

Федеральное государственное учреждение культуры  
«Государственный историко-архитектурный  
и этнографический музей-заповедник „Кижский“»

## **КИЖСКИЙ ВЕСТНИК**

**В ы п у с к 1 2**

Петрозаводск  
2009

УДК 502.8(470.22)  
ББК 63.5(2)  
К38

*Печатается по решению научно-методического совета  
Государственного историко-архитектурного и этнографического  
музея-заповедника «Кижь»*

Научные редакторы:

кандидат исторических наук **И. В. Мельников**,  
кандидат филологических наук **В. П. Кузнецова**

Рецензенты:

кандидаты исторических наук **К. К. Логинов**, **А. М. Жульников**

В очередном выпуске сборника «Кижский вестник» публикуются материалы и исследования, посвященные изучению традиционной культуры населения Карелии. Среди авторов – сотрудники музея-заповедника «Кижь», Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, Карельского государственного педагогического университета, Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Музея изобразительных искусств Республики Карелия, Калужского областного художественного музея. Представленные статьи относятся к разным областям научного знания: истории, этнографии, фольклористике, архитектуре, искусствоведению, археологии и антропологии. В разделе «Фольклористика» публикуются материалы научно-практического семинара «Методика полевых работ и архивное хранение фольклорно-этнографических материалов», который проводился совместно Институтом ЯЛИ КарНЦ РАН и музеем-заповедником «Кижь» в марте 2008 г.

ISBN 978-5-9274-0367-7

© Государственный историко-архитектурный  
и этнографический музей-заповедник «Кижь», 2009

*И. И. Набокова*

### ПОЭЗИЯ ПЕСТОВАНИЯ ВОДЛОЗЕРСКОГО КРАЯ

Водлозерье – один из уникальных уголков Русского Севера, интересный по своей этнической истории и культурным традициям, до сих пор изученный не в полной мере. Под Водлозерьем в настоящее время подразумевается территория северо-восточного Обонежья, прилегающая к озеру Водлозеро, являющаяся ареалом расселения и хозяйственной деятельности локальной группы русских, считавших себя «водлозерами»<sup>1</sup>.

Первыми насельниками водлозерских земель были представители финно-угорской культуры. Русское освоение этой территории связано с открытием торгового пути из Великого Новгорода к Белому морю, где озеро Водлозеро служило важным перевалочным пунктом. Интенсивные хозяйственно-экономические связи соединяли жителей Обонежья через Водлозеро с Кенозерьем и Каргополом<sup>2</sup>.

Богатая событиями история этого северного края нашла отражение в самобытной культуре. В настоящее время благодаря значительной изолированности от цивилизованного мира в этих краях сохранились архаические верования, обряды, фольклорные традиции. Еще в конце XIX в. А. Ф. Гильфердинг выделял Водлозерский край как «один из очагов бытования живой эпической поэзии на Русском Севере».

Процесс обрусения населения Водлозерья, смена этнического самосознания, формирование собственно русской фольклорной традиции на иноэтнической основе состоялись сравнительно недавно. Наиболее активно процессы взаимодействия и интеграции культур проходили в обрядах жизненного цикла<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Логинов К. К.* Этнолокальная группа русских Водлозерья. М., 2006. С. 8.

<sup>2</sup> *Критский Ю. М.* Кенозерье. Архангельск, 2005. С. 21.

<sup>3</sup> *Латин В. А.* Вепсы и русские в музыкально-фольклорных традициях Северо-Запада (к проблеме историко-этнической интерпретации) // Проблемы истории и культуры вепсской народности. Петрозаводск, 1989. С. 112.

Культура детства, поэзия пестования как фольклорное наполнение бытового, обрядового окружения маленького ребенка являются значимым элементом традиции, своего рода культурным маркером, неся в себе как общеэтническое знание, так и локальную специфику, обусловленную различными причинами: средой проживания, этнокультурными заимствованиями, конфессиональными особенностями и т. д.

Цель нашей работы – представить жанровое разнообразие «поэзии пестования», сохранившейся на Водлозере к концу XX в., выделить локальные особенности репертуара этого района и параллели с культурой прилегающих к нему территорий.

Составить целостное представление о фольклорном наполнении традиции пестования на территории Водлозерья по разрозненным публикациям оказалось достаточно сложно. Анализ опубликованных материалов показал, что, хотя история собирательской работы фольклористов в Водлозерском крае и насчитывает более ста тридцати лет, в первую очередь исследователи были увлечены эпическими жанрами фольклора, развитой сказочной традицией. Вопросам культуры детства внимания уделялось недостаточно.

Впервые тему детства осветила В. Н. Харузина в своих «Путевых воспоминаниях», изданных в 1890 г.<sup>4</sup> Ее перу принадлежат слова: «к маленьким детям... жители Олонецкой губернии (водлозеры) чувствовали большую нежность», «младших членов семьи все любили, баловали, в них точно все находили отраду жизни»<sup>5</sup>. Очерк наполнен меткими наблюдениями за жизнью молодых водлозеров. Более полно жанровый состав фольклора Водлозерья начали исследовать с 70-х гг. XX в. Детский фольклор – колыбельные песни, потешки, пестушки, этнографические рассказы, связанные с миром детства, описания обрядового наполнения ранних лет жизни – появился в материалах экспедиций сектора фольклора и этнографии Института языка, литературы и истории КарНЦ РАН в 1973–1974, 1977, 1993 гг. (1973 г. – А. П. Разумова, Т. А. Коски, Е. И. Русакова; 1974 г. – Е. И. Русакова, В. П. Кузнецова и студенты ПГУ М. Нигметова и О. Устинская; 1977 г. – Т. И. Сенькина и Т. С. Курец). В эти же годы проявили интерес к Водлозерскому краю этномузыковеды Петрозаводской государственной консерватории. В 1993 г. богатый материал был собран экспедицией при участии В. П. Кузнецовой, Т. В. Краснопольской и А. В. Окунева. В большинстве своем полевые записи этих экспедиций не опубликованы. Лишь небольшая часть произведений детского фольклора, записанных на

<sup>4</sup> Харузина В. На Севере. Путевые воспоминания. М., 1890.

<sup>5</sup> Там же. С. 41, 50.

Водлозере, вошла в издание «Русский детский фольклор Карелии», подготовленное С. М. Лойтер<sup>6</sup>.

Помимо изданных текстов, автор в данном исследовании опирается на собственные полевые материалы, собранные на Водлозере в 2001, 2006 гг.<sup>7</sup> Основной контингент, с которым проводились беседы, – пожилые жительницы водлозерских сел, переселившиеся в 1960–1970-е гг. в Куганаволок. Большинство из них выросли в многодетных семьях, сохранявших в основном традиционный семейный быт<sup>8</sup>. Рассказы содержат не только впечатления детских лет и опыт собственного материнства, но и услышанные от мам и бабушек эпизоды из жизни предыдущих поколений. Немалый интерес представили встречи с молодыми педагогами села, которые заинтересованы в краеведческом материале в рамках своей преподавательской деятельности.

За время полевой работы автором статьи было собрано 18 колыбельных песен, 14 текстов потешек и прибауток, две кумулятивные сказки, две сказки о животных (неполные варианты) «Кот да петух», «Репка», молитвы за ребенка, заговоры на легкое рождение, собран объемный сопроводительный этнографический материал по культуре материнства и детства водлозеров.

Данные сведения охватывают широкий временной пласт и представляют народную практику трех поколений от рубежа XIX–XX вв. до наших дней.

В комплекс традиций, связанных с ранним детством (от рождения до трех лет), входил богатый фольклорный репертуар, объединяемый понятием «поэзия пестования». В народной практике олонецкое понятие «пестование» имело более широкое значение, нежели педагогическая народная практика. По определению самих жительниц Водлозера, пестование предполагало сопровождение «родущего», так именовали ребенка до крещения, и «младеня» в первые часы, а затем и годы жизни с соблюдением всех рациональных, бытовых, религиозных, обрядовых норм, принятых в обществе.

Было бы ошибочно считать традицию пестования Водлозерского края, да и всей Олонии только уделом матерей. Скорее наоборот, роль матери в уходе за ребенком, воспитании, его физическом развитии в конце XIX – начале XX в. была второстепенна. Разрешившись от бремени, пройдя

---

<sup>6</sup> Лойтер С. М. Русский детский фольклор Карелии. Петрозаводск, 1991. В издании опубликованы два текста докучных сказок, записанных в 1974 г. В. П. Кузнецовой и Е. И. Русаковой.

<sup>7</sup> Музей «Кижы». Научный архив. Фонд новых поступлений (далее – ФНП). № 89–97.

<sup>8</sup> Л. Н. Сухова (д. Келкозеро, 1920 г. р., в дев. Пахомова), А. В. Ганева (род. в д. Чуяла, 1924 г. р.), Т. И. Елисеева (д. Паезеро, 1925 г. р.), А. Д. Кириллова (д. Канзанаволок, 1926 г. р., мать с Илексы), Г. С. Леонтьева (д. Сумозеро, 1927 г. р.), А. И. Пименова (1932 г. р.), К. И. Сухова (1934 г. р.); Н. А. Белкина (д. Куганаволок, 1967 г. р., родители с Путилова), Т. А. Коровяковская (д. Куганаволок), Е. А. Цветкова (д. Куганаволок, 1982 г. р.).

обряд очищения, она опять возвращалась к тяжелым крестьянским работам. «На ответственности баб лежит прокормление семьи, обработка поля. Не покладая рук работает водлозерка: она и на пашню поспеет, и рыбу выедет ловить с неводом», отмечал в своих «Путешествиях» И. С. Поляков<sup>9</sup>. «Декретов-то тогда не давали». «Добрая свекрова даст отлежаться неделю, да и то с первенцем», – говорили пожилые женщины. «Я детей своих не видела, все по хозяйству, с ними свекрова оставалась»<sup>10</sup>.

При отсутствии свекрови, братьев и сестер приходилось нанимать няньку-пестунью. В. Харузина отмечала, что на Водлозере обычай нанимать пестунов детям на летнее «страдное» время очень распространен. «Обыкновенно в няньки нанимаются старухи, мальчики и девочки. Дети, отдаваемые под надзор наемных нянек, редко находят хороший уход, особенно, если они поручены детям, которые часто покидают их на произвол судьбы...»<sup>11</sup>

Традиционно пестовали младенцев в водлозерских семьях старшие женщины в семье. Они были хранительницами знаний, как принять ребенка, как обмыть, какие магические силы надо призвать, чтоб ребенок «заж•лся», как обеспечить ему счастливую безбедную судьбу, препроводить в мир сновидений, уберечь от болезней.

Репертуар водлозерской пестунии был разнообразен по функциям и жанровому наполнению. В первую очередь сюда входили заговоры. В настоящее время заговорный обиход в семье невелик, но чрезвычайно востребован. Пожилые женщины помнят «слова» на удачное разрешение от бремени, на родимец, грыжку, призор, счастливую дорогу. Вариант слов на скорые роды, записанный нами на Водлозере, можно назвать достаточно редким:

*По пути, по дороге шел святой <...?...>,
Припал к земле ухом,
Послушал брюхом,
Услышал жену трудящуюся,
Распластай душу грешную,
Вьнь душу безгрешную.
Тфу, тьфу, аминь*<sup>12</sup>.

Среди опубликованных материалов ранних экспедиций нам удалось найти всего четыре так называемых детских заговора, записанных на

<sup>9</sup> Поляков И. С. Три путешествия по Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1991. С. 77.

<sup>10</sup> Г. С. Леонтьева, Т. И. Елисеева, А. В. Ганева.

<sup>11</sup> Харузина В. На Севере... С. 57. «Старухе платится 5 руб. 50 коп. за лето; детям от 2 до 3 руб. Наниматели же обязаны обувать и одевать пестунов во все время их пребывания в их доме. Бывают случаи, что по окончании срока найма обувь и одежду отнимают и няньки не в чем идти домой».

<sup>12</sup> Т. И. Елисеева, 1925 г. р.

Водлозере в 1940 г. Б. Е. Марголис<sup>13</sup>. Тексты традиционны по поэтике, в большинстве своем эпические, с заговорным зачином. В их основе лежит северорусская заговорная практика. В словах на золотушку используется мотив «отстреливания» болезни. Исцеляющий персонаж – Михаил Архангел. В словах на грыжу присутствует распространенная в пудожских заговорах формула загрызания болезни щукой.

Колыбельные песни составляют значительный пласт в поэзии пестования Водлозерского края.

*Бай, да побай,  
Спи, младенец, выспай,  
Спи, младенец, выспай,  
Силу, толку набирайся.  
Баю-бай...  
Ума, толку, добра  
Полна буйна голова.  
Полна буйная головушка  
Во зыбочке лежит.  
Трёхкопеечна пестунья  
У зыбочки сидит,  
Баю-бай,  
баю-баюшки-баю.  
Кыш, да покыш,  
Из подпечья бежит мышь.  
Из подпечья бежит мышь,  
Ладит Настеньку съисеть<sup>14</sup>.*

С помощью этих песен малышей укладывали спать или «с• пили», как говорили в народе. «Останется одна бабка с ребятами... чуть побайкает, а потом пестунью посадит... дак которы постарше [ребята], посадя за зыбку качать, а самы что-ни делают»<sup>15</sup>. К сожалению, во время полевой работы в 2000-е гг. записать полноценные многосюжетные колыбельные песни у водлозерских исполнительниц оказалось сложно. И причина их отказа от исполнения кроется не в неумении собирателя настроить исполнителя на нужный лад, а скорее, в отсутствии у большинства практики «байканья». Усваивались колыбельные в детстве или от свекровей на слух и потому оставались в памяти лишь не раз слышимые устойчивые формульные тексты. В собранных нами текстах представлен богатый

<sup>13</sup> Русские заговоры Карелии / Сост. Т. С. Курец. Петрозаводск, 2000. № 145 и 146 – от золотухи; № 184 – от грыжи.

<sup>14</sup> А. Д. Кириллова.

<sup>15</sup> Она же.

набор традиционных для этого жанра мотивов и образов мифологических персонажей.

В записях 1990-х гг.<sup>16</sup> встречается больше текстов, отражающих конкретную действительность, бытовые детали, обилие диалектных слов и вариантов диалектного произношения:

1. *Поди, Нинка, работ •я,*  
*Да от работы не лытай* (в значении «не отлынивай». – И. Н.),  
*Да от работы не лытай,*  
*Коням сена надавай.*
2. *Ище люльки-полюльки,*  
*Да спи-ко во качульки* (колыбель. – И. Н.).
3. *Да сидел барин на краю.*  
*Он не очинно богат,*  
*Да у ёго много робят.*

Рефрены водлозерских колыбельных песен разнообразны, тем не менее здесь мы не встретили столь популярные в южных районах Пудожья, на реке Водле рефрены: «Лю-лю-лю-лю», «Тири-ри», «Туру-ру». На Водлозере можно отметить их более частое употребление (в том числе «Баю-бай, баю-бай», «Баю-баюшки-баю») – после каждой строки или пары рифмованных строк, между сюжетными блоками.

Одной обращающей на себя внимание особенностью образной системы водлозерской колыбельной песни можно назвать практически полное отсутствие такого мифологического персонажа, как бука. «Поди, бука, на сарай», «бука не букай, дрема не дремли» – знакомые как заонежской, так и пудожской (нонноводлинской) традиции мотивы здесь не встречаются. Более того, этот устрашающий персонаж практически неизвестен водлозерам. Его место в пантеоне мифологических существ занимал жихарь – в значении домовый, ригачник, баненник. «Домовый хозяин с хозяйкой – это в доме, а жихарица и жихарь на деревне», – поясняли некоторые информанты. В других сообщениях жихарь, подменяя домового, пребывал в подполье или под печью. В колыбельных песнях этот образ не встречается, но на Водлозере детей пугали именно им, именно он заменял подменьшем оставленного без присмотра ребенка<sup>17</sup>. Неоднозначность этого образа в сознании водлозеров дает повод предположить его

---

<sup>16</sup> Научный архив Карельского научного центра РАН (далее – НА КарНЦ РАН). Ф. 1. Оп. 1. Кол. 201. Ед. хр. 23, 28, 89. Записи фольклорно-этнографической экспедиции 1993 г. в Пудожский район, деревни Куганаволок, Кевасалма, Коскосалма, Бостилово. Собиратели: В. П. Кузнецова, Т. В. Краснопольская, А. В. Окунев.

<sup>17</sup> В говорах Водлозерья существуют близкие по семантике слова, возникшие в результате вторичной номинации: жихарица, жихарка – в значении «темная туча», жихарёнок – «чумазый ребенок», «чертенюк». См.: Михайлова Л. П. История края в народном слове. Русские говоры Карелии. Петрозаводск, 2004. С. 106–107.

заимствование из мифологической системы русских Архангельской губернии<sup>18</sup>, где жихарь был распространенным персонажем мифологической прозы, но не столь ярко выражал идею злого духа. По нашему мнению, сосуществование двух дублирующих друг друга персонажей можно было наблюдать на территориях, где одна этническая группа медленно сменяла другую<sup>19</sup>, где сталкивались и контаминировались две мифологические системы этносов, не поглощая друг друга, а пополняя новое образование. Эмоциональная окраска заимствованного персонажа в данном случае была отрицательная.

Собранный на Водлозере материал позволяет констатировать существование в арсенале пестуний особого пласта текстов, имевших эротическую окраску. В исполнение они вплетались окказионально, лишь в острых ситуациях, в случае сильного беспокойства ребенка. Многие вспоминали: «У нас бабка, та дак с хулиганским побайкает». Таких текстов записано немного. Причина этого кроется в жестких критериях отбора полевого материала, что не позволило в полной мере отразить сюжетное наполнение колыбельных песен и потешек. Многие тексты в силу своей неоднозначности, а порой и скабрёзности исполнители просто стеснялись произносить в присутствии, чаще всего, молодых собирателей.

Можно предположить, что включение подобных текстов в ткань колыбельной было призвано разрядить атмосферу в избе. Возможно, произнесение фривольных текстов являлось актом вызывания смеха оберегающего, очистительного. Исполнители мотивируют этот факт по-своему: «крепче спать будет», «хоть уснет», т. е. слова были адресованы не сторонним слушателям, а именно ребенку. Многие исполнительницы подтверждали действенность этих слов, особенно из уст мужчин.

*Качки, покачки,  
И мать на карачки,  
Отца кружки,  
Окол матушки*<sup>20</sup>.

Мотив коитуса, т. е. зачатия новой жизни, в байке появляется, на наш взгляд, не случайно. У многих этнических групп, например у русских Заонежья, момент зачатия считался знаковым и мог влиять на дальнейшую судьбу ребенка:

*И я в несчастный день во середе засиян,  
И в бесталанной день во пятницу вспорожен...*<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Власова М. Русские суеверия. СПб., 2001. С. 176.

<sup>19</sup> Логинов К. К. Этнолокальная группа русских Водлозерья. С. 18.

<sup>20</sup> А. Д. Кириллова (1926 г. р.)

<sup>21</sup> Федосова И. А. Избранное. Петрозаводск, 1981. С. 124.

Связь младенца с моментом его зачатия подчеркивается и в других локальных традициях. Например, в вепских плачах, обращенных к усопшим детям, встречаются метафорические замены термина «дети», связанные с зарождением жизни:

*Приходи, ой зачатая мною,  
Своих, в нутре своем зачатых,  
Своими крылышками поглаживать* (перевод У. С. Конкка)<sup>22</sup>.

В похоронных плачах сегозерских карел мы встречаем метафорическую формулу, наиболее близко подходящую по семантике к водлозерскому тексту: «Будут ли [мне] (с) (по) бедной матери на коленях (мною) созданные помогать...» (перевод А. С. Степановой)<sup>23</sup>.

