



Алексей Конкка

СВЯТКИ В ПАНОЗЕРЕ, ИЛИ КРЕЩЕНСКАЯ СВИНЬЯ

[Опубликовано /с 10 иллюстрациями в тексте/ в монографии «Панозеро – сердце Беломорской Карелии». Ред. А. П. Конкка, В. П. Орфинский. Петрозаводск, 2003. – С. 130-153]

Святки, святочное время, период между Рождеством и Крещением называется у северных карел *vierissän keski* (*vierissän keski*), т. е. «крещенский промежуток», что, вероятно, отражало древнее представление о святочных днях, воспринимавшихся «яко день един» [64, с. 97]. В свою очередь, у южных карел-ливвиков святочное двенадцатидневье называлось *сюннюнмуя* или *сюннюннайгу* (*synnyntia*, *synnynaigu*), т. е. «земля Сюдю» или «время Сюдю» по имени святочного духа Сюдю, спускающегося на землю в канун Рождества и уходящего на небо (или в воду, например, у северных людиков) накануне Крещения [39]. В карельской мифологии некоторые календарные, а в особенности святочные персонажи духов-хозяев отличаются особой разработанностью по сравнению с соседями на востоке и западе, где, не в последнюю очередь, активная деятельность церкви способствовала замене «языческих» божеств уже несколько столетий назад христианскими святыми или их антагонистами, относящимися к разряду «нечистой силы». Карельская календарная устная традиция, являясь во многом уникальной, предоставляет исследователю качественно новый материал для построения гипотез относительно путей развития и функционирования мифологических представлений в Северной Европе, помогающих, в свою очередь, выяснению ранних этнических связей и взаимовлияний на данных территориях. В коротком обзоре невозможно дать даже перечень фактов, могущих стать предметом сравнительного анализа в этой области. Следует, однако, сказать, что некоторые интереснейшие темы можно почерпнуть в календарной традиции села Панозера. Здесь обнаружилось и такие факты, которые заставили иначе взглянуть на весь комплекс календарных представлений карел.

Для того чтобы понять характер и место бытовавших в Панозере мифологических представлений и обрядности, связанной со святочным временем, нам необходимо, хотя бы в общих чертах, обрисовать картину распространения данных представлений на севере Карелии.

На юге территории, занимаемой населением, говорящим на собственно карельском диалекте карельского языка, к которому относится и говор села Панозера, а именно у ребольских и сегозерских карел, еще рассказывают о Сюдю или Сюнди (имя святочного духа-хозяина южных карел), хотя для обозначения периода Святков уже используют наименование, тяготеющее к северно-карельской традиции «виериссян вяли» (*vierissän väli*) или уже чисто северно-карельское «виериссян кески», которые по своему смыслу идентичны. В средней Карелии, в отличие от южных районов, формируется устойчивое представление о связи святочного духа с водной стихией. Сюдю в этих местностях появлялся на земле из проруби, о спуске его с неба здесь уже не говорили (в то же время в некоторых северно-карельских деревнях вдоль границы с Финляндией мотив опускания святочного персонажа с небес появляется вновь). Достаточно цельными выступают и поверья о внешнем виде персонажа. Наряду с тем, что многие рассказчики объявляли его невидимым, проявляющим себя лишь различными звуками, например, во время гаданий или «слушаний», нередко сведения о том, что Сюдю представляет из себя мохнатое, часто черное существо, «круглое и большое как копна сена» [133, 2940/2, 2945/7, Реболы 1986, записи автора]. Величину Сюнди в ребольской деревне Чёлка характеризовала поговорка: «Сюнди ходит по земле, на ноги лодки надевает, невода портянками завернет» [133, 2951/1]. «В Сегозерье Сюдю — таинственный дух, которого следовало бояться, которым старшие пугали непослушных детей. Округлая форма Сюдю способствовала и способу его передвижения. Убегавшая с места гадания девица, обернувшись, увидела, как «куча сена вслед (за ней) перекачивается, так до крыльца дома и докатилась [36, с. 107]. «Сюдю в шубах из проруби поднимается, крутится по земле» [36, с. 108]. Отметим также, что Сюдю по материалам из Сямозера иногда является и в образе летающего над землей холста [110, V, 8. 607].

На севере Карелии, в Калевальском и Лоухском районах известны представления о *Виериссян акка* (*Vierissän akka*) — бабе Виеристя, время пребывания которой среди людей по некоторым сведениям длится от 21.12 до Крещенского сочельника (5.1. ст. стиля) или несколько дольше. Граница бытования термина Виериссян акка на юге практически совпадает с границей бывших Олонецкой и Архангельской губерний, разделявших ранее Карелию на две части по линии восток-запад. На самом севере Ребольской волости, в деревне Ровкулы, рассказывали о *Сюннюн акка* (*Sunnun akka*) — бабе Сюдю, где, как видим, первая часть имени персонажа

соответствовала представлениям южных районов, вторая же относилась к северно-карельской традиции. Однако уже в нескольких десятках километров севернее, на южном берегу приграничного озера Каменного (*Kiitehenjarvi*), по которому проходила граница губерний, в деревне Мииноа в качестве «святочной хозяйки» фигурировала Виеристян акка, которую отправлялись «слушать» на прорубь, зная наизусть ответы на серию вопросов (см. ниже), задаваемых бабой Виеристя гадающим [126, с.582]. Таким образом, здесь уже присутствовали основные черты комплекса представлений о святочном духе, характерного для населения Беломорской Карелии. Предполагалось, что южная граница распространения данных верований идет в восточном направлении, захватывая Юшкозеро и Панозеро, но, обходя тунгудскую группу карел с севера, т. к. автор, детально опрашивая население тунгудских деревень по календарной обрядности в 1980 году*, не обнаружил там поверий ни о Сюдю, ни о Виериссян акка. Относительно Юшкозера основу для данных предположений давали материалы экспедиции 1971 года, участниками которой были Н. Лавонен, П. Лукина и А. Конкка, в Панозере же этнографический материал не собирался. В любом случае, граница бытования данных верований на востоке Беломорской Карелии была довольно расплывчата.

Что же представляла из себя Виериссян акка по поверьям северных карел? Известный финский исследователь и крупнейший собиратель-этнограф Самули Паулахарью (опираясь в основном на сведения, полученные в 1910-е годы от уроженки деревни Войницы нынешнего Калевальского района Анни Лехтонен) приводит интереснейшее и во многих своих деталях единственное в своем роде описание интересующего нас духа Святок. В своем рассказе о святочном времени он отмечает, что это время особое, когда жить следует осмотрительно и перечисляет ряд запретов. Помимо общих запретов на многие виды работ он упоминает и такие: передвигаясь в вечернее и утреннее время по улице, следует как можно меньше пользоваться огнем для освещения, нельзя ничего трогать в хлеву и брать воду из проруби в темное время. Все сны в эти дни были особо знаменательны.

Весь период виериссян кески на земле хозяйничает баба Виеристя — устрашающее с виду существо со взлохмаченными, торчащими во все стороны волосами. Говорят: «Баба Виеристя что лохматая мутовка» (*turjushärkin*, где *turjus* — нечто волосатое, косматое, всклокоченное). Неопрятному, плохо одетому человеку так и говорили: «Ну, ты и Виериссян акка!» За три дня до рождества она спускается с неба и возвращается обратно в духов день (7.1). Баба Виеристя живет в проруби, но время от времени поднимается на поверхность и бродит по земле. В риге она

* Некоторые материалы этой экспедиции опубликованы [102].

молотит, в хлеву гладит коров и приговаривает при этом будут ли они здоровы (в наступающем году), в амбаре громыкает досками от закровов и говорит, что в этом ларе то и то или пустые закрома и т. д. В бане она парится, а в избе, случается, возится под столом, поэтому, когда никого нет в избе, ее иногда там и слушают, накрывшись скатертью. Виериссян акка тогда будто бы рассказывает, будет ли дом с достатком или станет беднеть [117, s.171; 134, Paulaharju 4481,1911 Vuoninen].

Мотив «опускания с небеса локализуется по имеющимся сведениям, помимо Войницы, лишь в расположенной на севере от нее деревни Тихтозеро, тогда как в остальных местностях усиливается связь бабы Виеристя с «хозяйкой вод», водянихой, вплоть до полного слияния на терминологическом уровне этих мифологических персонажей на севере Лоухского района и у карел Мурманской области (по данным экспедиции автора 1987 года [133, 3053—3063]). В деревне Вокнаволок рассказывали, что «баба Виеристя выходит в канун Рождества из проруби величиной с льняное семя, а уходит обратно в Крещение величиной с воз сена. Для того, чтобы баба Виеристя могла в это время свободно входить и выходить, проруби специально увеличивались и возле них ставили особые кресты, в которых не должно было быть железных гвоздей. Чтобы баба Виеристя не вредила людям, нельзя было работать при свете (лучины и камелька), несмотря на то, что день в это время на севере очень короток. Нельзя было также оставлять работ недоделанными» [33, с. 515]. Здесь же была записана и версия, по которой Виериссян акка вырастает до величины копны сена, собирая людские грехи (мотив очищения перед наступлением нового временного периода [39]).

Наиболее короткой, но и наиболее распространенной на севере была формулировка: баба Виеристя ходит две недели по земле и уходит в прорубь. С собой в прорубь она могла утащить и баловавшихся на улице детей: «Она, якобы, и дегтем обмажет и в прорубь затащит — детей пугали на Святки — в проруби живет, да в риге... С детства она осталась в памяти как ведьма какая-нибудь злокозненная, бывало, про старух с плохим характером говорили: «Вот баба Виеристя!» Если что плохо сделаешь (говорили нам): «Ну, вы и бабы Виеристя!» [133,2926/13а; 1927/16, записи автора в пос. Калевала, 1980]. В упомянутом выше рассказе из деревни Мииноа Кимасозерской волости подчеркивалось, что особенно детям вменялось в обязанность знать «слова бабы Виеристя» наизусть и таким образом быть подготовленными к возможной на Святки встрече со сверхъестественной силой, «а если не знал, то Виериссян акка утащит!» [126, s. 582]. Однако поведение на виериссян кески было строго регламентированным не только для детей. «Предупреждали, что в это время нельзя ничего плохого говорить и особенно шуметь и озорничать, иначе баба Виеристя заявится ночью в избу. Однажды, когда сильно шумели и испугались, что теперь уж точно придет баба Виеристя в гости, то

(провинившимся) одели на головы пустые молочные горшки на ночь. А кто-то один не послушался и не надел на голову горшок, так баба Виеристя ночью пришла и снесла голову тому, кто спал без горшка [133, 2000/3, Вокнаволок].



