

Винокурова И.Ю.

МИФОЛОГО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ВЕПСОВ

Христианизация веси. Вепсы официально являются по вероисповеданию православными. Христианизация веси началась на рубеже X-XI веков - намного раньше, чем у большинства других финноязычных народов (ср.: у карел - с XII-XIII в., у эстонцев - с XIII в., у коми - с XIV в., у саамов - с XV в., у марийцев и мордвы - с XVI в., у удмуртов - с XVII в.). Воспоминания о крещении народа в далеком прошлом сохранились в своеобразной форме у некоторых групп вепсов. Так, Н.И. Богданов, исследуя диалекты вепского языка, обнаружил интересный факт, по его предположению, связанный с крещением вепсов. Среди шимозерских вепсов отмечался праздник, который по-русски у них назывался «теплый Никола». Празднование происходило у местной часовни Николая угодника, в первое воскресенье после Ильина дня (если Ильин день был до четверга) или через воскресенье (если Ильин день приходился на четверг или после него). По-вепски этот праздник назывался *gistrühäpei* - «день святого крещения». Вепское название праздника; летнее время, не совпадающее с отмечаемыми по святцам Николиными днями, и главное его содержание - купание людей в «иордани» на оз. Яндозеро - дали основания Н.И. Богданову объяснить его как память о первом крещении вепсов этой округи (Богданов, АКНЦ, ф.1, оп.43, N 204, с.159-160).

Запись в летописи под 1471 г. как бы подводит итог обращения веси в христианство. В ней говорится о том, что Владимир, крестив всех русских и ряд других народов, крестил «... и Мерску и Кривическу Весь, рекше Белозерскую» (ПСРЛ, т.8, с.160). Однако внедрение новой религии в народную жизнь оказалось трудным, длительным и незавершенным процессом. Православная вера, излагаемая на старославянском языке на богослужениях в церкви, была мало понятной вепсам. Об этом свидетельствует, например, грамота 1661 г. новгородского митрополита Макария, посланная архимандриту Тихвинского монастыря Иосифу. В ней он выражает недовольство по поводу состояния дел в ряде вепских погостов - Пашозерском, Шугозерском, Пелушском, - где православные христиане в большие праздники и по воскресеньям в церковь не ходят, а пришедшие - во время святого пения стоят «не смирно», говорят и смеются; во время великих постов к отцам своим духовным не ходят и не причащаются и т.д. (Йоалайд, 1989, с.80-81). Лучше усваивалась народом обрядовая сторона православной религии.

Официальное православие, с одной стороны, боролось с дохристианскими верованиями, обрядами и культами (Соборы, постановления), с другой - приспособлялось к ним (приходско-мирская практика). Христианские представления у вепсов формировались и под влиянием культурных контактов с русским народом, от которого они перенимали крестьянское понимание православия, отличавшееся от ортодоксального учения (Пименов, 1965, с. 246). Результатом всех этих процессов явилось сложение своеобразного православно-языческого синкретического комплекса, который лежал в основе вепского традиционного мировоззрения.

Космогонические мифы. Христианское влияние сказалось и на немногих, известных среди вепсов, мифах о сотворении мира. В одном из них, появившемся в вепской среде от русских, творение космоса предстает как результат совместной деятельности двух основных антагонистических сил христианской религии - Бога и дьявола: «Когда Бог творил землю и живые существа, дьявол из зависти мешал Ему. Бог рассердился, схватил дьявола и сбросил его с неба на землю, в болото. В болоте, в том месте, куда провалился дьявол, образовалась большая дыра; из этой-то дыры и полезла всякая «нечисть». Часть пошла в озера - водяники, часть в леса - лесовики, часть забралась в тучи и облака и так распространилась по всему свету. Этой «нечисти» повывлезало бы и еще больше, если бы Бог не догадался заткнуть дыру в болоте горящим поленом» (Колмогоров, 1913, с. 372).

В другом дошедшем до нас вепском космогоническом мифе рассказывается, как птицы по приказу Бога участвовали в создании «мировой» реки: «Бог задумал выкопать реку и призвал на помощь птиц. Все птицы откликнулись на призыв Бога и участвовали в прокладке русла реки, кроме ястреба. За неповиновение Господь наказал ястреба. В течение Спасова поста (*Spasan pühä*), длящегося от Преображения Господня (6/19 августа) до третьего Спаса (16/29 августа) ястребу запрещено пить из реки воду. Из-за этого он пищит, пить просит, но из реки пить не осмеливается». Очень похожие мифы о создании реки птицами были известны многим народам

мира, однако роль главного отрицательного персонажа в них отводилась разным представителям пернатого царства (Ермолов, 1905, т.3, с. 306).

Сходными со многими народами являются и вепские народные представления о мироздании. В них земля выглядит плоской, в виде круглого острова, окруженного водой; а небо - как стеклянный колпак. «До неба далеко: сколько на корове шерстинок, столько до неба верстинок» (Винокурова, 1986, с. 59). Бог высек золотые гвозди на небе - звезды (Rainio, 1989, с.148).

Верховные боги. В результате ранней христианизации исторические средневековые источники не успели запечатлеть имена древневепских верховных богов, как это было у других финно-угорских народов (финнов, карел, эстонцев, коми, удмуртов, мордвы, марийцев, хантов и манси)[Петрухин, Хелимский, 1982, с.563-568]. Высшая мифология всегда оказывалась наименее устойчивой частью, так как на отказ от нее в первую очередь были направлены основные усилия миссионеров новой религии (Клейн, 1990, с.17). Видимо, так некоторые персонажи высшего уровня у вепсов были заменены христианскими святыми, другие - приобрели отрицательные характеристики. Некоторую реконструкцию древнего пантеона позволяют сделать данные лингвистики и этнографии.