В старинных свадебных плачах (1873 г.) паданских карел зафиксированы аналогичные метафорические замены, адресованные уже не детям, а представителям разных родов:

«Не смогу больше, (с) (по) бедная горюшица, в места моих на коленях (?) меня создавших [родителей], по дорожкам, (?) протоптанным на коленях созданными [люди жениха], пройти» (перевод А. С. Степановой)<sup>24</sup>.

На наш взгляд, допустимо рассматривать факт появления мотива коитуса в колыбельной песне как результат межэтнического взаимовлияния, «синтеза культур».

Постараемся приоткрыть глубинную суть мотива, его семантику. Колыбельная песня как живой организм в случае беспокойства «спорченно-го» младенца подстраивалась под ситуацию и могла выполнять наряду с усыпляющей, успокаивающей и лечебную функцию. Обращение в байканье к моменту «любовой сцены» родителей, а именно к моменту зачатия младенца созвучно с обрядом перепекания, т. е. исправления «ошибки природы»<sup>25</sup>. Младенец, уложенный в устье печи, традиционным сознанием возвращался в лоно матери к моменту появления собственной жизни и символически перерождался, обретая новую, чистую сущность. Подобное символическое перерождение могло происходить под воздействием слов колыбельной песни.

Скорее всего, на Водлозере в практике пестования дославянского этноса нередко были обращения к мотиву коитуса-зарождения, функционально

<sup>22</sup> Конкка У. С. Пoesия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992. С. 99.

<sup>23</sup> Степанова А. С. Метафорический мир карельских причитаний. Л., 1985. С. 37.

<sup>24</sup> Там же. С. 38. Автор говорит о трудностях в определении семантики этих метафорических замен.

<sup>25</sup> См.: Топорков А. Л. «Перепекание детей» в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 116; Грыськ Н. Е. Лечебные и профилактические обряды русского населения бассейна Ваги и Средней Двины: пространственные и временные координаты // Русский Север. СПб., 1992. С. 65.

близкого к заговору. Частично мотив-оберег был воспринят русской культурой и использовался в переводной форме, но в то же время старушки-байкальщицы, опираясь на усвоенные этнические стереотипы, легко заимствовали и контаминировали подходящие мотивы и сюжеты из русских фольклорных жанров (святочные хороводные, игровые и свадебные песни):

*(...молодушка пошла в лес погулять),  
Выскочил заяка.  
Молодушка, дай-ка.  
Чего тебе дати?  
Твоей благодати.  
Пойдём на кровати,  
будем начинать.  
На кровати высоко,  
На столе грешно,  
Под столом смешно<sup>26</sup>.*

В славянском фольклоре образ зайца был тесным образом связан с обозначением брачной ситуации, символом брака<sup>27</sup>. Близость этого персонажа к свадебной тематике подтверждают записи, сделанные среди русскоязычного населения на территории бывших Олонецкой, Архангельской и Вологодской губерний<sup>28</sup>. Опубликованные этнографом И. Ю. Винокуровой материалы дают право заключить, что в отличие от русских у вепсов заяц как фольклорный персонаж не обладал качеством эротизма и связью с обрядом брачной ночи<sup>29</sup>.

Пестушки, стихотворные формы, сопровождавшие детский массаж и элементарные физические упражнения, на Водлозере нам зафиксировать не удалось. Судя по косвенным свидетельствам, подобные тексты существовали. «Бабушки шептали что-то», – вспоминали водлозерки. Но поскольку в народе относили эти слова к разряду тайных знаний, имеющих действенную силу, делились ими неохотно.

<sup>26</sup> Исполняет А. Д. Кириллова. Для сравнения предлагаем слова прощания с красотой из мезеньской свадебной причети: «...И заскочила она на столушек, / А как со столушка да под лавочку / И улетела да девья красота...». См.: *Дмитриева С. И.* Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988. С. 48.

<sup>27</sup> *Гура А. В.* Заяц // Славянская мифология. М., 2002. С. 174–176.

<sup>28</sup> См.: *Дмитриева С. И.* Фольклор и народное искусство... С. 48; *Агренева-Славянская О. Х.* Описание русской крестьянской свадьбы с текстом и песнями. Ч. 3. М., 1889; *Макашина Т. С.* Свадебный обряд // Русский Север. Этническая история и народная культура XII–XX вв. М., 2001. С. 556–567; *Козинская Л. Г.* Заяц в свадебном обряде // Народная культура Русского Севера. Живая традиция. Архангельск, 2000.

<sup>29</sup> *Винокурова И. Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов. Петрозаводск, 2006. С. 145.

Для более старших детей в репертуаре водлозерских пестуний имелись «притатушки»: потешки и прибаутки. Исполнительницы не делали четкого разграничения между жанрами. Нередки случаи их слияния и рождения новой формы. Вот пример игры перед сном:

*Ладушки-ладушки,  
Где были? У бабушки.  
Что ели? Кашку.  
Чего тили? Бражку.  
Кашка вкусенька,  
Бражка крепенька,  
Головушка тяжеленькая!  
Иди, дрема-дремушка,  
Дай моему сыну соньшико,  
Принеси сон и дрёму<sup>30</sup>.*

В Куганаволоке было записано несколько вариантов игр «Ладушки», «Гули-гули», «Сорока-ворона».

*Сорока-ворона кашу варила,  
По порожкам скакала,  
Гостей ожидала.  
Гости не бывали,  
Ребята голодали,  
Всю кашку расхватили.  
Тому дала на ложку,  
Тому в поварешку,  
Тому в горшок,  
Тому в масленничек.  
Ты, толстой-пустой,  
Кашки не варил,  
За водой не ходил!  
Взял ведро и пошел за водой.  
Пень, колода,  
Плоха огорода,  
Холодна вода,  
А там тепла водичка!<sup>31</sup>*

Игра «Сорока-ворона» во всех вариантах имеет развернутое текстовое сопровождение с примкнувшей заговорной концовкой – «пень, колода,

<sup>30</sup> А. И. Пименова.

<sup>31</sup> Она же.

косая огорода, горячая водица» с обязательным щекотанием под мышками. Что интересно, в качестве провинившегося выбирается два крайних пальчика на ладошке младенца: либо мизинец с приговоркой «палец-малец», либо большой палец со словами «толстой-пустой», «толстой-короткой, не тряси бородкой». Традиционное сознание в игре сопоставляло ладонь с многодетной семьей. Здесь стоит заметить, что в водлозерских семьях большое значение имела очередность рождения детей. Первенца, невзирая на запреты, старались родить дома в окружении знающих людей. Как наследник рода он должен был войти в мир с соблюдением всех традиционных норм. «Последышу»<sup>32</sup> приписывалась особая магическая сила, согласно некоторым свидетельствам, он мог перенять колдовской дар от знающих людей.

Особо выделяются тексты, исполнявшиеся под «скакитания», распространенное в Пудожском и Заонежском краях развлечение для маленьких детей. «Скакитания» являются разновидностью подкидывания на коленках, так же как и качание на ноге, но исполняются под припевки:

1. *Поехали-поехали  
По камышкам, по камышкам,  
в ямку – бух!*
2. *Тренди-бренди, балалайка,  
у меня жена китайка!*
3. *Тра-та-та, тра-та-та,  
Вышла кошка за кота,  
За кота Котовича,  
За Петра Петровича.*
4. *По гладенькой дорожке  
Бежали наши ножки,  
По кочкам, по кочкам,  
В ямку – бух!<sup>33</sup>*

«Скакитания» имели возрастную направленность и ограничения. До девяти месяцев деток не принято было подкидывать. «Золотники стрехнёте» – предупреждали старики. Обращает на себя внимание тот факт, что под «скакитания» и подкидывания детей иногда исполнялись тексты, идентифицировавшие половую принадлежность «младеня». Процесс игры мог сопровождаться не только поэтическими текстами, но и прозаической речью. Вот как описывает В. Харузина сцену забавы старенькой пестуни с малюткой: «Марьюшко! Любанчик! Манько! Хорошая девушка будет, парни любить будут. Скажи: ножки у меня славные, ручки

<sup>32</sup> «Последыш» – тот, кто родился в семье последним.

<sup>33</sup> Н. А. Белкина, К. И. Сухова, А. И. Пименова.

большие – скоро сосватают! Любушка Марьюшка! У Пашутки-то рот большой, большой, а у нашей Марьюшки рот, что у ласточки»<sup>34</sup>.

Различного рода скакания, сулившие долгую жизнь и плодородие, встречаются в народной культуре русских: весенние молодежные скакания на подкидной доске в Пудожье, к ним же относится пасхальное качание на качелях в поморских селах. На долгое житье и на здоровье качают на руках или на стуле участников свадебного обряда в Заонежье<sup>35</sup>. Вертикальный «вектор» качания символизировал собой ускорение роста и повышение благополучия субъекта.

Прибаутки, веселые песенки для забавы детям<sup>36</sup> также входили в репертуар водлозеров. В народе их именовали «сказочками». Нами записаны два варианта вопросо-ответной прибаутки с зачинами «Сказка-помазка» и «Елов престень»:

*Сказка-помазка,  
Елов перстень  
Заломил хвостень,  
Пал на соломку,  
Хвост на сторонку,  
Три годы лежал,  
Головы не сдымал.  
Выздынул головку,  
Поглядел на погост:  
Кузнецы куют,  
Колокольчики поют,  
У Спаса бьют,  
У Николы молчат,  
У старого Егорья часы говорят.  
Марья-царевна породила сына.  
Как звать сына?  
Сына Константином.  
Как звать девчушку?  
Машка-Калитушка.  
Выдайте-ка дочку  
За моего сына.  
У моего сына*

*Елов престень  
Побежал в кустень.  
Лег на соломку,  
Хвост на сторонку.  
Три года лежал  
Головы не здымал.  
Выздынул головку,  
Поглядел на погост.  
Что царь делат?  
Стулья пишет.  
Марья царёва  
Спородила сына,  
Сына Константина.  
Как зовут дочушку?  
Маша Калитушка.  
У этого сына  
Трои сини.  
Шелком шитьи,  
Гвоздом биты.  
Вси еты сини  
Огням сгорили.  
Где этот огонь?*

<sup>34</sup> Харузина В. На Севере... С. 25.

<sup>35</sup> См. Дмитриева С. И. Фольклор и народное искусство... С. 31; Кузнецова В. П., Логинов К. К. Русская свадьба Заонежья. Петрозаводск, 2001. С. 241.

<sup>36</sup> Лойтер С. М. Русский детский фольклор и детская мифология. Петрозаводск, 2001. С. 32.

*Трое сеней.*

*Гвоздом биты...»*

[Потом как-то там, кто-то куда-то...]

Посмотрел, что царь делает...

[Что-то там...]

*Струны точит,*

*Струн мы сорвали,*

*Царь покатился*

[Там чё-то ... Кости-щетина...]

[Ну... она как бы так, сказка сказкой, а потом в конце ... эти часы... он там что-то там поймал, что-то отдай...]

*Девки забрали.*

*Где эти девки? В горы ушли.*

*Где эти горы?*

*Черви выточили.*

*Где эти черви?*

[Черви, там куда-то ушли] У попа в мешке.

[И в конце так покажут: «У-у, тебя съест!»]

Пугают]<sup>37</sup>.

*Водой залили.*

*Где эта вода?*

*Быки выпили.*

*Где еты быки?*

*По горам ушли.*

*Где еты горы?*

*Ч(ц)ервы выточили.*

*Где еты червы?*

*Гуси выклевали.*

*Где еты гуси?*

*Девки вымали.*

*Где еты девки?*

*По замужьям ушли.*

*А где это замужьё?*

*Всё примерло<sup>38</sup>.*

Исполнялись они в обоих случаях старшим деткам (2–3 лет) на сон грядущий. Финал одного из вариантов сопровождался «козой» из пальцев и угрозой «У, тебя съест!». В 1993 г. участники экспедиции фиксировали в водлозерских деревнях «сказки-помазки» со сходной сюжетной линией<sup>39</sup>. Хорошая сохранность вариантов, целостность исполнения, объемность текста (35 и 37 строк) говорят об устойчивости традиции и широком бытовании этой формы на берегах Водлозера. Некоторые из них перекликаются с текстами, записанными в Мезеньском районе Архангельской области<sup>40</sup>. Истоки и семантика этих вариантов кроются, по мнению С. М. Лойтер, в «загадочных текстах» зимней календарной обрядовой поэзии, в традиции колядования<sup>41</sup>. Ритуально-мифологическая трактовка этих текстов может быть прочитана лишь в контексте древних представлений, обрядов и мышления и требует проведения самостоятельного исследования.

<sup>37</sup> Т. А. Коровяковская. Текст слышала от отца.

<sup>38</sup> А. Д. Кириллова. Текст выучила от бабушки.

<sup>39</sup> НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 201. Ед. хр. 39, 87, 88.

<sup>40</sup> Архангельские сказки. Из материалов лаборатории фольклора Поморского университета. Архангельск, 2002. № 78, 79.

<sup>41</sup> Лойтер С. М. Русский детский фольклор и детская мифология. С. 34.

Итак, есть повод говорить о существовании в прошлом стройной системы культуры детства на берегах Водлозера и констатировать затухание традиции в настоящее время.

На фоне общей северорусской традиции в Водлозерском крае существует ряд локальных особенностей в жанровом наполнении и образной системе поэзии пестования.

В настоящее время в Куганаволоке еще повсеместно востребована, а поэтому и процветает детская заговорная практика. Обращает на себя внимание яркая магическая направленность некоторых колыбельных мотивов, вкрапльившихся окказионально, при сильном беспокойстве ребенка. Заметна малая дифференцированность жанров потешек и прибауток в репертуаре водлозерок и хорошая сохранность текстов «песенок» и «сказочек», которые «на потеху детям поются».

Во многом особенности стилистики поэзии пестования в локальной традиции Водлозерья могут проясниться, если учитывать историческое, территориальное и этнокультурное взаимодействие славяно-русского и финно-угорского миров. Вместе с тем обращает на себя внимание соотносимость водлозерских материалов с территорией русского пограничья Олонецкой и Архангельской губерний.

*С. М. Лойтер*

## **ВОЗВРАЩАЯСЬ К ДЕЯТЕЛЬНОСТИ УЧИТЕЛЯ-КРАЕВЕДА Ф. И. ДОЗЕ...**

В предыдущем номере «Кижского вестника» в статье «Из истории фольклористики Карелии: учитель-краевед Ф. И. Дозе», восстанавливая истину о судьбе фольклорных материалов ссыльного петрашевца А. П. Баласогло, которые якобы полностью утрачены, мной была представлена републикация вариантов былин, спасенных учителем Ф. И. Дозе, помещенных и прокомментированных им в «Олонецких губернских ведомостях»<sup>1</sup> (далее – ОГВ). Эти тексты, повторюсь, предшествовали деятельности первооткрывателя «Исландии русского эпоса» П. Н. Рыбникова и позволили редактору второго издания его «Песен...» сказать, что именно Дозе «пробудил дремавшую Олонецкую губернию»<sup>2</sup>. Настоящая статья продолжает и дополняет предыдущую: в ней речь идет еще об одной части фольклорной коллекции А. П. Баласогло, дошедшей до нас благодаря Ф. И. Дозе<sup>3</sup>.

В трех номерах (№ 20–22) ОГВ за 1857 г., в которых «рассматривающим неофициальную часть» назван «старший учитель гимназии Ф. И. Дозе», в рубрике «Этнографические материалы» помещен текст под названием «Предания о Панах в Олонецкой губернии» с пометкой «Извлечено из бумаг А. П. Б.». Материал представляет собой большой очерк, так его называет сам автор, в котором он, комментируя записанные на территории Олонецкой губернии предания, стремится ответить на вопрос, «что за люди были пань», кто они «в круге непосредственных понятий» народа.

---

<sup>1</sup> См.: Кижский вестник. Вып. 11. Петрозаводск, 2007. С. 116–126.

<sup>2</sup> *Грузинский А. Е.* Предисловие // Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: В 3-х т. М., 1909. Т. 1. С. XIV–XV.

<sup>3</sup> Приношу благодарность автору написанной под моим руководством дипломной работы «Роль газеты „Олонецкие губернские ведомости“ в истории фольклористики» И. М. Зайцевой, обнаружившей искомые материалы и предоставившей их мне.

Теперь, когда предания как жанр достаточно исследованы<sup>4</sup>, предания о панах выделены в самостоятельный цикл, в котором «паны» – это обобщенный образ, отражающий народные представления о первоначальных жителях края, пришельцах-завоевателях, его внешних врагах, разбойниках. Что касается Русского Севера и Олонецкой губернии в частности, то «паны» как собирательный образ вобрала в себя и трансформировала народные воспоминания о внешних врагах: польско-литовских набегах в начале XVII в., столкновениях русских и карел со шведами в разные эпохи. Эта своеобразная устная летопись края, ее локальная история воплощается в повествованиях, которые не имеют в отличие от других фольклорных жанров устойчивой формы, «общих» мест, постоянных зачинов и концовок. Из потока речи их позволяют выделить только традиционные мотивы, которые образуют Указатель мотивов преданий. Обозначенный круг мотивов о «панах» дает возможность идентифицировать эти предания<sup>5</sup>.

Публикуемый ниже очерк А. П. Баласогло – его точное воспроизведение в ОГВ.

#### **Предания о Панах в Олонецкой губернии (ОГВ. 1857. № 20. С. 110–112).**

Во всей губернии более или менее исключая может быть небольшое пространство западной ее части, т. е. Олонецкого уезда. Со смежными отрывками Петрозаводского и Лодейнопольского, существуют почти на каждом шагу предания о так называемых «Панах»; сильнее всего эти предания уцелели во всем Заонежье с прилежащими к нему частями Пудожского и Повенецкого уездов. Трудно решить, что за люди были эти «Паны» и к какому они принадлежали племени. Если в Олонецкой губернии стать спрашивать крестьян: «Не было ли здесь Поляков? Не было ли здесь Шведов? Не было ли здесь Малороссов? и т. д., крестьяне на это могут отвечать тем же рядом вопросов, только в обратном смысле: «А какие это Поляки? А какая такая Литва? А каких таких Шведов?» Кто хочет получить от мужика ответ на что бы то ни было, – тот должен сперва войти в круг его непосредственных понятий. Так, например, инородцев мужик не знает, а Корелу знает! – Ни о Литве, ни о Поляках, ни даже о Финнах или Финляндцах он ничего не сумеет сказать, и чтобы подвинуть его

---

<sup>4</sup> См.: Соколова В. К. Русские исторические предания. М., 1970; Чистов К. В. Прозаические жанры в системе фольклора // Прозаические жанры фольклора народов СССР. Минск, 1974; Северные предания (Беломорско-Обонежский регион) / Изд. подгот. Н. А. Криничная. Л., 1978; Морохин В. Н. Прозаические жанры русского фольклора. М., 1983. С. 163–175; Криничная Н. А. Предания Русского Севера. СПб., 1991.

<sup>5</sup> Северные предания... С. 174, 222.

на рассказ о каких бы то ни было исторических народах надо, не теряя времени даром, спрашивать только: «А что не бывало ли у вас тут в старину Панов?»... Из этого лучше всего можно видеть, что такое здесь значит «Паны».

Паны – ни народ, ни сословие, ни род, ни племя: а просто – чужие люди, приходившие обращать крещеных в свою веру. Они приходили почти что во всякую деревню, артели, жгли дома, храмы Божии, убивали народ, грабили и уходили восвояси... В иных местах они и жили: у них были тут и ворота, и городки, и дома, и даже свои церкви. Но теперь ничего не осталось: как ушли, так все и побросали в воду. Чтоб добиться, наконец, кто же это такие были, остается одно средство: поставить в ряд все о них показания и сличить немногие общевыдающиеся черты с чертами тех не русских людей, о набегах которых на наш край мы знаем из летописей. Такой труд велик и требует предварительного собрания множества разнообразных народных преданий, и потому в настоящем очерке я ограничиваюсь рассказом нескольких известных мне преданий, из которых можно однако вывести некоторые характеристические черты набегов Панов и впечатления, оставленного ими на жителей.