Сакральное, опасное и таинственное время перехода от старого года к новому требовало защиты от сил потустороннего мира. В деревнях Калевальского района вечерами в Святки было принято рассказывать сказки. Каждая рассказанная сказка образовывала, по сохранившимся до наших дней поверьям, вокруг дома железный обруч, служивший оберегом. Для «снятия обручей» по утрам в доме загадывали загадки, и каждая правильно отгаданная загадка, одна за другой, снимала магические круги [46, с. 75—76]. Заметим здесь, что подобные охранительные круги во время гаданий создавали при помощи заговоров знахари или сами гадающие, когда «слушающие» находились в непосредственном контакте с

предсказывавшими будущее святочными духами.

Связь Виериссян акка с водой особенно ярко проявляется в популярных в Карелии рассказах о слушании у проруби. Именно этот вид гадания (который наряду с такими, как слушания у риги и амбара, а также в пустующем доме, считался наиболее «страшным») был обставлен целым рядом требований и правил, несоблюдение которых приводило к тому, что баба Виеристя пыталась утащить незадачливых «слушателей» в прорубь или в незамерзающий порог на реке. Широкое распространение по всей Карелии имеет известный сюжет о «коровьем хвосте»: «Слушали утром на «оловянной воде», да сидели на коровьей коже. Слышим — что-то больно сильно шуршит, покрывало с головы-то сняли — водяной нас в порог уже тащит. Это хвост у нашей шкуры остался неочерченным, когда ножом (вокруг гадающих) чертили, чтобы когти до них не дотянулись» [133, 1394/1, Вокнаволок]. «Оловянная вода» (*tinavesi*) или вода, остающаяся после литья олова (как правило, олово лили в ночь на Новый год), часто использовалась для дальнейших магических действий. Как видим, в этом рассказе из того же Вокнаволока фигурирует не Виериссян акка, а водяной. Дело в том, что на севере возможно в одних и тех же местах встретить замену термина Виериссян акка на «ветехини» (*vetehini*) — «водяной» или на «виенэмянтя» (*vienemäntä, vijenemäntä*) — «хозяйка воды». Знаменательно в вышеприведенном тексте упоминание такой

детали, как когти водяного.

Водяной действительно иногда выпускает свои когти, как в быличке о поднятой из воды лошади, ноги которой были глубоко расцарапаны водяным, ставшимся ее утопить^{*}. Но удивительно то, что и святочный дух Сюдю у поросозерских карел имеет когти, которыми пользуется, поднимаясь на небо в крещенский сочельник^{**}. Здесь речь о водяном не идет, поэтому и параллели этой мифологеме следует искать в более широком диапазоне верований. Таковыми могут быть, например, «каменные когти» громовержца Укко, которые (по материалам А. П. Баранцева) карелы-людики называли «*сюннюнталтта*» (*synnyntalтта*) — «божье долото», буквально «долото Сюдю» — заостренные каменные неолитические топоры, по поверьям упавшие с неба. В соответствии с некоторыми представлениями, по пути на тот свет умершие должны преодолеть каменную гору, для подъема на которую им были необходимы ногти, иногда же эта гора представлялась стеклянной или хрустальной [124, s. 129]^{***}.

Таким образом, несмотря на общий антропоморфный характер Виеристян акка на севере (ср. как вышеприведенное описание, так и сам термин «акка»), в облике святочного духа помимо фитоморфных (связанных с растительностью) начал проявляются также зооморфные черты. То, что они не случайны, подтверждается орнитоморфностью духа Кекри, который у карел-ливвиков может нерадивым пряхам (не подготовившим к осеннему празднику Кекри — старому Новому году — положенного количества пряжи) «выклевать глаза и придавить камнем пальцы» [55, с. 225]. На крайнем севере Карелии образ Виериссян акка полностью сливается с «хозяйкой воды» — водяным. «Водяную хозяйку», которую видят воочию часто именно летом, в деревне Руга описывали следующим образом: «...черная была «хозяйка» (ср. вышеуказанные свидетельства из Ребол), непохожа на человека, как медведь в лесу, только у медведя нет длинных волос на голове, а у нее были [133, 3055/17].

КРЕЩЕНСКАЯ СВИНЬЯ

После многих лет собирательской деятельности по календарной обрядности карел предполагалось, что весь основной материал по Святкам в Карелии был уже собран, а в конце 1990-х годов, казалось бы, уже и физически (в связи с уходом старшего поколения, уничтожением деревень и запустением целых районов) было невозможно столкнуться с чем-то кардинально новым. Но оказалось, что нет

* Записал П. Виртаранта в Толлореке [126,5.70].

** Записал А. Конкка в 1984 году в Костомукше

*** Ср. [66, с. 289—290].

предела устному народному творчеству, если его не ставит сам собиратель, и даже понятие «слишком поздно» оказалось в очередной раз достаточно относительным. Несомненно, однако, что в случае с Панозером необходимым условием фиксации материалов по календарной обрядности было сохранение поселения как такового, ибо в противном случае (как произошло, например, с ликвидированными соседними селами и деревнями Подужемьем, Маслозером, Ушковом, Кургиевом и т. д.) собрать воедино достаточный для выводов и заключений, т. е. репрезентативный материал у расселенного по округе (большой частью в городах) населения было бы практически невыполнимой задачей.

Совершенно неожиданно возник новый святочный персонаж. Наталья Поздняк привезла из поездки в Пизьмогубу и Панозеро в 1995 году удивительный материал: в обеих деревнях рассказали, что на Святки на земле хозяйничала неведомая Крещенская свинья! Тут уже пришлось вспомнить о тексте из Фольклорного архива Финского литературного общества, отправленного туда в 1936 году уроженцем деревни Юшкозеро Йозефом Рагуевым. До 1995 года текст этот воспринимался мной скорее как образец остроумия отправителя, нежели как свидетельство бытования народной традиции. Однако и он дождался своего часа:

«Вечером на Рождество выходит из проруби Крещенская свинья (*Vierissän siga*). Тогда начинается виериссян кески, начинают кудесовать <... > Между Рождеством и Крещением нельзя ходить с огнем (по улице. — А. К.). Будто бы Виеристян сига не любит огня. Когда Крещение наступит, то поп идет на Иордань, мочит крест в проруби, тогда будто бы, и Виериссян сига уходит в прорубь»^{*}.

Почему же *Виериссян сига* (или *сика*) до сих пор «оставалась в тени»? Как объяснить, что в материалах уже упоминаемой экспедиции 1971 года о ней ни слова не говорится? Выше отмечалось, что собиратели не работали в Панозере, что же касается Юшкозера, то при изучении материалов экспедиции выяснилось, что интервьюируемые спрашивали об известной им Виериссян акка и задаваемые вопросы понимались рассказчиками без затруднений. Однако пристальное прослушивание магнитофонных записей впоследствии выявило два случая, когда в рассказе о гаданиях называлась именно Виериссян сига, на что не последовало никакой реакции со стороны интервьюеров, в то время только начинающих собирателей, для которых, к тому же, святочная обрядность была лишь побочной темой. Настолько неожиданна была информация, что она даже не была услышана! Однако все это значило, что Виериссян акка наряду с Виериссян сига, оба как святочные персонажи со сходными функциями, были известны населению Юшкозера, деревни, находящейся в 66 км по реке Кемь от Панозера на запад и, соответственно, ближе к ухтинским карелам (в том числе к Калевале и

^{*} Niemi O., 574, SKS, 1936, Joosef Ragueff, 40v., Jyskyjärvi.

Вокнаволоку), где, по крайней мере количественно, было собрано более всего материала о Виериссян акка. Сведения, полученные в поездке 1995 года, позволяли вкупе с данными из архивов составить некий ареал бытования поверий о Виериссян сига, включающий три населенных пункта на реке Кемь и в бассейне реки Чиркка-Кемь (Панозеро, Юшкозеро и Пизьмогуба), находящихся в пределах одной водной системы — реки Кеми с притоками, до конца 1920-х годов бывшей единственной «магистралью», соединявшей поселения окрестных волостей по крайней мере в летнее время. Позднейшие исследования в Панозере подтвердили ранее полученные сведения и расширили географию явления.

Панозеро, находясь за пределами района, где происходило активное собирание материалов народной поэзии, осталось практически неизученным как финскими, так и российскими исследователями. Это касается и фольклористов, и этнографов. Поэтому ничего удивительного нет в том, что, например, в Фольклорном архиве Финского литературного общества имеется лишь несколько зафиксированных в Панозере образцов «калевальской» метрической поэзии и рассказов о лечении болезней, а также так называемой «бытовой» магии, записанных в конце 1800-х годов Х. Мериляйненом. Приходится ли говорить, что в нашем распоряжении до 1995 года не было никаких сведений о календарной обрядности из Панозера. Все панозерские материалы, используемые в данном разделе, датированы 1995 или 1999—2000 годами.

Следующий рассказ записан от Анны Васильевны Поповой (1927 г. р., Юшкозеро) в августе 1999 года. Интересен он живой интерпретацией той роли, которую играли интересующие нас древние поверья в новом для того времени поселковом быту 1950-х годов: «Я работала на лесопункте в Пиявуара, как раз Святки были. В субботу после работы собирались на танцы. (Позже) девушки говорят: «Ой, мы не пойдем!» Их уже бабы напугали, Виериссян сига там, да... Там по дороге, у дамбы, повесился один мастер. Смотрите, говорят, на Святки Виериссян сига может подкинуть вам на дорогу (мертвеца) <...> Я говорю: «Была не была, я пойду». Я так танцевать любила, что ни одних танцев не пропускала.

А надо было идти пять километров по лесу и потом еще два с половиной вдоль ручья Норваоя. Ну, иду я. А штаны мокрые на морозе замерзли, да еще положила в рюкзак хромовые сапоги не связав их, чтобы не помялись. И вот — чем быстрее иду, тем больше шуршит. Ну, думаю, бабы мне сотворили, теперь Виериссян сига за мной идет! Иду, шуршит уж прямо тут, вот-вот схватит! Ну, дай до дамбы дойду... Дамбу как перешла на реку, да как побежала со всей мочи! Бегу, бегу и думаю: дай посмотрю (назад), есть ли там кто? Ну и взглянула чуть, а голенища сапог скрутились в рюкзаке (над ним) — будто вторая голова у меня сзади, за мной бежит! Ну, тут уж я понеслась себя не помня. Добежала до бани (на краю поселка),

там знакомая была на улице, спрашивает: «Что с тобой?» — «Да что, говорю, ведь вторая голова всю дорогу за мной бежала!» — «Как так? — «Да не знаю, наверно, бабы сглазили, «пристроили» за мной Виериссян сига». — «А посмотри, она и сейчас у тебя за спиной». Я как повернулась, да и увидела-то толком (тьфу!), леший тебя возьми, из-за своих сапог пять с лишним километров подряд пробежала!»*

Ясного представления о внешнем облике Крещенской свиньи не зафиксировано, не считая некоторых деталей, выясняющихся при рассказах о гаданиях. Оуди Елисеева (род. в 1909 году в Панозере), отвечая на вопрос, что она слышала о Крещенской свинье, заметила: «Слышали только, что говорили: «Ох, вы, Виериссян сият!» Это как ругательство — Виериссян сига — «ленивый», так ленивых да неопрятных звали» (ср. с описанием Паулахарью).

