

Davis-Floyd Robbie E. The Ritual of Hospital Birth in America // *Conformity & Conflict. Readings in Cultural Anthropology*. Ed. by James P. Spradley, David W. McCurdy. N.Y., 1994.

Grof Stanislav, Grof Christina (eds). *Spiritual Emergency: When Personal Transformation Becomes a Crisis (New Consciousness Reader)*. Los Angeles, 1989.

Maslow A. *Self-actualizing and Beyond // Challenges of Humanistic Psychology*. N.Y., 1967.

Rouhier-Willoughby Jeanmarie. *Village Values. Negotiating Identity, Gender, and Resistance in Urban Russian Life-Cycle Rituals*. Bloomington, Indiana, 2008. P. 63–118.

Searle J. *The Construction of Social Reality*. N. Y., L., Toronto; Sydney; Tokyo; Singapore; 1995.

Walsh R. & Vaughan F. On transpersonal definitions // *Journal of Transpersonal Psychology*. 1993. 25 (2). P. 125–182.

Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehende Soziologie*. 5, rev. Aufl.-Tubingen: Mohr, 1980. Kap. III. Die Typen der Herrschaft. S. 122–176.

И.Ю. Винокурова

ВЕПСКИЕ МОЛОДЫЕ В ХРОНИКЕ БИОСОЦИАЛЬНЫХ СОБЫТИЙ

В 1983 г. сбылась моя мечта. Решив труднейшие проблемы с переездом в родной Петрозаводск и устройством на работу в Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН, я поступила в заочную аспирантуру при Ленинградской части Института этнографии (ныне МАЭ). Собиралась работать над диссертацией, тема которой была выбрана мной еще при написании дипломной работы на кафедре этнографии и антропологии ЛГУ, — «Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX в.)». Научным руководителем была назначена Т.А. Бернштам, которую я на тот момент знала только по статьям. В то время Татьяна Александровна еще не была доктором наук, и я стала ее первой официальной ученицей, чем очень горжусь.

Помню нашу первую встречу, когда она в демисезонном в крапинку пальто, с волосами, собранными на затылке в пучок, вошла в кабинет сектора восточных славян. Мы сели, и она попросила меня рассказать

о теме диссертации, которой я планирую заниматься. Внимательно и тактично слушала мой сбивчивый рассказ.

Поскольку я была заочницей, то наше общение с Татьяной Александровной носило несколько иной характер, чем с обычными аспирантами. В основном мы общались по переписке. Я отправляла ей по почте части диссертации, а она правила их своим красивым аккуратным почерком и посылала обратно с неизменной подписью «Ваша Т.А. Бернштам». Эти исправленные тексты до сих пор храню у себя, как дорогую реликвию. Замечания Татьяны Александровны (точные, порою резкие) и сейчас интересно читать. Они будят мысль, в них просматривается ученый большого масштаба со своим характером и твердыми убеждениями, его уважительное отношение к науке и ответственность за каждое написанное слово. Признаюсь, некоторые замечания вызывали у меня бурный протест, но западали в память. Проходило время, и я, как правило, убеждалась, что Татьяна Александровна была права.

Помню и последнюю встречу с Татьяной Александровной в 2004 г. Будучи редактором моей монографии «Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции)» (Петрозаводск, 2006), она не ограничилась перепиской и неожиданно попросила меня приехать в Санкт-Петербург. Редакторской правки было немного, но были написанные на листке советы и наставления Учителя на мою дальнейшую научную жизнь. Как будто она чувствовала, что мы видимся в последний раз.

Между этими двумя встречами и перепиской длиной более 20 лет были мои недолгие командировки в город юности, во время которых я, по возможности, старалась встретиться со своим научным руководителем. В один из таких приездов Татьяна Александровна, узнав, что я работаю над календарной терминологией, предложила мне почитать ее только что обсужденную в секторе рукопись «Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.» (позже она была опубликована и защищена в качестве докторской диссертации). Эта монография, которую я впервые прочитала в рукописном виде на галерее в здании МАЭ, и по сей день является моей настольной книгой. Ее по праву можно назвать методическим пособием по реконструкции возрастного символизма в различных культурных традициях, особенно у родственных и соседствующих с русским народом этносов, а также важнейшей базой данных для сравнительного анализа.

Именно под влиянием книги Т.А. Бернштам «Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.» автор настоящей статьи

обращалась к проблеме исследования детского символизма у вепсов [Винокурова 1994]. Другие периоды жизни человека остались нетронутыми. В данной работе предпринимается попытка продолжить изучение темы возраста в вепсской традиции. На этот раз в поле нашего зрения будет первый период взрослой стадии — социовозрастной статус молодых, прежде всего молодухи, поскольку в паре молодоженов молодуха в гораздо большей степени, чем молодой, была участницей различных обрядов, демонстрирующих биологические и социальные изменения.