Паны, разъезжая по Заонежью и окрестным странам, вероятно, думали тут утвердиться и господствовать, и потому строили себе постоянные жилища в виде небольших укреплений. Из преданий видно, что Паны часто строили свои дома, как замки, – с огромными воротами, на возвышениях, при реках и вообще на местах по большей части неприступных. Из этих-то замков они держали жителей в постоянном страхе и делали частые и внезапные набеги на окрестности. В этих же замках были скрываемы ими награбленные богатства: деньги, вещи и т. п., которые теперь являются как клады. Теперь почти нет развалин этих укреплений, городков и ворот, но предания народные указывают на те места, где они были; при том же самые названия некоторых местностей по собственным именам не русским и не финским, и предания о явлениях кладов указывают на постоянные жилища Панов, и замечательно, что на местах, отмеченных преданием, как место жительства Панов, находят в земле старинные вещи, чаши и т. п.

Вот несколько преданий о жилищах Панов в Заонежье. (№ 1) *В недалеком* расстоянии от селения «Горка», на двух противоположных мысах: Шинков-Наволок и Агафон-Наволок жили Паны в укрепленных замках. Из предания видно, что эти здания имели огромные железные ворота, которые затворялись в определенное время, как в том, так и в другом замке, и притом скрип или стук ворот у одного Пана всякий раз бывал слышим в замке другого Пана. Теперь эти двери не существуют: они вместе с другими вещами, как прибавляет предание, брошены в воду самими

Панами, когда их начали теснить *туземцы*. Другое предание, повторяющееся также в Заонежье, еще яснее подтверждает то, что Паны чрезвычайного заботились о своей оседлости. (№ 2) В 7,5 верстах к югу от Шунгского погоста, по берегу озера Путка, тянется с Севера на Юг горный кряж, который здесь представляется совершенно отдельным утесом, около 50 сажен вышиною над уровнем воды. Отвесные стены этой скалы с трех сторон – восточной, северной и западной, делают ее совершенно неприступною и только южная сторона идет постоянным склоном. Утес этот вообще называется «Столовою горою», потому что издали походит на длинный стол; местные жители называют его не иначе, как *Городком*... (№ 3) Народные рассказы об этом утесе и самые названия «Город» и «Панская гора» доказывают, что этот «городок» как естественная крепость был главным притоном Панов, в котором они держались несколько времени. В самом деле, как рассказывают, в этой горе находится узкая пещера, или узкая расщелина утеса, идущая отвесно сверху вниз; она вверху образует острый угол, а внизу просторный треугольник, куда можно укрыться от непогоды. В этой пещере еще и до сих пор существуют остатки грубо сложенной печи с обгорелыми кусками дерева. Народ уверяет, что здесь жили Паны и отсюда пускались грабить *Шунгские деревни*.

Кроме этих фактов, доказывающих о постоянном пребывании Панов в Заонежье, существуют еще другие предания в Пудожском и Повенецком уездах, по содержанию сходные с приведенными выше преданиями.

В окрестностях Пудожя и в самом городе, (4) как рассказывают, находится множество мест, где были Паны и имели свои здания. Так, под мысом крутого берега, на котором расположен Пудож, называемым Журавицкий бор, течет речка Журавка, иначе Ольховица, на которой лежит деревня Журавица. Под ней стоял прежде крест, и видны теперь еще остатки древнего строения, имеющие вид «анбарушки», т. е. малого анбара; по народному преданию это древнее строение – *остатки панского замка*. (№ 5) Другие доказательства постоянного жительства Панов около Пудожя состоят в преданиях о кладах, находимых в этих местах. Рассказывают, что 30 лет тому назад близ мыса «Кунявский нос», выдающегося в Водду, один крестьянин нашел в земле две вещи: род блюда, но неизвестно, из какого металла, и золотую чашку; эти вещи относят к животу (т. е. к имуществу) одного Пана, *жившего тут*.

Существуют также предания о пребывании Панов и в Каргопольском уезде. (№ 6) Там, по дороге к монастырю Александро-Ошевенскому в 24 верстах от города Каргополя, на 3-й версте от деревни «Воробьевой» к городу, есть деревня «Поздышево»; в стороне от дороги близ этой деревни расположено кладбище, на котором схоронен не один *Пан*.

**Предания о Панах в Олонецкой губернии** (ОГВ. 1857. № 21. С. 122–124) (Продолжение. См. № 20).

(№ 7) *В Повенецком уезде, который, кажется, более всего исходили Паны, существует опять предание о постоянном селении Панов. В этом уезде, на правом берегу пролива Вожма-Салма на дороге из Выгозера в Бобровое, стоит деревня Вожма-Салма. В 6 верстах от этой деревни, в самом углу Бобрового озера, у устья реки Важмы, есть деревня Вожма-Гора. В этом месте, как уверяют, было жительство Панов, у которых был даже свой погост, т. е. церковь со всеми ее принадлежностями; но теперь и следов ее нет, потому что стесненные русскими Паны побросали как колокол, так и прочие вещи в воду Бобрового озера. Отсюда Паны артелями по 10, 15, 20 и более человек делали набеги на окрестные деревни и брали *крестьян в работу*. (№ 8) *На островах же Выгозера, которых местные жители насчитывают столько, сколько в году дней, крестьяне часто находят следы прежних обитателей – Панов. Эти следы состоят из множества камней, сложенных в кучи, и притом в таких местах, где теперь вырос огромный лес; потом в топорах, жерновах, развалинах печей, находимых также в лесных чащах и т. п. Один же из таких островов, лежащий почти на середине между Выгозерским погостом и деревнею Койкиницы, по преданию, был населен весь Панами, и потому известен под именем «Городового острова»; с него горожане разъезжали на работы и грабежи по окрестностям.**

Из следующих преданий мы увидим, каким образом делали набеги Паны и как далеко они заходили. Начнем с Заонежья как главного места, где они оставили более по себе воспоминаний. Здесь некоторые предания рассказываются довольно подробно, как небольшие повести или как истории. (№ 9) *Так здесь осталось надолго памятно одно нападение Панов на Кижь, тем более что и памятник их нападения существует до сих пор. В Кижях, как передают крестьяне, есть поговорка, что под каждою ильмою похоронен Пан. Это ясно доказывает, что Паны во множестве наводняли Заонежье и что вместе с тем им не всегда удавалось легко овладевать деревнями. На том же самом Кижском острове, где теперь погост, церковь стояла в другом месте, гораздо севернее, на холмистом возвышении; там теперь, в память ее, построена часовня Святого Духа. Церковь эта была во имя Спаса. Однажды, в праздник Покрова Пр. Богородицы, Паны сделали нечаянное нападение на этот остров и употребили военную хитрость: они приплыли к острову из Повенца на плоту, на котором были поставлены вместо парусов березки. Суеверному народу показалось, что к ним плывет остров; все собрались смотреть на берегу... Между тем Паны прилегли за березы, и когда плот примкнул к берегу, бросились на безоружных жителей. Народ укрылся в храме, но Паны ворвались сюда, начали резать народ и стрелять в него. Одна стрела вонзилась в образ*

Спасителя в правую руку; другая пробила образ сзади, насквозь, пониже первой, и сделала с той же стороны оскомину. Оба знака видны на образе до сих пор. Но в это самое мгновение совершилось чудо: на Панов нашла *темень*, т. е. они ослепли, вместо беззащитного народа стали резать друг друга и легли все на месте. По рассказам народным, кровь перерезавшихся Панов лилась через порог церкви. После этого осквернения служение в церкви надолго оставили и, наконец, она сгорела от молнии.

Впоследствии, собравшись с силами, кижане решили построить церковь вновь, приплавив леса к тому же самому месту, где она стояла; но в ночь все плоты невидимою силою перенесло ниже, к такому месту, где не было ничего, кроме вересняка. Строители перегнали плоты опять к месту бывшей церкви; в следующую ночь плоты опять спустились к вересняку... Тут строители стали уже догадываться, что это чья-то высшая воля; осмотрели кусты и нашли в нем простреленный образ Спасителя. Это уже был явный знак, что церковь надо строить здесь, а не на старом месте, а потому строители так и сделали. Таким образом часовня, церковь и образ, существующие до сих пор, служат памятниками нападения Панов в южном крае Заонежья.

Из приведенных выше преданий мы видели, что Паны жили в недалеком расстоянии от Шуньги на Столовой горе и отсюда пускались на грабежи; (№ 10) *рассказывают*, что в 11 верстах от Шунгского погоста, по дороге к Пергубе, есть деревня Сигова. В 3-х верстах от этой деревни, по той же дороге, за губой, стоит один двор крестьянина Федотова (записано в 1849 г. – Прим. А. П. Б.). В этом уединенном месте и во время Панов был также один только двор. Видя опасность со стороны Панов, хозяин двора со своим семейством удалился на соседний пустой остров. Это случилось зимою. Крестьянин грелся над разложенным огнем и задремал; во сне ему почудилось, будто кто-то ему кричит: «Вставай! Паны идут!». С великим усилием он очнулся; смотрит, а перед ним, в нескольких шагах стоит Пан... за этим показался и другой. Крестьянин в страхе забыл жену и ребенка и на лыжах бросился в лес. Долго он блуждал, но наконец решился возвратиться к своему огню. Заходит осторожно из-за кустов и видит, что Панов нет: у огня только его жена да ребенок. Подошедши ближе, он удостоверился, что они живы, но вместе с тем увидел, что все, что они имели, было отнято и даже с шеи ребенка *сорван крест*.

**Предания о Панах в Олонецкой губернии** (ОГВ. 1857. № 22. С. 126–127) (Окончание. См. № 22).

(№ 11) *Между рассказами* о набегах Панов в Пудожском уезде особенно замечательно по своей наивности повествование об осаде одного монастыря. Верстах в 5-ти от впадения в Онегу реки Водлы,

в нее впадает река Шала, на которой находится Шальский погост, расположенный на том месте, где прежде был монастырь. Паны, завладев окрестностью, долго не могли взять этого монастыря и стали принуждать жителей принять их веру. Жители разбежались, оставив монастырь в переговорах с Панами. Во время этих переговоров к порогу едва державшегося монастыря стал подбегать какой-то «зверь» (это была лисица). Монахи однажды погнались за этим зверем. Спасаясь от погони, по замерзшей реке, зверь «ульнул в матицу» (т. е. провалился в прорубь, сделанную для ловли рыбы); здесь у него и примерз хвост. Монахи взяли этого зверя и подарили одному из Панов, давая тем заметить, что Бог не оставит их и что сами Паны могут подобно этому зверю заморозить себе хвост. Монастырь был оставлен в покое; но чрез несколько времени Паны опять напали на несчастную окрестность, и тогда жители совокупными силами заставили их удалиться на соседнюю гору; тут Бог напустил на врагов своего имени «темень» (слепоту), и они перебили друг друга. От этого гора получила название «Немецкой горы». (№ 12) В том же самом уезде существует другое предание о нападении Панов на деревню Песчаное. Сюда приходила артель Панов в 40 человек. Крестьяне вооружились, а Паны между тем, не дошедши до деревни версты три, разбранились, «пала на них темень» – и они перерезали друг друга. Место, где они разбранились, крестьяне называют «Бранухой», а где они перерезали – «Панихой».

(№ 13) В одном из преданий Каргопольского уезда о нападении Панов упоминается о замечательном поступке одного крестьянина. Когда Паны напали на деревню Воробьеву, в 24 верстах от города, крестьяне разбежались в лес; один из них, смельчак, вздумал полюбопытствовать, что делают Паны, и прокрался в гумно. Тут его заметили; он пустился бежать, выхватив из колосника жердину, и стал, опираясь на нее, перескакивать большие пространства. Один из Панов успел настигнуть мужика, но тот, видя опасность, остановился, подпустил к себе Пана, махнул по нем жердиной наотмашь, и всадник пал замертво. Прочие Паны, испуганные мужеством этого мужика, бросили погоню и разбежались.

(№ 14) В Повенецком уезде, по западной стороне его, существует множество рассказов о набегах Панов. Так, по дороге из Повенца в Петрозаводск, между станциями Пергубою и Лумбушами, в 5 верстах от последней, на речке Куюмсе стоит лесопильный завод Захарьева. Над этим заводом, на противоположном берегу реки, возвышается крутая песчаная гора в виде полукруга. Средина этого полукружия гораздо пониже концов, и в одном месте так узка, что по верху только что пройти человеку. Бока всей горы беспрерывно осыпаются. С этой-то горы, по песку, как расска-

зывают, скатилась гонимая Панами девушка, которую потом не могли найти нигде, ни в воде, ни по берегам реки. В память о ней местная гора называется «Дивьей» (т. е. Девья).

Из других преданий видно, что (№ 15) Паны заходили далеко на запад Повенецкого уезда, именно были в 8 верстах от Карельской Массельги, в деревне Лисья Губа на берегу Сегозера, где удержал натиск их крест с надписью, из которой видно, что ему уже более 200 лет. Далее Паны были в Паданах и доходили до Селег. Когда они подошли за 4 версты до Селецкой церкви и сказали ей: «Недолго настоишься! Придем, так тебе и конец!», в это мгновение нашла на них темень, и они ушли.

Этих преданий достаточно, чтобы убедиться в существовании в Олонецком крае Панов и в том, что это были люди, приходившие единственно для грабежей. Из всех этих преданий, содержащих в себе повествования о постоянных жительствовах и набегах Панов, можно видеть, в каком числе, в какое время и в каких пределах бродили или проживали в Олонецком крае Паны. По всем вероятностям, можно положить, что Олонецкий край с давних времен был местом столкновения различных племен. Вспомним смутные времена междуцарствия, когда происходили столкновения разноплеменных шаек по всей России, когда приходили в Россию татары, поляки, ливонцы, шведы. Толпы этих пришельцев, вытесненные из Средней России, долго беспокоили южную и западную части и, вероятно, они же заходили и в Олонецкий край искать себе богатства, а иногда и с целью приводить жителей в свою веру. Так как олонецкий народ не знает никаких других враждебных народов в исторические времена, как только одних Панов, то можно понимать под этим словом не отдельный народ или племя, а просто сброд людей из Поляков, Литвы, Татар, Черкесов, Казаков и Шведов.

Обозначу каждое из преданий, вошедших в очерк: всего их 15, это исторические предания, большинство которых содержат ярко выраженные топонимические мотивы. Только 3 предания из этого количества вошли в научный оборот<sup>6</sup> и представлены в сборниках. Каждое из преданий обозначено номером, в скобках, курсивом выделены его границы (первое и последнее слово).

№ 1 – о пребывании Панов в Заонжье: мотив «панские замки, его вариант 1894 г. из Кондопожского района помещен в сб. «Северные предания» под № 63;

---

<sup>6</sup> Ни в одном случае предание не связывается с именем его собирателя Баласогло и публикатора Дозе.

№ 2 – заонежское топонимическое предание об оставлении «следов» пребывания Панов и происхождении названия утеса «Столовая гора»;

№ 3 – заонежское предание о происхождении названия «Городок» и «Панская гора»;

№ 4 – пудожское предание о пребывании Панов в деревне Журавица;

№ 5 – пудожское предание о поселении Панов близ мыса «Куныявский нос» и обнаруженном там кладе;

№ 6 – каргопольское предание о кладбище Панов по дороге к монастырю Александра Ошевенского, недалеко от деревни Поздышево;

№ 7 – повенецкое предание о поселении Панов в деревне Вожмосалма у Бобрового озера;

№ 8 – повенецкое предание о поселении Панов на островах Выгозера и происхождение названия «Городовой остров»;

№ 9 – нападение Панов на Кижы; это предание опубликовано в сборнике «Северные предания» под № 103, оно было очень популярно, неоднократно перепечатывалось и обрело варианты;

№ 10 – пребывание Панов в заонежской деревне Сигово;

№ 11 – о набегах Панов в Пудожском уезде, осаде монастыря и происхождении названия «Немецкая гора»;

№ 12 – о нападении Панов на деревню Песчаное Пудожского уезда; опубликовано в сборнике «Северные предания» под № 116;

№ 13 – каргопольское предание о том, как один крестьянин из деревни Воробьево обратил в бегство Панов;

№ 14 – повенецкое предание о пребывании Панов и происхождении названия «Дивья гора»; пудожский вариант «Девичья гора» (см.: Северные предания. № 119);

№ 15 – повенецкое предание о том, как Паны были в Паданах, у Селецкой церкви на них нашла темень, и они ушли.

Таково еще одно свидетельство подвижнической деятельности учителя-краеведа Ф. И. Дозе.

Д. Д. Абросимова

## ЖАТВЕННАЯ ОБРЯДНОСТЬ И ФОЛЬКЛОР (на материале Заонежья и Пудожья конца XIX – первой трети XX века)

Жатве, центральному и наиболее яркому, зрелищному, периоду года земледельца, представляющему собой «„апофеоз“ полевых работ»<sup>1</sup>, посвящено немало исследований. Среди работ, где тема жатвенной обрядности затрагивается или рассматривается подробно, в контексте других этапов аграрного календаря, – исследования В. Я. Проппа, Т. А. Бернштам, О. А. Терновской, Г. В. Лобковой<sup>2</sup>.

Земледельческая обрядность в Заонежье и Пудожье изучалась К. К. Логиновым<sup>3</sup>, В. А. Агапитовым<sup>4</sup>, но в их работах не исследовались подробно фольклорные жанры, исполнение которых сопровождало жатву и празднование ее завершения. Этот вопрос изучался Р. Б. Калашниковой<sup>5</sup>.

Задачи данной работы – уточнить и дополнить отмеченные исследователями особенности жатвенных обрядов и состав фольклора в Заонежье и Пудожье конца XIX – первой трети XX в.

---

<sup>1</sup> Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX века. Л., 1988. С. 158.

<sup>2</sup> Пропп В. Я. Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. М., 2000. С. 67–81; Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни.; Терновская О. А. Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла: Материалы к словарю // Славянское и балканское языкознание: Карпато-восточнославянские параллели: Структура балканского текста. М., 1977. С. 77–131; Лобкова Г. В. Древности Псковской земли: Жатвенная обрядность. СПб., 2000. 223 с.

<sup>3</sup> Логинов К. К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX – начало XX века). СПб., 1993. С. 14–27; Он же. Этнолокальная группа русских Водлозерья. М., 2006. С. 52–67; Он же. О «трудовых праздниках» в Заонежье // Кижский вестник. Заонежье. № 4. Петрозаводск, 1994. С. 48–57; Он же. Трудовые обычаи, обряды, запреты и приметы русских Заонежья // Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986. С. 33–49.

<sup>4</sup> Агапитов В. А. Сушка и обмолот зерновых в Южном Заонежье в конце XIX – начале XX века // Кижский вестник. Вып. 5. Петрозаводск, 2000. С. 135–140.

<sup>5</sup> Научный архив музея-заповедника «Кижский» (далее – НА МЗК). НРФ-1532. Калашникова Р. Б. Обряды крестьянского календаря Заонежья, связанные с аграрными процессами (конец XIX – начало XX вв.): Научная справка. Музей «Кижский», 1988.

Для подготовки статьи были использованы исследования по сельскохозяйственному календарю, этнографические заметки исследователей-краеведов конца XIX – начала XX в. (в том числе в периодической печати); экспедиционные материалы научного архива Карельского научного центра РАН (далее – НА КарНЦ) и научного архива музея-заповедника «Кижы»; аудиозаписи бесед с информантами из Заонежья (личный архив); фотографии первой трети XX в., сделанные на территории Олонецкой губернии, из Национального архива РК, коллекций Карельского государственного краеведческого музея и музея-заповедника «Кижы»; народная одежда из коллекций КГКМ (фонд народного костюма), Музея изобразительных искусств (фонд народного искусства) и музея «Кижы» (фонд текстиля по КАМИС); звукозаписи из архива коллекций Российского фольклорно-этнографического центра.