В один голос жители Панозера, те, кто еще помнил о Крещенской свинье, утверждали, что ею пугали детей: «Нас маленьких все пугали: вот будете плохо себя вести, придет Виериссян сига...» (Палага Попова, 1917 г. р., Суопассалма). «Ну, если не успокоитесь, дак придет еще Виериссян сига», — говорили, пугали детей на Святки (Майкки Филиппова/Свинко, 1920 г. р., Панозеро). Анни Сорокина (1932 г. р., Панозере) так отвечала на вопрос ходила ли она слушать Крещенскую свинью на Святки, т. е. гадать: «Не то что слушать, я боялась так, что (когда приходила домой в темноте) — договорилась уже с соседкой заранее — я соседку позову, быстро дверь дома (в сенях) открою, потом дверь в избу открою — и туда, а соседка уже наружную дверь закрывает, так боялась. Пугали всегда, что свинья придет, Виериссян сига...».

Как и многие представители духов-хозяев природных стихий в другое время, Крещенская свинья в рассказах о Святках выступала в функции регламентатора, строго следящего за соблюдением запретов, накладываемых на поведение людей в сакральное праздничное время, иногда жестоко наказывая «неверующих»: «Говорили ли что-нибудь про Виериссян сига? Говорили. Все время нас пугали ей. Мы детьми очень боялись Виериссян сига, как летом, так и все время. На виериссян кески, на Святки появлялась она, после Рождества, как гуляшники (ряженные) начинали ходить. Боялись ее сильно, раньше, говорят, пугало часто. Тетя моя рассказывала случай. Раньше перед праздником ходили всегда в баню. Пошел один мужик в баню, а за дверями кто-то все время повторяет: «Вершок воды, охалка дров. Вершок воды, охалка дров». Он моется, видно, не обращает внимания. Позже пришли посмотреть — мужик упал и в корыте с водой захлебнулся.

* Записали А. Конкка и Х. Лонкила в 1999 году, касс. 15/7.

Раньше-то деревянные корыта были в банях, вот тебе и охапка дров! Это Виериссян сига была. Что же, не вовремя в баню пошел? Поздно, поздно слишком, в баню раньше надо было идти. В канун Рождества вечером уже виериссян кески, святочное время начиналось. Она на Святки на землю поднимается? Да, в эти дни она ходит везде... Приходит ли в избу? Может и в избу зайдет, а двери как закроем, да скажем: «Господи благослови», дак и не придет, не попадет тогда. Тогда никакая злая сила в избу не попадет» (Люба Бабкина, 1923 г. р., Суопассалма).

Опасности, угрожающие людям, находящимся, в особенности в ночное время, во внешнем мире вне спасительных стен дома, не могли, несмотря на психологическое восприятие их в виде реальной, объемлющей весь деревенский локус неподвластной простому смертному силы, парализовать активную деятельность по познанию будущего устройства мира, которая будто навязчивая идея владела умами большей части деревенского населения, в особенности же молодежи. Во многих местах на севере Карелии рассказывали, что неудачно закончившийся контакт с Виериссян акка или хозяйкой воды (слушающий, в особенности в одиночку, испугавшись, убегает с места гадания нерасчертившись или как-то иначе нарушив правила игры) приводил в конечном итоге к психической болезни или даже смерти гадающего в будущем, на судьбу которого имевшее место событие могло каким-то таинственным образом отрицательно подействовать даже через много лет. Однако, в свойственной народному юмору манере, серьезность происходящего могла неожиданно приобрести шуточный или даже сатирический оттенок: «Упоминали ли о Виериссян сига? На виериссян кески говорят, что слушали ее, что мол, Виериссян сига тогда появляется. Тогда она ходит по земле? А не знаю, ходит ли (на самом деле), а кто-то из стариков. Графов старик или кто, рассказывал, что давно дело было — коровью кожу отнесли на середину реки, очертились, пять или шесть человек сели на нее и слушают. А кто-то, один старик тоже, на лошади едет, откуда-то сено везет, припозднился, едет по «мирской дороге» (тракт, проходивший через деревню в старое время), а они на дороге посредине реки сидят. Лошадь остановилась, дальше не идет, а они друг другу: «Слышишь?» — «Слышу, слышу!» «Скрипит, как будто лошадь идет!» А старик смотрит — не уходят — плетка в руке была, подходит, а они под платом (шалью) сидят. Перкеле (чертыхается)! Уж я вас! — и как начнет стегать их... Все разбежались и кожу эту коровью там оставили... А потом кто-то умный рассказывал, что пришла, мол, Виериссян сига, да как они кожу-то как следует не очертили, поэтому, мол, их стегали и утащили куда-то. Надо, видишь ли, и хвост у коровьей кожи очертить, чтобы в круге был, чтобы тебя не утащили. Испугались сильно? Да, тут достаточно испугаешься, у многих ноги поотрезает (отнимет), не сразу убежишь...» (Васке Попов (Makun Vaske), 1926 г. р., Панозеро).

В виде комментария к вышеприведенному рассказу следует добавить, что уже сама коллизия с припозднившимся возчиком сена в ночное время на святки кажется фантастической — рассказчиками неоднократно отмечалось, что в период от Рождества до Крещения даже днем существовал запрет практически на все виды хозяйственных работ, если в них не было особой необходимости (такowymi могло быть, к примеру, кормление скота, которое проводилось строго в светлое время суток). В любом случае, все работы по заготовке кормов или работы в лесу, а также всякого рода деловые поездки, т. е. все, происходившее вне деревни, производилось до начала святочного времени.

Холодный башмак (kylmäkenkä)

Интереснейшим по своим продуцирующим мифологическим деталям оказался рассказ родившегося в 1928 году в Панозере Дмитрия Попова: «Говорили, что есть такая Виериссян сига, ходила на скрипучих ногах (*jalat sillä kritškettih*), пугали непослушных детей... Гуляшниками ходили по деревне, а потом слушали на перекрестке на лосиной шкуре, садились (на нее) сколько человек поместится, один с ножом очерчивает шкуру, чтобы леший не пришел и не унес бы... Очерчивает три раза и слова говорит какие-то, а потом нож воткнет в снег, в то место, где начал очерчивать. Кому что прислышится: кто услышит, что зерно просеивают, это значит богатым будешь, богатая жизнь; кто услышит, что кто-то идет, скрипит холодными башмаками (*kellä kuuluu mistä päin kritškuttau tuula kylmissä kengissä*), откуда услышит (звук), туда и замуж или жена с той стороны у парня будет».

Ни одна деталь, касающаяся мифологического персонажа, в традиционном мышлении не может быть просто выдуманной. В человеческом сознании есть определенная сеть ассоциативных «координат», которая соответствует тому или иному «архетипу», поэтому следует со всей серьезностью подходить к самым казалось бы случайным и с точки зрения широкого полотна народных верований «мелкими описательным нюансам и определениям. В подобном случае, когда появляется несомненно значимый, но загадочный штрих повествования, остается только одно — активный поиск. Если при этом присутствует определенная доля везения, то он может увенчаться успехом и привести к цели, насколько вообще возможно в данном случае говорить о достижении окончательного результата. По крайней мере сопоставление найденного сравнительного материала может дать направление, по которому следует продолжать поиск.

Довольно быстро обнаружилось, что понятие «холодный башмак (или) сапог» (речь идет вообще об обуви) фигурирует и в представлениях о бабе Виеристя у кестеньгских карел. В материале из Тухкала [133, 2648] хранится магнитофонная

пленка с записью, повествующая о гадании на проруби, когда слушающие сидели на санях, накрывшись скатертью. Рассказчики, характеризуя состояние слушающих, добавляли одну деталь — гадающие боялись, чтобы баба Виеристя «не ударила "холодным башмаком", боялись даже сидеть с краю».

Несколько иной характер приобрел «владелец» холодного башмака в услышанном осенью 2000 года рассказе о сновидении жительницы Панозера Анни Поповой (1927 г. р., Юшкозеро), которая поведала автору, что некто в образе большого мужчины с лицом, закрытым накинутым на голову «кафтаном», пришел в дом с улицы в «холодных сапогах», издававших стук замершей на морозе обуви, когда он поднимался по лестнице из сеней в избу. Когда этот некто остановился в проеме двери, его следовало спросить: «К добру или к худу?» (*Hyväksi vai pahaksi?*), что удалось рассказчице с большим трудом. На это он довольно невнятно ответил: «К добру».

Заметим, что явление во сне хозяевам дома — обычно прерогатива поведения домового, который часто при этом еще и «душит» или «гнетет» одного из хозяев, производя эти действия, как правило, перед каким-то знаменательным событием. Появление домового во сне толкуется впоследствии как «к добру или к худу». Данные представления известны широко за пределами Карелии [105,5.151].

Известный финский исследователь религии финно-угорских народов Уно Харва в своем труде «*Suomalaisten muinaisusko*» о древних религиозных воззрениях финнов-суоми, обобщая представления о «маахинен», духах земли, приводит несколько отступающее от хода рассуждений замечание, представляющее для нас значительный интерес: «Эстонцы верили, что когда *külmking* (*kylmäkenkä* — холодный башмак), «который больше бродит по лесам», «побывает на поверхности земли», то тот, кто случайно наступит на его следы, не увидит своего дома, хотя бы он находился прямо перед его глазами» [99, в. 293]. Итак, идет ли в данном случае речь о некой разновидности «лесного хозяина», который, по поверьям многих народов, «водит» в лесу и «прячет» скотину так, что плутающий человек или животное не может найти правильной дороги, а кружит часто на одном месте (утверждению тем не менее противостоит тезис о временном нахождении его на земле, что необычно для севера, хотя, по представлениям части великорусов, лешие по наступлении зимы проваливаются под землю, а весной «выскакивают из земли» [8, с. 210], в любом случае ясно, что у эстонцев, родственного карелам прибалтийско-финского народа, один из природных духов-хозяев носит название «холодный башмак». Мифологема оказывается неким знаковым символом, «узлом», завязанным во все расширяющейся парадигме мифотворческого полотна.

Издающийся в Финляндии Словарь карельского языка под редакцией Пертти Виртаранта (впоследствии Райи Копонен) дает следующие интересные нас

значения слов с корнем *kylmä* (холод, холодный): «умерший», «бездыханный»; *kylmänviha* — «обморожение», что воспринималось нашими предками как воздействие потусторонней силы и лечилось при помощи заговоров; и, наконец, записанное в Сямозерье изречение *kylmy smuuttii*, т. е. «бес, нечистый смущает» [110, II, в. 51]. Таким образом, в последнем случае уже само слово *kylmy* (*kylmä*) — «холодный» (холодный смущает) выступает как название «нечистой» силы. В данном свете приобретают смысл несколько неясные определения, зафиксированные у северных карел: «поселился в холодном лесу» или «там, на холодном мысу» (про поселенца, построившего дом на новом месте, хутором, на отшибе от остального деревенского общества) [127, s. 29, 35]. Данные выражения могут означать, что здесь проводится черта между заселенным (или некогда заселенным) пространством и нетронутой людьми территорией, где властвуют духи-хозяева «природного мира».