У всех финно-угорских народов в древности существовал главный небесный бог. Его имя исследователи связывают с названием неба, воздуха (Петрухин, Хелимский, 1982, с.564; Владыкин, 1994, с.101). Оно образовано от корня *juma*: фин., кар. - *jumala*; эст. *jumal*; вепс. *g'umou*, *jumou* (ср.), *juma* (южн.), *d'umal* (сев.); саам. Юбмел; коми Йомаль; марийск. Юмо - Кугу-Юмо. В скандинавских и русских преданиях сообщается, что у заволочской чуди, которая скорее всего принимала участие в этногенезе вепского народа, существовал верховный бог Юмалла. Изображение Юмаллы находилось в еловой роще: «Весь он был слит из серебра, прикреплен к самому большому дереву рощи и держал в руках большую золотую чашу»; в нее чудь опускала жертвоприношения в виде серебра и золота своему богу (Ефименко, 1869, с. 12)..

Вепский бог *Jumou* (*G'umou*, *Juma*, *D'umal*) «ведал» погодой. От него происходили гром, гроза, радуга. Неслучайно поэтому в вепском языке названия, обозначающие такие природные явления, содержат имя этого бога: *g'umalangüru* - гром (букв. «божий грохот»), *g'umalansä* - гроза (букв. «божья погода»), *jumalanheboine* - радуга (букв. «божья лошадка») или *jumalankušak* (букв. «божий кушак»). К такому же выводу приводит выражение, записанное у шимозерских вепсов: «*G'umou g'ureidab i lamin iškeb*» - букв. «Бог (гром) гремит и высекает молнию» (Зайцева М.И., Муллонен М.И., 1972, с.151). Видимо, еще в дохристианское время почти у всех прибалтийско-финских народов, кроме вепсов, название небесного бога *jumala* (*jumal*) было заменено названием другого божества - Укко (Петрухин, Хелимский, 1982, с.564). В прибалтийско-финских языках некоторые термины, обозначающие перечисленные выше природные явления, содержат корень *uk*, а не *jumou*, как у вепсов: *ukkonen* (фин.) - гром (букв. «божий»); *ukonilma* (кар.), *ukkossaa* (фин.) - гроза (букв. «божья погода»); *ukonkuari* (кар.) - радуга (букв. «божья дуга») и др.

В процессе христианизации термин *jumala* (фин., кар.), *jumal* (эст.), *jumou* (вепс.) стало обозначать «бога вообще» (Петрухин, Хелимский, 1982, с.23). Функции вепского «громовика» *Jumou* частично перешли к св. Илье. Путь от бога *Jumou* к св. Илье оставил следы в вепской народной культуре. Среди вепсов, как и русских и карел, сохранились представления о происхождении грома и молнии от св. Ильи, который ездит по небу в огненной колеснице (Ср.: Макашина, 1982, с.85; Баранцев, 1978, с.135-136). В северновепском календаре существовала пара взаимосвязанных праздников в честь потепления и похолодания воды в Онежском озере. Первый праздник отмечался 1/14.06. По народным представлениям, в этот день бог *D'umal* опускал теплый камень в воду. Опускание камня происходило в результате грозы с теплым дождем, по народным наблюдениям, обязательно случавшейся в этот день. Второй - праздновался в Ильин день (20.07/2.08), когда «Илья опускал холодный камень в воду» и также существовала вероятность грозы. Оба праздника сопровождались обрядом купания, в первом случае - первым летним купанием, а во втором - последним. Эти праздники поразительным образом соединили в одном времени языческого бога и христианского святого, исторически разностадийных и друг друга заменивших, ведавших громом, молнией и водой. У капшинских вепсов (Корвала), в отличие от северных, функции языческого бога грома со временем были поделены между двумя святыми - Николаем и Ильей. Здесь существовали представления, что «*Mikula lamin kivi pästab*, а *Ilja vilun kivi pästab*» - «Микола теплый камень опускает (т.е. 9/22.05), а Илья холодный камень опускает» (Винокурова, 1996, с.99).

Среди прибалтийско-финских народов встречаются и другие одинаковые названия божеств, но выполняющих разные функции. Видимо, когда-то до распада прибалтийско-финской общности на отдельные племена был создан единый пантеон богов. В процессе многовекового самостоятельного развития у каждого народа за определенным божеством закрепились особые функции. Так, у карел в прошлом существовал бог любви - Lembi (Сурхаско, 1977, с.53), у вепсов lemboi - это черт, нечистый дух. У вепсов Иисус Христос обозначается термином Sünd, у карел sündu - божество, появляющееся в святки и выполняющее функции предсказателя в гаданиях (Конкка А.П., 1980, с.81).

«Низшая» мифология: духи природы. Гораздо более устойчивым в вепсской мифологии оказался ее так называемый «низший слой». К нему относились различные духи, связанные со всем мифологизированным пространством от дома до леса и причисленные к разряду нечисти. Им посвящались различные обряды жертвенного характера.