На основе этих источников попытаемся рассмотреть жатвенную обрядность Заонежья и Пудожья. Цель жатвенных обрядов – «сберечь плодоносящую силу земли»<sup>6</sup>, обеспечив урожай в следующем году<sup>7</sup>.

Если от посева до начала жатвы проходил короткий промежуток времени и быстро удавалось убрать зерно, говорили, что хлеб «перешел из засека в засек»<sup>8</sup>. В северном Заонежье жатва начиналась с праздника Успения (28 августа н. с.)<sup>9</sup>. В Пудожье (Водлозерье) пробную жатву на ржаных полях могли делать за неделю – две до Ильина дня (2 августа)<sup>10</sup>. Продолжалась жатва приблизительно неделю<sup>11</sup>. Основными ее участниками были женщины<sup>12</sup> (в это время они освобождались от сенокоса<sup>13</sup>), мужчины только ставили бабки<sup>14</sup>.

Начало жатвы старались не назначать на день какого-либо праздника<sup>15</sup> или святого мученика. Первый день считался праздничным<sup>16</sup> (так же как праздником считалось и начало сенокоса<sup>17</sup>). В этот день соблюдали примету – ничего не отдавать из дома (этого же при-

<sup>6</sup> *Покровская Л. В.* Земледельческая обрядность // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 85–86.

<sup>7</sup> *Протт В. Я.* Русские аграрные праздники... С. 77.

<sup>8</sup> НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 82. Ед. хр. 144.

<sup>9</sup> *Логинов К. К.* Трудовые обычаи... С. 35.

<sup>10</sup> *Логинов К. К.* Материальная культура... С. 61.

<sup>11</sup> *Агатитов В. А.* Сушка и обмолот... С. 135.

<sup>12</sup> *Логинов К. К.* Этнолокальная группа... С. 63; *Агатитов В. А.* Сушка и обмолот... С. 135. В памяти информантов хорошо сохранились особенности сушки снопов и молотбы (НА МЗК). Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1929.

<sup>13</sup> *Рыбников П. Н.* Этнографические заметки о заонежанах // Памятная книжка Олонецкой губернии на 1866 год. Петрозаводск, 1866. Ч. 2. С. 3–36.

<sup>14</sup> НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 201. Ед. хр. 140.

<sup>15</sup> *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни... С. 153.

<sup>16</sup> *Логинов К. К.* О «трудовых праздниках»... С. 49–52.

<sup>17</sup> НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1928.

держивались в дни запашки<sup>18</sup>, начала сева<sup>19</sup> и сенокоса<sup>20</sup>). Отправляясь в поле, «крестили глаза, садились на скамеечки дома в кухни и благословясь походили»<sup>21</sup>.

В общерусской традиции на жатву и сенокос было принято выходить в нарядной, праздничной одежде<sup>22</sup>. Это соблюдалось и в Заонежье<sup>23</sup>. Экспедиционные материалы содержат подробные описания одежды для летних полевых работ. Многочисленны фотографии первой трети XX в., наибольшее число которых посвящено сенокосу<sup>24</sup>, наименьшее – жатве<sup>25</sup>. В музейных коллекциях крестьянской одежды нет жатвенных рубах, но есть сенокосные<sup>26</sup> (в основном это Пудожский<sup>27</sup> и Каргопольский уезды<sup>28</sup>, конец XIX в.<sup>29</sup> – 1930-е гг.<sup>30</sup>).

Женский костюм для сенокоса и жатвы состоял из рубахи, юбки, сарафана, иногда передника. Их надевали в разных сочетаниях.

Первый и, по нашим источникам, наиболее редко встречающийся в первой трети XX в.<sup>31</sup>, вариант костюма – рубаха, которую носили

---

<sup>18</sup> Логинов К. К. О «трудовых праздниках»... С. 49.

<sup>19</sup> Юнсовский М., священ. Этнографические сведения о жителях Лодейнопольск[ого] у[езда] Олонек[ской] губ[ернии] Озерского погоста. 1854 г. Л. 4: [Электронный ресурс] / М. Юнсовский. Электрон. ст. Режим доступа к ст.: [http://litkarta.karelia.ru/lib/source\\_92.doc](http://litkarta.karelia.ru/lib/source_92.doc).

<sup>20</sup> НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 2124.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX века. М., 1984. С. 121; Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX века. М., 1986. С. 122.

<sup>23</sup> Логинов К. К. О «трудовых праздниках»... С. 53; НА КарНЦ. Разряд VI. Оп. 1. Ед. хр. 80; НА МЗК. НРФ-1220/4. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1928; Личный архив. 2005 г., о. Кижы, инф. А. Н. Фадеева.

<sup>24</sup> Ф/а № 1 ОЦ «Олонецкая губерния» 1901 г., № 129; раздел «Дореволюционная Карелия. Сельское хозяйство», инв. № П-4532, 0–35062, 0–35071, 0–35074, П-3184, П-296; раздел 8, инв. № I-2289; раздел «Сельское хозяйство районов республики», инв. № П-3187; разделы 5, 6, инв. № I-182, I-1344, I-468. КГКМ. КГМ-37886. Музей-заповедник «Кижы». НВФ-13623/33, КП-4943/37.

<sup>25</sup> Ф/а № 1 ОЦ «Олонецкая губерния» 1901 г., № 60, 128, 130; раздел 8, инв. № П-3021. В коллекции фотографий КГКМ и фотоматериалов музея «Кижы» снимков, посвященных жатве, нет.

<sup>26</sup> КГКМ. КГМ-6019, 6020, 26473, 11808, 11809, 947/3, 53348, 53364, 23019; Музей изобразительных искусств. КП-60281 (ПР-625).

<sup>27</sup> КГКМ. КГМ-11808, 11809, 23019; Музей изобразительных искусств. КП-60281.

<sup>28</sup> КГКМ. КГМ-6019, 6020, 947/3.

<sup>29</sup> КГКМ. КГМ-23019, 6019, 6020; Музей изобразительных искусств. КП-60281 (ПР-625).

<sup>30</sup> КГКМ. КГМ-26473.

<sup>31</sup> Женскую рубаху как самостоятельный костюм можно видеть лишь на отдельных снимках, сделанных во время жатвы и сенокоса в Каргопольском и Пудожском уездах (Национальный архив Республики Карелия (далее – НА РК). Ф/а № 1 ОЦ «Олонецкая губерния». 1901 г. № 130; разделы 5, 6, инв. № I-468; раздел 8, инв. № П-3021). Рубаха в качестве самостоятельного рабочего костюма в дневниках экспедиции 1931 г. в Заонежский район не упоминается.

самостоятельно, без дополнения в виде юбки или сарафана, с поясом<sup>32</sup> или передником<sup>33</sup>. Встречаются два цветовых сочетания рубах. Один – рубахи с пестрядным или белым станом из холста и «рукавами» (верхней частью) красного или розового<sup>34</sup> цвета из ситца или сатина. (Красный цвет повсеместно считался праздничным<sup>35</sup>; рабочей одежде красного цвета отдавали предпочтение<sup>36</sup>.) Находящиеся в музейных коллекциях рубахи такого образца происходят из Каргопольского уезда<sup>37</sup>.

Другое сочетание – рубахи с белым станом и «рукавами» белого цвета (территория Пудожья)<sup>38</sup>.

Рубахи украшались вышивкой по подолу. На рубахах из музейных коллекций чаще всего встречается геометрический орнамент, реже – растительный. Вышивка выполнена в технике браного ткачества, а также набора и глади. Цвет нитей красный, реже использованы разноцветные нити (это рубахи из Пудожского и Каргопольского уездов)<sup>39</sup>.

В первой трети XX в. более распространенным вариантом женского костюма на жатву было сочетание белых (светлых) рубах с красным сарафаном<sup>40</sup> или юбкой. По частоте упоминания красных юбок в экспедиционных записях можно судить об их популярности<sup>41</sup>. По покрою юбки были прямыми, недлинными, с оборкой<sup>42</sup>. Поверх юбки или сарафана иногда надевали передник<sup>43</sup>.

Был известен еще один вариант костюма: рубаху, юбку и сарафан надевали вместе, придя на поле, сарафан снимали или подворачивали<sup>44</sup>.

<sup>32</sup> НА РК. Раздел 8, инв. № П-3021.

<sup>33</sup> НА РК. Разделы 5, 6, инв. № I-468. Встретился еще один вариант – рубаха без пояса на девочке-подростке (НА РК. Ф/а № 1 ОЦ «Олонецкая губерния»). 1901 г. № 130).

<sup>34</sup> КГКМ. КГМ-26473, 11808, 11809, 947/3, 53348, 6019, 6020. Музей изобразительных искусств. КП-60281 (ПР-625). НА МЗК. НРФ-651. НРФ-985. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1710/1–2, 1928.

<sup>35</sup> Яскеляйнен Е. И. Сарафаны в коллекции музея «Кижь»: Опыт этнографического исследования // Кижский вестник. № 4. Петрозаводск, 1994. С. 110–116. С. 113.

<sup>36</sup> НА КарНЦ. Разряд VI. Оп. 1. Ед. хр. 64, 72; НА МЗК. НРФ-1220/4. С. 1. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 2118.

<sup>37</sup> КГКМ. КГМ-6019, 6020, 947/3.

<sup>38</sup> КГКМ. КГМ-23019, 53364; НА МЗК. НРФ-651. С. 31–32.

<sup>39</sup> НА РК. Раздел 8, инв. № П-3021; КГКМ. КГМ-6019, 6020, 947/3, 6479, 53348, 11809, 23019, 53364, 4210, 8313, 8320, 10970, 11245, 11927; Музей изобразительных искусств. КП-60281 (ПР-625).

<sup>40</sup> НА МЗК. НРФ-985.

<sup>41</sup> Логинов К. К. Материальная культура... С. 106; Яскеляйнен Е. И. Сарафаны в коллекции музея «Кижь»... С. 113; Феонова Е. Вспоминая былое // Земля Заонежья. Вып. 7. Петрозаводск, 1999. С. 32–34; НА КарНЦ. Разряд VI. Оп. 1. Ед. хр. 64, 72, 80, 84; НА МЗК. НРФ-651. С. 31–32; НРФ-985. НРФ-1220/1. С. 1; Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1710/1–2, 1928, 2118.

<sup>42</sup> НА КарНЦ. Разряд VI. Оп. 1. Ед. хр. 64, 72.

<sup>43</sup> Там же. Ед. хр. 64.

<sup>44</sup> Яскеляйнен Е. И. Сарафаны в коллекции музея «Кижь»... С. 113; НА МЗК. НРФ-651. С. 31–32; Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1710/1–2.

Голову повязывали светлыми или белыми<sup>45</sup>, реже – темными<sup>46</sup> платками или надевали чепчики<sup>47</sup>.

Сведения о мужском рабочем костюме более скудны. На сенокос мужчины надевали светлую одежду<sup>48</sup>. В дневниках этнографической экспедиции в Заонежье 1931 г. упоминаются «ярко-желтые или розовые» мужские рабочие рубахи<sup>49</sup>. Их носили навывпуск с поясом. Брюки шились из «толстой простой материи»<sup>50</sup>, из домотканины<sup>51</sup>. В качестве головных уборов на покосе мужчины могли надевать белые шапочки<sup>52</sup>. Как мужчины, так и женщины в Заонежье на жатву и сенокос ходили в сапогах<sup>53</sup>, реже – в лаптях<sup>54</sup>.

Главная роль при начале жатвы («зажине») принадлежала старшей в семье женщине<sup>55</sup>. В одной из экспедиционных записей отмечены слова, которые говорила свекровь информанта: «Рай-рай-рай, и полянка в край. Жалезная снасть на тебя пришла»<sup>56</sup>. По свидетельству другого информанта, перед тем как начать жать, говорили: «Слава Богу, что вырос хлеб хороший!», а также: «Помоги, Господи, убраться!»<sup>57</sup>.

Из первых срезанных колосьев («с первого серпа»<sup>58</sup>) делали жгут для обвязывания снопов – «вязево», или «вязку», которым обвязывались или

<sup>45</sup> НА РК. Разделы 5, 6, инв. №: I-182, I-1344, I-468; раздел «Сельское хозяйство районов республики», инв. № П-3187; раздел 8, инв. № I-2289; раздел «Дореволюционная Карелия. Сельское хозяйство», инв. №: 0–35062, 0–35071, 0–35074, П-3184; НА КарНЦ. Разряд VI. Оп. 1. Ед. хр. 64.

<sup>46</sup> НАРК. Раздел «Сельское хозяйство районов республики», инв. № П-3187; раздел 8, инв. № I-2289; раздел «Дореволюционная Карелия. Сельское хозяйство», инв. №: П-4532, П-296.

<sup>47</sup> НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1928, 1932.

<sup>48</sup> Там же. НРФ-651. С. 31–32.

<sup>49</sup> НА КарНЦ. Разряд VI. Оп. 1. Ед. хр. 64.

<sup>50</sup> Там же. Разряд VI. Оп. 1. Ед. хр. 64.

<sup>51</sup> Там же. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 60.

<sup>52</sup> НА МЗК. НРФ-985.

<sup>53</sup> НА КарНЦ. Разряд VI. Оп. 1. Ед. хр. 64. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 60. НА РК. Разделы 5, 6, инв. №: I-1344, I-468; ф/а № 1 ОЦ «Олонецкая губерния». 1901 г. № 129; раздел «Сельское хозяйство районов республики», инв. № П-3187; раздел «Дореволюционная Карелия. Сельское хозяйство», инв. № I-2251 («Старинный женский рабочий костюм, применяемый при сжигании подсеки и на обмолоте зерна в риге; д. Плоскозеро Святозерского с/с»); НА МЗК. НРФ-651. С. 31–32; Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1710/1–2.

<sup>54</sup> *Георгиевский И.* Этнографические сведения Олонецкой губернии о городе Пудожье с принадлежащими к оному окрестными селениями: [Электронный ресурс] / И. Георгиевский. Электрон. ст. Режим доступа к ст.: [http://litkarta.karelia.ru/lib/source\\_98.doc](http://litkarta.karelia.ru/lib/source_98.doc); НА РК. Ф/а № 1 ОЦ «Олонецкая губерния». 1901 г. № 60; НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 60.

<sup>55</sup> *Байбуриш А. К.* Календарь и трудовая деятельность человека: Русский народный календарь. Л., 1989. С. 7.

<sup>56</sup> НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 2124.

<sup>57</sup> Личный архив. 2005 г., о. Кижи, инф. А. Н. Фадеева.

<sup>58</sup> НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 2125.

затыкали за пояс, чтобы не болела спина<sup>59</sup>. По окончании жатвы в первый день вязево уносили домой и клали за иконы в красном углу, чтобы «хлеб всегда водился в доме»<sup>60</sup>. По одному из свидетельств, ржаную вязку вешали на гвоздь в стене над спальным местом жницы<sup>61</sup>. Позже ее выносили на двор скотине<sup>62</sup>.

Был известен обряд изгнания клопов и тараканов с помощью ржаной вязки, когда ею хлестали по стенам в доме в направлении по солнцу с приговором<sup>63</sup>. Этот приговор мог быть таким: «Мухи, гады, вон, идет хозяин в дом»<sup>64</sup>. В наших источниках слова приговора не встретились.

Особое значение имел первый сжатый сноп<sup>65</sup>. По размеру он отличался от последующих: в Заонежье его связывали из 7–10 песточек, а в Пудожье делали втрое толще обычного. Сушили и обмолачивали его отдельно<sup>66</sup>.

Во время жатвы участницы продвигались каждая по своей полосе, стараясь не отстать друг от друга: «Пойдут все полосами ... «лехой» называли, такую леху вот возьмут и гонят»<sup>67</sup>. Начиная новую полосу, говорили: «Полюшко, задрожь, в уголок убежи!» Это должно было ускорить работу<sup>68</sup>. Считалось, что во время работы нельзя было переносить с места на место несвязанный сноп – иначе муж будет неверен<sup>69</sup>.

Работа сопровождалась пением: «Золотистая рожь поспела, женщины ее жали серпами... они пели во время работы... это... изнурительный труд, но песня все равно лилась... широкая, размашистая, раскатистая... напевная песня»<sup>70</sup>. Исполнителями песен были замужние женщины<sup>71</sup>.

Среди песен, которые пели на поле, – «Раздивья»: «когда... колосились хлеба, когда они жали серпами, ... эта песня ... разливалась над... островам»<sup>72</sup>. Эта песня (вариант «Хорошо тому на свете жить») звучала и по пути

---

<sup>59</sup> Логинов К. К. Трудовые обычаи... С. 35–36; НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 2118; *Агатилов В. А.* Сушка и обмолот... С. 135; НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 201. Ед. хр. 201.

<sup>60</sup> Логинов К. К. Материальная культура... С. 22; НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 82. Ед. хр. 199, 204; НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1711/1–2, 2124, 2125, 2126.

<sup>61</sup> НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 201. Ед. хр. 201.

<sup>62</sup> НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 2125.

<sup>63</sup> Там же. Ед. хр. 2124.

<sup>64</sup> Соколова В. К. Заклинания и приговоры в календарных обрядах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 12.

<sup>65</sup> *Протт В. Я.* Русские аграрные праздники... С. 77–78.

<sup>66</sup> Логинов К. К. Этнолокальная группа... С. 61.

<sup>67</sup> НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1928.

<sup>68</sup> Логинов К. К. Этнолокальная группа... С. 64.

<sup>69</sup> НА КарНЦ. Разряд VI. Оп. 1. Ед. хр. 77.

<sup>70</sup> НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1711/2, 2708.

<sup>71</sup> Там же. Ед. хр. 2163.

<sup>72</sup> Там же. Ед. хр. 2709.

на сенокос<sup>73</sup>. На жатве пели также «Во субботу день ненастный»<sup>74</sup>, «Ванька в Питере родился»<sup>75</sup>, «За годочек»<sup>76</sup>, «Лучше бы я девушка»<sup>77</sup>, «Хорошо было детинушке»<sup>78</sup>, «Уродилась я, как былинка»<sup>79</sup>, «Распрекрасное, беззаботное девушкой житье»<sup>80</sup>. Во время отдыха пели «Как один купец рассказывал рассказ»<sup>81</sup>. На территории бывшей Олонецкой губернии (современные Лодейнопольский район Ленинградской области и Вытегорский район Вологодской области) были распространены жнивные<sup>82</sup> и покосные<sup>83</sup> частушки, исполнявшиеся в особой манере<sup>84</sup>. Множество частушек, в текстах которых упоминаются сенокос или жатва, отмечено в Заонежье и Пудожье<sup>85</sup>.

В начале XX в. в Олонецкой губернии был известен обычай «помочей» – безвозмездной взаимопомощи в работе в воскресные и праздничные дни<sup>86</sup>. Помочан, как их называли<sup>87</sup>, могли пригласить не только для жатвы, но и для других полевых работ<sup>88</sup>. В наших источниках наиболее часты свидетельства о работе по найму у зажиточных хозяев. Во время работы жней кормили, а по окончании жатвы им платили<sup>89</sup>. Жатва на

<sup>73</sup> Мерцалова М. Н. Пoesия народного костюма. М., 1988. С. 60. В экспедиции в Заонежье 1927 г. исследователями была отмечена особая манера исполнения песни «Раздвигья». Такая исполнительская манера – «не своим голосом, а своеобразным высоким фальцетом» – была в Заонежье повсеместной (*Guntus E. B.* Крестьянская музыка Заонежья // Искусство Севера. Л., 1927. С. 154).

<sup>74</sup> НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 82. Ед. хр. 72.

<sup>75</sup> НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 2709.

<sup>76</sup> Там же. Ед. хр. 1928; Личный архив. 2005 г., о. Кижы, инф. В. Ф. Лёвичева.

<sup>77</sup> НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1928.

