепешки. В руки возьмут косы» (2717/1, д. Лахта Лоухского р-на). В Иломантси, Вегарусе, Ключиной Горе (суоярвские карелы) под одежду на спину сооружали «горбы», на руки наматывали тряпки, делали сверток — «ребенка». В Реболах помимо «младенца» на груди к животу привязывали подушку, изображая беременных (2940/5).

У всех «нищих» в руках были палки, которыми они иногда стучали по коробам, требуя подаяния (2929/4, Ухта). «Нищим» всегда что-нибудь давали - «хоть картошки вареной надо положить». В корзины ряженных клали стряпню, хлеб, картофель, печеную репу, могли положить сахар (Ухта) или яйца (Гомсельга), иногда - конфеты или чай (да. Каркуярви, Вокнаволок).⁵³

«Нищие» в доме чаще всего вели себя соответственно разыгрываемой роли, т. е. благопристойно. «Короб в руке, хромает, с палкой идет, шапку скинет, кланяется — давали

стряпню» (Климкколя). Однако «калеки» не всегда воспринимались как нищие, часто используя деланное уродство, они превращались в своего рода шутов. Подчеркивание и выпячивание в поведении и внешнем облике неестественности и убожества превращало действие в гротесковое изображение несообразностей окружающего мира.

«Иногородцы». Так условно можно назвать ряженных, изображавших лиц иной этнической принадлежности и несущих элемент экзотики. Так, на севере у русских известны такие персонажи ряжения, как «лопари», «самоеды», в районах Восточной Финляндии — «русские» (как правило, ряженные с медведем — «медвежья потеха»). Наряду с костюмом воссоздается манера поведения, подчеркивается непонятная речь и другие признаки иной культуры, например, танцы и музыка, как правило, пародированная.

В карельских деревнях чаще всего рядились «цыганами». В Реболах «цыгане» надевали цветастые платки и шали, расшитые передники и гарусты (2946/9; 2949/9; д. Суулуасуари). В Тунгуде и других местах «цыган» появлялся в вывернутой шубе с кнутом в

238

руке (2580/1). Разряженные в яркие платки и сарафаны «цыганки» в д. Мунозеро (людики) гадали присутствующим по руке, изменяя голос (3066/18). В д. Челкка у ребольских карел «цыгане» приходили попрошайничать, протягивая хозяевам без слов пустую корзину (2957/13). «Цыгане» могли появиться с гармоникой, лихо отплясывая.

Представители иной национальности в силу своих особых, зачастую экзотических для коренного населения внешних признаков и образа жизни часто местными жителями наделялись и особым знанием, делающим их своего рода ведунами или даже колдунами. Это же относится и к цыганам, которые в глазах карел могли быть знахарями, лечащими болезни, или ведунами, находящими пропавший скот.⁵⁴

«Свадебщики». Ряженные в Карелии (что было характерно для всего Севера) разыгрывали сватовство, а также отдельные моменты свадебного ритуала, но чаще всего изображали жениха и невесту. При этом мужчины изображали женщин и наоборот; тексты, поведение и внешний вид, как правило, были пародийными. В д. Галезеро у людиков «женщины» надевали сарафаны, казачки, сорочки с вышивкой, а «мужчины» — вывернутые шубы, перепоясанные красными кушаками, чоботы на ноги; в д. Мунозеро - сарафаны, по пять и более штук станушек, передники из вышитых полотенец (3066/1, 18). В д. Вуокинсалми (ухтинские карелы) за один вечер можно было увидеть несколько пар «женихов» и «невест»;⁵⁵ «жених» вел «невесту», покрытую большим платком — фатой (1596/8, д. Ладвозеро). На Сямозере разыгрывали сватов: «с правого плеча на поясницу завязывали полотенце, а с левого на пояс - рубаху», в д. Олекка (оз. Сямозеро) «свадьбу играли: полотенца на поясе — "дружка" и "молодые" ходили» (ПМА, 1984; с. 16, 38, 39). В д. Линдозеро «свадебщики» завязывали вокруг талии полотенца, ходили с сучковатыми посохами патьвашек — «будто сватать ходили» (2035/18). В д. Суулуасуари у ребольских карел ряженные «сватами ходили — говорили, войдя: "Мы сватами пришли, большими гостями", в руках держали палки, у "мужчин" вывернутые шубы, а "жених" (переодетая девица) был в костюме» (2949/9).