Среди персонажей «низшей» мифологии выделялась группа духов- «хозяев» различных природных объектов (лес, земля, поле, вода и т.д.). Самым популярным природным духом у вепсов был и остается «хозяин» леса. Он известен под множеством названий, по которым можно наметить некоторые стадии развития народного мировоззрения. Первоначально - это мес («лес») - объект обожествления, далее идет выделение духа лесной стихии – mechiin'e, korbhiin'e (букв. «лесовой»), затем наделение его антропоморфными чертами – mesamez' («лесной человек»). Социальная дифференциация в вепсском обществе ведет к изменению терминологии и статуса лесного духа, как, впрочем, и других мифологических персонажей: на смену человеку («mez'») приходит «izand» - хозяин (Владыкин, 1994, с.97). Семейные отношения коллектива также накладывают отпечаток на представления о духах: у хозяина izand, как правило, есть жена-хозяйка - emag, а иногда и дети - lapsed. Вообще для вепсской традиции характерна парность мифологических персонажей. У южных вепсов среди названий духа леса встречается имя kukerig. Л. Кеттунен предполагал, что это название - древнее, имеющее возможную связь со знаменитым божеством у финнов и карел - Кекри, Кеури (Turunen, 1956, с. 184). По народным верованиям, при встрече человека с kukerig он внезапно превращался в толстый пень с корнями. Хозяин леса являлся перед человеком и в других обликах, например, в виде некоторых животных (медведя, змеи, филина) [Винокурова, ПМ, 1997], но чаще всего антропоморфным существом (маленьким старичком, «с куст можжевельника», молодым черным и лохматым мужиком, человеком, ростом равным самым высоким деревьям в лесу (Азовская, 1977, с.147). Важным опознавательным знаком этого духа, как правило, была одежда - кафтан с запахом левой полы на правую (не таким, как у людей) и подпоясанным красным кушаком. Эхо в лесу объяснялось народом как голос его хозяина.

В сложении образа лесного духа-«хозяина» отразилось двойственное отношение вепсов к лесу: с одной стороны, он являлся кормильцем крестьянина, с другой - был наполнен всевозможными опасностями. Хозяин леса мог не только послать охотнику много дичи, собирателю - много грибов и ягод, а пастуху - безопасность скота, но и сбить путника или домашних животных с дороги, напустить на них диких зверей. Чтобы не прогневить лесного духа каждый вепсский крестьянин в прошлом знал различные религиозно-магические обряды на случай встречи с ним в лесу, потери дороги, ночевки под деревьями, а также жертвенные обряды в начале и конце лесной промысловой деятельности. Так, закончив сбор «даров леса», собиратели обязаны были принести жертву лесному хозяину - в виде ягод и грибов, которые они оставляли на пне, у придорожного креста или на перекрестке дорог (Винокурова, 1994, с.27). Этим формам поведения многие сельские жители следуют до сих пор при посещении леса.

У вепсов как земледельческого народа получили развитие мифологические представления о духах, населяющих поле. Правда эти представления были намного слабее, чем поверья о духе-хозяине леса и сохранились они, главным образом, у южных вепсов. Считалось, что каждое поле имеет своих духов - хозяина поля (poudizand) и хозяйку поля (poudemag). В народных представлениях вепсов, как и многих других народов, жатва часто представлялась как мученические роды хозяйки поля, во время которых происходило рождение зерна («духа хлеба»), заключенного в снопы. В период уборки урожая крестьяне закапывали для poudizand и poudemag на полосе хлеб и яйцо, чтобы те дали им хороший урожай. По народным поверьям, в период жатвы на поле часто можно было слышать стоны, означающие, что хозяйка поля рождает. Услышавший стоны обязательно дарил «роженице» «пеленку»: снимал с себя портянку, платок или передник и оставлял на полосе. Только в южновепсской группе удалось зафиксировать

название духа зерна - kuharö-kaharö. Предполагается, что оно происходит от вепсского глагола kuherdan - «я сгибаюсь», «я наклоняюсь» (Turunen, 1956, с.188). Дух зерна был похож на клеща. Ему приносили в дар пучок овса, который ставили в горнице в красном углу, и просили при этом kuharö-kaharö перенести зерно и хлеб из чужих мест в свой дом (Kettunen, 1925, с. 370-371).

У белозерских вепсов были распространены представления о balovnicad - духах в облике девушек, населяющих поле. Колыхание колосьев ржи объяснялось в народе игрой баловниц. Судя по названию, эти духи явно появились в вепсском пантеоне божеств от русских.

Не менее почитаемым, чем леший, образом вепсской низшей мифологии был водяной дух. Но в отличие от духа леса, вера в него мало сохранилась среди вепсов до сегодняшнего времени. В традиционном мировоззрении вепсов отразились различные стадии олицетворения водных объектов. Так, у южных вепсов было обнаружено предание, в котором реальные реки конкретной местности персонифицированы. О реках говорится как о существах женского пола, содержится объяснение их физических особенностей (Зайцева М.И., Муллонен М.И., 1968, с.238). Архаичные представления об олицетворении конкретного озера Куж-ярви сохранились у жителей с. Немжа. Перед началом рыбной ловли рыбак подходил к озеру и обязательно «здоровался» с ним: «Zdovo, Kužjarvut! Anda kaloid!» - «Здравствуй, Куж-ярви! Дай рыбы!». Такое приветствие сопровождалось протягиванием руки к воде и имитацией рукопожатия. В ответ следовало приветственное обращение озера, которое произносил сам рыбак: «Zdovo!» (Винокурова, 1994, с. 26).