Исследование терминов вепсского языка приводит к мысли, что вепсы представляли себе время жизни человека подобно лунным фазам: рождение (новолуние) — *liža ku (už ku)*, полнолуние — *t'äüžkudmaine* и ущерб луны — *alaku*. Достигнуть взрослого состояния *t'äüžigäiñe* (сев. вепс.), *t'äüžigäiñe* (ср. вепс.), *t'äüžigäähne* (южн. вепс.) — букв. «полновозрастного» — означало обрести наполненность всего необходимого человеком в биологическом и социальном плане, то же, что полнолуния *täüžkudmaine* (ср. сходство в образовании терминов). Взрослости и полнолунию предшествовали этапы рождения, детства и молодости, а завершающими стадиями были старость и смерть (ущерб). Точкой отсчета взрослой стадии всегда являлось вступление в брак. После него наступал первый период взрослости — время жизни молодых, или новобрачных — самый насыщенный в ритуальном отношении. Его границы определяются прежде всего появлением новых половозрастных названий. При анализе некоторых рассказов вепсских информантов о свадьбе выяснилось, что начало употребления русского по происхождению термина *molodijad* ‘молодые’ по отношению к жениху и невесте варьировало; такое название могло появиться сразу после венчания, при обрядовом входе в дом жениха, на смотринах во время праздничного обеда.

Для обозначения молодухи, молодой жены у вепсов существует название *mur'zain* (сев.), *mur'zei* (ср.), *mor'za* (южн.). Встречаются также локальные термины — *norik* (Шелтозеро, Каскесручей), *naine* (северные и оятские вепсы) [Зайцева, Муллонен 1972; СИЛКВИСЯ, № 605: 1629, 1639]. Нижняя временная граница их употребления — вступление в брак. Но оно сопровождается комплексом обрядов. На каком этапе свадебного ритуала появляется этот термин? Судя по имеющимся в нашем распоряжении текстам, чаще всего — на смотринах в доме жениха до первой брачной ночи.

Верхняя граница использования названий, как явствует из словарей, — рождение первого ребенка. Однако можно утверждать, что в северно-вепсской традиции длительность функционирования этого тер-

мина зависела от пола первого ребенка: его обычно употребляли до рождения девочки, которая могла и не быть первенцем. Об этом свидетельствует комплексное прочтение документов — местных фрагментарных этнографических данных и сравнительных материалов. Так, у вепсов Прионежья о женщине, которая рожала одних сыновей, говорили, что она молодится [Perttola, № 663]. У карелов, оказавших сильное влияние на северно-вепскую культуру, довольно распространенным был обычай, по которому за молодухой сохранялось аналогичное название *moržein* (или *tučoi*), по крайней мере до рождения первого ребенка, а если первенцем оказывался сын, то нередко и на многие годы [Сурхаско 1977: 196].

Такой же обычай был широко известен на русской территории. По данным Т.А. Бернштам, «молодицей женщина могла считаться либо в течение первого года замужества, либо до рождения первого ребенка (что, по мнению народа, должно было совпасть), либо в течение долгого времени, если первым ее ребенком был мальчик (лет до 40)» [Бернштам 1988: 37].

Возникает и другой вопрос — о том, какой термин приобретает молодуха после рождения первого ребенка. Вепсам известен только один термин взрослой фазы жизни женщины — *ak* ‘баба’. Рассмотрим сравнительные материалы. Аналогичные сведения относятся к русским (ср. русск. *баба*) и большей части карелов, у которых молодухой продолжают называть до тех пор, пока не родится дочь, после чего называют *akka* (с.к.), *akku* (ливв.), *akk* (люд.) ‘баба’ [Бернштам 1988: 38; Сурхаско 1977: 196]. Довольно четкая возрастная градация жизни взрослой женщины сохранилась у тунгудских карелов. Словом *morsien* они называли замужнюю женщину до рождения первого ребенка или в течение десяти лет супружеской жизни [СИЛКВИСЯ, № 605: 1669]. После десяти лет замужества женщина получала название *nain'i*, а после двадцати лет супружеской жизни — *akka*.

У финнов название *morsian* девушка получала сразу после помолвки и сохраняла его во время свадьбы и супружеской жизни до рождения первого ребенка. После этого знаменательного события ее начинали называть *nuorikko* — «молодкой» [Шлыгина 1999: 461]. На основе неравномерно сохранившихся возрастных терминов у прибалтийско-финских народов можно предположить, что в народных воззрениях периода существования единой прибалтийско-финской общности жизнь взрослой женщины могла представляться состоящей из большего количества фаз.