Наконец, возвращаясь к календарным персонажам, необходимо отметить одну черту Сюдю — помимо того, что на Святках, по рассказам мунозерских людиков, слышно, как он бродит по земле и скребется (или «скрипит»? — заметьте близость огласовки дескриптивных глаголов как в русском, так и в карельском языках — Сюдю *grabizou* или *krapisou*, Виериссян сика *kritskettäy*, ср. ливвиковское *kridžu* — «скрип, скрежета). У него к тому же мерзнут пальцы ног, для чего ему в южнокарельских деревнях пекли так называемые «портянки Сюдю» (*synnunhattarat*) — блины из пресного теста. Интересную параллель этому находим в песнях эстонских мартыновских ряженных, где говорится о замерзающих ногтях Марта (ср. когти Сюдю и мотив опускания с небес): «Март ведь шел не по земле,/Март с небес ведь к вам спустился <...> Ногти Марта замерзают,/пальцы ног боль причиняют...» [81, с. 106]. Насколько прямо последние примеры связаны с представлениями о кюльмякенья, покажет дальнейшее исследование, в любом случае важно то, что зафиксированный в Панозере факт послужил поводом для постановки ряда вопросов, явившись своего рода «индикатором» а также, возможно, и одним из связующих звеньев между структурами «низшей» и «высшей» мифологии (эпоса). В карельских рунах потусторонний мир, как и в верованиях многих северных народов, локализуется в мифологической стране вечного холода — «Похъеле холодной» (*kylmä Pohjola*), где куется Сампо и куда герои страны Калевы отправляются за сверхъестественным знанием.

Сколько щетинок у свиньи

Что же все-таки представляет из себя эта загадочная Крещенская свинья? Несло ли слово «свинья» в этом словосочетании вообще какую-либо семантическую нагрузку? Этот вопрос возникает в связи с определенными стереотипами, не

приемлющими саму идею появления свиньи в роли мифологического персонажа, так как на большой территории Карелии (вся Архангельская и значительная часть Олонецкой Карелии) свиней вообще не выращивали. Речь, однако, идет о мифологии, а не о сельском хозяйстве.

Заонежане «свинью считали “греховодным” животным и препятствовали разведению ее богатыми крестьянами» [49, с. 43]. «Свинья животное нечистое» (объяснение: по Библии, нечистые духи, которых был целый легион, вошли в свиней). Кроме того, «она животное всеядное, потому что все ест. Многие (в Архангельской губернии. — А. К.) свиней не едят, т.к. нечистое животное и человека сквернит» [6, с. 67—68]. В более южных губерниях свинину едят, но некоторые ограничения все-таки встречаются. Сообщение из Вязниковского уезда Владимирской губернии: «Крестьяне считают также за грех есть поросят, если они не опалены огнем, а, например, только обварены; в данном случае вина свиньи состоит в том, что она якобы «ясли разгрызла», где родился Христос» [24, с. 85].

Общее представление о нечистоте животного и связанные с ним запреты могут, как увидим ниже, в каких-то случаях оказаться запретами ритуальными, т.е. означать совершенно обратное — запрет употребления в пищу может указывать на прежний объект ритуального поклонения. В любом случае без обращения к специальной литературе и некоторым источникам, а значит без составления хотя бы предварительной справки относительно представлений о свинье в обрядах и мифологии соседних с карелами народов, нам не обойтись. Обзор этот ни в коем случае не претендует на предоставление исчерпывающей информации, но, будем надеяться, осветит некоторые факты, исследуя которые в дальнейшем, нам удастся глубже проникнуть в суть мифологических построений.

В материалах Паулахарью из Бойницы находим следующую заметку: «Свинья. Когда увидишь летящую звезду, то надо сказать: «Аминь!» Если не догадаешься сказать, то из этой звезды родится *свинья (svinja)*. Свинья — это потусторонний житель леса, похож на человека, но из другого мира» [125,1/4, 2091]. Заметим, что здесь используется не карело-финское «сика» (сига), а именно «свинья». Данный факт, кстати, не обязательно говорит в пользу заимствования из русского, тот же корень *svin* находим в германских языках, в том числе и шведском. Вообще, как отмечено выше, материала о свинье, хоть каким-то образом связанного с мифологическими представлениями на севере Карелии, ничтожно мало. Впрочем, есть еще один факт. В деревне Ювалакша Калевальского района на Новый год делали из теста фигурки, которые называли «свиньями». «Свиней делали, относили на порог, потом собаку подзывали есть их. Чью свинью первую (собака) съест, схватит ее, та девица и замуж выйдет» [127, 8.166]. Таких же «свиней», на этот раз представляющих из себя кусочки хлеба, скармливали собакам в канун Нового года

в Вокнаволоке [110, V, 8. 375]. Эти сведения интересно сравнить с эстонским масленичным обычаем гадания со свиными ножками (от традиционного горохового супа, сваренного из свиных ног): «...загадывали о личной судьбе, преимущественно о замужестве: чьей кости собака отдаст предпочтение, та первой и выйдет замуж» [82, с. 29].

В юго-западной Карелии, в особенности в Приладожье, свиней содержали в хозяйстве издавна (в Поземельной книге начала XVII века в Суйстамо зафиксировано 33, а в Салми — 44 особи [108, с. 697—734]). Это должно было найти отражение и в обрядовой практике. В описании народного быта середины XIX века Йоханнеса Хяюхя из Северо-Западного Приладожья (Раутярви) приводятся некоторые обычаи, связанные с древними верованиями (жертва огню), которые приурочены к осеннему забою свиней [103, 8.152—153]. В арсенал лекарственных средств народной медицины в Приладожье входили и «свиные ингредиенты», причем применение их было в известной степени иррациональным.

На Карельском перешейке «свинья» была известна в качестве персонажа святочной игры. В его восточных районах водили круги и играли в том числе так: «свиньям — водящий должен был по зову «кормящего» на четвереньках вырваться из круга, образованного из попарно стоящих девушек и парней, которые в это время пели игровую песню, рассказывающую о том, как «у наем вырастили свинью и какую изгородь из девиц и парней для нее «построили» [120, 8.100]. Под Выборгом, по материалам середины XIX, века во время игры в «свинью», оставив одного парня в середине круга, а девицу вне его, пели (буквально): «Вот животное кошмарное/У нашего господина в огороде,/Было здесь в этом году/Да и много лет до этого/Сделало много плохого:/Съело господское овсяное поле,/Съело у поля и межи./Разорвало все межи./Один, два молодца/Послушали его,/Посмотрели на него,/Захотели пристрелить/Бух». Парень в круге, в руке у которого был (берестяной?) факел, бросает этот факел девице и пытается вырваться из круга, находящиеся же в круге стараются всеми силами воспрепятствовать этому, произнося звук, подражающий свиному визгу: ви, ви! Тем (парне и девице), между которыми «свинье» удавалось вырваться за круг, следовало поменяться местами с водящими [100, 8. 423].

В этом же описании святочных игр из Выборгского прихода [100, 8. 421—422] приводится интереснейший текст, из которого «следует» ответ на вопрос, столь долго занимавший этнографов, — откуда приходят ряженые: [«Ряженые приходят (в дом, где происходит игрище) в Рождество, изображают свадебную процессию, хозяин спрашивает есть ли у них паспорт, ему дают в руки чистую бумагу, в которой он будто бы читает: «С той стороны ветряной мельницы, где свиней едят вместе с кожей, мелких поросят с шерстью, оттуда эти гости идут, люди

честные».] Таким образом, основная особенность потустороннего мира по данной характеристике — это особый способ поедания свиней! Параллель этому сюжету неожиданно находим в северно-карельских записях свадебной песни «Мир ждал новолунья» (*Miero vuotti iutta kuuta*), которую исполняли по прибытии невесты в дом жениха. У кестеньгских карел, обращаясь к невесте, поют о шуаяннайни (букв. «получающей», *soajannaine*, [110, V, s. 448]), одной из старших родственниц (тетке или сестре) жениха, сопровождающей его на свадьбе (Н. А. Лавонен термин шуаяннайни переведен как «приставница»): «...что за толпа у дверей?/Это приставницы большой треух./ Приставница-обжора/съела свинью со щетиной,/черную собаку с шерстью.» [47, с. 158]. С аналогичными словами к шуаяннайни обращаются и в Ухте, после чего «славят» свадебного колдуна-патьяшкку и благодарят всех присутствующих [126,1/4, 2252, 2252a]. Вообще, надо сказать, что свинья, то в виде поросят, «выровнявших» двор у дома жениха, то в виде блюда из свинины — праздничного угощения жениха в доме у тещи, фигурирует в записях данной свадебной песни у кестеньгских и ухтинских карел неоднократно (ср. [47, с. 164,166] и [125,1/4,2252, 2252a]). Не указывает ли данный факт на происхождение песни из более южных районов? Ареал распространения свадебных песен (калевальской метрики) охватывает Карелию, Ингерманландию, а в Восточной Финляндии — Южную и Восточную Саво [122, s. 76, kartta 16]. Второе возможное объяснение заключается в том, что свинью могли представлять как животное, относящееся к потустороннему миру, с чем вполне согласуются описания именно двора и дома жениха (в этих описаниях часто использовался мифологический принцип, так как владения рода жениха по отношению к родовой территории невесты воспринимались как иной, чужеродный мир, см., например, [116]). То же касается и нереальных «действий» шуаяннайни: «По-видимому чужая сторона представляется как нечеловеческая, поэтому и ее обитатели — не люди, замечает исследовательница северно-русского свадебного фольклора В. П. Кузнецова, — возможно и то, что в обряде перехода (т. е. свадебном. — А. К.) «перевоплощается» не только личность (жениха или невесты. — А. К.), находящаяся в лиминальном («пороговом», переходном. — А. К.) состоянии, но и другие участники действия» [45, с. 108]*.

В свете представлений о потустороннем мире интересны следующие строки из руны о герое карельского эпоса Лемминкяйнене, отправляющемся незванным гостем на пир в страну Похъела. Мать предупреждает Лемминкяйнена:

Сыночек мой, единственный,
приедешь во двор Кару,
там медведи на железных цепях,

* Ср. [1,75].

свиньи в цепных оковах

на твою погибель, бедняжка**.