С развитием анимистических верований олицетворения, придаваемые различным водным объектам, постепенно отделялись от своих стихийных основ и становились их хозяевами. У вепсов появились дух-«хозяин» озера - jarvenižand, «хозяин ручья» - ojanžand и «хозяйка ручья» - ojanetaḡ. Что касается реки, то специального вепсского названия для ее духа-хозяина пока обнаружить не удалось. Видимо, когда-то вепсской мифологии был известен дух, в какой-то мере связанный с рекой, по имени черандак. Это название зафиксировано у русского населения Белозерского края - по происхождению обрусевших вепсов (Черепанова, 1983: 86). Название черандак происходит от вепсского глагола čiraita 'журчать', т.е. в основу сложения этого образа вошел акустический эффект шума текущей воды в реке. Черандак - злой дух, который каждую весну ломает лед в реках, проходя путь от устья Ковжи кругом Белого оз. до Шексны, и оставляет большую щель во льду (Черепанова, 1983, с. 86).

Помимо терминов, связанных с мифологизацией определенного водного пространства (озеро, ручей, река), у вепсов известна группа названий для обозначения духа-хозяина вод, применимых по отношению к любому водоему: vedehiin'e («водяной»); veden ižand («хозяин воды») и veden etaḡ («хозяйка воды»); vedenuk («водяной старик»); turžas; vezituržas. Последние два названия были обнаружены только в южной группе вепсов. Они встречаются также в «Калевале», финских народных песнях и саамском фольклоре и восходят к староисландскому purr, porr «великан, дух болезни, чародей» (Holmberg, 1913: 215-216).

В мифологии вепсов выявляются два источника происхождения водяного. По одному из них, водяные духи появились одновременно со всей нечистью на земле по непредвиденной случайности во время акта творения Богом мира; по другому - от утопленников.

В народных рассказах встречаются описания этого духа в виде быка, собаки, но особенно часто - в виде голого человекоподобного существа мужского или женского пола с длинными волосами. Местообитание водяного порою накладывало отпечаток на его внешний вид. Так, в воображении народа его волосы часто рисовались в виде длинных зеленых водорослей. Эти мифологические представления нашли отражение в северновепсском слове vedehiizen tukad, обозначающем водоросли, которое в буквальном переводе звучит как «волосы водяного» (Зайцева, Муллонен, 1972, с. 621).

В отличие от хозяина леса, имеющего противоречивый характер, водяной в вепсской мифологии - преимущественно злой дух, жестокий и коварный. Его неожиданное появление перед человеком всегда сулит несчастье. Он опрокидывает лодки, ловит и душит купающихся, топчет лошадей и коров, не щадит даже детей, останавливает мельницы (Колмогоров, 1913, с. 373; Turunen, 1956, с.184). Как и вода, он может наслать болезни. Будучи властелином рыб, водяной часто вредит рыбакам: приближается к сетям и неводам и отгоняет от них свое «рыбье стадо» (Kettunen, 1925, с. 368-369). Для того, чтобы задобрить водяного и получить хороший улов, вепские рыбаки делали ему приношения в начале и в конце рыбацкого промысла. Так, например, южные вепсы перед ловлей рыбы мережами (мердами, сетями) опускали яйцо в воду для хозяина водоема. Белозерские вепсы бросали водяному в омут пирога, табак и вино

(Винокурова, 1994, с. 26-27). По мнению народа, табак и вино - «порочные продукты», пристрастие к которым характеризовало любой вид нечисти, были наиболее желанны для водяного и скорее могли вызвать его расположение. Окончание промысла знаменовалось пожертвованием хозяину водоема части улова.

Для вепсского водяного была характерна еще одна функция: участие в некоторых природных явлениях, главным образом, связанных с водой. У южных вепсов, например, передвижениями водяного из одного водоема в другой объяснялись дождь и туман, а также окончание осени и приход зимы (Kettunen, 1918, с.53; Винокурова, 1994, с.21). На территории проживания вепсов расположено много так называемых «периодических» озер, - таких, которые временно, иногда на долгие сроки исчезают, а затем появляются вновь, заполняя старую обсохшую котловину (Куштозеро, Ундозеро, Шимозеро, Долгозеро и др.). Эти загадочные явления в природы объясняли также перемещениями водяного к своему соседу в другое озеро, чтобы отработать у него проигрыш в карты (или другую игру).

Представления о водяном демонстрируют разнообразные формы древнего почитания воды, прежде всего, как устрашающей силы, враждебной человеку. В вепсской культуре культ воды прослеживается довольно ярко. Так, шимозерский рыбак, наловивший много рыбы, обязательно должен был поблагодарить воду: зачерпнуть ее пригорышней и поцеловать (Петухов, 1995, с. 439). До сих пор в с. Пяжозеро сохраняется древняя форма жертвоприношения воде: в Иванов день местные жители собираются у ручья и бросают в него серебряные монеты.

За непочтительное отношение вода могла наказать болезнями. Строго запрещалось как-либо осквернять воду: плевать в нее, мочиться, выливать помой, мыть грязные сапоги в «чистом» водоеме, а не в луже. Нарушение запретов становилось причиной появления кожной болезни *veziragan*. По представлениям южных вепсов, болезнью от воды могла стать *vodänka* (ср. русск. водянка). В случае ее возникновения больной ходил к оскверненному им водоему и просил у воды прощения. У средних вепсов был распространен запрет ругаться «на воде», иначе возникала болезнь *veziehtind* (букв. «водяная ругань»). Некоторые запреты, связанные с водой, распространялись и на водяного. Например, на рыбалке нельзя ругаться, иначе вызовешь гнев водяного. Или: «После солнечного заката не полощут белья, а то водяной выйдет из воды и будет кричать, чтобы его ужин не тревожили» (Макарьев, АКНЦ, ф.26, оп.1, N 15, л.155). Последний запрет у жителей Шатозера имел несколько иную интерпретацию: «После захода солнца полоскать нельзя, камешки бросать в воду тоже: хозяйка спать легли»; ср.: «нельзя бросать после заката солнца в «отдыхающую» воду камешки» (Винокурова, АКНЦ, ф.1, оп.50, N 679, л.34).