1) вступление в брак — рождение первого ребенка (фин. *morsian*, кар. *morsien*, вепс. *mur'zain*, *mur'zei*, *mor'za*);

2) рождение первого ребенка — 10 лет брака (фин. *nuorikko*, вепс. *norik*);

3) 10–20 лет брака (кар. *nain'i*);

4) после 20 лет брака (фин., кар. *akka*, вепс. *ak*).

В вепском языке термин, обозначающий молодого мужа, не зафиксирован¹, он заимствован из русского языка — *molodoi*.

У вепсов, как и у русских, переходные обряды во взрослую стадию, как и процесс замены терминов, были в основном сосредоточены в послевенчальном цикле свадебного ритуала. Некоторые единичные обряды, демонстрирующие умирание невесты в прежнем состоянии и ее возрождение в новом качестве, можно обнаружить и в вепском предсвадебном периоде. Обряд «нового рождения» невесты при одевании после бани был известен у кашинских вепсов: мать невесты ставила правую ногу на лавку, а девушка пролезала под ее ногой. Это действие мать сопровождала словами: «Умела свое дитя родить, умею и в люди пустить». Затем невеста обходила мать, три раза целовала ее и вставала рядом; далее она исполняла плачи, в которых прощалась со всеми своими родственниками [Гущина 2006: 298].

Большинство послевенчальных обрядов знаменует постепенное освоение новой взрослой жизни молодыми, особенно молодухой. На пороге дома жениха происходила ее первая встреча с «новыми родителями». Свекор и свекровь благословляли новобрачных иконой; в некоторых деревнях обсыпали пухом, перьями или зерном, чтобы они жили богато и легко. У шимозерских вепсов при входе происходило первое кормление «детей» «родителями»: им давали откусить один пирог *kokač*, одну ковригу хлеба, поили молоком из одного горшка. Свекровь встречала молодоженов в вывернутой мехом наружу шубе. В с. Немжа кроме шубы на свекрови была надета вывернутая шапка. По народным объяснениям, «этим нарядом она думает испугать молодую невестку, чтобы потом та боялась и почитала ее» [Б-в 1897, № 19: 3].

По мнению исследователей, невеста, введенная в дом жениха, рассматривалась как чужое и опасное существо для родственников молодожена точно так же, как и они для нее [Байбурин, Левинтон 1978: 93]. Поэтому молодуха тоже совершала магические действия защитного характера. В с. Винницы, переступая порог нового дома, она произносила

¹ Ср. у северных и тверских карел: *šulhañi*, *šulahañe* ‘молодой муж после свадьбы’. У финнов аналогичное название *sulhanen* обозначает жениха. Эти значения свидетельствуют о том, что термин начал функционировать уже на этапе свадебной обрядности. Его верхняя граница такая же, как у термина, обозначающего молодуху [Сурхаско 1977: 196].

заклинание: «Здесь живут овцы, а я пришел медведь и всех их съем» [Светляк № 344: 14].

Далее следовали обряды включения молодухи в новый семейно-родовой коллектив. Она подходила к «родовой святыне» — печи — и касалась ее руками. В с. Немжа невеста, войдя в избу, первым делом направлялась к очагу и начинала лучиной ворочать угли и золу: этим она хотела показать, «что не боится свекрови и надеется быть хозяйкой» [Б-в 1897, № 19: 3].

Менялся и внешний облик новобрачных. У Е.В. Скородумова встречаем описание традиционного ритуала переодевания молодых в «другой избе» у капшинских вепсов: «Молодуха моет лицо, переодевается в лучшее платье. Ей распускают косу и заплетают их на две, оденут повойник. Молодуха сидит. Ее “окрутили”. Молодой переоделся. После этого подают молодым зеркало и заставляют “поглядеться в зеркало вместе”» [Скородумов № 94: 115]. Однако в большинстве источников по вепсской свадьбе указывается, что перемена одежды и прически касалась только невесты. Жених оставался сидеть один за выводным столом, а невесту дружка уводил в другое место, где ей делали прическу замужней женщины (две косы, уложенные вокруг головы или в пучок) и надевали головной убор. У северных вепсов под сороку клали немного соли [Valjakka № 581]. По данным А.П. Косменко, в XIX в. молодухи носили орнаментированные шелком и шерстью сороки (*sorok*), вышитые иным, чем у женщин постарше, образом.

Другим головным убором молодых, распространенным примерно до второй половины XIX в., был сборник (*sbornik*), сшитый из ярких шелковых, парчовых и штофных тканей, у которого очелье (в виде валика надо лбом) и затылочная часть украшались вышивкой из золотых нитей с добавлением бисера и блесток. В вепсском Прионежье существовали отличия в способах плетения кос у девушек и замужних женщин: девушки плели косы «наверх» или «от себя», что символически означало их выход замуж, а женщины, наоборот, — «вниз» или «к себе», т.е. пряди волос подкладывались друг под друга [Костыгова 1958: 51].