Для Севера в целом характерна «свадебная направленность» святочных игрищ. «Свадебная игра под Новый год <...> в условиях Русского Севера <...> приняла более сложные формы инсценировок; в центральной полосе России она не имела таких разверну-

239

тых форм, сохранив тему брака в отдельных играх и песнях».⁵⁶ В. И. Чичеров тему брака на святочных вечеринках считает исконной и связывает с возможным видоизменением эротических игр и обычаев периода зимнего солнцеворота. Помимо того, что сами молодежные беседы выполняли «подготовительную функцию» для заключения будущих браков, усиленные свадебные мотивы можно рассматривать в общем контексте обрядового эротизма как магическое воздействие на оплодотворяющие силы природы. В этом контексте немаловажен и тот факт, что зимние Святки у северных карел, наряду с летними праздниками, были временем заключения браков. Так было, по крайней мере, в северо-западных районах - Муезерском, Калевальском, части Лоухского, имеются упоминания из Святнаволока и других мест Южной Карелии. Что касается ряжения, то в изображении свадеб и сватовства на зимние Святки главным, по-видимому, было состояние переходности, в котором, по народным представлениям, пребывали брачующиеся и их

родственники.

На Карельском перешейке в старые времена было традицией на св. Кнута (7 января) устраивать так называемую «свадьбу ропакко» (gorakonhäät). Ропакко здесь называли ряженных (ср.: gorropen - 'берестяная коробка'; горо - 'грош', 'лепта'; antaa goronsa - 'внести свою лепту' — финск.). «На Кнута проводили шуточные свадебные церемонии, когда огромная толпа шествовала по деревенской улице. Мужчины были переодеты женщинами, а женщины — мужчинами». ⁵⁷ Шествия ряженных и их поездки на лошадях в соседние населенные пункты, в которых принимало участие практически все взрослое население деревни, в целом характерно для южнокарельской традиции (см. ниже).

«Специалисты». К этой группе ряженных относятся всякого рода деревенские умельцы, которые, как правило, уже на профессиональном уровне занимаются ремеслом. Это «пастухи», «кузнецы», «шорники», «гончары», «охотники», «рыболовы» и т. д. К этой же группе следует отнести деревенских «богачей», «духовенство» и «солдат». Например, «попами» рядились на Сямозере (ПМА, 1984; с. 16), а «богатыми» - в Линдозере (2035/18), «солдатами» — в Реболах: «Оденутся солдатами, человек восемь, угощают табаком из кисетов» (2942/6). «Пастухи» в д. Кимовары трубили в пастушью трубу (2962/9), а в д. Ровкулы девицы изображали «охотников»: «Оденут мужицкие штаны, какой-нибудь

240

армяк, перепоясанный ремнем; сзади на поясе топор; на лицо — марлю; брови, глаза черными нарисуют...» (2935/1).

Персонажи этой группы объединяются с «иногородцами» в силу своей исключительности, что особенно касается «попов», «богачеев» или «солдат». Относительно «специалистов» следует сказать, что их исключительность прежде всего связана с теми особыми, недоступными для всякого члена крестьянской общины знаниями и умениями, которыми они обладали. Более того, профессионал, по канонам традиционного мировосприятия, не может быть не связан с потусторонними силами, направляющими его действия и обеспечивающими удачу (ср.: «договор» пастуха и охотника с лешим, рыболова и мельника с водяным и пр.), что объединяет его с профессионалами-колдунами и знахарями. Во многом суеверное отношение к специалистам связано с их функцией создателя, творца (ср.: кузнец Илмаринен как творец, демиург и колдун в карельском эпосе). Специфические функции, которые выполняют «поп» или «солдат» связаны в народном мировоззрении с их особыми умениями и навыками: поп в силу связи с потусторонним миром замещает в глазах крестьянина знахаря или колдуна, то же самое можно в какой-то мере сказать и о «солдате-служивом» (ср. особую популярность в фольклоре этих образов).