<sup>78</sup> НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 142. Ед. хр. 639; Разряд III. Оп. 1. Кол. 79. Ед. хр. 426; Личный архив. 2005 г., о. Кижы, инф. А. Н. Фадеева.

<sup>79</sup> НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1928.

<sup>80</sup> НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 161. Ед. хр. 117.

<sup>81</sup> Личный архив. 2005 г., о. Кижы, инф. В. Ф. Лёвичева.

<sup>82</sup> Копии архивных звукозаписей из коллекций ФЭЦ. № 149–21–1, 244–03–1, 244–03–2, 244–03–3, 256–02–1, 256–02–2, 265–02–2, 279–26–1, № 279–26–2. Жнивные частушки были записаны в экспедициях в Лодейнопольский и Подпорожский районы Ленинградской области 1962–1963-х гг. (Сто русских народных песен: Материалы студенческих фольклорных экспедиций / Под общ. ред. Ф. В. Соколова. Л., 1970. 96 с.)

<sup>83</sup> Копии архивных звукозаписей из коллекций ФЭЦ. № 229–14–1, 229–14–2, 255–09–2, 255–09–5, 256–02–2. НА КарНЦ. Разряд III. Р. Ф. Оп. 1. Кол. 79. Ед. хр. 639.

<sup>84</sup> «Звонкие, летящие вдаль вскрики в самом начале, длинные мелодические линии, ритмические перебор-сдвиги и долгие кадансы в конце» (Сто русских народных песен...).

<sup>85</sup> Астахова М. П., Колтакова Н. П. Старая и новая Карелия в частушке. Петрозаводск, 1937. 160 с.; Костин И. А. Заонежская частушка: Сб. Петрозаводск, 2000. 133 с.; Песни Карельского края / Сост. Т. Краснопольская. Петрозаводск, 1977. 262 с.

<sup>86</sup> Коренной П. О. Заметки о крестьянском хозяйстве // Олонецкая неделя. 1914. № 40. С. 12.

<sup>87</sup> НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1928.

<sup>88</sup> Там же. Ед. хр. 2118.

<sup>89</sup> Там же. Ед. хр. 1710/1–2, 1932, 2124.

чужом поле или молотьяба были способом оплаты за наем избы для проведения вечеров<sup>90</sup>.

В источниках не встретилось свидетельств об упоминаемых в описаниях общерусских жатвенных обрядов «заломках» – пучках несжатых колосьев, завязанных узлом, обсыпанных углем, печной золой и т. п.<sup>91</sup>, оставленных колдуном на поле с целью навредить его владельцу.

Завершение жатвы сопровождалось большим разнообразием обрядовых действий, чем ее начало<sup>92</sup>. В Заонежье был известен повсеместно распространенный обряд «завивания бороды Илье»<sup>93</sup>. Заканчивая жатву, на полосе оставляли небольшой несжатый островок: верили, что это последнее пристанище некоего духа, который, пока идет жатва, прячется в еще не срезанных колосьях<sup>94</sup>. Стоя на коленях и обернув руку фартуком, чтобы от прикосновения из колосьев не ушла сила<sup>95</sup>, их «завивали» (заламывали), пригибали к земле и говорили, обращаясь к Илье-пророку: «Это, Илья, тебе на бороду», – эти слова были призваны обеспечить заботу пророка об урожае<sup>96</sup>. Здесь же желали «многая лета» хозяину или кричали: «Засеки глубокие! Стога высокие!..»<sup>97</sup>. Эти выкрики начинались или завершались магическим «кукареку!». Во многих районах России по окончании работы жницы катались по полю с произнесением приговора – обращенной к жниве просьбы о восстановлении потерянной силы<sup>98</sup>. На изучаемой территории свидетельств о таком обычае не встретилось.

Значимым в жатвенной обрядности был последний сноп. В средней полосе России его богато украшали цветами, венком<sup>99</sup>. В Заонежье последний сноп завязывали ленточками<sup>100</sup>. В колхозах его оставляли на

<sup>90</sup> НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 82. Ед. хр. 20.

<sup>91</sup> Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996. С. 318.

<sup>92</sup> НА МЗК. НРФ-1532. С. 34.

<sup>93</sup> Там же. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1711/2, 2125. В. Я. Пропп указывает на возможную этимологию названия «борода» – от индоевропейского корня, означавшего растительность (*Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники... С. 78).

<sup>94</sup> «Дух, который живет в колосьях ржи, при жнитве... переходит на те колосья, которые еще не сжаты. И его нельзя уничтожать» (НА КарНЦ, Разряд VI. Оп. 1. Ед. хр. 80).

<sup>95</sup> Логинов К. К. Материальная культура... С. 25.

<sup>96</sup> НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 2125.

<sup>97</sup> Логинов К. К. Материальная культура... С. 25; Агапитов В. А. Сушка и обмолот... С. 135; НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1932.

<sup>98</sup> Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни... С. 157; Шангина И. Жнея // Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре: Ил. энц. СПб., 2005. С. 215–220; Иванова А. А. Жнивка, жнивка, отдай мою силку // Русская словесность. 1995. № 5. С. 5.

<sup>99</sup> Пропп В. Я. Русские аграрные праздники... С. 119; Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 107.

<sup>100</sup> Логинов К. К. О «трудовых праздниках»... С. 49; Личный архив. 2005 г., о. Кижы, инф. Г. С. Пахомова.

поляне у того, кто отставал в работе: сноп связывали под песню – так, чтобы колосья торчали во все стороны<sup>101</sup>. И в Заонежье, и в Пудожье последний сноп приносили с поля<sup>102</sup> в правление председателю<sup>103</sup> и ставили под портреты руководителей партии – так, как раньше его ставили в красный угол под иконы<sup>104</sup>, для процветания дома и хозяйства<sup>105</sup>. Там сноп стоял во время празднования отжинахи<sup>106</sup>.

По окончании жатвы устраивался праздник. В Заонежье его называли «отжином»<sup>107</sup>, в Петрозаводском, Вытегорском и Каргопольском уездах Олонецкой губернии – «отжинахой»<sup>108</sup>, в Пудожье – «пожинахой»<sup>109</sup> (у одного информанта из Пудожья отмечено название «отжин»<sup>110</sup>). Этот праздник хорошо сохранился в памяти информантов: «...кончим рожь жать – отжин справляем»; «...сено накошено, хлебно убрано, всё убрано с полей, вот тогда отжин такой...», «...выжнут хозяева рожь... овёс, хлеб, уберуть в стога... собираются и начинают гулять»<sup>111</sup>.

Отжин было принято праздновать внутри семьи (на празднование могли быть приглашены родственники и друзья<sup>112</sup>), отдельный праздник устраивался для наемных работников<sup>113</sup>.

Традиция семейного празднования перестала существовать, очевидно, с появлением колхозов. Ответственным за устройство отжина в колхозе был председатель<sup>114</sup>. Угощение для работавших устраивалось за счет колхоза и готовилось сообща<sup>115</sup>. Празднование назначали на тот же день, когда оканчивали работу<sup>116</sup>, или приурочивали его

<sup>101</sup> Личный архив. 2005 г., о. Кижы, инф. В. Ф. Лёвичева.

<sup>102</sup> *Логинов К. К.* О «трудовых праздниках»... С. 49; НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 201. Ед. хр. 200. В материалах НА КарНЦ есть одно свидетельство, что его оставляли в поле (НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 201. Ед. хр. 179); НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1928; Личный архив. 2005 г., о. Кижы, инф. Г. С. Пахомова.

<sup>103</sup> НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 201. Ед. хр. 123, 139, 200.

<sup>104</sup> *Логинов К. К.* Этнолокальная группа... С. 64–65.

<sup>105</sup> *Протт В. Я.* Русские аграрные праздники... С. 67.

<sup>106</sup> НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1928.

<sup>107</sup> *Логинов К. К.* О «трудовых праздниках»... С. 49. Это название употребляют информанты 1900–1920-х гг. рождения (НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1710/1–2, 2124, 2125).

<sup>108</sup> *Терновская О. А.* Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла... С. 102.

<sup>109</sup> *Михеев И. С.* Колодозеро (Пудожского уезда) // ОГВ. 1899. № 78. С. 3; НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1928.

<sup>110</sup> НА МЗК. Расшифровка пленки «2004. № 2».

<sup>111</sup> НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1710/1–2, 2125.

<sup>112</sup> *Михеев И. С.* Колодозеро (Пудожского уезда). С. 3.

<sup>113</sup> *Логинов К. К.* О «трудовых праздниках»... С. 49; НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1710/1–2, 2124.

<sup>114</sup> НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 201. Ед. хр. 200, 269.

<sup>115</sup> НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 201. Ед. хр. 179; НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 2118; Личный архив. 2005 г., о. Кижы, инф. А. Н. Фадеева.

<sup>116</sup> НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 201. Ед. хр. 179; НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1711/2, 2124, 2125.

к выходному<sup>117</sup>. Забивали скотину: овец, теленка, баранов, иногда быка или двух<sup>118</sup>. Приглашали гостей из других колхозов<sup>119</sup>, народу собралось много, «100–300 человек»<sup>120</sup>. Праздник устраивался в красном уголке<sup>121</sup> или клубе<sup>122</sup>, где ставили длинные накрытые скатертями столы<sup>123</sup>. Начинаясь он с официальной части – «митинга»<sup>124</sup>, во время которого выдавались денежные премии<sup>125</sup>, и продолжался застольем<sup>126</sup>.

Главным блюдом праздничного стола на отжине были «вареные пироги»<sup>127</sup> (их называли еще «отжиночными»<sup>128</sup>, «пряженными»<sup>129</sup>). Рецепт их приготовления все информанты помнят хорошо. Пироги делали из «черного» (ржаного) тонко раскатанного теста<sup>130</sup>. Начинкой служило толокно<sup>131</sup> или «сыр» (творог)<sup>132</sup>, который разминали с солью, ставили в глиняной посуде в нежаркую печь и затем толкли<sup>133</sup>. В творог добавляли сахарный песок<sup>134</sup>, могли смешивать его с толокном<sup>135</sup>. Пироги «варили» на сковороде в сливочном масле<sup>136</sup>. Другим традиционным блюдом на отжине была ячменная каша<sup>137</sup> (ее называли «отжинахой»<sup>138</sup>), которую ели с маслом<sup>139</sup>. Кашу на отжин варили также в Архангельской, Вологодской

<sup>117</sup> НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 201. Ед. хр. 269. НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1928.

<sup>118</sup> НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 39. Ед. хр. 88; оп. 1. Кол. 201. Ед. хр. 159, 179, 200; НА МЗК. НРФ-1220/1. С. 2; Личный архив. 2005 г., о. Кижы, инф. Г. С. Пахомова, В. Ф. Лёвичева.

<sup>119</sup> НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 201. Ед. хр. 269.

<sup>120</sup> Там же. Ед. хр. 159.

<sup>121</sup> Там же. Ед. хр. 123, 179.

<sup>122</sup> Там же. Ед. хр. 139.

<sup>123</sup> Там же. Ед. хр. 123.

<sup>124</sup> Там же. Оп. 39. Ед. хр. 88.

<sup>125</sup> НА МЗК. Расшифровка пленки «2004. № 2».

<sup>126</sup> Там же. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1710/1–2, 1928.

<sup>127</sup> *Коренной П. О.* Сельское хозяйство в Заонежье // Вестник Олонецкого губернского земства. 1907. № 19. С. 34; НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 201. Ед. хр. 139, 179; НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1711/2, 1928, 2118, 2124, 2125, 2148.

<sup>128</sup> *Логинов К. К.* Материальная культура... С. 25.

<sup>129</sup> Пироги «прягут», т. е. варят, в масле (*Дашков В.* Описание Олонецкой губернии в историческом, статистическом и этнографическом отношении. СПб., 1842. С. 189).

<sup>130</sup> НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 2118; Личный архив. 2005 г., о. Кижы, инф. В. Ф. Лёвичева.

<sup>131</sup> *Дашков В.* Описание Олонецкой губернии... С. 189; НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1710/1–2, 1928; Личный архив. 2005 г., о. Кижы, инф. А. Н. Фадеева, В. Ф. Лёвичева.

<sup>132</sup> НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 2118, 2124, 2126.

<sup>133</sup> Там же. Ед. хр. 1932; Личный архив. 2005 г., о. Кижы, инф. А. Н. Фадеева.

<sup>134</sup> Сахарный песок как отдельную начинку стали использовать позже; НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1710/1–2, 2148.

<sup>135</sup> Там же. Ед. хр. 2118.

<sup>136</sup> *Дашков В.* Описание Олонецкой губернии... С. 189; НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1928, 2118, 2126, 2147.

<sup>137</sup> *Михеев И.* Колодозеро (Пудожского уезда). С. 3; НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1928, 2125.

<sup>138</sup> НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1928.

<sup>139</sup> Там же. Ед. хр. 1928, 2125.

губерниях<sup>140</sup>. Готовили овсяный кисель<sup>141</sup>, делали яичницу<sup>142</sup>, на столе была выпечка: колобы, калитки, блины<sup>143</sup>. Пекли большой круглый хлеб<sup>144</sup>, пили чай<sup>145</sup>. В Вологодской и Архангельской губерниях был распространен дежень – напиток из толокна, замешенный на кислом молоке или воде. В Каргопольском уезде на праздники варили пиво – в Заонежье и Пудожье такой традиции не было<sup>146</sup>. Спиртное, которое здесь можно было увидеть на столе – водка, брага, вино, квас<sup>147</sup>, было в малом количестве<sup>148</sup>. Женщины иногда не пили его вообще<sup>149</sup>.

На празднике играли на балалайке, плясали кадрили под гармонь<sup>150</sup>, пели «Раздвья»<sup>151</sup>, «Во субботу день ненастный»<sup>152</sup>, «Ванька в Питере родился»<sup>153</sup>, «Экой Ваня»<sup>154</sup>.

На основе изученных сведений можно предположить, что «размывание» обрядового комплекса, которое происходило на рубеже XIX–XX вв.<sup>155</sup>, отразилось и на жатвенной обрядности Заонежья и Пудожья. Жатвенные обряды в изучаемый период не сохранились на этой территории как единый строго упорядоченный комплекс, а продолжали бытовать в виде более или менее целостных фрагментов. Процесс «размывания» обрядности, очевидно, отразился и на фольклорных жанрах. Число свидетельств, подтверждающих существование обычая петь во время жатвы и

<sup>140</sup> Терновская О. А. Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла... С. 89.

<sup>141</sup> Логинов К. К. Трудовые обычаи... С. 36; Коренной П. О. Заметки о крестьянском хозяйстве. С. 34; НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 142. Ед. хр. 386; НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1710/1–2.

<sup>142</sup> НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 2118.

<sup>143</sup> Михеев И. Колодозеро (Пудожского уезда). С. 3.

<sup>144</sup> НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 201. Ед. хр. 123; Личный архив. 2005 г., о. Кижы, инф. Г. С. Пахомова.

<sup>145</sup> НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1710/1–2; расшифровка пленки «2004. № 2».

<sup>146</sup> Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонечкой губернии. М., 1889. С. 67; НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 201. Ед. хр. 123, 200; НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1928.

<sup>147</sup> Харузин Н. Н. Из материалов... С. 67; Коренной П. О. Заметки о крестьянском хозяйстве. С. 12; НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 201. Ед. хр. 123, 159, 200; оп. 39. Ед. хр. 88; НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1928, 1932; Личный архив. 2005 г., о. Кижы, инф. А. Н. Фадеева.

<sup>148</sup> Михеев И. Колодозеро (Пудожского уезда). С. 3; НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 201. Ед. хр. 200; НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1711/2, 1928, 1932, 2124; расшифровка пленки «2004. № 2»; Личный архив. 2005 г., о. Кижы, инф. Г. С. Пахомова.

<sup>149</sup> НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 1932.

<sup>150</sup> Там же. Расшифровка пленки «2004. № 2»; Личный архив. 2005 г., о. Кижы, инф. А. Н. Фадеева, В. Ф. Лёвичева.

<sup>151</sup> НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 2709.

<sup>152</sup> Там же. Ед. хр. 2708.

<sup>153</sup> НА КарНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 82. Ед. хр. 277; НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 2586, 2708, 2709; Личный архив. 2005 г., о. Кижы, исп. фольклорная группа с. Великая Губа.

<sup>154</sup> Личный архив. 2005 г., о. Кижы, инф. Г. С. Пахомова.

<sup>155</sup> НА МЗК. НРФ-1532. С. 6–7.

на празднике отжина, велико, но лишь в немногих из них указаны названия песен (или приведены их тексты). В этих случаях четко очертить ситуацию их исполнения не удастся: репертуар, исполнявшийся во время работы на поле, включает те же песни, что пели на празднике по ее завершении. Не удастся установить закреплённость выделенного состава песен за жатвенным обрядовым комплексом: они сопровождали застолье не только на отжине, но и в другие праздники<sup>156</sup>.

Лучшую сохранность по сравнению с песнями обнаруживают «малые жанры», частушки и приговоры, – краткие словесные формулы, произносившиеся в наиболее значимые моменты жатвенных обрядов, а также приметы и поверья, связанные с совершением конкретных действий.

---

<sup>156</sup> НА МЗК. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 2708.

*В. П. Кузнецова*

## **СОЗДАНИЕ ЭЛЕКТРОННОГО НАУЧНОГО ФОНДА ПО ФОЛЬКЛОРНОМУ АРХИВУ ИНСТИТУТА ЯЛИ КарНЦ РАН<sup>1</sup>**

В Институте языка, литературы и истории КарНЦ РАН имеется один из крупнейших фольклорных архивов, широко известный не только в России но и в других странах. На основе его материалов подготовлены фундаментальные исследования, изданы фольклорные сборники. Его ценность определяется значительным объемом фондов, полнотой жанрового состава, а также тем, что он пополнялся систематически в течение почти ста лет. Этот длительный период позволяет изучать не только состав жанров, но и их эволюцию. Фольклорный архив Института ЯЛИ КарНЦ РАН постоянно используется в сферах науки, образования и культуры. Здесь сосредоточены материалы по севернорусскому, карельскому, вепсскому, ижорскому, финскому (ингерманландскому) фольклору. На основе этих уникальных фондов можно изучать сложные процессы взаимодействия духовной культуры народов, проживающих на территории Русского Севера.

Фольклорный архив начал формироваться с 1931 г., когда был создан Карельский научно-исследовательский институт культуры, впоследствии переименованный в Институт языка, литературы и истории (ИЯЛИ). С первых лет его существования сотрудники стали выезжать в экспедиции в районы Карелии и сопредельных областей с целью сбора фольклорных, лингвистических, этнографических материалов. Экспедиционные отчеты и записи фольклорных произведений поступали на хранение в архив.

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках выполнения программы Историко-филологического отделения Российской академии наук «Русский язык, литература и фольклор в информационном обществе. Формирование электронных научных баз» (проект «Создание электронного научного фонда севернорусского фольклора Института ЯЛИ КарНЦ РАН») и по гранту Российского гуманитарного научного фонда № 08–04–12144в (проект «Создание информационной системы по фольклорному рукописному архиву Института ЯЛИ КарНЦ РАН»).

Сюда же были переданы и собрания местных краеведов, записи 1910–1930 гг. исследователей из учреждений Ленинграда и Москвы, хранившиеся до этого в Карельском бюро краеведения<sup>2</sup>.

Исследователи института осуществляли экспедиции в районы Карелии, Республику Коми, Архангельскую, Мурманскую, Вологодскую, Ленинградскую, Тверскую области. Производились записи на диалектах севернорусского наречия, карельского, вепсского, ижорского, финского (ингерманландского), саамского языков. В научном архиве были сформированы два подразделения фонда: собрание коллекций русского фольклора (фонд 1, опись 1) и собрание коллекций фольклора на прибалтийско-финских языках и саамском языке (фонд 1, опись 2). На сегодня первый насчитывает 204 коллекции, второй – 169.