Почитание огня. «Огненные» мифологические персонажи. Стихией, противоположной воде, был огонь. Культ огня занимал важное место в древних мировосприятии и религии вепсов. Он выражен прежде всего в различных табу, запрещающих как-либо осквернять эту чистую стихию: нельзя было плевать в огонь, топтать его ногами и т.д. В случае нарушения запретов огонь мог отомстить пожаром или болезнями, например, появлением вокруг губ сыпи под названием *lendoi tuli* («летучий огонь»)

Различные виды огня (костры, горящая лучина или свеча, дым и т.п.), которым приписывались очистительные, целительные, обережные или продуцирующие свойства, широко использовались в вепсских ритуалах. С ритуальными огнями производились всевозможные магические действия: обегание, прыжки, обходы, окуривание и т.п. Окуривание, считавшееся в народе важнейшим обезвреживающим средством, как правило, предваряло начало какого-нибудь нового периода в жизни и деятельности человека. Так, успеху рыболовного или охотничьего сезона способствовало окуривание орудий труда - сети, ружья. Употребление молока нового удоя в пищу начиналось с омовения коровы и окуривания ее дымом, что также имело и утилитарный смысл.

У многих народов мира в мифах о происхождении огня часто рассказывается о том, что кто-то случайно добыл огонь трением или высеканием, и с тех пор люди так делают (Токарев, 1982, с.239). У вепсов в качестве культурного героя известен маленький мальчик. Огонь, полученный древними способами, считался наиболее действенным обезвреживающим и лечебным средством в экстремальных ситуациях. Его, например, использовали в конце XIX века в с. Корвала, где на протяжении 7 лет свирепствовала холера. От болезни удалось избавиться, обойдя деревню с «деревянным огнем». Во время обхода, по рассказам жителей, из деревни выскочил большой черный кот (олицетворение болезни) и болезнь перешла в Нойдалу, откуда ее выжили таким же путем (Волков, Архив МАЭ, ф.13, оп.1, № 13, л.72).

В представлениях народа отразились различные проявления этой природной стихии: огонь - источник света и тепла; огонь - земной и небесный, падающий на землю в виде молнии; огонь костра и домашнего очага; огонь - разрушитель и т.д. Дальнейшее развитие представлений о многоликости огня у вепсов привело к персонификации некоторых форм его проявления и появлению особых «огненных» мифологических персонажей. Так, среди северных вепсов собраны единичные сведения об олицетворении огня в образе духов «хозяина огня» - *lämoin ižand* и «хозяйки огня» - *lämoin emag*. Для прекращения пожара духам бросали в огонь в качестве жертвы яйцо и обращались с просьбой остановить разбушевавшуюся стихию. По другим сведениям из этой же группы, пожар персонифицировался в самостоятельные антропоморфные образы в виде худых и маленького роста «хозяина» пожара и его жену - «хозяйку» пожара (*rožagan ižand* и *rožagan emag*).

В культе огня у вепсов особенно ярко выделялось почитание огня домашнего очага. Он олицетворялся в образе духа под названием *račinrahkoi*. Первая часть номинации (*račin*) основана на топографическом принципе и четко очерчивает территорию его нахождения - в печи. Название божества *rahko* имеет древнее происхождение. Оно было известно также финнам и карелам, но с другими значениями. В разных местах Финляндии *rahko* мог обозначать мифологическое существо, связанное с луной; духа зерна, заключенного в последнем снопе; домового (SKES, 1985, т.3). О вепском духе *račinrahkoi* имеются лишь фрагментарные сведения. Во время южновепской свадьбы специально ему жертвовали горшок с кашей, который ставили на шесток печи (Tuunep, 1956, с. 186). Среди черт, характеризующих внешний облик духа, известна только одна - вымазанность сажей, которая вполне увязывается с его местопребыванием в печи. В настоящее время название *račinrahkoi* употребляется только в шуточной форме по отношению к человеку, измазанному грязью, или ленивому, постоянно лежащему без дела на печи, а также в детских дразнилках.

Домашние духи. У вепсов бытовали представления и о других мифологических образах, населяющих дом и хозяйственные постройки. Среди них, прежде всего, «хозяин» избы - *pertinižand*, проживающий с женой (*pertinemag*) и детьми (*lapsed*). *Pertinižand* (иными словами - домовый) был покровителем семьи. Он всегда появлялся перед домочадцами (во сне или наваливаясь на спящего) неожиданно, что служило предупреждением беды. Домовой и его жена, как правило, представлялись антропоморфно - в виде старика и старушки ростом с нормального человека или очень маленькими. Взгляды народа на местонахождение домового в избе отличались вариативностью. Указывались пространство у печи, за печью, на печи, подполье, красный угол.