По рассказам местных жителей, молодую наряжали в самую лучшую одежду. Важной особенностью одежды молодых, выявленной А.П. Косменко, были украшенные шитьем льняные юбки, которые надевались под сарафаны или верхние юбки поверх вышитой нательной рубахи. При этом если рубахи орнаментировались в основном геометрическими вышивками, то юбки — растительными и анималистическими узорами [Косменко 1984: 39]. Непременным видом одежды замужних женщин были передники: у молодых они были обычно красного цвета, у пожи-

лых — черного [Там же: 38]. Таким образом, богато орнаментированная одежда ярких цветов подчеркивала пик биологического расцвета молодой, готовность к деторождению.

«Окручение» молодухи происходило в другой части избы или отдельном помещении. Особый интерес представляет собой сообщение о том, что его совершали замужние родственницы в женской половине избы (печной угол). Эти детали обряда свидетельствуют о его посвятельном значении во взрослую стадию [NÄKM 1951: 212]. По наблюдению Т.А. Бернштам, для жизни молодоженов характерны обряды, символизирующие участие взрослого состава (от членов семьи до жителей деревни) в принятии молодых в общину [Бернштам 1988: 62]. Среди них следует назвать и обрядовые показы, и восхваления молодоженов (*ozutez*), особенно молодухи, как бы демонстрирующие достижение ими пика совершенства (полного расцвета, красоты, способности к плодородию) в новом социально-возрастном статусе.

Эта особенность периода жизни молодых и противопоставление ее другому возрасту (детству) отразилась, например, в том, как комментировали вепские пожилые женщины запрет показывать кому-либо маленького ребенка: «I ved' muržei ole» — «Не молодуха ведь» [Строгальщикова 1988: 102].

Первые после венчания смотрины молодухи устраивались по поводу ее преобразования, пока внешнего (путем переодевания), в замужнюю женщину. На них собирались не только участники свадьбы, но и мужчины села. Молодуху, лицо которой было закрыто платком, выводили к столу. Платок с нее обычно снимал отец жениха. Затем он благословлял ее в новом облике: иконой, хлебом и солью трижды обводил вокруг головы, закрытой убором замужней женщины. Далее следовал вопрос дружки или свекра, в котором впервые публично озвучивался термин, обозначающий ее новый социально-возрастной статус. Например, в с. Каскеручей спрашивали: «Huväk meide muržäin?» — «Хороша ли наша молодая?» [NÄKM 1951: 212]. На что зрители отвечали по-русски: «Исполат¹ хороша, хороша, хороша». Как только слышалось слово «исполат», хозяева бросали со стола крикнувшим мужикам гороховый пирог *hernehnik*. Те ловили его и делили на куски. Обряд деления пирога особыми участниками, предвещающий лишение девственности невесты, наделялся эротическим смыслом.

В других вепских деревнях на смотринах было принято именовать новобрачную русским термином. Так, в с. Шелтозеро первый дружка спрашивал у присутствующих: «Господа, хороша ли наша молодая?»

¹ Исполать — хвала, слава; ай да молодец.

И получал ответ: «Ура, хороша молода!» В с. Шимозеро вопрос звучал так: «Какова раба-то молодая?», а собравшийся народ кричал: «Хороша!» [Там же: 119, 337]. Хвала новобрачной служила социальным признанием ее нового взрослого внешнего облика.

Главным биологическим событием взрослой фазы являлось начало половой жизни молодоженов. Переход из одного биологического и социального состояния в другое часто был связан с препятствиями, которые преодолевались¹. Укладывание молодых на брачном ложе также сопровождалось обрядами, демонстрирующими различные препятствия, как бы оттягивающие момент утраты девственности. Одной из преград могло быть сопротивление молодых этой процедуре. Так, у У. Холмберга встречается следующее описание обрядов первой брачной ночи в с. Каскесручей: «В отдельной комнате у стены для молодых приготовлена постель, вокруг которой сделана ограда. В спальню, которую надо охранять, несут еду. Там во время трапезы присутствует первый дружка, а также крестные матери жениха и невесты. Жених раздевается и ложится в нижнем белье на постель. Невеста стесняется и не хочет раздеваться. Первый дружка заставляет ее сделать это. Девушка все еще колеблется. Крестные ее тоже упрекают. Наконец, она снимает верхнюю одежду, но оставляет на себе юбку. Место невесты находится у стены, куда ей надо пробраться через жениха. Сначала жених не пускает ее к себе, хотя невеста его целует. Первый дружка советует ей целовать снова, пока жених не “смягчится” и не пустит ее в постель. Когда оба ложатся спать, первый дружка прикрепляет к кровати старый замок и говорит жениху: “Если этот замок не будет утром сломан, когда я приду, не получишь бани!” После этого молодая пара остается вдвоем» [Holmberg 1924: 14].