Среди коллекций русского фольклора есть очень крупные, состоящие из нескольких томов, насчитывающих тысячи листов (например, коллекция № 32, где сосредоточены записи сказок от Ф. Н. Свинына). В архивных томах содержатся записи Е. В. Барсова конца 1860-х гг.; богатейшая коллекция не изданных записей фольклора Карельского Поморья И. М. Дурова 1911–1937 гг., эпические песни в исполнении известных севернорусских сказителей П. И. Рябинина-Андреева, Ф. А. Конашкова, Н. В. Кигачева, И. Т. Фофанова и других, собственноручные записи сказителей Н. А. Ремезова, М. К. Рябинина, записи начала 1930-х гг. известных исследователей-фольклористов А. М. Астаховой, А. Н. Нечаева, И. В. Карнауховой, крупнейшее собрание рукописных оригиналов от известных сказочников М. М. Коргуева, Ф. Н. Свинына, Ф. И. Господарева и т. д. Далеко не все эти материалы изданы, вошедшие же в публикации заняли свое место в истории отечественной и мировой культуры.

Вплоть до конца 1950-х гг. собиратели производили свои записи от руки, карандашом или чернилами, на разрозненных листах разного формата, в ученических тетрадях, блокнотах, иногда использовалась и обратная сторона различных бланков. Большая часть коллекций представляет собой ручные записи, примерно две трети архивных фондов. В конце 1950-х гг. фольклорные экспедиции оснащаются магнитофонами и архивные коллекции стали формироваться из расшифровок фонограмм. В Институте ЯЛИ производились звуковые записи еще до появления магнитофонов. Первые фонограммы были записаны на гибкие грампластинки на основе рентгеновской пленки.

На них в отрывках в начале 1940-х гг., вплоть до мая 1945 г., фиксировались русские и карельские эпические песни, сказки, лирические песни

---

<sup>2</sup> *Марковская Е. В.* Проблемы собирания, систематизации и архивного хранения фольклора (на материале фольклорных архивов КарНЦ РАН): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Петрозаводск, 2006. С. 9.

и т. д. Особенно много записей было произведено сотрудником института А. Д. Соймоновым от Ф. А. Конашкова – всего 41 запись, сюжетов было 21 (некоторые былины записаны в двух-четырёх отрывках). Кроме того, записи производились и в студийных условиях. Таким образом, например, были зафиксированы песни в исполнении одной из лучших певиц Карельского Поморья Ф. И. Быковой (1948 г.). В институте был создан кабинет звукозаписи, в котором началось формирование фонотеки. Впоследствии кабинет звукозаписи был преобразован в фонограммархив, фонды которого составляют в настоящее время 3918 единиц (т. е. гибких пластинок, катушек магнитных лент, компакт-кассет, CD-дисков). Этот звуковой архив постоянно пополняется.

Фонд фонограмм Института ЯЛИ – это не только фольклор, но и лингвистические, этнографические материалы. Задаче сохранения этого уникального собрания были подчинены проекты, которые выполнялись в фонограммархиве в течение последнего десятилетия.

В 1998 г. совместно с группой сотрудников Института прикладных математических исследований КарНЦ РАН были подготовлены и представлены в Фонд содействия Института «Открытое общество» и в Российский гуманитарный научный фонд проекты, целью которых был перевод магнитофонных записей на компакт-диски и создание информационной системы по фонограммархиву. Впоследствии в начале 2000-х гг. в Баренц-секретариат, Министерство по делам национальной политики и связям с религиозными объединениями Республики Карелия были представлены подобные проекты, в Российский гуманитарный научный фонд – проект по материально-технической базе.

В результате выполнения этих проектов был создан и впоследствии модернизирован программно-технический комплекс для оцифровки звука, разработана технология оцифровки, научные подходы, обучен специалист, разработан электронный каталог совместно с сотрудниками Института прикладных математических исследований КарНЦ РАН, создан сайт, на котором размещена информация о фонограммархиве, включающая описание фондов и поисковую систему (адрес: <http://phonogr.krc.karelia.ru>). Оцифрованы и записаны на компакт-диски наиболее ранние записи из фондов, в том числе гибкие грампластинки, полностью переведен в цифровой вид звуковой архив по саамам.

*С 2006 по 2008 г. выполнялся проект в рамках программы Историко-филологического отделения РАН «Русский язык, литература и фольклор в информационном обществе. Формирование электронных научных баз». Основной задачей проекта явилось создание электронного научного фонда севернорусского фольклора Института ЯЛИ КарНЦ РАН. В группу исполнителей вошли сотрудники Института ЯЛИ, Института*

*прикладных математических исследований КарНЦ РАН, а также отдела Регионального центра новых информационных технологий Петрозаводского государственного университета.*

Данный проект выполнялся на основе материалов, хранящихся в фонограммархиве Института языка, литературы и истории. Основной задачей проекта была оцифровка и запись на компакт-диски архивных магнитофонных записей севернорусского фольклора. Планировались также создание электронного каталога по звукозаписям и нового раздела сайта фонограммархива «Звуковая коллекция», размещение на нем звучащих образцов фольклорных произведений различных жанров севернорусского фольклора.

Севернорусские записи составляют примерно четверть всего фонда (около 1000 единиц – магнитофонных катушек, компакт-кассет и гибких грампластинок). В результате оцифровки по данному проекту удалось перевести на электронные носители 174 магнитофонные катушки. Это записи 1950 – начала 1960-х гг., производившиеся на Терском берегу Белого моря, Карельском Поморье сотрудниками института Д. М. Балашовым, А. П. Разумовой, С. Н. Кондратьевой, Т. И. Вяйзиненом.

*В рамках проекта велась разработка программы электронного каталога. Программисты государственного университета создали новую версию электронного каталога. Тот каталог, который был создан в рамках проектов начала 2000-х гг., устарел и стал давать сбои. В него в свое время были введены сведения по двум тысячам произведений. Специалисты Института ЯЛИ усовершенствовали классификатор фольклорных произведений, необходимый для поля «жанр» – наиболее сложный раздел поисковой системы.*

Одним из результатов проекта явился новый раздел сайта фонограммархива Института ЯЛИ «Звуковая коллекция». Исполнителями проекта было решено не только расширить доступ к фондам и представить на сайте информацию о фондах фонограмм, но и разместить часть записей. Необходимо, по возможности, представить наибольшее количество жанров, особенно музыкальный фольклор Поморья, Пудожья и Заонежья. На страницах этого раздела размещены портреты исполнителей, текстовые расшифровки произведений и их звуковые записи. Наполнение раздела сайта оказалось нелегкой задачей. Далеко не все материалы по своему техническому состоянию годятся для восприятия неспециалистов. Очень большой объем работы связан с подбором записей, подходящих по содержанию, качеству исполнения и т. д. В настоящее время в данном разделе представлены образцы былин, записанных на гибкие грампластинки от сказителей Ф. А. Конашкова, П. И. Рябинина-Андреева, М. Е. Самылина, П. Г. Горшкова (они публикуются впервые), сказки

волшебные, о животных и анекдоты, различные виды народных песен Поморья, всего более 40 произведений. Раздел включает небольшую поисковую систему, позволяющую пользователям легко найти необходимые жанры и нужный район записи. Работа по вводу фольклорных произведений в данный раздел будет продолжена, она представляет интерес для исследователей, работников сферы образования и культуры, студентов и учащихся, а также для любителей устного народного творчества. Пока академические фольклорные архивы не выставляют в сети даже образцы из своих фондов. Если учесть, что сейчас Интернет активно используется во всех сферах деятельности, то такое направление необходимо развивать. Новый раздел сайта открывает для широкого доступа оригиналы фольклорных произведений. Это дает уникальную возможность пользователям знакомиться с подлинно народными произведениями и исполнителями.

Один из результатов проекта – отсканированные экспедиционные фотопленки 1970–1980-х гг. Цифровой фотоархив является неотъемлемой частью электронного научного фонда по севернорусскому фольклору.

*Таким образом, данный проект способствовал сохранению и вводу в научный оборот значительного объема звуковых архивов Института ЯЛИ КарНЦ РАН, созданию новых информационных ресурсов в сети Интернет в разделе сайта фонограммархива «Звуковая коллекция». Проект способствовал и развитию новых информационных технологий, применяющихся в работе с материалами одного из крупнейших собраний – звуковых фольклорных фондов Института языка, литературы и истории КарНЦ РАН. В то же время это только часть тех объемных и долговременных работ, которые необходимо выполнить, чтобы создать фонд фонограмм, отвечающий современному уровню.*

Все выполнявшиеся в Институте ЯЛИ архивные проекты были направлены на сохранение звуковых материалов, которые действительно требовали срочных мер по их оцифровке и перезаписи на новые носители.

В 2008 г. началась работа по переводу рукописных фольклорных материалов в цифровой вид и созданию информационной системы по фондам рукописных коллекций. Необходимость такой работы назрела давно; хотя записи, произведенные на бумаге, и хранятся дольше, чем магнитная лента, они также подвержены воздействию времени, многие коллекции пришли в ветхое состояние, записи стали угасать. Имелись только ручные картотеки на часть коллекций, поиск нужных материалов занимает у исследователей значительную часть времени. В сети Интернет не было никакой информации об одном из крупнейших в России фольклорных архивов.

Представленный в Российский гуманитарный научный фонд проект по созданию информационной системы по фольклорному рукописному архиву получил поддержку. Он будет выполняться в течение трех лет, за это время необходимо отсканировать ту часть фонда, которая поступила в архив в довоенное и послевоенное время, завершить работу по программе электронного каталога и создать новый информационный ресурс в сети Интернет по фольклорному рукописному архиву Института ЯЛИ. В процессе этой работы будут не только сохранены в цифровом виде ручные записи, но и произведена экспертиза состояния оригиналов, их учет, составлены новые описи с добавлением паспортной информации, необходимой для ввода в электронный каталог. На новом сайте будет размещена информация о фольклорном архиве, его истории, об изданиях материалов, о выполняющихся проектах, проводящихся мероприятиях и т. д. Будет представлена часть рукописного архива с возможностью ознакомления с самими текстами.

Отсканированные материалы будут перенесены на сервер и записаны на диски. Путем выборки через электронный каталог пользователи смогут получать тексты и осуществлять с ними работу. Таким образом, будет создаваться современный электронный архив фольклора народов Российского Северо-Запада.

*Л. И. Иванова*

## **ИЗ ИСТОРИИ СОБИРАНИЯ КАРЕЛЬСКОЙ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОЗЫ**

Для того чтобы иметь верное представление об истории собирания карельской мифологической прозы, необходимо начать освещение вопроса с того, как с этим обстоит дело в Финляндии. Во-первых, потому что именно в финских архивах сохранено большое количество примеров этого жанра, записанных от карел, а, во-вторых, там сконцентрированы самые древние и самые полные тексты.

В фольклорном архиве Финского литературного общества, который находится в г. Хельсинки (а копии – в архиве университета г. Йюэнсуу) хранится около ста тысяч мифологических рассказов и связанных с ними поверий, собранных в основном во второй половине XIX – первой половине XX в. И хотя Л. Симонсуури, занимавшийся исследованием народных верований, пишет, что «до 1935 года этот традиционный материал накапливался в Фольклорном архиве в случайном порядке, без планомерной работы или руководства»<sup>1</sup>, его объем впечатляет. В рукописном архиве Института ЯЛИ и фонограммархиве находится не более пяти тысяч текстов быличек и бывальщин, и записаны они в подавляющем большинстве во второй половине XX столетия.

В 1666 г. была создана Шведская коллекция древностей, она опубликовала своеобразные анкеты – требования по собиранию народного творчества; эти анкеты призывали финское духовенство выяснять и записывать все, что имеется «из устной традиции и преданий с древних времен и еще далее»<sup>2</sup>. Именно в этих записях содержатся самые старые данные о верованиях, бытовавших еще в XVII в.

---

<sup>1</sup> *Симонсуури Л.* Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991. С. 24.

<sup>2</sup> Там же. С. 25.

В середине XIX в. финские собиратели очень активно записывали сказки. Так как в волшебных сказках встречаются те же сверхъестественные существа – домовые, черти, тролли, различные духи, что и в мифологических рассказах, то наряду со сказочной традицией оказался зафиксированным материал традиционных верований и быличек, которые в то время активно бытовали в народе.

Большую помощь исследователям мифологической традиции оказали стипендианты Финского археологического общества, основанного в 1870 г. Они ездили по всем районам и, интересуясь прежде всего предметами археологии, обращали внимание и на различные достопримечательности, с которыми были связаны народные рассказы. Они записывали эти произведения и публиковали их вместе со своими отчетами в журнале Финского археологического общества. Л. Симонсуури указывает, что этот журнал, к примеру, содержит около 500 сюжетов о великанах<sup>3</sup>.

Здесь следует отметить, что данный сюжет (о великанах, о Хийси) отсутствует в наших архивах, но, судя по указателю Л. Симонсуури, он встречался и в южной Карелии (h), и в Приладожской (i), и в Беломорской (p). Бытовали мифологические рассказы о том, как: а) великан бросает, швыряет камень в насмехающуюся бабу, в человека – человек погребен под камнем; б) великаны забрасывают друг друга камнями, развязывают каменную войну – в результате битвы с метанием такого «оружия» образуются каменные насыпи, холмы из камней; в) черт-великан несет камень, обвязав его сплетенной вицей, – камень падает; г) церковь днем строится, ночью сносится – разрушителями являются черти, хийси, духи; д) гигантская «игрушка» девочки-великанши – она приносит в своем фартуке пахарей с лошадью, чтобы показать их своему отцу; е) великан переходит вброд – в глубоком месте вода едва не затекает в голенища его сапог и другие сюжеты.

В XIX столетии много мифологических рассказов было собрано исследователями колдовских обычаев, заговоров, обрядов и верований. Л. Симонсуури пишет, что «количество таких текстов сильно возросло в фольклорном архиве Финского литературного общества в 1880-е годы»<sup>4</sup>. Это произошло благодаря изданию К. Кроном указателя «В помощь собирателям наших народных сказок» и пособию О. А. Ф. Мустонена «Волшебный невод», которое в 1911 г. дополнил В. Ю. Мансикка.

В 20–30-х гг. XX в. было опубликовано около ста разработок-вопросников, касающихся различных религиозных представлений и верований.

По мнению Л. Симонсуури, «началом планомерного и целенаправленного научного собирания и регистрации народных рассказов следует счи-

<sup>3</sup> Симонсуури Л. Указатель... С. 25.

<sup>4</sup> Там же. С. 26.

тать 1935 год».<sup>5</sup> Финское литературное общество организовало тогда специальный конкурс, которым руководил М. Хаавио. Он-то и позволил воочию увидеть, как живуча и богата мотивами мифологическая традиция. Вплоть до Второй мировой войны былички собирались самым активнейшим образом. И хотя исследователь с сожалением отмечает, что в годы войны круг собирателей распался, мы можем отметить для себя плюсы в этой ситуации. Именно в 1941–1944 гг., когда территория Карелии была занята финнами, здесь началось очень активное собирание фольклорного материала. Записывались абсолютно все жанры, в том числе и мифология. И все эти записи теперь хранятся в Финляндии. К примеру, прекрасный материал по различным верованиям можно найти в коллекциях Хелми Хелминен. Она в 1943 г. собирала фольклорно-этнографический материал в деревнях Колатсельского сельского совета.

С 1950 г. у финских исследователей начался новый этап в собирании фольклора – весь материал фиксируется на магнитофонную ленту, а с 1970-х гг. – и на видео.

Фольклорный материал, хранящийся в Финляндии, полностью обработан, картографирован, микрофильмирован и частично оцифрован. Индекс АЗ обозначает мифологический рассказ, меморат (*uskomustarina*, *memoraatti*). Сопутствующий материал можно найти и под индексом В4, которым отмечаются различные верования, поверья (*taika*, *uskomus*, *enne*).

На территории Олонецкой Карелии (в фольклорном архиве он обозначен индексом Q *Aunus*) одни из самых старых записей мифологической прозы сделаны К. Кроном и А. Генетцем в конце XIX в. В течение первой половины XX в. на этой территории работало примерно 30 собирателей, ими записано около 500 мифологических рассказов. В Олонце зафиксировано 85 быличек (среди собирателей были *Laiho*, *M. Moilanen*), в Падахах – 6 (*Kaukkonen*, *Miikkulainen*), Кимасозеро – 6 (*M. Kuusi*), Мунозеро – 3 (*K. Krohn*), Петрозаводске – 22 (*M. Kuusi*), Поросозеро – 52 (*Helminen*, *Kaukkonen*, *Krohn*, *Laiho*), Реболах – 10 (*Genetz*, *Kyöttinen*, *Lukkarinen*, *Mikkonen*), Совдозеро – 92 (*Hakulinen*, *Perttola*, *Sääski*, *Valjakka*), Сямозеро – 77 (*Koskinen*, *Popoff*, *Vuolle*), Тулмозеро – 120 (*Haavio*, *Helminen*, *Juvas*), Веддозеро – 61 (*Railonsala*, *Saarto*), Видлице – 5 (*Haavio*).

Прекрасные образцы мифологической прозы можно найти в коллекциях Е. Попова. В 1936–1940 гг. он собирал фольклор в Сямозерском кусте деревень и в результате записал 17 сказок, 1 легенду, 2 исторических предания, 2 мифа, 3 заговора, 2 игры, 18 поверий, 30 бытовых и обрядовых рассказов, 13 воспоминаний и 42 мифологических рассказа. Все его информанты говорят на прекраснейшем ливвиковском наречии, в

<sup>5</sup> Там же. С. 27.

полной мере используя все богатство традиционной старинной лексики; в текстах нет ни одного ни русизма, ни заимствования из финского языка. Все сюжеты быличек широко развернуты, с подробным описанием пространственно-временных отношений, событийного ряда и всевозможных деталей. Этот материал особенно ценен тем, что в это время нашими исследователями мифологическая проза не записывалась.

Самый старый материал о различных духах-хозяевах, записанный российскими исследователями еще в XIX столетии, можно найти только в «Олонецких сборниках» и «Живой старине», но где архивы собирателей того времени – неизвестно. Например, архив Н. Лескова, очень много ездившего по южной Карелии, считается утерянным. Поэтому в нашем распоряжении имеются только немногочисленные опубликованные в XIX в. записи.

Из хранящихся в рукописном архиве ИЯЛИ самые первые записи быличек сделаны Р. Богдановым. В 1927–1928 гг. он собирал фольклор в Калевальском районе и записал около десяти мифологических текстов. В большинстве из них рассказывается о духах-хозяевах воды. Записи, к сожалению, сделаны непрофессионально, не указывается, ни от кого записан материал, ни в какой конкретно деревне. Сами тексты содержат, с одной стороны, различные сюжеты, но, с другой – очень сухи, не детализированы, часто выглядят просто как перечисление мотивов. При этом сами по себе они очень ценны, так как отражают верования почти столетней давности.

К сожалению, в первые десятилетия после создания ИЯЛИ, даже когда уже появилась аудиозаписывающая техника и с 1948 г. начались регулярные экспедиционные выезды в районы Карелии, ничего из мифологической прозы записано не было. В 1950-е гг. активно собирался песенный фольклор и руны.

Первые записи, имеющие отношение к народным верованиям и мифологии, можно найти в коллекциях Н. Г. Макарова, собранных во время его поездок 1960–1961 гг. в Тверскую Карелию и Олонецкий район. В течение всего десятилетия записано не более 50 текстов (хотя в фонограммархиве к этому времени уже собран материал на полтора тысячах кассет). Эти записи сделали у ливвиков – В. Д. Рягоев, у людиков – А. П. Баранцев, у северных карел – У. С. Конкка и А. С. Степанова.