Анализ обрядности новоселья позволяет выявить особенности образа вепского домового. У вепсов обнаружено два типа ритуалов перехода в новый дом. Первый тип, по-видимому, появился в вепской среде от русских. В прошлом он был широко распространен среди восточнославянских народов. Ритуал включал приглашение домового из старого дома в новый и перенесение его в горшке с горящими углями или в лапте. Второй - бытовал среди подавляющей части вепского этноса: при переселении в новый дом жильцы просили его «хозяина» пустить их на новое местожительство с помощью специального заклинания, например: «Хозяин, хозяйка, девочки, мальчики! Пустите меня в этот дом ночевать, помогите мне хорошо жить, легче жить, дайте много счастья, здоровья и всего хорошего!» (Joalaid, 1978, с. 236). В основе отличия восточнославянской и вепской обрядности при переходе в новый дом лежали разные взгляды народов на происхождение домового. Считается, что у восточных славян домовый - это предок данной семьи. У вепсов *pertizand* и его жена - это бывшие духи-«хозяева» земли (*maižand* и *taemag*), на которой построили новый дом (Joalaid, 1978, с. 237).

Эволюция вепских народных верований привела к тому, что от домового как главного хозяина избы постепенно отдифференцировались духи различных ее частей. Встречаются, например, названия духов подполья - *karzinižand* и *karzinemag*, двора (сарая и хлева) - *tannazižand* и *tannazemag*, хлева - *lavanižand* и *lavanemag*.

Большое значение животноводства в жизни вепсов оказало влияние на развитие мифоритуального комплекса, связанного с духами хлева. Он не только отделился от верований и обрядов, относящихся к домовому, но и в некоторых случаях перекрывал их. Даже при переходе в новый дом, совершая необходимые умиловительные обряды по отношению к домашним духам, большее значение придавалось жертвоприношениям хлевнику, а не домовому (Joalaid, 1978). Встречаются антропоморфные и зооморфные описания хозяев хлева. Их антропоморфный

портрет такой же, как и у *pertinižand* и *pertinemag*. Среди зооморфных описаний хлевника можно назвать крысу, лягушку, змею, у северных и шимозерских вепсов - ласку, которая из-за нелюбви к лошади поедает у нее шерсть на шее, любимой же лошади заплетает гриву в косы. Такие же зооморфные образы домового или духа хлева встречаются у прибалтийско-финских и славянских народов (Ср.: Nonko, 1962, с.281-286; Гура, 1997, с.227, 307, 384, 403).

О существовании духа-«хозяина» риги у вепсов известно следующее: это - либо один мужской персонаж, либо один женский, либо два, составляющие пару; либо, чаще всего у южных вепсов, - супруги и дети. Духи риги известны под множеством названий: южная группа - *rigiuk* («ригачный дед»), *rigibuko* («ригачный бука»), *rigaivan* («ригачный Иван»), *rignik* («рижник»), *riganižand* («хозяин риги»), а его жены - *rigibab* («ригачная баба»); средняя группа - *rihenižand*, *rihen rahkoi* («ригачный рахой»), *riheuk* («ригачный дед») - *riheak* («ригачная баба»), *bukač* («бука»), северная группа - *rigačakaine* («ригачная старушка») (Винокурова, 1992, с. 19). Рассказы о хозяевах риги у вепсов, как и у русских Европейского Севера (Померанцева, 1976, с.115), отрывочны и малочисленны по сравнению с красочными и многочисленными рассказами о лешем и хозяевах двора. Дух риги сходен с *račinrahkoi* не только одним из своих названий (*rihenrahkoi*), но и другими характеристиками: жил в рижной печи и представлялся грязным и заросшим шерстью. Среди его вредоносных действий первое место занимало уничтожение риги и находящегося там зерна пожаром, т.е. одна из форм мести этого духа та же, что и у огня. Но комплекс представлений, связанный с ригачником, не ограничивался только огнем, ибо рига у вепсов была не только местом сушки снопов, но и молотьбы. Поэтому к вредоносным действиям хозяина риги добавлялись плохой примолот зерна, а также мученическая смерть человека, оставшегося ночевать в риге без разрешения духа. С помощью различных жертвоприношений члены семьи старались задобрить ригачника. Так, северные вепсы начало молотьбы предвляли раскладыванием по углам риги «гостинцев» (кусочков хлеба, сахара, чая), обращаясь к духу с просьбой оказать помощь в молотьбе.

К домашним духам относились *kül'bet'ižand* - «хозяин» бани и *kül'bet'emag* - «хозяйка» бани (вар. *külbet'baba*), которые считались опаснее духов избы. Представления о внешнем облике этих духов почти стерлись из памяти современного вепского населения. В редких сообщениях *külbet'ižand* описывался в виде голого и лохматого антропоморфного существа. Сохранились воспоминания о формах почитания этого духа. Перед мытьем в бане просили на это разрешение у *külbet'ižand* и *külbet'emag*. По окончании банной процедуры полагалось поблагодарить хозяев. Запрещалось ходить в баню четвертым. Нельзя было думать о бане как о заразном месте, иначе ее дух, обидившись, мог наслать кожные болезни: *külbet'kibu* («банная болезнь») или *külbet'paḡan* («банная чесотка»).

В целом, домашние духи были более благожелательными к людям, чем природные. По мере удаления от центра человеческого жилья вредоносность домашних духов повышалась.