Преградой могло быть также занятие постели новобрачных кем-либо из участников свадьбы. Брачное ложе следовало выкупить. Так, в с. Шелтозеро первый дружка пускал молодых на постель только после того, как поезжане, пришедшие посмотреть укладывание новобрачных, дарили ему деньги или платок [NÄKM 1951: 121]. У капшинских вепсов дружка, приведший молодых спать, хлестал крестообразно полог кровати и обнаруживал за ним сестру или подругу невесты. Молодому или молодой приходилось «выкупать» у них постель деньгами или, что примечательно, шерстяным поясом [Колмогоров 1913: 391]. Во многих культурах пояс являлся символом добрачной непорочности невесты [Бидерман 1996: 214]. Дарение пояса перед первой брачной ночью означало лишение ее девственности.

¹ Мы показали это на примере посещения бесед, знаменующих окончание детства и начало молодости [Винокурова 1994].

Обряды укладывания молодых на брачное ложе подчеркивали зависимое положение молодухи от власти мужа. Прежде чем лечь спать, от молодого супруга могли последовать приказы жене: снять с него сапоги, назвать по имени-отчеству, поклониться в ноги и трижды поцеловать. Как отмечает А.И. Колмогоров, «иногда молодой ложится поперек кровати и не пускает жену, “ломается”, символизируя подчиненное положение женщины» [Колмогоров 1913: 391].

Большая часть ритуалов, совершаемых после первой брачной ночи, символически отражала ее знаменательные события: половой акт и дефлорацию невесты. Переодеванием в очередной раз демонстрировалось изменение биосоциального состояния молодоженов. У капшинских вепсов сваха, разбудившая чету новобрачных, торжественно уносила рубаху молодухи, обнаружив на ней следы потери невинности. Она обряжала молодоженов во все чистое и новое. Одежда для молодого второго дня (порты, рубаха и даже онучи) была приготовлена невестой [Там же: 391]. У северных вепсов утром во время бужения молодому приносили подштанники (*kadd'ad*) с откровенно фаллической символикой: на жерди или с воткнутой морковью [Богданов, Зайцева № 300: 7–10].

Для молодого брачная ночь была важным испытанием мужской силы, только успешно выполнив которое он мог считаться полноценным взрослым мужчиной в глазах сельской общины. В с. Каскесручей если жених не был способен в первую брачную ночь исполнить обязанности мужа, то нельзя было трогать замок, подвешенный к постели новобрачных. Когда утром среди участников свадьбы разносилась весть, что «замок не сломан», все сочувствовали молодоженам [Holmberg 1924: 14]. Половое бессилие жениха называлось по-вепски *pinoho panoba* — букв. «[жениха] в поленницу положили»¹. Считалось, что причиной была порча, устранить которую мог колдун.

Но если «замок сломан», то первый дружка, разбудивший утром молодых, торжественно передавал радостную весть гостям, объявляя: «Замок сломан!». И тогда те кричали: «Ура!» Благополучное «рождение молодых» (термин Т.А. Бернштам) демонстрировалось и другими шумными обрядовыми действиями, среди которых наиболее распространённым было битье горшков, чаще всего совершаемое первый раз во время бужения молодых, а затем неоднократно повторяемое в течение всего второго дня свадьбы. Так, в с. Горнее Шелтозеро утром в дом к новобрачным заходил посторонний и разбивал горшок ударом о матицу [Богданов, Зайцева, № 300: 7–10].

¹ Аналогичный фразеологизм известен карелам [Сурхаско 1977: 184]. Возможно, имеет такой же смысл, как у русских: «Лежал, как бревно (полено в поленнице)».

В ритуальном комплексе «рождения молодых» существенное место занимали водные обряды, по-разному представленные в локальных вепских группах (ср. то же у русских: [Бернштам 1988: 60]). У северных вепсов особыми действиями обставлялось первое умывание невесты после брачной ночи, демонстрирующее вступление ее в новую стадию жизни: свекровь заводила молодую умываться за печь и давала ей вытереть лицо подолом своей рубахи или полотенцем, «чтобы невестка веровала в их веру» [Косменко 1984: 42]. У средних и южных вепсов можно отметить хождение молодых за водой. Когда они несли наполненные ушата, гости выбегали из дома и выливали на молодоженов набранную воду. Таким образом, вода «смывала» прежнее состояние человека и наделяла его новым возрастным и социальным статусом, жизненно-оздоровительными и плодородными силами.