В финской провинции Сатакунта (округ Кеуру) отмечен достойный упоминания факт: «На Рождество вообще нельзя вспоминать свинью, надо было свиней забыть совсем. Хорошего не жди, если вспомнешь свиней на Рождество» [100, s. 391]. Здесь речь идет о запрете произносить слово «свинья», что соответствует подобному же запрету в течение всех Святков использовать в речи слово «медведь» в Ухтинской Карелии и Реболах. В Реболах к этому добавляли еще «змею», мотивируя запрет тем, что иначе летом «лес сдвинется» (т. е. нарушится заведенный порядок) и змеи будут кусать скот, а медведь задирает коров независимо от «отпуска», т. е. магического очерчивания, проведенного во время первого, ритуального выгона скота в лес весной*.

В разных районах Финляндии в переломные моменты года, связанные с большими праздниками, такими как Новый год, осенний праздник Кекри, Масленица или Иванов день, было принято узнавать будущее, «разговаривая» со свиньей. Так, свинья выступала в качестве оракула в провинции Варсинайс-Суоми на юго-западе Финляндии, где на Масленицу и ночью на Рождество подходили к двери свиного закута и, пнув дверь ногой, слушали. Хрюканье свиньи означало, что слушающему предстояло выйти замуж или жениться в течение года [98, s. 29, 39]. «На Кекри девица садилась на свинью верхом и в зависимости от того, куда свинья направлялась — в угол хлева или к порогу — предсказывали, останется ли она до следующего Кекри дома или выйдет замуж» [125, s. 297]. «На День Всех Святых, рассказывали в юго-восточных районах Карельского перешейка, вернувшись из церкви, первым делом надо пойти и открыть дверь к свиньям. Если свиньи останутся стоять, не умея использовать неожиданную свободу, о выходе замуж нечего было и мечтать. Если же они, наоборот, опрометью бросятся на улицу, то следовало приметить ту сторону, куда они ринулись, так как именно оттуда должны появиться сваты» [120, s. 67]. В Восточной Финляндии, в Северном Саво в 12 часов ночи на Новый год шли в хлев и задавали свинье вопрос: «Умру ли в этом году?» Если она не издавала никакого звука, то спрашивали снова: «Умру ли в следующем году?» Если свинья опять не «отвечала», то в ближайшие годы смерти не надо было бояться [100, s. 21]. В Усикиркко, на западе Карельского перешейка в ночь на Новый год подходили к свиному закуту и слушали, какие звуки оттуда доносились. В зависимости от этого определяли, будет ли урожайный год или от наступающего года не следовало ждать ничего кроме болезней и несчастий [100,

** Вариант руны записан в деревне Койвунйеми, в соседнем с Панозерской волостью районе расселения так называемых тунгудских карел [74, с. 67].

s.21].

При продвижении на восток рассказы о гадании со свиньей приобретают все черты мифологического повествования. Здесь «разговор» ведется уже с тушей убитой свиньи. Происходит контакт с потусторонним миром, в котором туша свиньи выступает в роли своего рода «медиатора», т. е. посредника при этом контакте. В приводимых ниже рассказах появляются детали и целые эпизоды, характерные для святочных «слушаний» в целом. Между сторонами — гадающим и свиньей (или чертом) происходит диалог, приобретающий активный характер прежде всего со стороны «нечистой силы». Гадающему в виде испытания задают вопросы, которые можно интерпретировать как вопросы космологического характера. Несомненный интерес представляют и одобряемые правилами игры способы решения «невыполнимых задач», когда при ответе на «сверхъестественный» вопрос используется сравнение или вместо ответа следует встречный вопрос, как бы продолжающий серию вопросов.

Рассказ уроженца Сямозера (Олонецкая Карелия) Ефима Попова: «На Святки (synnynmoanaigah) 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)» [134, Popov J. 39,1936—37, Säämajrvi].

«Одна девушка отправилась к порогу риги слушать — если (услышит, что) в риге метут, значит за бедного выйдет, а если мечут зерно в стену — за богатого. А она как раз угодила в такое время, когда в риге свинью забили. Пошла она, стала слушать, и выходит к ней Кару (черт). «Ну, теперь — говорит — если не отгадаешь загадок, то забери с собой». И задает загадки: «Сколько у черной коровы на боку шерстинок?» Она что-то в ответ бормочет... «А знаешь ли, сколько звезд на небе?» Не знает девушка. Потом еще что-то загадывает, а там уж и петух пропел, и девушка спаслась».

В следующем рассказе, записанном Мартти Хаавио в Корписелькя, на границе финских провинций Северная и Ладожская Карелия, о свинье в риге не говорится, но интересно то, что о ней упоминает «сам» нечистый: «В святки ходят слушать Сюндю под порог риги. Слушающему страшно. Нечистый («худой мужики) спрашивает: «Отгадай, много ли костей в свиной ноге?» Гадающий отвечает: «Отгадай-ка (лучше) ты, много ли зерен в четверти ржи?» Тут слушающий убегает, думает — пусть разговаривает там вдосталь (без меня)» [134, Haavio M.. 461,1933].

Георгий Макаров опубликовал в «Образцах карельской речи» (калининские

говору) рассказ о гадании со свиньей. Напомним, что тверские (калининские) карелы переселились в Россию в XVII веке в основном из Приладожья [22].

«(На Святки) со свиньей разговаривать ходили. Свинью трудно заставить говорить! Тут свинье надо много отвечать! Если только не сможешь ответить — плохо дело будет: следом побежит, как тюрик (катушка для наматывания пряжи с воробов, по форме утолщенный овал. Ср. выражение «стал катиться, как тюрик». — А. К.)! Вот мы слушать ходили, со свиньей говорить. Свинья спросит, скажет: «Сколько у меня на спине щетинок?» А свинье в ответ надо сказать: «А сколько у меня волосинок на голове?» Свинья снова спросит: «Сколько на небе звездочек?» — «Сколько на поле камешков, столько на небе звездочек!» — «Много ли, скажет, в море песчинок?» — «Сколько в холсте дырочек, столько в море песчинок!» Вот как надо со свиньей говорить! Потом только и будет слышно, что свинья скажет. Свинья начнет хрюкать, свинья скажет, за кого замуж (выйдешь), кому что (скажет). ...Заколота свинья, мясо которой зимой висит на морозе (вялиться поставлено), вот та свинья будет говорить.. . В Святки пойдешь спрашивать — поди знай, кто отвечает. Свинья не ответит, отвечает поди знай кто, вот. Нечистая сила!» [50, с. 104, № 57].

Особо примечателен здесь мотив катящейся «как тюрик» свиньи, который соотносим с приведенными выше рассказами из средней Карелии о гонящемся за нарушившим правила гадания Сюдю, который, выйдя из проруби, перекатывается по земле. Таким образом, объект гаданий — заколота свинья — объединяется через этот сюжет с южно-карельским Сюдю и Крещенской свиньей северно-карельских святочных представлений.

Упоминания о гадании со свиньей иногда встречаются и в материалах из других северных губерний. Так, В. Смирнов зафиксировал в Костромском крае одно подобное гадание (из общего количества более 500 опубликованных текстов). «К свинье ходят завораживаться — одинаково, как на перекрестке», т. е. сидя на коровьей коже и три раза очертившись, при этом закрываются чем-нибудь сверху и берутся за руки. «Свинья: сосчитай, сколько у меня мосолок, а ей — сосчитай сколько у меня волосков», добавлено в тексте без дальнейших комментариев [72, с. 71, № 473].

В заключение приведем описание гадания в Крещенский сочельник из Череповецкого уезда Новгородской губернии, помещенное в «Нечистой, неведомой и крестной силе» С. В. Максимовым среди прочих святочных «увеселений». Здесь девицы впятером отправляются слушать к амбару, где в этот же день закололи борова. «Сняли с себя кресты, немытика помянули, очертились ножиком, и одна, которая посмелей, говорит: «Чушка, чушка, скажи, где мой суженый-ряженный? А поросенок им из амбара: «Отгадайте три загадки, тогда отгадаю всем суженых.

Наперво отгадайте, сколько на мне щетинок?» Отгадывали, отгадывали девки — не отгадали: где сосчитать щетинки на свинье?»

А поросенок им другую загадку: «Сколько на мне шерстинок?» Тоже думали, думали девки — не отгадали. А поросенок опять: «Сколько во мне суставов?» Опять не отгадали девки, а поросенок как рыкнет: «Ну, так я вас всех задавлю». Девки бежать. Прибежали на беседу — лица на них нет. А хозяйка-то беседы, видно, догадливая баба была, бывала в этих делах: сейчас четверем девкам на голову горшки глиняные надела, а этой, коя загадывала, подушку положила. Вдруг, как вломится в избу свинья. Схватила с одной девки горшок, думала, это — голова, да об пол, схватила с другой — об пол, да так со всех четверех, а с пятой схватила подушку и убежала» [51, с. 292].

Рассказ о гадании со свиньей здесь контаминирован с почти повсеместно распространённым в Карелии сюжетом о надевании на головы гадающих горшков. Но особенно замечательным является факт, приводимый С. В. Максимовым: в некоторых местностях Новгородчины водяной «несколько раз уличен был в том, что прикидывался иногда свиньей» [51, с. 92]. У М. Власовой читаем: «По рассказу из Новгородской губернии, когда отыскивали утонувшую девушку, то ныряли в воду. Один мужик нырнул, нашел девушку и хотел ее вытащить за волосы, но на ней сидела свинья. Он другой раз нырнул — то же самое. Приготовляясь нырять в третий раз, он перекрестился. Водяной — это был он в образе свиньи — скрылся. Утопленница была вытащена, но к жизни ее не удалось вернуть» [8, с. 102].

Итак, водяному святочному духу бассейна карельской реки Кемь находятся параллели в поверьях Новгородчины, где водяной выступает в образе свиньи. Круг, что называется, замкнулся. Но почему для этого следовало совершить путешествие от Панозера (через Приладожье) до Череповецкого уезда? Возможно ли здесь говорить о следах какого-то более обширного явления, следствия взаимовлияния различных по своему происхождению верований?

При перечитывании вышеприведенных текстов возникают и другие, более конкретные вопросы: почему, например, речь постоянно идет о количестве костей, суставов или щетинок у свиньи? Почему эта тема стоит в одном ряду с вопросами явно космологической направленности о количестве звезд на небе или песчинок в море (как в тексте из Тверской Карелии)? Ведь речь идет о диалоге, в основе которого лежит вербальное сотворение мира, строительство его из находящихся в хаотическом состоянии «песчинок мироздания». Ответить на эти вопросы нам, возможно, поможет анализ одного из древнейших эпических сюжетов.