«Покойники» и «нечистая сила». Одной из самых популярных масок ряжения в Южной Карелии, по М. Георгиевскому, наряду с «нищими», были хухляки с натянутым на себя белым постельником. ⁵⁸ На Сямозере «покойниками» одевались: из репы делали длинные зубы, сажой или мукой лицо измажут, оденут белые кальсоны и нижнюю рубаху, да завернутся в простыню» (ПМЛ, 1984; с. 17). Тот же наряд зафиксирован и на Севере: «Весь в белом, исподнее и белая шапка или маска на голове» (3055/22, Лоухский р-н). В салминских деревнях в Приладожье, по описанию Н. Саухке, молодежь на лошадях отправлялась в соседнюю деревню, беря с собой все принадлежности ряжения. По дороге переодевались, становясь смутами, и к упряжи и задкам саней прицепляли белые платки и простыни. «Через деревню проезжали уже ряженными: белые простыни и платки реяли в воздухе, ряженные горланили песни, играли на инструментах, шумели и галдели. Так, словно жители иного мира, проезжали деревню и в конце ее поворачивали обратно», направляясь на вечеринку. В деревнях на Олонецкой стороне ряженные всей деревней отправлялись в соседнее село, при

241

этом санный поезд весь был обвешан простынями и белыми платками." Те же атрибуты санного поезда ряженных отмечены у тунгудских и ухтинских карел.

Несомненный интерес представляет и ряжение нечистой силой — чертями или нечистым духом, который в деревнях Южной Карелии назывался кару. Несмотря на то, что на севере в обыденном языке термин отсутствует, в Реболах кару сохранился как персонаж ряжения. «Наряжались кару — будто лешим, говорили, что они (кару. — А. К.) на горах жили, когда идут по лесу, то величиной с дерева будут. Кару наряжались здоровые, высокие мужчины,

на лицо надевали бумажную маску, а под ней из железа будто зубы сделаны» (2942/6).

Особая сакральность, мифологичность времени календарного периода Святков, переходность его (уничтожение старого и сотворение нового) являются причиной лиминентности всего мироздания, всего происходящего и существующего в данном временном отрезке. В состоянии переходности, т. е. процессе потери некоторой старой сущности и приобретения новой находился и человек. Представление карел о том, что в зимние Святки человек лишается своего духа-покровителя наиболее ясно свидетельствует о состоянии человеческой природы в данный период. В той или иной степени подобные представления можно считать универсальными для момента «мифологического возврата» ко времени первотворения, каковым по сути и является календарный переход от старого к новому году.

Именно в этом ключе следует рассматривать и ряжение как таковое. По крайней мере, идея некой „перевернутости» мироздания постулируется всем его ходом. Все рассмотренные выше маски и создаваемые ряженными «образы» едины в своей мифологической основе: изображаемые персонажи представляют собой человека в переходном состоянии, в ситуации, когда в нем отсутствует некое жизненно важное качество. Перед нами как бы «получеловек», находящийся в состоянии «временной смерти», в момент отсутствия социального статуса и даже человеческого облика. Здесь и такое «возвращение к первотворению», как превращение в животных или в представителей потустороннего мира («покойники», «нечистая сила»), «перерождение» в «калек» и «нищих», отсутствие у которых статуса и рода-племени уже вело к осознанию их неполноценности (ср.: в Северной Финляндии зафиксировано представление о том, что у нищих и бро-

242

дыг нет души) и как следствие — приписывание им связей с иным миром. Отсутствие социального статуса есть основная характеристика «прототипов» таких персонажей, как «инородцы», «свадебщики» (главные действующие лица на свадьбе), «солдаты» и пр. Здесь и «специалисты», своей исключительностью (особыми знаниями) и занимаемым положением между двумя мирами маркирующие как бы постоянное переходное состояние; здесь и объемлющий практически все виды ряжения трансвестизм и перевернутость с ног на голову социальных институтов, в целом несвойственное человеку вне обряда и неприемлемое в обыденное время поведение ряженных.

Время и мир «перевернуты», однако именно в этом «перевернутом» мире путем целенаправленных магических действий следовало возродить мир прежний, а точнее — сотворить новый. На этом фоне сбор ряженными и колядовщиками ритуальных блинов, печений и другой обрядовой пищи или предметов можно квалифицировать как получение (через магическую сотворяющую силу рождественской трапезы) духа-охранителя на будущее. Здесь показателен пример из Восточной Финляндии, приводимый И. Хаутала: «Все, что собирал (при обходе дворов) Кнут (артель ряженных), съедали всей деревней вместе: собирались вечером в каком-нибудь вместительном доме».⁶⁰