В северно-вепских деревнях, как и у карелов, супружеской паре после первой брачной ночи устраивали совместную баню. Разбудив молодых, их спрашивали: «Нужна ли баня?» Если половой акт состоялся, то жених отвечал утвердительно. Для молодых готовили совместную баню, главным смыслом которой было очищение и освящение совершившегося события. По сведениям У. Хомберга, записанным от священника Филинова из Каскесручья (по происхождению — вепса), печь в бане не всегда топили, а только грели воду. Здесь молодых оставляли вдвоем, они ничего не мыли, кроме своих половых органов [Holmberg 1924: 15]. По другим сообщениям, баню топили. С топкой были связаны шутки односельчан: выносить из бани дверь и окно и прятать их. Дружки должны были найти спрятанные дверь и окно или заплатить за них выкуп. По мнению исследователей, эти конструктивные части построек входят в систему генитальной символики, их кража соотносится с дефлорацией [Байбурин, Левинтон 1978: 95].

Этот же смысл имели и другие действия банного ритуала. Например, в одном из рассказов местных жителей о свадьбе говорится: «Дружка делает в стене предбанника дыру и смотрит в нее, как там молодые моются. Затем приходит свекровь в баню посмотреть на молодых. Дружки в предбаннике пьют вино, бутылку бросают в стену и поют песни. Затем свекровь одевает молодых в бане. <...> Затем уходит. После нее дружка идет в баню и спрашивает молодых: “Hüvinik pezitei, tegittik t’äl öl g’fätkan?” — “Хорошо ли помылись, совершали ли всю ночь грех?” Все свадебщики смеются, поют песни» [NÄKM 1951: 125–126].

Примечательна роль свекрови в вепской послесвадебной бане, как, впрочем, и в других обрядах, связанных с молодыми. Она выступает как представительница взрослой части семьи, прародительница рода

в посвячительных делах брачного характера. В с. Горнее Шелтозеро действия свекрови в бане имели продуцирующий смысл: она приходила туда с миской мясного супа и этим супом мыла молодых [Богданов, Зайцева № 300: 7–10].

Событие ночи демонстрировали также поездка молодых в баню на санях (телеге) и их возвращение. В с. Каскесручей молодоженам вначале подавали «экипаж», имеющий фаллическую символику, — борону, деревянные зубья которой были направлены вверх. Роль возниц исполняли дружки, которые при быстрой езде неоднократно опрокидывали сани (телегу) с молодыми и заставляли прилюдно целоваться. Многочисленные барахтанья на земле и поцелуи молодоженов символизировали успешно состоявшийся брачный союз.

В некоторых северо-вепских деревнях банный ритуал объединял два поколения взрослых — молодоженов, их родителей и взрослых жителей деревни. После новобрачных в бане мыли свекровь, иногда вместе со свекром. Затем их или одну свекровь катали в санях по деревне под крики толпы «Ура!» В с. Шелтозеро свекровь садилась в сани, молодая дарила ей рубаху, а женщины с песнями тянули повозку через всю деревню [Valjakka № 579].

К группе обрядов, отмечающих успех первой брачной ночи, относились также различные по размаху застолья. Один из наиболее торжественных обедов у северных и средних вепсов носил название *knäzistol* ‘княжий стол’. Он включал в себя многочисленные прилюдные целования молодоженов и другие обряды соединительного и плодоносящего характера. Например, о шимозерском князем столе рассказывали следующее: «Садятся к обеду молодые, и все дружки, и провожатые (женщины со стороны невесты). Жениху и невесте дают одну ложку, велят одной ложкой есть, чай из одной чашки пить. Несут на стол вина. Первым пробует жених. Жених берет рюмку в руку и говорит: “Плохое это вино, горькое, нужно улучшить”. Невеста поднимается. Целуются крест-накрест трижды. Жених опять немного пробует вина и говорит: “Горькое”, и опять целуются. Затем вино дают невесте; невеста делает то же, что и жених. Потом дают всем дружкам, и они тоже говорят, что “горькое”. Молодые поднимаются, целуются. Проба вина проводится много раз вокруг стола, и молодые проделывают все то же. В конце на стол ставят горшок с кашей. Как только каша кончится, старший дружка берет горшок и разбивает его о печь со словами: “Anda G’umou molodiöle ühesa poigad i üks’ t’ütar i šegi rapadijaks” — “Дай Бог девять сыновей и одну дочку и перемешай с поповскими женами!” [NÄKM 1951: 342–343].