Руна о Большой Свинье

Область от Восточной Эстонии вдоль Финского залива до финляндской провинции Южная Карелия и Западного Приладожья есть основная территория распространения руны о Большой свинье. С другой стороны, записи руны сделаны далеко на севере, среди кестеньгских карел [125, 1/4, 2176, s. 954; 47, с. 87] и на западе среди «лесных финнов» Средней Швеции. Содержание руны сводится к тому, что некто Лаури-лопарь нанимается в батраки и получает за работу поросенка, который в итоге вырастает до таких размеров, что спина у него оказывается длиной в семь сажен (или пар шагов), а рыло в шесть топорниц (в вариантах — хвост длиной в 400 сажен, спина длиной в семь вако, 1 *vako* = 300 локтей). Тут на сцене, несколько неожиданно, появляется верховный бог Укко, в руке у которого «золотая дубинка» или «медный молот», им он хочет поразить гигантского борова. Иногда его сопровождают и другие боги. Но когда свинья «повернула рыло, двинула хвостом», то Укко «вскочил на елку, а другие боги на другие деревьям. Сидя на елке, Укко посылает угрозы: «...погоди, уж в следующем году не будешь ты разрывать межи на поле Торо».

Несмотря на юмористическую окраску данного сюжета (что само по себе привычно для фольклора), речь, вероятнее всего, идет о вещах, к которым в свое время относились достаточно серьезно. Дело в том, что руна о Большой свинье имеет «пару» — руну о Большом быке, которая в общих чертах повторяет сюжет руны о Большой свинье, но в деталях является более архаичной. Во-первых, бык, который родился (предыстории нет) в Хяме (историческая провинция на юге Финляндии) или в Карьяле (Карелии), имел такую длину, что голова его находилась на уровне реки Кемийоки (в Лапландии). Сравните: вариант — хвост быка был в Хяме, голова — на Кемийоки, одна нога — на Олонце, а вторая — и сопках Турья [97, s. 47], «день ласточка летела от одного рога до другого», а белке приходилось месяц (или год) бежать из конца в конец его спины (или хвоста). Именно эти сравнения исследователи считают по своему типу более древними (чем использование мер длины) и «в какой-то степени известными во всем мире при описаниях величины мифологического животного или растения» [122, s. 215]. В случае присутствия богов в качестве убийщиков (элемент сюжета, который присутствует не всегда, в большинстве своем он распространен в Карелии) история с залезанием на деревья повторяется и в руне о Большом быке. Таким образом, боги, поведение которых «снижено» до уровня простых смертных, не могут справиться с задачей. В итоге, как и в руне о мифологическом Большом дубе, космическом дереве, затмившем весь свет, из моря выходит (иногда: столь же «старый, как море») черный (в вариантах железный или медный) человек высотой с палец и закалывает быка (или забивает его золотой или серебряной дубинкой), из которого получают сто (или тысячу) бочек мяса, семь лодок крови и т. д. Заметим, что чудовищное животное

(как и растение Большой дуб) умерщвляется, лишь когда в дело вступают силы водной стихии, водного Хаоса.

Мартти Хаавио считал обе руны карельскими версиями мифа, связанного с жертвоприношением свиньи или быка на праздник Кекри. В исследовании «Карельские боги» он приводит некоторые факты, говорящие об обычае закалывать на Кекри, помимо овцы (*kekriilammas*), в некоторых местах также свинью и быка, и о том, что на Кекри исполняли особые «руны Кекри» (*kekriirunot*). По сведениям 1880-х годов из Беломорской Карелии (деревня Бойница Вокнаволоцкой волости), такой руной была руна о Большом быке. Что же касается календарной приуроченности руны о Большой свинье, то в некоторых ее вариантах Укко все же убивает свинью, и из нее получают большое количество мяса, которое засаливают в том числе на Рождество [97, s. 17—78; 122, s. 215]. Религиовед Лаури Хонко, оценивая предпринятое Мартти Хаавио исследование и отмечая, что Хаавио считал руны о Большом быке и Большой свинье мифологической основой обряда, писал: «...несмотря на то, что связь ритуала и сохранившихся образцов устной поэзии слаба <...> речь несомненно идет о финской версии мифа о заклятии, которая в своей основе сопоставима с космологическими мифами смены Старого и Нового года во многих других культурах» [102, s.77].

Таким образом, миф и ритуал соединяются в момент наступления Нового года. Какова же логика этого соединения? Дело в том, что гигантское животное символизирует вселенную, мир. Мир же ежегодно, в переходный период от старого к новому году, «возвращается» в мифологическое правремя, чтобы возродиться снова [95]. Для того чтобы сотворить новый мир, необходимо сокрушить старый. Отсюда убийство космического животного в мифе и принесение жертвы во время обряда. В обряде происходит жертвоприношение «заместителя» мифического праживотного, его ритуального [символа, в качестве которого выступает конкретное животное, избранное для этой цели (часто специально выращенное): бык, олень или, например, свинья].

Из «космической жертвы» сотворяется путем распределения частей ее тела в природе новый миропорядок, новый мир. Последнее хорошо иллюстрируется сведениями о том, что кровь жертвенного быка во время летних календарных жертвоприношений у карел сливалась под крыльцо часовни или на прибрежный песок, мясо варили и распределяли среди всех присутствующих — представителей целой округи (вероятно, родовой территории), а шкуру и оставшиеся от общественной трапезы кости животного топили в воде [38]. В Финляндии кости свиньи от ритуального «масленичного супа» относили в лес под особое священное дерево [98, s. 38—39; 99, s. 300], а кости так называемого «кесаретского поросенка» в день 1 января в центральных губерниях России относили в хлев для умножения

поголовья скота [28, с. 129; 52, с. 269—270]. То же делали в канун Васильева дня коми [35, с. 32], мордва [20, с. 30—32] и т. д.

Заколотая свинья — объект гадания — и жертвенное животное, каковым выступает свинья в обрядах новогоднего цикла у многих европейских народов от скандинавского кабана Фрейра до свиньи как воплощения Деметры или Цереры у греков и римлян [94, р. 83,92; 10, с. 86; 21, с. 346; 85, с. 439] есть, по-видимому, звенья одной мифологической цепи. Именно то, что заколотая на Рождество или на Новый год свинья является прообразом «мирового (космического) животного», т. е. по мифологической логике началом всех начал, объясняет обряды «слушаний свиньи» и произносящиеся при этом тексты космологического содержания. Жертвоприношение сопровождается заговором, обряд реализуется как в своей акциональной (принесение жертвы и гадание по ней), так и в вербальной формах. Слово, наряду с ритуальным действием, творит судьбу и творит мир.

Остается среди всего этого корпуса сведений, связанного с обрядовой и мифологической ролью свиньи, определить место панозерской Виериссян сига. Что можно сказать по поводу происхождения этого святочного персонажа? Вопрос этот на данном этапе представляется достаточно сложным и требующим самостоятельного исследования. Карелия, как известно, стоит на перепутье между Востоком и Западом, и поэтому неудивительно, что карельская мифологическая традиция вобрала в себя разносоставные и различные по происхождению элементы. В Северо-Западном Приладожье, Финляндии и далее в Скандинавии обычаем было употребление свиного окорока на Рождество. «Если на Васильев день (1 января) зарежут свинью, то Василий на следующий год новую вырастит», — говорили среди православного карельского населения в Салми на северном побережье Ладоги [100, с. 11]. Итак, в Приладожье мясо свиньи использовалось в качестве обрядового новогоднего блюда, что, вероятно, восходит к практике ритуального жертвоприношения. Напомним, что свинья, помимо того, в западном Приладожье была известна как персонаж новогодних игр, а в северном Приладожье и на Сямозере записаны рассказы о святочных гаданиях с тушей свиньи. Из Приладожья некоторые представления, связанные с новогодней обрядностью, могли проникнуть на север. Характерно, что поверья, связанные с гаданиями со свиньей, сохранились у тверских карел до конца XIX — начала XX века. В данном случае мы имеем и хронологическую привязку — эти представления в Приладожье не могли сформироваться позднее конца XVI века, когда началось переселение карел в Россию «из-за свейского рубежа». Следует, однако, не забывать, что нигде, помимо деревень по рекам Кемь и Чиркка-Кемь, сведения о свинье в качестве «духа-хозяина» святочного времени не зафиксированы.

Обращают на себя внимание также некоторые древние мотивы в фольклоре. Как руна о Большой свинье, так и связанные с данной тематикой фрагменты свадебных песен по своим параллелям и частоте записей («Большая свиньям») тяготеют к району Приладожья. Что же касается «свиней в цепных оковах» из руны о Лемминкяйнене, которые вместе с медведями охраняют вход в Похьелу, то они, по логике повествования, должны были быть ничем иным как дикими кабанами, вопреки — животными действительно могучими и опасными. Не исключено, что последнее замечание касается и руны о Большой свинье, которая, в таком случае, как мифологическое обоснование обряда может оказаться древнее руны о Большом быке, если учитывать то, что бык — животное домашнее, тогда как кабан — дикое. Известно, что стадильно жертвоприношению быка на севере предшествовали жертвоприношения дикого оленя или лося. В любом случае, когда речь заходит о мифологической свинье, следует знать, что в основе данного образа могут оказаться представления о кабане или дикой свинье, естественный ареал распространения которой — область лиственных и смешанных лесов.

Салминская поговорка, связывающая закапывание свиньи с Днем Василия, заставляет нас, несмотря на скандинавские параллели, обратиться в поисках сравнительного материала на восток. В. И. Далем в Вологодской губернии была записана поговорка «На Василия Великого свиную голову на стол». В Никольском уезде той же Вологодской губернии по сведениям середины XIX века на 1 января происходило общественное жертвоприношение свиней: «На Василия приносят в церковь головы убитых свиней без рыл». После этого происходят молебны и водосвятие, священник окропляет свиные головы снятой водой, часть голов делят между причтом, а остальное крестьяне «варят в котлах и едят в ограде или трапезе, угощая богомольцев и нищих» [25, с. 257]. То же происходило в день Нового года и в Сольвычегодском уезде [52, с. 270]. Выше уже упоминались «кесаретский поросенок» центральных губерний России и «моление свиной голове» у мордвы. День Василия у коми назывался «днем обглаживания свиных ног и головы». Если присовокупить сюда сведения о святочных гаданиях с тушей свиньи (забитой специально к этому времени) в Новгородской и Костромской губерниях, то получим значительную по протяженности территорию, охватывающую весь север европейской части России с юга по линии Приладожье — Новгородская и Вологодская губернии — южные районы Коми, где свинья играла определенную, а в исторической перспективе, вероятно, и значительную роль в обрядах новогоднего цикла.

Свинина и свиные головы могли использоваться и в других ритуалах. Н. Ф. Сумцов отмечал, что в Пензенской губернии к свадебному столу «...подают жирную свинью. Большой же частью ограничиваются одной свиной головой,

которую убирают лентами и цветной бумагой. В таком виде свиная голова в губерниях Ярославской, Костромской, Владимирской ставится на свадебный стол и стоит до следующего за свадьбой дня» [75, с. 93].