В начале XX в. в Ингермаландии и на Карельском перешейке был зафиксирован обычай обхода невестой домов родственников жениха, что называлось *käydä susimassa* - 'ходить волком'. В домах невеста собирала шерсть, после чего из этой шерсти ткались и вязались предметы, которыми она одаривала на свадьбе своих будущих родственников.⁶¹ Обходы дворов, связанные со сбором продуктов (ритуальных по своей природе, хотя бы в силу сакральности момента; ср.: сбор яиц и проч. пастухом на Покров; одаривание яйцами на Пасху; «петровщина» и т. д.), при стремлении приобщить к действию всех членов общины или рода так же, как и в вышеприведенном примере, были, вероятно, связаны с особым маргинальным, критическим состоянием отдельного коллектива или всего социума. «Обмен дарами и текстами», который происходил между домохозяевами, колядовщиками и ряженными, мог состояться только при появлении последних в доме: «принести Рождество в каждый дом» было целью обхода ряженных в Аконлакше. Если для обряда колядования основой были ритуальные тексты-заклятия (ср.: если, согласно мифологическому представлению, не заклясть,

243

не «кликнуть» здоровье, благополучие, удачу или Таусень - Новый год, то сами они не придут и не наступят), то для ряжения - факт появления в доме в соответствующем облике при соблюдении специфических обрядовых стереотипов поведения.

На Святки парни в домах девиц и, наоборот, девицы в домах, где жили взрослые парни, устраивали «шалости»: заваливали вход в дом, например, привалив и привязав к двери хозяйские сани⁶² (д. Мяндусельга), затыкали трубы сеном или тряпьем в Реболах (закрывали трубы прежде всего в тех домах, где шла складчина и пряжились пироги), разваливали каменки или снимали окна в банях, раскидывали колосники в ригах (салминские карелы),⁶³ выпускали лошадей из конюшни на улицу,⁶⁴ повсеместно спускали под гору сани, таскали по деревне без ведома хозяев прочий скарб, например, катали бочки из-под воды по дорогам (дд. Аймолакша, Лендеры) или разваливали поленницы у домов. В Салми во время посиделок девицы шутили над парнями: выворачивали карманы верхней одежды, зашивали рукавицы, подвешивали к одежде веники и т. д.⁶⁵ Отметим, что заваливание дверей и прочие шалости молодежь традиционно устраивала также на летние Святки — в период от Иванова до Петрова дня.

На зимние Святки действовал ряд запретов, нарушение которых, по народным представлениям, приводило к нежелательным последствиям в домашнем хозяйстве или в жизни домочадцев. В Святки вообще старались быть дома, все поездки осуществлялись до их начала или после Крещения, промысловики и работники «в отходе» на время Святки возвращались домой. В Святки делались лишь самые необходимые работы по дому. Везде действовали ограничения: нельзя было шуметь или стучать (даже детей старались утихомирить рассказами о нечистой силе), было запрещено ткать и прясть (Старуха Виеристя оборвет нить; 1312/1, д. Вокнаволок) и вообще трогать прялки и пряжу (в некоторых местах прялки убирали и закрывали в чуланах), лишь на севере можно было вязать из готовой шерстяной пряжи. Повсеместно нельзя было стирать белье, делать зольный раствор для стирки и выливать грязную воду на улицу, выбрасывать угли, как и вообще выносить какой-либо мусор. Нарушение этого запрета влекло за собой образование ржавчины и спорыньи на злаках в будущем году. Золу нельзя было трогать даже в печи (печь чистили перед Святками; 3066/26, д. Мунозеро) –

244

иначе заболеешь или это приведет к смерти старших родственников (2643/4, д. Пертозеро Ругозерской волости). Запрещено было в это время стричь овец и, соответственно, трогать инструмент для стрижки, нельзя было молотить на ручной мельнице зерно, а также трогать поленницу (в некоторых местах отмечали, что дрова складывали в доме, при этом столько, чтобы хватило на все Святки). В Салми предупреждали, что «человек столько раз будет жаловаться на хворь в будущем году, сколько раз тронет поленницу в зимние Святки».⁶⁶ Вообще старались не трогать ничего вне дома - нельзя было ходить в лес с топором и что-то рубить там, в старые времена в этот период не топили бань и не ходили с открытым огнем по улице в темноте (2962/4, д. Кимоваары). Ограничения касались и проруби: после захода солнца нельзя было ходить за водой, а когда брали воду днем, то, взяв ее, «с благословением закрывали люк (деревянная крышка на проруби. - А. К.) и плотно засыпали снегом» (3057/9, д. Тумчча Лоухского р-на). По материалам из Салми в течение рождественских праздников не позволялось «нарушать поверхность воды», т. е. брать воду из проруби, так как человек, нарушивший этот запрет, лишался всяческой удачи в делах и в личной жизни в будущем году. Поэтому все емкости в доме заполняли водой до Рождества.⁶⁷ Здесь речь идет только о двух-трех днях рождественских праздников, но в прошлом, возможно, запрет распространялся на все Святки (ср.: у лопарей было запрещено пользоваться прорубью в период Святков). Общим запретом было также произносить слово «медведь» в зимние Святки, так как иначе он может летом задрать корову в стаде. Говоря о медведе, следовало пользоваться эвфемизмами, например, «широкая лапа» и т. д.