Особый статус молодых подчеркивался на некоторых вепских праздниках. В последнее воскресенье масленичной недели у вепсов Прионежья и Шимозерья происходили публичные смотрины новобрачных. Обычно они проходили в форме катания молодых на лошадях под хвалебные возгласы односельчан: «Нiivä muržäin! Ura!» — «Хороша молодлица! Ура!». Роль кучера обычно выполнял свекор, брат или другой родственник мужского пола, дружка. Каждая молодуха во время катания обязательно снимала с головы платок и накидывала его на плечи, демонстрируя зрителям одетую на голову сороку, подтверждающую ее новый социальный статус взрослой замужней женщины. В с. Рыбрека была распространена иная форма смотрин: по обеим сторонам дороги выстраивался народ, а вдоль улицы шествовали супружеские пары, держась под руку. Молодухи по очереди снимали платки, показывая свои сороки; либо платок с молодой снимал супруг. При виде сороки зрители скандировали: «Хороша молодлица! Ура!» [Винокурова 1996: 87].

К Масленице был приурочен северно-вепский обычай *marghuze* — послесвадебного гощения молодоженов у тещи. Непременным тещиным угощением для зятя в этот период были пряженые пироги *pirgad*.

Гостьба северно-вепских молодоженов у родителей молодухи происходила также на Пасху. С ней был связан обычай, по которому теща дарила прибывшему к ней зятю 100 яиц, а он преподносил ей ответное вознаграждение — материю, платье и т.д.

Дары тещи в Масленицу и Пасху не только укрепляли ее родственные связи с зятем, но и являлись магическим пожеланием ему плодovitости.

С появлением первого ребенка молодожены получали новые названия — *ak* ‘баба’ и *mužik* ‘мужик’. Это обстоятельство говорит о большой значимости деторождения для вепской семьи. Семья, в которой были дети, считалась благополучной и счастливой. Бездетность рассматривалась как большое несчастье. Общественное мнение, как правило, обвиняло в бесплодии женщину. О ней говорили: «*Akal eila plotud*» — «У женщины нет плода». Вина на мужчине лежала только в тех случаях, если он был преклонного возраста или женился на женщине, уже имевшей ребенка. По народным представлениям, способность к деторождению имела тесную связь с регулами. Их ненормальное протекание считалось одной из причин бесплодия. Одна из болезней, связанная с регулами, определялась как «*pidaged om segoinu*» («месячные заблудились», т.е. перепутались). Считалось, что такая болезнь возникала в том случае, если незнакомые женщины шли вместе в баню. Там их месячные «смишались» — уменьшались, а у молодых и слабых здоровьем — порти-

лись. Таким образом, обе женщины утрачивали способность к деторождению [Perttola № 784]. Лечение такой болезни проводилось с помощью обрядов, направленных на установление нормального цикла регул.

Но слишком большое количество детей в семье также не вызывало особой радости и связывалось с большими материальными трудностями. Для вепсов не был характерен распространенный у многих народов культ многодетности. На рубеже XIX–XX веков вепские женщины применяли некоторые народные средства «контрацепции», придерживались различных запретов, направленных на ограничение числа детей в семье [Винокурова 1994: 46]. В вепских деревнях, хотя и крайне редко, встречались умышленные случаи прерывания беременности. У северных вепсов преднамеренный выкидыш даже носил особое название *kohtun lukez* (букв. «сбрасывание живота»), в отличие от естественного — *prokudi* [Perttola № 821, 838]. Но все эти факты касались уже последующих беременностей женщины, тогда как первая всегда была желанной.

После благополучных первых родов молодая становилась полноценным членом двух породнившихся семей, а также группы взрослых женщин общины. Признание ее в этом качестве отмечалось в виде обычая *pahnad* — посещения роженицы замужними родственницами и соседками. В других прибалтийско-финских языках слово *pahna* трактуется иначе: соломенная подстилка для домашних животных; логово (гнездо) зверей, птиц, потомство (человека, животных) [SKES 1958: 457]. Эти значения свидетельствуют о том, что первоначально такой визит мог происходить к месту родов в хлеву (на подстилку), где обычно вепские женщины рожали, и, судя по названию (похоже — табуированному), был тайным собранием взрослых женщин. Посетительницы приносили роженице разнообразные выпечные изделия, старую ткань на пеленки, у северных вепсов — серебряные монеты «на зубок» (*hambazdengad*).

В северно-вепской традиции такое посещение имело и другие особенности: его начинали мать и сестра роженицы, повторяли его еще несколько раз в течение шести недель после родов. Во время таких визитов они читали молитвы [Perttola SKS № 796]. Роженица угощала посетительниц чаем и домашней выпечкой. Обычай поздравления роженицы (вместе с подарком «на зубок»), имеющий разные названия, был распространен, кроме вепсов, у всех прибалтийско-финских этносов, а также у русских, белорусов, латышей и других народов [Сурхаско 1985: 40].