В 1970-е гг. собирание мифологической прозы немного активизируется, но это все равно только случайные записи. В связи с подготовкой сборников по материальной и духовной культуре сегозерских карел в эти районы активно выезжала У. С. Конкка, а вместе с ней А. П. Конкка, П. И. Лукина, З. М. Трофимчик. К ливвикам (Пряжинский и Олонецкий районы) и к собственно карелам на север во главе с А. С. Степановой ездили Н. А. Лавонен и Р. П. Ремшуева.

Еще большее оживление в области сбора полевого материала намечается в 1980-е гг. Российские ученые начинают активно заниматься мифологической прозой, выходят монографии Э. В. Померанцевой<sup>6</sup>, сборник В. П. Зиновьева<sup>7</sup>. Пробуждается интерес и снимаются былые запреты на изучение народных верований. Жанр мифологического рассказа соприкасается со многими жанрами (и заговорами, и верованиями) и различными обрядами, он весьма информативен для многих смежных наук, да к тому же широко бытует в народной среде. Благодаря всему этому комплексу фактов мифологическую прозу стали активно записывать все вышеперечисленные исследователи (в первую очередь Р. П. Ремшугева и А. С. Степанова).

С середины 1990-х гг. начинается новый этап в собирании быличек. К этой работе вслед за А. С. Степановой активно присоединяются Л. И. Иванова и В. П. Миронова. Уже практически невозможно записать эпические песни, в единичных экземплярах встречаются сказки, заговоры и причитания, зато от каждого информанта фольклористы привозят по несколько образцов мифологических рассказов. Наиболее активно в эти годы исследуются ливвики (это кусты деревень Колатсельги, Ведлозера, Сямозера, Олонца), а также паданские карелы и собственно карелы Калевальского района.

На сегодняшний день с полной уверенностью можно сказать, что мифологическая проза – это единственный из традиционных жанров, который активно бытует среди карел, родившихся до середины XX в. Конечно, ни в сюжетах, ни в описаниях внешности и других деталей нет того богатства и разнообразия, которое можно найти в более старых записях, хранящихся в фольклорном архиве Финского литературного общества. Вместе с изменением бытовых реалий исчезли многие мифологические образы, к примеру, духи-хозяева мельницы, риги. Между тем следует отметить, что, к примеру, именно в Карелии сделано огромное количество записей о духах, появляющихся в период Святков (на юге это Сюдю, а на севере – Крещенская баба). Это образы, которых нет даже в указателе мифологических рассказов Л. Симонсуури. Именно благодаря тому, что в распоряжении исследователей имеется материал, собиравшийся на протяжении более чем двух столетий, можно не только анализировать образное и сюжетное богатство карельской мифологической прозы, но и говорить о специфике развития этого жанра.

<sup>6</sup> Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

<sup>7</sup> Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.

*В. П. Миронова*

## **К ВОПРОСУ О СОБИРАНИИ КАРЕЛЬСКОГО ФОЛЬКЛОРА В ГОРОДСКОЙ СРЕДЕ**

Как правило, сбор фольклора предполагает выезд в экспедиции в места компактного проживания носителей языка, в различные отдаленные от города населенные пункты. Именно там, на наш взгляд, можно обнаружить настоящих знатоков языка, старинных традиций и обычаев. В течение последних десяти лет сотрудниками сектора фольклора ежегодно проводились полевые работы по сбору фольклорно-этнографического материала практически во всех районах Карелии: в Олонецком, Пряжинском, Суоярвском, Медвежьегорском, Кемском, Муезерском, Калевальском. Внимание к карелам, проживающим в г. Петрозаводске, практически не уделялось. Данные переписи 2002 г. свидетельствуют о том, что представители карельского этноса Республики Карелии являются преимущественно городскими жителями. Самым крупным центром сосредоточения карел является г. Петрозаводск, значительная их часть проживает также в Кондопоге, Костомукше, Сегеже, Питкяранте, Суоярви. Олоонец – единственный город республики, где карелы составляют большую часть населения<sup>1</sup>. Надо заметить, что в столице республики большой процент составляют карелы, приехавшие после окончания средней школы на учебу и продолжившие здесь свою трудовую деятельность. Оставить без внимания такую группу носителей языка было бы неправильным. Описи материалов фонограммархива показывают, что практически каждый исследователь Института языка, литературы и истории КарНЦ РАН в течение своей собирательской работы записывал жителей Петрозаводска, хотя, несомненно, работа в этом направлении проделана недостаточная.

Собирание фольклора в рамках города – задача довольно сложная, вывить карел в Петрозаводске непросто: на улице мы не услышим карель-

---

<sup>1</sup> *Ковалева С. В.* Письменная традиция и лексический потенциал языка (на материале карельского языка): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Петрозаводск, 2006. С. 10.

скую речь, а принятое в нашей практике обследование каждого дома невозможно в условиях города. Таким образом, приходится искать другие способы для сбора материала. В этом оказывают помощь некоторые личные знакомства, а также рекомендации друзей и родственников. Конечно же, ни в коем случае нельзя обойти те общественные организации, которые объединяют людей по национальному признаку. В Петрозаводске существует несколько общественных организаций карел: это «Союз карельского народа», «Карельский конгресс», а также молодежная организация «Молодая Карелия». С помощью участников этих объединений мы вышли на карел, проживающих в столице республики. В первую очередь привлекли внимание участники народного хора «Ота рајо», организованного «Союзом карельского народа» в 1990 г. Участницы этого коллектива – женщины разного возраста, карельский язык для которых является родным. Особый интерес возник к вокальной группе «Kezräjäine», объединяющей женщин более старшего возраста, в репертуаре которых можно услышать карельские народные песни. С их опроса и началась работа по сбору фольклорно-этнографического материала от карел, проживающих в городской среде. Информантами стали 5 женщин – это Алла Петровна Губарева, ее старшая сестра Александра Петровна Балденко, Матрена Матвеевна Пинькова, Лидия Федоровна Бобина, Лидия Макаровна Гуккина.

Все опрошенные женщины прекрасно владеют карельским языком, были расположены к беседе с нами. Они отмечали особую радость в том, что имеют возможность пообщаться на своем родном языке и вспомнить молодые годы, родную деревню, родительскую семью. Такие беседы-воспоминания помогают выявить довольно любопытный материал, в частности, описание маленьких деревень, многие из которых уже заброшены, уточнить фамилии людей, проживавших в них. В памяти собеседниц сохранились названия окружающих деревни озер и рек, полей и болот. Встречаются рассказы о старых деревенских праздниках, описание ярмарок, проводимых во время народных гуляний, беседах. Так, например, Лидия Федоровна Бобина, 1934 г. р., уроженка д. Коткозеро Олонецкого района, подробно описала беседу, вспомнила, какие танцы молодежь танцевала и под какую музыку.

*Vessel't oldih guljankat. Min' vie miehel en olluh, sit ajelin sinne. Tyttö, brihua, ei sua maltua ni sanuo, muga oli vessel <...>. Kaikinnyttymii oli:nuorižuo, vahnebuua. No bes'odal oldih imenno nuorižot<...>. Talvel tansittih sarualois. Saruah pannah koptilkat, fonarii da kui midä.*

– *A midäbo tansittih?*

– *Enimyölleh oldih krakov'ak, jabločka, podispan', karrillii, pol'kua, valsii, sit fakstrottua da tangua. No enemyölleh hieruz oli kadril. Yhtes tullah, nuorižo*

*kerryttih kai. «Davai meile kadrillii!».* Sit kerävytäh mi syndyy pertih, miituine on pitky. Yhtet lähtietäh, erähät opat'.

– *Omatgo garmonistat oldih?*

– *A pruazniekoil kaikennytyymii oli.*

– *A maltettihgo kylän brihačut soittua?*

– *Maltettih. Kyläs štobi ei olis soittajuo, ei olluh ni hieru.*

*Веселые были праздники. Я еще замужем не была, тогда туда ездила. Девушек, парней, даже сказать нельзя, так весело было<...>. Всех возрастов были люди: и молодежь, и постарше. Но на беседе была именно молодежь. Зимой танцевали в сараях. В сарай ставили коптилку, фонари или кто что мог.*

– *А что танцевали?*

– *Чаще всего краковяк, яблочко, подиспань, кадрили, польку, вальс, факстрот и танго. Но чаще всего в деревнях танцевали кадрили, вместе соберутся, молодежь соберется вся. «Давай нам кадрили!». Тогда соберется столько, сколько в комнату помещается, какой она там длины. Одни закончат, другие опять начинают.*

– *Свои гармонисты были?*

– *А на праздниках всякие были.*

– *Умели ли свои деревенские парни играть?*

– *Умели. В деревне чтобы не было гармониста, это и не деревня тогда<sup>2</sup>.*

Особое место занимают воспоминания о Великой Отечественной войне, о финской оккупации, а также о лишениях, перенесенных в годы эвакуации. Практически каждая рассказчица, несмотря на давность событий, обращается к этой теме. Наиболее полный рассказ о трудностях эвакуации записан от Матрены Матвеевны Пиньковой, 1912 г. р., уроженки д. Вуочила Кондопожского района.

*Minä olin Molotovkois: Molotovskaja oblast'..., derevnja Malki, sie lapset minunke. Lusja lähtimmö koispai, oli god, vosem mesjatsef. Tulimmo sinne v oktjabre, a v nojabre kaksi vuottu täydyi. A toizel tyttärel oli 9 vuozt, hän školah sinne kävymäh lähti. Lähti školah ezmäzel, zabolela, hänel lien tif. Minä kymmene päivie hänenke bolničäs iče istuin<...>. Miitumua vai ruadua en ruadannuh sis sovhozas: yhen talven olin poččiloinke, kezäl heinie kosimmo pellol. A konzu kyndämäh työtah, vähä oli traktoroi, pidi kyndie heholoil. Kynnin kahtel hevol. A syömisty murginua keitetty ei, nimidä annettu ei. Maido meni dlja voini, lihat toze dlja fronta. Vie käveldih kylie myö keräeldi ken voi mjodua andua, ken alaistu, ken midä, voinal auttua. Muga minä lähten pellol,*

<sup>2</sup> Фонограммархив Института ЯЛИ КарНЦ РАН, 3553/7-10 (далее – Фон., номер кассеты и номер записи на кассете).

*lapsii näen vai magojuo<...>. A syvvä sie midä. Konjuhu sanou: «Tämä on vasta kandanuh hebo. Lypsä vai<...>. «Koispäi otin kruužkazen keral, otan, lypsän vähäzen<...>. Opin. Maido on ku ristikanzan maido magei. Muga minä kuni kynnin nedälin hevон maiduo join.*

*Я была в Молотовске: Молотовская область, деревня Малки. Дети со мной. Люсе, как из дому поехали, было год и восемь месяцев. Приехали туда в октябре, в ноябре два года исполнилось. А другой дочери 9 лет, она в школу там пошла. Пошла в школу и заболела, тиф. Я десять дней за ней в больнице ухаживала<...>. На какой только работе не работала там в совхозе: одну зиму за поросятами смотрела, летом сено косили на поле. А когда пахать отправляли, мало было тракторов, надо было на лошадях пахать. На двух лошадях пахала. А еды. Обед не варили, ничего не давали. Молоко было для войны, мясо для фронта. Еще по деревне ходили, собирали кто что мог дать: кто меду даст, кто варезки, кто чего, в помощь фронту... Конюх говорит: «Эта лошадь только жеребенка принесла. Подои ее». С дому кружку взяла, подоила немного<...>. Попробовала. Молоко, как человеческое молоко, сладкое. Так я пока неделю пахала, лошадиное молоко пила<sup>3</sup>.*

Среди полученных записей большую часть занимает этнографический материал. Собеседницы вспомнили родильный обряд, описали роль и действия бабки-повитухи, рассказали о ночной плачье yönitkettäjäine, удалось зафиксировать несколько заговоров от детских болезней (заговор от грыжи и рожи). Так же подробно каждая из информантов описала свадебный обряд, как сваты приходили, как невесту готовили к свадьбе, как топили девичью баню, как знахари свадьбу портили, как насильно замуж выдавали и многое другое. Женщины или сами видели этот обряд в детстве, или усвоили его по рассказам матерей и бабушек.

В настоящее время особый интерес представляют рассказы о различных промыслах и хозяйственных работах карел-крестьян, живших натуральным хозяйством. Еще в недавнем прошлом, в 30–40-е гг. XX в., наши предки носили домотканую одежду, ели испеченный дома хлеб, сами изготавливали многие орудия труда для полевых работ. Укрупнение деревень и коллективизация привели к большим переменам в обыденной жизни карел. Немногие из наших современников могут рассказать, как лен сажали, как его обрабатывали, как ткали, выбеливали полотно, готовили пожогу, сажали рожь, как в риге работали, как вручную мололи муку. От Александры Петровны Балденко, 1935 г. р., уроженки д. Колатсельга Пряжинского района, удалось не только зафиксировать описание процесса

<sup>3</sup> Фон. 3525/40–46.

вышеназванных работ, но и записать название каждого инструмента, используемого в том или ином виде деятельности. Материал, на наш взгляд, довольно редкий.

Привлекает внимание еще один рассказ, записанный от Лидии Федоровны Бобиной. Она вспоминает, как в молодости пела в ансамбле Ивана Левкина, известного в Карелии руководителя многих народных хоров. Лидия Федоровна рассказывает о репертуаре коллектива и его репетициях, о многочисленных поездках с концертами по деревням, об участии в смотре народных коллективов в Петрозаводске. Подобный материал будет, несомненно, интересен музыковедам, занимающимся историей хорового творчества.

Во время бесед наряду с этнографическим записывался и фольклорный материал: лирические песни, частушки, заговоры, детский фольклор. Песенный репертуар городских исполнительниц мало чем отличается от деревенского. Правда, информантам иногда бывает трудно вспомнить, каким способом усвоена та или иная песня: за долгое время участия в различных самодеятельных коллективах многие из них кажутся знакомыми с детства. Помимо песен удалось зафиксировать заговоры с подробными комментариями последовательности всех действий. Возможно, некоторые информанты утратили веру в силу слова, поэтому с такой легкостью отдают свои знания.

Среди опрошенных отмечается широкое бытование мифологических рассказов о лешем, хозяине дома, бани и т. д. Кажется удивительным, что собеседницы, большую часть жизни прожившие в городской среде, рассказывают о таких, казалось бы, невероятных вещах и при этом верят в существование мифологических персонажей, в возможность встречи и общения с ними.

*Strojittih dogi tiešuarale, nägynyh ei nikedä, a to kuului itku, to ukset lošketah, to kuuluu pagin, nävy ei nikedä. A sie tuli nuori tyttö miehele sih kodih, a häi oli kohtuine. Lähti pyhänpiän vetty ottamah jogeh i vastuo kastamah. Sie ezmäi vetty nosti, sit vastan kastoi i azetui. A toizes puoles, toizel puolel jogie, ei olluh jogi levei, kaidaine jogi oli, pitky mies... Nämä nubl'at blesnijat, icelleh silmät blesnitäh vai. Sanou: «Nuori mučoi muogeričču, kehkuvačču, kieguričču. Pirule da Parole pitky Timoi kuoli». Tuli kodih, viet pani, vastan käis vie pidäy. «Muatuska, en tiija kenen pitky mies sanoi: «Pirule da Parole pitky Timoi kuoli». Ga gu ruvettih lähtemäh, nävy ei nikedä. Uksi sinne-tänne kävelöy, šolkau vai. Tiešuaralle strojittih, ei tervehtetty. Sie karut elettih, yhtes heijänke elettih karut.*

*Построили дом на перекрестке, не видно было никого, а слышался то плач, то двери хлопали, то разговор слышался, а не видно никого было.*

*Пришла в тот дом молодая девушка замуж, она была уже беременная. Пошла в воскресенье за водой на реку и венник намочить. Сначала воду набрала, потом венник знамочила и остановилась. А на другой стороне, на другой стороне реки, река неширокая была, узкая река, стоит длинный мужчина. Пуговицы блестят, и глаза только блестят. Говорит: «Молодуха, охотница до мужчин, с округлым животом, с покачивающейся (походкой). У черта да у Парасковьи длинный Тимой умер». Домой пришла, венник в руке еще держит: «Матушка, не знаю чей такой длинный мужчина сказал мне: «У черта да у Парасковьи длинный Тимой умер». Как стали уходить, никого не видно. Дверь туда-сюда ходит, хлопает. На перекрестке построили, там черти жили, вместе с ними жили черти<sup>4</sup>.*

К сожалению, совершенно забытыми оказались карельские народные сказки, хотя Алла Петровна Губарева и Александра Петровна Балденко вспоминали, что слышали в своем детстве сказки от деда, который был хорошим рассказчиком.

В целом материал мало чем отличается от того, что удастся записать в карельских деревнях. И это неудивительно, так как большинство вопросов касается того периода времени, когда все информанты жили в родительской семье где-нибудь в карельской глубинке. Оторванные от родных мест, они стараются сохранить язык и все то, что их связывает с прошлым. Городские жители с большим вниманием относятся к своей культуре, хранят старинные вышивки, связанные крючком подзоры, старые самовары и глиняные плошки, наряды своих мам, а иногда и бабушек, свои личные вещи. Довольно любопытно было увидеть школьную тетрадь, которой уже больше 50 лет, ее сохранила А. П. Балденко.

То же самое можно сказать и о духовной культуре: песни, заговоры, детский фольклор, мифологические рассказы являются звеном, соединяющим их с культурой и традициями родной деревни. Исполняя то или иное произведение, информанты неоднократно повторяли, что «у них так пели, в нашей деревне так рассказывали». Даже небольшой собранный материал показывает, что мы не можем оставить без внимания карел, проживающих в городе. Несомненно, другой жизненный ритм и степень образованности повлияли на исполнителей, но только подробный анализ полученных записей позволит выявить степень влияния городской культуры на традиции коренных малочисленных народов столицы нашей республики.

---

<sup>4</sup> Фон. 3553/47.

О. В. Лебедева

## СЕВЕРНОКАРЕЛЬСКИЕ *PIIRILEIKKIT* В ЭКСПЕДИЦИОННЫХ ЗАПИСЯХ КОНЦА XX – НАЧАЛА XXI СТОЛЕТИЯ

В путевых заметках, сделанных Элиасом Леннротом во время седьмого путешествия по Беломорской Карелии, финский фольклорист писал, что «...пословицам, загадкам и сказкам, которые нечем заменить, не грозит столь быстрое забвение, как древним рунам, которые оттесняются полурусскими, полушведскими и другими новейшими песнями»<sup>1</sup>. Под «новейшими», по-видимому, Э. Леннрот подразумевал песни, появившиеся в XIX в. в связи с распространением в Западной и Северной Европе музыкальных инструментов, имеющих функционально-гармоническую основу. В конце XVIII – начале XIX в. популярными стали сентиментальные мелодии любовных песен, исполнявшихся с рифмованными текстами, а также мелодии танцевального характера.

Во времена Э. Леннрота отношение к песням «нового стиля» было не столь трепетным, как к эпическим и свадебным рунам Калевалы. Тем не менее актуальность изучения песенно-танцевальной традиции беломорских карел подтверждают многочисленные записи, сделанные в ходе собирательской практики карельскими фольклористами, этномузыкологами и хореографами на протяжении XX в.

Пиирилейкки (в пер. с фин. *piirileikki* – «игры в кругу») играют существенную роль в музыкальной традиции народов Северной Европы. Сам термин был введен финляндским исследователем Ю. Рейнхольмом в конце XIX в. для обозначения парно-массовых танцев круговой структуры и игр с элементами танца, сопровождающихся песнями. Их происхождение многие ученые связывают со старинными танцами в кругу шведов и финнов, а

---

<sup>1</sup> Путешествия Элиаса Леннрота: Путевые заметки, дневники, письма 1828–1842 гг. / Пер. с фин. В. И. Кийранен и Р. П. Ремшуевой. Стихи в пер. О. Мишина. Науч. ред., вступ. ст. и примеч. У. С. Конкка. Петрозаводск, 1985. С. 165.