Колдуны. По представлениям вепсов, посредниками между духами и людьми являлись колдуны, носившие название *noidad* (ед.ч. *noid*), относящееся к древнему слою прибалтийско-финской лексики. Колдуны были рядовыми общинниками, которым народ приписывал сверхъестественные способности (как вредоносные, так и позитивные) в управлении силами природы и людьми. Наряду с нойдами, еще в XV-XVI вв. среди вепского крестьянского населения выделялся слой жрецов - арбуев, занимавшихся профессионально культовой деятельностью. Арбуи делали предсказания, давали имена новорожденным, освящали браки, руководили похоронами (Пименов, 1965, с. 244-245). Слой арбуев, по-видимому, появился в период перехода древневепского общества от общинно-родовых к классовым отношениям. С распространением среди вепсов православия место арбуев в семейной обрядности постепенно заняли священники. В настоящее время слово *arboi* сохранилось в вепском языке только в значении гадалки, ворожеи.

Вера в нойдов до сих пор не утрачена в вепских деревнях. Правда, с нойдами произошли некоторые изменения: уменьшилась их численность, сузилась сфера колдовской деятельности, изменился половой состав колдунов. Судя по архивным материалам 30-х годов XX в., колдунами в вепских деревнях обычно были пожилые мужчины - «старрики». Сейчас занятие колдовством находится в ведении пожилых женщин. Почти в каждой деревне имеется как минимум одна женщина, которая местными жителями указывается как *noid*. В то же время в вепских (особенно южновепских) деревнях поражает почти полное отсутствие мужчин в возрасте 65 лет и старше. Возможно, превращение колдовства в чисто женское занятие произошло в 30-40-е годы в

результате изменившейся демографической ситуации, связанной с репрессиями в 30-е годы и Великой Отечественной войной, когда погибла большая часть именно мужского населения.

Колдуны по-прежнему осуществляют широкую посредническую деятельность с духом-хозяином леса. Чисто колдовской способностью издавна считалось умение находить пропавших в лесу людей и скот, которые из-за происков хозяина леса теряли путь к дому и попадали на «дурной след» (*hondole jal'gele*). Считалось, что во время поиска пропавших колдун вступал в непосредственное общение с хозяином леса, чего не могли делать обычные люди. Колдун разговаривал с лесным духом на «границах», отделяющих мир природы от мира людей - на перекрестках дорог, крыльце дома и т.д. С помощью особых оберегов от нечистой силы (крестов из веток рябины, соли, дроби) он «прокладывал правильный путь» для заблудившихся. Колдун мог также разглядеть подмененного лешим ребенка и обменять его на настоящего. До сих пор важной колдовской функцией является заключение с лесным духом договоров на пастьбу скота (обходов) и передача их пастухам.

В прошлом колдун помогал в выборе благоприятного места для строительства жилища. Теперь к таким услугам колдуна не прибегают, поскольку выбор места под жилье определяется местной администрацией.

В период бытования традиционного свадебного ритуала (вплоть до 30-х годов XX в.) колдунам приписывалась значительная роль на вепских свадьбах, где одни из них выступали в качестве защитников действия, а другие - могли причинить ей вред. На южновепской свадьбе колдун-защитник выполнял функции главного дружки и носил название *naita*, тогда как, например, на роль северновепского дружки (*drušk*) назначался кто-либо из ближайших родственников жениха. Результатами вредоносной деятельности колдунов на вепских свадьбах могли быть остановка коней свадебного поезда; лишение жениха половой силы; насылание на невесту различных болезней и т.д.

До сих пор жители вепских деревень верят в способность колдунов влиять на любовные взаимоотношения: колдуны могут «присушить» молодых так, что те друг без друга жить не смогут; или разрушить любовь между парнем и девушкой или супругами. В любовной магии вепские колдуны использовали заговоры под названием *kuiduzpuheg* (*kuiduzpuhe*) - букв. «присушивающий заговор».

По-прежнему сохраняются представления о влиянии силы колдуна на здоровье людей и скота: колдун может наслать болезнь и может ее вылечить. В настоящее время население обычно обращается к колдунам, если средства современной медицины оказываются неэффективными. В то же время существует набор болезней со старинными названиями вепского и русского происхождения, которые, по традиции, находятся в ведении колдунов: *rugend* - грыжа, волос - заболевание, поражающее ткани и кости; грудница; водянка; полуночица; *ičhiin'e* - эпилепсия; золотуха; *sugased* - щетинка. Тяжелейшей болезнью, которую мог вылечить только очень сильный колдун, считалась смертельная или каменная кила - огромный нарыв.

В круг ритуальных обязанностей вепского колдуна входят также гадания. Они часто предваряют его деятельность в области поисковой, любовной и лечебной магии. Самым распространенным видом гаданий среди вепских колдунов является раскладывание 41 камня, которое, как и тексты заговоров, держится в большом секрете от населения.

Еще одним видом мантики, обнаруженном у средневепских и южновепских колдунов, является гадание с использованием двух пар предметов: глины-угля и хлеба-соли, а также клубка с коровьей шерстью, в который втыкается иголка с ниткой. Во время гадания две пары предметов раскладываются по сторонам света, а клубок гадалка держит за нитку в подвешенном состоянии. Перед началом совершения обряда гадалка выбирает пару предметов, которые дают ей положительный ответ (например, уголь-глина), соответственно другая пара имеет отрицательное значение. По движению клубка в сторону уголь-глина или хлеб-соль узнается ответ на поставленный вопрос.

За оказанную помощь колдуны получали вознаграждение в виде небольших подарков или деньгами. Только в южновепских деревнях были зафиксированы термины, обозначающие плату колдуну и различающиеся в зависимости от выполненных им функций: *abutajäne* - плата за помощь, *kuidajäne* - плата за привораживание, *spravitajäne* - плата за лечение (Зайцева М.И., Муллонен М.И., 1972).