Итак, рассмотрение вепских материалов в ряде случаев в сопоставлении с источниками по русскому (книга Т.А. Бернштам) и прибалтийско-финским народам приводит к выводу, что представления

о возрасте молодоженов в этих традициях в общих чертах совпадали и выражались в некоторых сходных обрядовых формах.

Библиография и источники

Байбурин А.К., Левинтон Г.А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 89–105.

Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988.

Бидерманн Г. Энциклопедия символов. М., 1996.

Б-в И. Свадебные обычаи в Немжинском приходе Лодейнопольского уезда // ОГВ. 1897. № 19.

Богданов Н.И., Зайцева М.И. Тексты вепского языка. 1956 г. // АКНЦ. Ф. 1, оп. 43, д. 300.

Винокурова И.Ю. Дети в некоторых обрядах и представлениях вепсов // Обряды и верования народов Карелии. Человек и его жизненный цикл. Петрозаводск, 1994. С. 41–64.

Винокурова И.Ю. Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX — начало XX в.). Петрозаводск, 1996.

Гуцина В.В. Вепская свадьба по архивным материалам Н.Н. Волкова // Современная наука о вепсах: достижения и перспективы (памяти Н.И. Богданова). Петрозаводск, 2006. С. 295–302.

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

Колмогоров А.И. Чухарская свадьба: Черты обрядовой жизни чухарей // Сборник в честь 70-летия проф. Д.Н. Анучина. М., 1913. С. 371–393.

Косменко А.П. Народное изобразительное искусство вепсов. Л., 1984.

Костыгова А. Народная одежда прионежских вепсов // Сб. научных работ студентов ПГУ. 1958. Вып. 5. С. 48–53.

Светляк (Фомин) А.В. Песни, обряды, обычаи, причитания, загадки, частушки в Лодейнопольском округе с общим описанием Шимозерского края и быта жителей // РГО. Р. 119, оп. 1, д. 344.

СИЛКВИСЯ — Сравнительное исследование лексики карельского, вепского и саамского языков // АКАрНЦ. Ф. 1, оп. 50, д. 598. Т 2.

Скородумов Е.В. Свадебный обряд вепсов // Архив МАЭ. Ф. 13, оп. 1, д. 94.

Строгальщикова З.И. Материалы по родильной обрядности вепсов // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 95–106.

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

Сурхаско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел (конец XIX — начало XX в.). Л., 1985.

Шлыгина Н.В. Финны // Рождение ребенка в обычаях и обрядах: страны зарубежной Европы. М., 1997. С. 460–467.

Holmberg U. Vepsäläisten häämenot // Suomen Museo. 31. Helsinki, 1924. S. 109–136.

NÄKM — Näytteitä Äänis- ja Keskihapsän murteista (Keränneet: Setälä E.N., Kala J.H.). Helsinki, 1951.

Perttola J. (далее указывается номер хранения текста) // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunouden arkisto (SKS)

SKES — Suomen kielen etymologinen sanakirja. Helsinki, 1958, II.

Valjakka S. (далее указывается номер хранения текста) // SKS.

О.П. Илюха

ПОДРОСТКОВОЕ ОТХОДНИЧЕСТВО В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX в. (Олонецкая и Архангельская Карелия)

Статья подготовлена при поддержке Программы фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Исторический опыт социальных трансформаций и конфликтов»

В конце XIX — начале XX в. по мере нарастания интенсивности экономической жизни, роста хозяйственных связей и специализации регионов Российской империи усиливалась и трудовая миграция населения: формировались ее направления, географическая локализация, намечались очертания профессиональной специализации крестьян-отходников из конкретных регионов. Менялся и половозрастной состав отходников: в их рядах не редкостью становились женщины, отмечался также значительный рост численности подростков-отходников. В результате длительного отсутствия подростков в деревне нарушался нормальный процесс передачи и освоения традиционной крестьянской культуры. Как отметила Т.А. Бернштам, подростковое отходничество, наряду со взрослым, сыграло большую роль в постепенном размыкании сельской общины, нарушении многих ее функций [Бернштам 1988: 123]. О.В. Смурова, развивая эту мысль, добавляет, что у подростков-отходников, чье мировосприятие и образ жизни формировались в значительной мере вне семьи и вне традиционной культуры, наблюдалась утрата навыков земледельческого труда, отход от православных традиций, трансформация представлений о семейных ценностях. [Смурова 2003, 2006].

Значимость социокультурных последствий подросткового отходничества требует основательного изучения его природы, характера,