Все вышеперечисленные запреты были направлены на сохранение целостности природного окружения человека и ограничение обычной его деятельности до минимума (как отмечали женщины, мужчины на Святках вообще не работали, а женщины выполняли самые необходимые работы, связанные с уходом за скотом и приготовлением пищи), что в целом соотносится с мифологическими представлениями о периоде Святков как сакральном времени первотворения, когда каждое действие особо значимо и может иметь последствия в будущем.

245

Все действия гадающих и ряженых в Святки относились к области ритуального поведения, строго регламентированного мифологическими представлениями. Если

сопоставить действия, производимые гадающими и ряжеными, и их поведение с вышеприведенными запретами, то обнаружится постоянное (и сознательное) нарушение последних. В данном случае налицо ритуальное нарушение табу, т. е. обрядовое поведение, подчиненное особым правилам, присущее вообще первым работам трудового цикла или началу любой деятельности (ср.: табуация до определенного момента какой-либо деятельности или поведения и разрешение их — снятие табу, связанное с проведением обряда, например, началом сбора плодов и освящением первых плодов в церкви). Ритуальное нарушение табу есть черта обрядового поведения, направленного на отрицание старого и сотворение нового качества — мифологической основы всей обрядности зимних Святков.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹Статья является частью текста диссертации, написанной в 1980-е гг. По "зимней тематике" автором на русском языке опубликован также доклад "Элементы древней религиозно-мифологической структуры в календарной обрядности карел" // Материалы VI Международного Конгресса финно-угроведов. М., 1989. Т. I. С.227-229.

²Здесь и далее в скобках указан номер магнитофонной записи фонотеки Института языка, литературы и истории КНЦ РАН, где хранится пленка со звукозаписью и указанием населенного пункта, где она была сделана.

³Черепанова О. А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. С. 86-87.

⁴Suomen kielen etymologinen sanakirja Helsinki, 1955. 1. S. 83.

⁵Конкка А. П. Карельское и восточнофинское карсикко в кругу религиозных представлений, связанных с деревом // Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986. С. 107–109.

⁶Бернштам Т. А. Традиционный праздничный календарь в Поморье во второй половине XIX – начале XX в. // Этнографическое исследование Северо-Запада СССР. Л., 1977. С. 93–94.

⁷Virtaranta P. Tverin karjalaisten entista elämää. Porvoo - Helsinki, 1961. S. 176.

⁸Куликовский Г. И. Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898. С. 134; Олонецкие губернские ведомости. 1896. № 61.

246

⁹Karjalan kielen sanakirja. Helsinki, 1974. II. S. 338.

¹⁰Ibid. 1968. I. S. 351.

¹¹Helminen H. Syysjuhlat. Porvoo. 1929. S. 73.

¹²Духовная культура сегозерских карел конца XIX - начала XX в. /Изд. подгот. У. С. Конкка, А. П. Конкка. М., 1980. С. 91.

¹³Nautala H. Vanhat merkkipäivät. Helsinki, 1948. S. 419.

¹⁴Рыбников П. Н. Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. СПб., 1867. Ч. III. С. 148.

¹⁵Духовная культура... С, 104.

¹⁶Там же.

¹⁷Маслова Г. С. Kegrin päivä у карел Калининской области // СЭ. 1937. № 4. С.150-152.

¹⁸Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 111.

¹⁹Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 301.

²⁰Nuutti, suomalainen karnevaali. Toim. Carsten Bregenhøj, Urpo Vento. Tampere, 1975. S. 40.

²¹Ibid. S. 19.

²²Тэдрэ Ю. Осенне-зимний период эстонского народного календаря и обрядность Мартынова дня // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 105.

²³Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Зимние праздники. М., 1973

и др.

²⁴Сурхаско Ю. Ю. Козичендашаува - жезл колдуна на карельской свадьбе // Сб. МАЭ. Л., 1972. Т. XXVIII.

²⁵Он же. Карельская свадебная обрядность (конец XIX - начало XX в.). Л., 1977. С. 132.