Вышеперечисленные факты могут в своей основе восходить к древнему культу кабана, который, по мнению И. В. Дубова, наряду с медвежьим, был широко распространен среди финно-угров и славян в Волго-Окском междуречье. Здесь как в погребениях фатьяновского времени, так и раннего Средневековья встречаются используемые в качестве оберегов и амулетов клыки кабана. В погребениях находят и кости домашней свиньи [17, с. 93—94]. Относительно древности представлений, связанных с культом свиньи, следует заметить, что по археологическим материалам из других регионов культ свиньи (в том числе в таких его проявлениях, как ритуальное закапывание челюстей свиньи у опорных столбов жилищ, положение черепа свиньи на могилу умершего), предшествовал на Востоке культу лошади [14, с. 93]*.

Все это не исключает возможности проникновения в Беломорье представлений, связанных с культом свиньи, не только с юго-запада (из Приладожья), но и с юго-востока, т. е. они могли быть занесены сюда в связи с миграциями населения из ареала Ростово-Суздальской Руси.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что представления о крещенской свинье были известны в карельских деревнях, расположенных на реке Кемь по линии восток—запад от Подужемья до Юшкозера, включая деревню Пизьмогубу Юшкозерской волости в бассейне Чиркка-Кеми, притока реки Кемь. Сейчас еще нельзя с уверенностью говорить о направлении распространения данных верований, но известно, что постоянное карельское население на севере и западе от района реки Кемь (кроме района Кандалакшской губы Белого моря) сформировалось в основном не ранее XVII века [119, с. 37, 39]. Таким образом, представления о крещенской свинье могли быть занесены в Панозеро либо с востока (с населением, пришедшим с берегов Белого моря), либо с юга (древние водные пути через Онежское озеро, Выгозеро и реку Выг).

Имеется также третий, гипотетический, путь проникновения на Кемь представлений о святочной свинье из Скандинавии, где свинина (и в частности, свиная голова) издавна была обрядовым рождественским блюдом. До последнего времени в Скандинавских странах рождественский стол украшали хлебом, выпеченным в форме свиньи и сделанной из соломы «рождественской свиньей» (*julegrisar*) — атрибутом бога Фрея [58, с.111]. Под именем «рождественского вепрям

* О культе свиньи-кабана в Средней Азии см.: [11, с. 92—98].

выпекающийся в ночь на Рождество пирог был известен и в западной Эстонии, где его иногда заменял закалываемый под Рождество поросенок. «Рождественский вепрь» здесь был также одним из персонажей рождественских игр, разыгрываемых ряжеными [85, с. 432; 82, с. 23—24]. Как свидетельствуют источники, относящиеся к I тысячелетию н.э., у древних скандинавов и шотландцев был развит культ кабана. В честь бога солнца Фрея в Рождество закалывали кабана и устраивали ритуальную трапезу [10, с. 86]. Ездовым животным Фрея, согласно скандинавской мифологии, был Гуллинбурсти — кабан с золотой щетиной [57, с. 571].

«Рождественскими поросятами» (или «поросятами Кекри») в некоторых местностях Финляндии называли «бегающих под скамьями дома таинственных существ». На Рождество или Кекри ими пугали детей. Иногда «рождественским поросенком» называли также мерного посетителя дома и собирающих в праздник милостыню нищих. У данного понятия были и другие значения, которые, по замечанию Ахти Рюткенена, отражали представления о пребывании среди людей духов умерших предков на поминальных праздниках [121]. Культ умерших, несомненно, был частью календарных представлений, но для нас здесь существенно то, что мифологическая свинья находит свое отражение и в календарных представлениях финнов. Рюткенен напрямую связывает ее со скандинавской) *julsvin*. Все это, относительно панозерской Виериссян сига, позволяет поставить вопрос о влиянии на представления, сложившиеся в бассейне реки Кемь, скандинавской и, шире, северно-европейской мифологической традиции. Удивительные по своим аналогиям с панозерским материалом сведения упоминает Дж. Фрэзер в «Золотой ветви». Канун Дня Всех Святых был у кельтов в древности, вероятно, наиболее важным, так как этим праздником датировалось начало года по кельтскому календарю, пишет он. «День Всех Святых, по представлениям кельтов, был наиболее благоприятным моментом для предсказаний и гаданий». В северной части Уэльса в канун Дня Всех Святых жгли костры рядом с домами, и, когда костер «прогорал, каждый бросал в золу белый камень с особой отметкой». Если на следующий день кто-то не находил своего камня, то считалось, что он должен был умереть в течение года. «Некоторые старики до сих пор хранят память о том, как стоящие у костров люди дожидались, пока погаснет последняя искра, после чего вдруг бросались бежать со всех ног, как можно громче крича: «Черная свинья с обрезанными ушами схватит последнего!» <...> Аналогичная поговорка бытует в графстве Карнарвон, где черной свиньей с отрезанными ушами иногда пугают детей [86, с. 590—593].

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ К РАЗДЕЛУ
«ЗАГАДКИ ЭТНИЧЕСКОГО ПОРУБЕЖЬЯ»

1. Байбурии Д. К. Причитания: текст и контекст // *Artes populares* 14. Budapest, 1985.
2. Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XIX — нач. XX в. Л., 1983.
3. Бобринский А. А. Народные русские деревянные изделия. М., 1910.
4. Богданов Г. Х. Свадьба Ухтинской Карелии // *Западнофинский сб.* Л., 1930. С. 36-64.
5. Бубрих Д. В. Происхождение карельского народа. Петрозаводск, 1947.
6. Богатырев П. Г. Верования великоруссов Шенкурского уезда // *Этнографическое обозрение*, 1916.
7. Вишневская В. М. Резьба и роспись по дереву мастеров Карелии. Петрозаводск, 1981.
8. Власова М. Новая АБЕВЕГА русских суеверий: Иллюстрированный словарь. СПб., 1995.
9. Воробьева С. В. К вопросу о географическом распространении былин на Русском Севере (ареалы брачных связей и микрогеография былинной традиции на территории Заонежья) // *Кижский вестник № 6: Сб. статей.* Петрозаводск, 2001. С. 84—95.
10. Гроздова Я. Народы Британских островов // *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Зимние праздники.* М., 1973.
11. Давыдов А. С. Некоторые представления таджиков, связанные с животным миром // *Этнография Таджикистана.* Душанбе, 1985.
12. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978-1982.
13. Денисова И. М. Прялки зоо-орнитоморфного типа в контексте этнической истории Русского Севера // *Этнографическое обозрение.* 2001. № 2. С. 68-90.
14. Деревянко Е. И. Культ коня у мохэ // *Традиционные верования и быт народов Сибири.* Новосибирск, 1987. С.
15. Джаксон Г. Я., Спиридонов Д. М. Древнескандинавские письменные источники // *Письменные известия о карелах / С. И. Кочуркина, А. М. Спиридонов, Т. Н.*

- Джаксон. Петрозаводск, 1990.
16. Досюльная свадьба: Песни. Игры и танцы в Заонежье /Собр. и изложено в драматической форме В. Д. Лысановым. Петрозаводск, 1916..
 17. Дубов И. В. «Лют зверь» и легенда об основании города Ярославля //Современное финно-угроведение: Опыт и проблемы. Л., 1990
 18. Дуров И. Несколько слов о кустарной промышленности в Поморье //Известия Архангельского общества изучения Русского Севера, 1912, № 24.
 19. Духовная культура сегозерских карел конца XIX — начала XX в.. / Изд. подгот. У. С. Конкка, А. П. Конкка. Л., 1980.
 20. Евсевьев М. Е. Братчины и другие религиозные обряды мордвы Пензенской губернии // Живая старина, 1914.
 21. Ельницкий Л. А. Византийский праздник брумалий и римские турналии //Античность и Византия. М., 1975.
 22. Жербин Д. С. Переселение карел в Россию в XVII веке. Петрозаводск, 1956.
 23. Забылин И. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880.
 24. Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии //Этнографическое обозрение, 1914.
 25. Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Русского географического общества. СПб. 1914.
 26. Зеленин Д. К. Женские головные уборы восточных (русских) славян // «Slavia». Прага, 1926-1927. С. 303-338; 535-556.
 27. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991.
 28. Зеленин Д. К. Троеципятница //Избранные труды: Статьи по духовной культуре. 1901—1913. М., 1994.
 29. Золотарев Д. А. В северо-западной Карелии //Западнофинский сб. Л., 1930. С. 1-21.
 30. Капица Л. Л. Материалы для этнографической характеристики Кондокского и Вокнаволоцкого районов северо-западной Карелии / Западнофинский сб. Л., 1930. С. 22—35. 31)
 31. Капуста Л. И. Народное искусство Карелии и художественные традиции Выга // Культура староверов Выга. (К 300-летию основания Выговского старообрядческого общежития): Каталог из собраний КГКМ, КМИИ, музея «Кижы», ЦГАРК, МИРАПИ, частных коллекций. Петрозаводск, 1994.
 32. Карельская АССР: Природа. Хозяйство. Петрозаводск, 1986.
 33. Карельские народные сказки. Северная Карелия / Изд. подгот. У. С. Конкка. М.;

- Л., 1963.
34. Колчин Б. А. Новгородские древности: Деревянные изделия. М., 1968.
 35. Конаков Я. Д. От Святок до Сочельника. Сыктывкар, 1993. 36)
 36. Конкка А.П.. Традиционные сельские праздники // Духовная культура сегозерских карел конца XIX — начала XX в. / Изд. подгот. У. С. Конкка, А. П. Конкка. Л., 1980.
 37. Конкка А.П.. Карельское и восточнофинское карсикко в кругу религиозно-магических представлений, связанных с деревом //Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986.
 38. Конкка А.П.. Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988.
 39. Конкка А.П. Элементы древней религиозно-магической структуры в календарной обрядности карел // Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов. Т.1. М., 1989.
 40. Конкка У. С. Поэзия печали: Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992.
 41. Косменко Д. Я. Одежда и украшения //Материальная культура и декоративно-прикладное искусство сегозерских карел конца XIX — начала XX века /Изд. подгот. Р. Ф. Никольская, А. П. Косменко. Л., 1981. С. 116-126.
 42. Косменко Д. Я. Народное изобразительное искусство вепсов. Л., 1984.
 43. Косменко А. П. Народное изобразительное искусство саамов Кольского полуострова XIX—XX вв.: Этнографический очерк. Петрозаводск, 1993.
 44. Круковский М. И. Олонецкий край. СПб. 1904.
 45. Кузнецова В. Я. Причитания в северно-русском свадебном обряде. Петрозаводск, 1993.
 46. Лавонен Н. А. Карельская народная загадка. Л., 1977.
 47. Лавонен Н.. А. Kiestingin kansanlauluja.a. Песенный фольклор кестеньгских карел. Петрозаводск, 1989.
 48. Лебедева Я. И. Прядение и ткачество восточных славян в XIX — нач. XX в. //Востонославянский этнографический сб. М., 1956. С. 461-542.
 49. Логинов К. К.. Трудовые обычаи, обряды, запреты и приметы русских Заонежья //Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986.
 50. Макаров Г. Н. Образцы карельской речи: Калининские говоры. М.; Л., 1963.
 51. Максимов С. В. Неведомая, нечистая и крестная сила. СПб. 1903.
 52. Максимов С. В. Литературные путешествия. М., 1986.