также танцами, принадлежащими к европейскому пласту музыкально-хореографической культуры (полька, мазурка, вальс), пришедшими в Швецию и Финляндию в XVII–XVIII вв. из Германии, Франции, Англии и других стран Западной Европы<sup>2</sup>. Слившись с местной музыкально-хореографической традицией, танцы сформировали разнообразный и сложный в стилистическом и жанровом отношении пласт культуры.

На протяжении XX в. карельским фольклористам удалось записать большое количество музыкально-поэтических версий пирилейкки. Значительная часть этих записей хранится в фонограммархиве Института языка, литературы и истории КарНЦ РАН, а также в фольклорном архиве Петрозаводской государственной консерватории. Дефицит внимания карельских этномузыкологов, выпавший на долю этого явления традиционной культуры, начал частично восполняться с конца XX в. В записях 1970-х гг., сделанных Т. В. Краснопольской в поселках Калевала, Войница, Каскеля, Толлорека, Вокнаволок, содержится свыше четырех десятков музыкально-поэтических образцов. Во время экспедиционной практики 2006–2007 гг. студентов отделения музыки финно-угорских народов состоялись поездки в д. Юшкозеро Калевальского района, поселки Кестеньга и Софпорог Лоухского района. Этот материал, без сомнения, может служить основой для этномузыкологических исследований.

Основной функцией пирилейкки изначально являлось знакомство и ухаживание молодых людей с целью создания возможных брачных пар. Исполнялись они, как правило, под песни в перерывах между танцами, сопровождаемыми музыкантами-инструменталистами, в том числе и во время свадебного ритуала. При этом было неважно, какие песни исполнялись, лишь бы под их ритм можно было танцевать. По словам Веры Григорьевны Метелевой из д. Юшкозеро, «песню поем, значит, мы уже танцуем...». На массовость этих действий указывает сообщение Тайто Малинена, жителя той же деревни: «По 30–50 человек по кругу на улице ходили, песни пели, без музыки <...> могли всей деревней их танцевать». Обращают на себя внимание особенности народной терминологии: о пирилейкки могут сказать, что их «ходили», «танцевали», иногда пирилейкки сравнивают с «хороводом». Беседы с информантами до настоящего времени вносят некоторые коррективы в уже устоявшиеся формулировки. Так, например, известную песню «Parrani talo» многие жители Юшкозера называют «*римпа*» – «прыжок». Действительно, основным движением, сопровождающим песню, является «подпрыгивание» на одной ноге с приземлением на эту же ногу и последующим шагом. Танец исполняется в парах и координируется с трехдольным метром. При этом,

---

<sup>2</sup> Семакова И. Б. Пирилейкки. Рукопись.

по свидетельству В. Г. Метелевой, девушка и юноша «держатся, как в вальсе». Подобные указания на те или иные элементы танца, движения, позы говорят о наличии различных типов хореографической лексики пиирилейки.

К сожалению, возможность записи на видеоносители появилась в самом конце XX в. – тогда, когда танцевальная традиция находилась в стадии стремительного угасания. Весомый вклад в изучение хореографии пиирилейки внесла известная хореограф В. В. Мальми, записавшая в районах Беломорской Карелии множество традиционных танцев и игр. В настоящее время проблема фиксации хореографии по-прежнему остается наиболее острой. Во время студенческой экспедиционной практики 2006–2007 гг. нам удалось записать четыре видеофрагмента танцевальных элементов в одиночном исполнении. Информанты продемонстрировали несколько движений, характерных для танцевальной традиции беломорских карел.

Пиирилейки вышли из естественного обихода беломорских карел и перестали являться формой досуга молодежи добрачного возраста, сохранившись лишь в памяти людей пожилого возраста. Практика исполнения песен с танцами почти полностью переместилась на сцену, в репертуар фольклорных коллективов, где пиирилейки, как и другие традиционные танцевальные формы, обретают свою «вторую жизнь».

Естественно, с помощью материалов единичных записей реконструировать танец невозможно, поэтому мы считаем целесообразным использование видеозаписей, которые были сделаны не только в экспедициях, но и во время выступлений фольклорных ансамблей. Так, фрагменты имеющейся в фольклорном архиве Петрозаводской консерватории видеозаписи выступления фольклорного коллектива д. Юшкозеро (экспедиция 2003 г.) являются ценным материалом. Участниками ансамбля в 2003 г. являлись жители Юшкозера в возрасте примерно от 40 до 79 лет, в том числе певицы Вера Метелева и Хельми Рекина. В данном случае именно эти исполнители воспринимаются нами как носители традиции, ушедшей из деревенского быта. Движения рук и ног этих информантов, постановка корпуса, шаг отражают локальную специфику хореографии пиирилейки.

Распространение пиирилейки во второй половине XX в. имело особую специфику. По нашим наблюдениям, оно происходило не только устным путем, но и с помощью ведения так называемых песенников – тетрадей с поэтическими текстами наиболее распространенных песен, имеющих в основном позднее происхождение. Появление песенников во многом было связано с созданием народных хоров и фольклорных групп при районных и сельских клубах, участники которых записывали тексты песен, пополняя свой репертуар. Такая трансформация способа хранения

---

и передачи традиции объясняется спецификой пирилейки как культурного заимствования. Чужеродная, но любимая музыкально-хореографическая традиция нуждалась в письменной фиксации. Примечательно, что фиксации подвергались лишь поэтические тексты. На вопрос о том, «на какой голос нужно песню петь», информанты обычно отвечают, что голос и так вспомнится, а слова могут забыться. Вероятно, причины такого явления кроются в особенностях «новой» поэзии – ее образной сфере, языке, поэтических приемах. Разнообразные средства поэтической выразительности пирилейки отражают исторический путь становления этой песенно-хореографической формы на территории Беломорской Карелии.

*Н. Г. Урванцева*

## **УЧЕБНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ЛАБОРАТОРИЯ ФОЛЬКЛОРА КАРЕЛЬСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ПЕДАГОГИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА**

Постепенное исчезновение традиционной культуры сопровождается обострением интереса к ней. В последние десятилетия по всей стране создаются новые центры по изучению устного народного творчества. В Карелии есть научные объединения фольклористов, но учебно-исследовательской лаборатории фольклора нет ни в одном вузе Петрозаводска.

Фольклористика является одним из приоритетных направлений научной работы кафедры литературы Карельского государственного педагогического университета. Фольклорные экспедиции с участием студентов проводятся с 1930-х гг. Благодаря фольклористам, которые в разное время работали на кафедре и ездили в экспедиции (В. Г. Базанову, К. В. Чистову, В. С. Бахтину, И. А. Разумовой, С. М. Лойтер и др.), Петрозаводск до сих пор сохраняет неофициальный статус третьей столицы русской фольклористики.

В течение многих лет на кафедре литературы накапливаются материалы студенческой фольклорной практики, которые содержат важные сведения по истории народной культуры Карелии. Материалы фольклорной экспедиции 2006 г. были обобщены И. Н. Минеевой и А. В. Пигиным в статье «Святыни Лекшмозерья»<sup>1</sup>. Очень важно сохранить и систематизировать, а в будущем опубликовать наиболее ценные материалы по традиционной культуре.

На кафедре литературы существует свой фольклорный архив (материалы фольклорной практики 1980–2007 гг., аудиозаписи, фотофонд), работает семинар по изучению традиционного и современного фольклора.

---

<sup>1</sup> Живая старина. 2007. № 1. С. 49–51.

1 января 2008 г. на кафедре литературы КГПУ была открыта учебно-исследовательская лаборатория фольклора для сбора, сохранения, изучения и издания традиционного и современного фольклора Карелии.

*Основные задачи, которые планирует выполнить лаборатория:*

- создание компьютерной базы данных для учета имеющегося рукописного фонда фольклора;
- расширение компьютерной базы данных за счет обработки студенческих записей, сделанных в ходе фольклорной практики;
- отцифровка и компьютерная обработка аудиофонда;
- разработка сайта лаборатории для обеспечения доступа к базе данных, размещения экспедиционных отчетов, налаживания контактов с этнографическими музеями в районах Карелии;
- повышение качества подготовки студентов к прохождению фольклорной практики в полевых условиях и по месту жительства;
- выполнение научных и методических исследований студентами, аспирантами и преподавателями;
- подготовка и издание фольклорных материалов.

*Формами реализации этих задач являются:*

- разработка программы лаборатории фольклора;
- экспедиционные выезды в районы Карелии с целью сбора фольклорно-этнографической информации;
- архивация и паспортизация фонда;
- выпуск научных, методических разработок, информационных материалов и пособий;
- проведение учебно-методических мероприятий (лекции, специальные курсы, семинары, конференции);
- прохождение камеральной практики на базе лаборатории;
- обсуждение результатов фольклорной практики;
- разработка вопросников по малоисследованным сферам современного фольклора;
- техническая поддержка учебных дисциплин по фольклористике и этнографии;
- разработка сайта лаборатории;
- написание научных статей;
- подготовка изданий к публикации;
- сотрудничество с Институтом языка, литературы и истории КарНЦ РАН, музеем «Кижки», Академией народной музыки при Петрозаводской государственной консерватории им. А. К. Глазунова, отделом этнографии Центра детского и юношеского туризма и школьными этнографическими музеями Карелии.

Основными *направлениями деятельности* учебно-исследовательской лаборатории фольклора являются:

- сбор первичной фольклорно-этнографической информации;
- паспортизация, систематизация, архивирование и обеспечение доступа к систематизированной информации по фольклору Карелии;
- учебно-методическое обеспечение деятельности студентов;
- популяризация традиционной культуры Русского Севера.

*Основные результаты:*

- организация фольклорного архива КГПУ;
- систематизация и хранение архивных материалов студенческой фольклорной практики (рукописных, аудио-, видеозаписей, фотографий);
- камеральная обработка собранных материалов;
- создание электронной базы данных фольклорного архива КГПУ;
- разработка электронной фонотеки фольклорных записей;
- создание сайта фольклорной лаборатории;
- научная работа со студентами (курсовые, дипломные работы, подготовка к конференциям), помощь в разработке уроков по фольклору при прохождении педагогической практики;
- подготовка статей, тезисов и методических пособий;
- издание сборника современного детского фольклора Карелии, библиографического указателя «Детский фольклор и традиционная культура детства».

Для учебного процесса будут разработаны и внедрены:

- учебно-лабораторное оборудование;
- лабораторные работы по фольклористике и этнографии;
- учебно-методические пособия, дидактические материалы;
- рабочие программы по специальным курсам и семинарам;
- демонстрационные стенды (по истории собирания фольклора в Карелии, былинам, по семейным обрядам и др.).

Открытие учебно-исследовательской лаборатории фольклора позволит сделать более эффективной работу студентов КГПУ по собиранию фольклора, поднять работу по его изучению и преподаванию на новый уровень.

*А. А. Савицкий*

## **УСТНАЯ ИСТОРИЯ СЕЛА ШЕЛТОЗЕРО**

История сельских поселений составляет неотъемлемую часть истории нашего края и страны. Вместе с тем данный вопрос слабо изучен, а образ села растворился среди суждений о месте сельскохозяйственного производства в экономике и социальной роли крестьянства в различные исторические периоды.

Устные свидетельства сельских жителей дают живое представление об их менталитете, повседневном образе жизни, восприятии исторических событий современности и недавнего прошлого. Созданием данного пласта источников и их изучением занимаются этнологи, социологи, историки, исследователи фольклора. Среди историков в этом отношении более активны те, кто работает в русле устной истории.

Летом 2006 г. центром устной истории Петрозаводского государственного университета проводились полевые исследования на территории Прионежского района Республики Карелия. Наиболее существенная часть материала была собрана в с. Шелтозеро.

Экспедиция преследовала решение широкого круга задач. Собранный материал позволяет охарактеризовать традиционную культуру местного населения, главным образом вепсов и русских, дает представление об устной истории края.

Наиболее интересны для исследования воспоминания шелтозерских старожилов. Практически все респонденты не моложе 80 лет. Запись воспоминаний осуществлялась с опорой на анкету, специально разработанную для целей исследования. Анкета включает 120 вопросов, распределенных на 8 блоков.

Работая с первой группой вопросов, интервьюер получал личные сведения о респонденте (ФИО, дата и место рождения, национальность), а также узнавал его отношение к публикации этой информации.

Вторая группа вопросов апеллирует к детству рассказчика (сведения о родителях, бабушках и дедушках, других родственниках; укладе жизни,

языке общения, о детских играх, организации досуга и др.). Далее задавались вопросы об учебе (школа, профессиональное образование) и атмосфере, в которой воспитывался и рос респондент.

Работа, быт и семья также выделены в отдельные группы вопросов. Двадцать три пункта анкеты посвящены культуре и идеологии. Задача интервьюера при работе с данным блоком вопросов сводилась к необходимости определить отношение собеседника к религии и официальной политической доктрине; узнать, какие события из жизни респондента повлияли на формирование такой позиции. Основная часть вопросника состоит из 120 пунктов. В завершение беседы задавались вопросы обобщающего характера о том, кем себя участник опроса воспринимал в различные периоды: гражданином СССР, жителем Карелии или представителем своей национальности, как он в целом может охарактеризовать атмосферу советского общества и какие события современной истории запомнились ему больше всего.

Чаще всего люди не отвечают на все вопросы анкеты, а проявляют интерес лишь к части из них. Детальный и часто увлеченный ответ резко контрастирует с обобщенным и обезличенным повествованием на менее заинтересовавшие вопросы, что позволяет определить, какие периоды в памяти человека нашли яркое отражение, а какие присутствуют в виде отрывочных и расплывчатых воспоминаний.

Память человека представлена комплексом чувств, мыслей, обрывков событий, которые при обращении к ним преобразуются в историю жизни. При этом, реконструируя свое прошлое, человек формирует целостную, относительно упорядоченную картину. Воспоминание о событии создается именно в момент обращения к опыту прошлого, и каждая эпоха обладает своим алгоритмом воссоздания минувших событий и их интерпретации. Это обуславливает наличие запретных и обязательных тем для всех респондентов. Можно говорить о существовании стандартных шаблонов, хранящихся в коллективной памяти и составляющих основу при создании отдельно взятой истории жизни.

Таким образом, память содержит два пласта: меморатный, единый для всех представителей одной культурной, этнической или социальной общности и личные воспоминания человека о событиях, в которых он принимал участие или являлся очевидцем.

Посвящая интервьюера в историю своей жизни, люди придерживаются, как правило, одной из двух стратегий. В соответствии с первой рассказчик самостоятельно оценивает события, имевшие место в его жизни или произошедшие на его глазах. В другом же случае респондент ведет повествование отстраненно, предлагая тем самым интервьюеру делать выводы самостоятельно.

Среди опрошенных жителей Шелтозера преобладает второй стиль рассказа. Характерная черта – почти все склонны недооценивать значение

собственных воспоминаний. Часто на предложение поучаствовать в интервью отвечали: «Что я могу интересного вам сказать? Я же всю жизнь прожил в деревне». Нередко подобные сомнения объясняли низким, по их мнению, образованием. Вероятно, такое отношение к своему жизненному опыту и определяет стиль ответов. Рассказчик полагает себя не вправе делать оценки или, по крайней мере, считает их маловажными для исследователя.

Респонденты, родившиеся в Шелтозере в 1920-е гг., склонны рассматривать свое детство в качестве менее важной и интересной части жизни. Для них детские годы – своего рода преамбула к взрослой жизни. Участники опроса нередко удивлены интересом интервьюера к данному периоду своей биографии. Им кажется странным, что информация о сказках, которые им рассказывали в детстве, или играх, распространенных среди детей их села, может для кого-то представлять ценность.

Тем не менее люди охотно рассказывали о трудностях, практически составлявших большую часть того периода их жизни. Бедственное материальное положение, характерное для сельских жителей в предвоенный период, по утверждению большинства опрошенных жителей Шелтозера, не воспринималось ими как серьезная трудность, поскольку аналогичным образом дела обстояли у всех односельчан.

Например, один респондент, отвечая на вопрос, не испытывал ли он психологического дискомфорта, когда в детстве вынужден был в теплое время года обходиться без обуви, сказал: «Раньше же битых стекол на траве не разбрасывали, и босиком по ней ходить было безопасно». При этом, когда в школе ученикам из наиболее нуждавшихся семей выдавали материал для самостоятельного пошива рубашек, и ему достался некрасивый, с его точки зрения, отрез ткани, он решительно отказался его брать, мотивируя свое решение нежеланием произвести нелепое впечатление внешним видом.

Вероятно, общий для всех алгоритм воссоздания событий детства предполагает вытеснение травматического опыта и концентрацию на позитивных событиях. В ряде случаев реальные события вытесняются из памяти, и их место занимает идеальная картинка, т. е. человек уверен в самом факте счастливого детства, но конкретных примеров, когда был особенно счастлив, привести не может. Поэтому о переживаниях, вызванных материальными трудностями, человек поведал в контексте рассказа о случае, имевшем положительные последствия (ему выдали понравившийся кусок материи).

Похожие примеры встречаются почти во всех интервью. Отличаются лишь формулировки. В целом же о детстве воспоминания менее радостные по сравнению с респондентами, чье детство прошло в Петрозаводске. Это отчасти объясняется разницей в уровне жизни сельских и городских жителей. Деревенское детство состояло из меньшего количества

позитивных событий, и сформированная из положительных воспоминаний картина менее красочна. Одновременно с этим жители Шелтозера более сдержанны (это особенность их менталитета) и не склонны посвящать постороннего человека в мир своих внутренних переживаний.

Наиболее подробные воспоминания относятся к профессиональной деятельности: к факторам, повлиявшим на выбор будущей специальности, трудовым будням, вспоминают интересные случаи, имевшие место на работе (как забавные, так и трагические). Очевидно, память наших шелтозерских респондентов очень бережно хранит данную группу сюжетов. Отсутствуют и внутренние запреты на обсуждение этой тематики, что позволяет людям чувствовать себя достаточно комфортно при обсуждении ее с малознакомым человеком.

Тема трудовых и межэтнических конфликтов стала для респондентов самой некомфортной. Как правило, люди с самого начала отмечали отсутствие данной проблемы (или ссылались на забывчивость), но далее, отвечая на вопросы анкеты, приводили некоторые примеры межэтнического взаимодействия. Нашла отражение и тема конфликтов между переселенцами, приехавшими в Шелтозеро после Великой Отечественной войны, и старожилами.

Конфликты происходили не на межнациональной почве, а на бытовой и производственной и являлись исключением из правил. Момент напряженности в межэтнической коммуникации имел место в жизни села и был связан с расселением прибывших в домах шелтозерцев. Часть переселенцев (главным образом белорусы по национальности) работали на лесозаготовках в Матвеевой Сельге, а жили на квартирах в Шелтозере. Некоторые из них проявили склонность к девиантному (т. е. противоречащему принятым этическим нормам) поведению, и данный факт стал причиной недовольства местного населения. На отношение к представителям других народов упомянутый эпизод, вероятно, не повлиял, поскольку большинство отзывов о приезжих положительные. В целом в послевоенный период, как отмечают все респонденты, преобладала атмосфера взаимопомощи и добрососедства.

Анализируя интервью, можно сделать вывод о неравномерном отражении в памяти людей различных исторических периодов. Так, детские и юношеские годы воспроизводятся более детально. Послевоенный период также достаточно хорошо запомнился респондентам. В отличие от этого 1960–1980-е гг. чаще всего воспринимаются в виде одного размытого периода. Путаница в датировках и отсутствие конкретики встречаются именно при обращении к данному отрезку времени. Конец 1980-х – 1990-е гг. пересказываются более подробно, свойственна негативная оценка того времени, которое противопоставляется современности (2000–2006 гг.).