²⁶Там же. С. 71.

²⁷Бернштам Т. А. Указ. соч. С. 93.

²⁸Максимов С. В. Указ. соч. С. 295-303.

²⁹Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сб. МАЭ. Л., 1929. VIII. С. 65.

³⁰Пропп В. Я. Указ. соч. С. 101-103.

³¹Там же. С. 101.

³²Виноградова И. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982.

³³Holmberg U. Lappalaisten uskonto. Helsinki, 1915. S. 22; Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М., 1980 и др.

247

³⁴Шитова С. Н. Финно-угорский компонент в народной одежде башкир // Исследования по исторической этнографии Башкирии. Уфа, 1984. С. 18.; Халиков А. Х. О структуре археологических культур восточно-европейских финно-угров в I тысячелетии н. э. // Congressus Quintus Internationalis Fenno-Ugristarum. Turku 20-27. VIII. 1980. Turku, 1981. Pars. VIII. S. 358; Назаренко В. А. Погребальная обрядность приладожской чуди. Л., 1983. С. 8 и др.

³⁵Шитова С. Н. Указ. соч. С. 19.

³⁶Белицер В. Н. Народы европейской части СССР. Т. 2: Коми. М., 1964. С. 433.

³⁷Кагаров Е. Г. Указ. соч. С. 161-163.

³⁸Сурхаско Ю. Ю. Карельская... С. 145; Конкка У. С. Поэзия печали: Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992. С. 146.

³⁹Там же. С. 147.

⁴⁰Иванов А. И. Повенецкие корелы, их домашний и общественный быт, поверья и предания // Олонецкие губернские ведомости. 1863. № 10.

⁴¹Кагаров. Е. Г. Указ. соч. С. 163.

⁴²Reponen A. Metsäsuomalaisten ikäkylpy ja ilokylpy. Kalevalaseuran vuosikirja 11. Porvoo, 1931. S. 157.

⁴³Virtaranta P. Vienan kansa muistele. Helsinki - Porvoo, 1958. S. 581.

⁴⁴Духовная культура... С. 105-106.

⁴⁵Бернштам Т. А. Указ. соч. С. 97; Ончуков Н. Е. Северные народные драмы. СПб., 1911; Олонецкие губернские ведомости. 1896. № 60, 61; Максимов. С. В. Указ. соч. С. 296; Завойко Г. К. В костромских лесах по Ветлуге-реке // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. 1917. Вып. VIII. С. 26.

⁴⁶Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Изв. ОЛЕАЭ. 1878. Ч. I. Кн. V. Вып. 1. С. 127.

⁴⁷Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980. Т. I. С. 92.

⁴⁸Анисимов А. Ф. Космологические представления народов Севера. М.; Л., 1959. С. 38-45.

⁴⁹Соколова З. П. Культ животных в религиях. М., 1972. С. 91-98 и др.

⁵⁰Журавский А. Европейский Русский Север // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1911. № 16. С. 300-302.

⁵¹Пропп В. Я. Указ. соч. Л., 1963. С. 111.

⁵²Jyrinoja V. Akonlahden arkea ja juhlaa. Turku, 1965. S. 129.

⁵³Virtaranta P. Vienan kyliä kiertämässä. Helsinki, 1978. S. 167.

⁵⁴Lähisukukielet. Näytteitä uralilaisista kielistä III. Toim. Pertti Virtaranta, Seppo Suhonen.

⁵⁵Virtaranta P. Vienan kansa muistelee. Helsinki - Porvoo, 1958. S. 581.

⁵⁶Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX веков. М., 1957. С. 57.

⁵⁷Vuorela T. Kansanperinteen sanakirja. Porvoo - Helsinki - Juva, 1979. S. 396.

⁵⁸Георгиевский М. Святки в деревнях Олонецкой губернии и различные гадания // Олонецкие губернские ведомости. 1889. № 46.

⁵⁹Sauhke N. Karjalan praasniekat. Jyväskylä, 1971. S. 367.

⁶⁰Hautala J. Op. cit. S. 37.

⁶¹Nirvi R. E. Petojen nimitykset kosinta- ja hääsanastossa. Suomi 123:3. Helsinki. 1982. S. 11–14.

⁶²Духовная культура... С. 112.

⁶³Hautala J. Op. cit. S. 420.

⁶⁴Sauhke N. Karjalan... S. 368.

⁶⁵Ibid.

⁶⁶Ibid. S. 349.

⁶⁷Ibid.