53. Максимов С. В. Год на Севере. Ч. 1, 2. М., 1987.
54. Маслова Г. С. Материалы по аграрному календарю карел юго-западной Карелии //Полевые исследования Института этнографии. 1978. М., 1980.
55. Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984.
56. Материальная культура и декоративно-прикладное искусство сегозерских карел конца XIX — начала XX века /Изд. подгот. Р. Ф. Никольская, А. П. Косменко. Л., 1981.
57. Мелетинский Е. М. Фрейр // Мелетинский Е. М. Мифы народов а. Т. II. М., 1988.
58. Морозова М. Я. Скандинавские народы //Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Зимние праздники. М., 1973
59. Набокова О. А. К проблеме бытования прялки на территории Карелии в конце XIX — начале XX века // Кижский вестник № 5: Сб. статей. Петрозаводск, 2000. С. 54—71.
60. Озерецковский Н. Я. Путешествие по озерам Ладожскому и Онежскому. Петрозаводск, 1989.
61. Орфинский В. П. Деревянное зодчество Заонежья в свете этнокультурных контактов русского и прибалтийско-финского населения края //Международная научная конференция по проблемам изучения, сохранения и актуализации народной культуры Русского Севера «Рябининские чтения-95»: Сб. докладов. Петрозаводск, 97. С. 333-338.
62. Орфинский В. П. Некрокультовые сооружения Российского Севера контексте христианско-языческого синкретизма //Народное зодчество: Межвуз. сб. Петрозаводск, 1998.
63. Платонов В. Г. Иконопись //Культура староверов Выга. (К 300-летию основания Выговского старообрядческого общежития.): Каталог из собраний КГКМ, КМИИ, музея «Киж», ЦГАРК, МИРАПИ, частных коллекций. Петрозаводск, 1994.
64. Поньрко Н. В. Русские святки XVII века //Текстология и поэтика русской литературы XI—XVII веков. Л., 1977.
65. Поньрко Н. В.. Святочный и масленичный смех // Смех в Древней Руси. Л., 1984.
66. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986
67. Россия и Финляндия: торговля, промыслы, крупная промышленность //Материалы V советско-финляндского симпозиума асоциально-экономической

- истории. Л., 1981.
68. Рыбников П.Н.. Этнографические записки о заонежанах //Памятная книжка Олонецкой губернии на 1866 год. Ч. 2. Петрозаводск, 1866.
 69. Седов В. В. Древняя Русь: Город. Замок. Село // Археология СССР / Под общей ред. Б. А. Рыбакова. М., 1985.
 70. Словарь карельского языка (ливвиковский диалект) / Сост. Г. Н. Макаров. Петрозаводск, 1990.
 71. Случевский К. По северу России. СПб. 1886.
 72. Смирнов В. Народные гадания в Костромском крае //Четвертый Этнографический сб.: Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. ХЫ. Кострома, 1927.
 73. Списки населенных мест Российской империи. Т. XXVII: Олонецкая губерния. СПб. 1879.
 74. Степанова А. С. Устная поэзия тунгудских карел. Петрозаводск, 2000.
 75. Сумцов Н. Ф. Символика славянских обрядов: Избранные труды. М., 1996.
 76. Сурхаско Ю. Ю. Козичендашаува — жезл колдуна на карельской свадьбе //Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1972. вып. 28.
 77. Тазихина Л.В. Русский сарафан // Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР. XXII. М., 1955.
 78. Тарановская Н. В., Мальцев Я. В. Русские прялки. Л., 1970.
 79. Тароева Р. Ф. Материальная культура карел (Карельская АССР): Этнографический очерк. М.; Л., 1965.
 80. Ткани и одежда Поморья в собрании Соловецкого государственного историко-архитектурного и природного музея-заповедника: Каталог / Автор вступительной статьи и каталога А. Григорьев. Архангельск, 2000.
 81. Тэдре Ю. Осенне-зимний период эстонского народного календаря обрядность Мартынова дня // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
 82. Тэдре Ю. Эстонские обряды вчера и сегодня. Таллин, 1985.
 83. Уханова И. Н. Резьба и роспись народных мастеров северо-западного Поморья // Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973. С. 105-119.
 84. Фролова Г. И. Медное литье // Культура староверов Выга. (К 300-летию основания Выговского старообрядческого общежития): Каталог из собраний КГКМ, КМИИ, музея «Кижы», ЦГАРК, МИРАПИ, частных коллекций. Петрозаводск, 1994.
 85. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. Москва, 1983.

86. Цейтлин Е. А. Очерки истории текстильной техники. М.; Л., 1940
87. Шаскольский И. П. Карелия в годы Великой Северной войны (1700—1721) // История Карелии с древнейших времен до сер. XVIII в. / Под ред. А. Я. Брюсова. Петрозаводск, 1952.
88. Энциклопедия уральских мифологий. Т. I: Мифология коми / Под ред. В. В. Напольских. Москва; Сыктывкар, 1999.
89. Якунина Л. И. Русское шитье жемчугом. М., 1955.
90. Яскеляйнен Е. И. Женский и девичий головные уборы в коллекции музея-заповедника «Кижь» // Кижский вестник № 4: Заонежье. Петрозаводск, 1994. С. 101—110.
91. Яскеляйнен Е. И. Коллекция предметов из тканей и одежды музея-заповедника «Кижь» как источник для изучения староверческой культуры // Выговская Поморская пустынь и ее значение в истории русской культуры: Тезисы докладов международной научной конференции (13—17 сентября 1994 года). Петрозаводск, 1994. С. 112-116.
92. Яскеляйнен Е. И. Сарафаны в коллекции музея «Кижь» (опыт этнографического исследования) // Кижский вестник № 4: Заонежье. Петрозаводск, 1994. С. 110-116.
93. Blomstedt Y., Suksdorff V. Karelska buggnader och ornamentala former. Planchafdelning. Helsingfors, 1900.
94. Davidson N.R. Ellis. Scandinavian mythology. London; New York, 1969.
95. Eliade M. Ikuisen paluun myytti. Kosmos ja historia. Helsinki, 1993.
96. Fiscman O., Komarova S. Vienankarjalainen tekstiili Venäjän Etnografisen museon kokoelmassa // Rihmaa—elämän lanka. Oulu, 2000. S. 15-45.
97. Haavio M. Karjalan jumalat. Porvoo, 1959.
98. Harva U. Varsinais-Suomen henkistä kansankulttuuria. Varsinais-Suomen historia III, 1. Porvoo; Helsinki, 1935.
99. Harva U. Suomalaisten muinaisusko. Helsinki, 1948.
100. Hautala J. Vanhat merkkipäivät. Mänttä, 1990.
101. Holmberg U. Suomalaisten karsikoista. Kalevalaseuran vuosikirja 4. Helsinki, 1924.
102. Honko L. Vanhasta vuodesta uuteen. Juhlakirja. Suomalaiset merkkipäivät. KV 59, 1979.
103. Häyhä J. Vuodenajat. Kuvaelmia itäsuomalaisten vanhoista tavoista. Pieksämäki, 1982.
104. Inha T. K. Kalevalan laulumailta. Elias Lönnrot Vienan Karjalassa. Kuvaus Vienan Karjalan maasta, kansasta, siellä tapahtuneesta runonkeruusta ja runoista itsestään. Toimittanut Pekka Laaksonen. SKS. Helsinki, 1999.

105. Jauhiainen M. Suomalaiset uskomustarinat. Tyypit ja motiivit. Saarijärvi, 1999.
106. Jääskeläinen L. Sarafaanin historiasta Kizin museon kokoelmien valossa / Sarafaanit ja feresit. Pohjois-Karjalan museon 75-vuotisjuhlajulkaisu. Toim. Jaana Simonen. Jyväskylä, 1992.
107. Kapusta L. T. Karjalan valtion kotiseutumuseon perinteisten päähineiden kokoelma // Rihma-elämän lanka. Oulu, 2000. S. 47—56
108. Katajala K. Asiakirjoja Karjalan historiasta 1500- ja 1600-luvuilta. II. Käkisalmen läänin maakirja 1637 / Katajala K., Hirvonen S. (toim). История Карелии XVI—XVII вв. в документах. II. Поземельная книга Кесгольмского лена 1637 г. Йоэнсуу, 1991.
109. Karjalan kielen sanakirja 1—V. Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki.
110. Konkka A. Kuusi kultalatva. Pohjoisen Suomen karsikoista. Kalevalaseuran Vuosikirja 77—78. Helsinki, 1999.
111. Konkka A. Fennoskandian karsikoista. Tie Viaan. Akateemikko Pertti Virtarinnan elämäntyölle omistettu muistojulkaisu. Jyväskylä, 1999.
112. Konkka A. Tuulivuate puussa. Tekstiilivalmisteiden rituaalisesta käytöstä Vienan ja Pohjois-Aunuksen Karjalassa. Rihma-aineksia. Oulu, 1999.
113. Konkka A.. Vaatteen nurja puoli I. tekstiilien semiotiikasta //Rihma-elämän lanka. Oulu, 2000. S. 81-102.
114. Madetoja P. Kuolemankulttuurista ja kalmistoista//Bjarmien mailla. Pinegajoen kyliä tutkimassa. Oulu, 1996.
115. Näytteitä karjalan kielestä I. Karjalan Tasavallan ja Sisä-Venäjän karjalaismurteet. Toim./Vladimir Rjagojev, Matti Jeskanen. Joensuu; Petroskoi, 1994.
116. Nirvi R. E. Petojen nimitykset kosinta- ja hääsanastossa. Suomi 123:3. Helsinki, 1982.
117. Paulaharju S. Syntymä, lapsuus ja kuolema. Vienan Karjalan tapoja ja uskomuksia. Helsinki; Jyväskylä, 1995.
118. Perttu P. Väinämöisen venehen jälki. Petroskoi, 1978.
119. Pöllä M. Vienan Karjalan etnisen koostumuksen muutokset 1600-1800-uvulla. Tampere, 1995.
120. Ruutu M. Kansantapoja ja uskomuksia Karjalan Kannaksen itäosissa. Helsinki; Tampere, 1931.
121. Pytkönen A. Kekri- ja jouluporsaasta. Virittäjä, 1934.
122. Sarmela M. Suomen perinneatlas. Helsinki, 1994.
123. Siikala A-L.. Suomalainen Samanismi. Hämeenlinna, 1994.
124. Suomen kansan vanhat runot. Helsinki, 1908-1948.

125. Vilkuna.Kustaa. Vuotuinen ajantieto. Keuruu, 1991.
126. Virtaranta P. Vienan kansa muistelee. Porvoo, 1958.
127. Virtaranta P. Vienan kyliä kiertämässä. Vammala, 1978.
- ...
132. Фонограммархив Института языка, литературы и истории КарНЦ РАН.
133. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Kansanrunousarkisto.