Животные. В традиционном мировоззрении вепсов значительное место занимали животные, роль которых была удивительно разнообразной. Это могло быть не только связанное с

анимистическими представлениями, тотемическим или промысловым культурами поклонение животному, но и суеверный страх перед некоторыми из них, а также наделение какими-то сверхъестественными свойствами отдельных представителей природного мира, которые переплетались с реальными взглядами народа на особенности их поведения.

Наиболее ярким образом в ряду почитаемых животных у вепсов, «царем всех зверей» был медведь. В основе поклонения медведю лежали архаические тотемические представления и промысловый культ. Следы тотемических представлений проявились, прежде всего, в признании медведя существом, подобным человеку. При раскопках древневепских курганов в большом количестве найдены кресала с изображением медведей, стоящих на задних лапах. По мнению специалистов в области древнего изобразительного искусства, вертикальная поза медведя указывает на его связь с человеком и сверхъестественные свойства этого зверя (Косменко А.П., 1984, с. 27). К кругу подобных представлений относятся и широко распространенные у вепсов мифологические рассказы о превращениях новобрачных в медведей, совершаемых колдунами на свадьбах; сказки о браке медведицы и охотника или женщины и медведя, а также северновепское поверье, что «у медведя лапа как у человека». Запрет на поедание медвежатины, обнаруженный в некоторых вепских деревнях, - еще одно свидетельство, что медведь в древности был тотемом некоторых вепских родов. Взгляд на медведя как на тотемного предка возможно оставил след и в одной из распространенных среди северных вепсов «уличной» фамилии - Kondjahne (русс. Медведев) [Муллонен И.И., 1988, с. 271].

В промысловом культе существовали запрет называть имя медведя (*kondi*) и замена его различными эвфемизмами: *kārš* (лапа), *sur' os* (большой лоб), *mesīžand* (хозяин леса), *bubarik*, *bukaš* (бука); считалось, что сохранение черепа медведя способствует его возрождению; использовались когти и клыки зверя в качестве охотничьих талисманов. В отличие от некоторых финно-угорских народов (финнов, карелов, хантов и манси), у вепсов не сохранилось никаких следов медвежьих охотничьих праздников.

Видимо, в трехчастной модели мира вепсы, как и другие финно-угорские народы (Соколов, 1982, с. 129), отводили медведю верхнюю сферу. Это предположение можно сделать на основе данных топонимики, где слово *kondi* чаще всего является основой названий водных объектов, представляющих собой верховья водной системы. Вполне возможно, что в мифологизированном сознании местных жителей происходило «наложение» вертикальных пространственных представлений о мире (верхний, средний и нижний миры) на реальную горизонтальную карту местности (Муллонен И.И., 1993, с. 6).

Медведь, как и бык, лисица и белка, относятся к числу животных, которые по народным представлениям имели связь с огнем.

Особенно много поверий, примет и быличек было связано с птицами. Видимо, в древности лебедь и журавль являлись у вепсов тотемными птицами. До сих пор сохраняется запрет на их убийство и употребление в пищу мяса, отступление от которого по народным убеждениям обязательно влечет беду. Еще в 70-е годы XX в. южные вепсы называли пару лебедей *ižand* и *emap* - «хозяин» и «хозяйка» (Косменко А.П., 1984, с. 84), что в далеком прошлом осознавалось, по-видимому, как «отец» и «мать», то есть прародители рода. У шимозерских вепсов лебедь считается «божьей птицей» - *jumalanlind*. В южновепской группе к разряду таких птиц причисляется бекас - *jumalanboranane*, *jumalanbogašk* (букв. «божий барашек»), а в северновепской - ласточка - *jumalanlindiine* (букв. «божья птичка»). По поверьям северных вепсов убить ласточку считалось большим грехом. Детям строго запрещалось бросать в ласточек камнями.

Различные факты народной культуры являются неопровержимым доказательством существования у вепсов в древности верований о превращении души человека после его смерти в птицу. Надмогильные сооружения в виде вырезанных из дерева птиц - обычное явление старых южновепских кладбищ (Азовская, 1977, с. 144). В соответствии с ним находится и поныне бытующий у вепсов (как и по всей России) обычай поминовения предков в виде кормления птиц на могилах. Представления о воплощении души умершего в птицу нашли яркое отражение в вепских причитаниях. Судя по текстам причитаний, вепсы, как и многие другие народы, верили в существование у человека нескольких душ, которые сменяли друг друга в различные периоды жизненного цикла. Возможно существовала не только возрастная, но и половая дифференциация душ. Так, в вепских свадебных причитаниях душа девушки-невесты предстает в виде утки (*sorz*). Лишившись после свадьбы души-утки, новобрачная приобретает душу замужней женщины, которая затем прилетает в родные места из «чужой холодной стороны» в виде

горюющей «красной кукушечки» (Зайцева М.И., Муллонен М.И., 1969, с. 260). После смерти замужней женщины душа-кукушка оставляет ее.

Представления о душе-птице и о птице-вестнике смерти у вепсов нередко переплетались. Душа-птица, улетевшая в мир мертвых, могла возвратиться к живым как вестник смерти. По вепским поверьям, если любая птица залетала в окно дома, то это предвещало скорую смерть одного из ее обитателей. В вепской мифологии существовала также особая группа птиц (ворон, дятел, филин или сова), внезапное появление которых в разных местах «мира» людей (деревня, стена дома, крыша и т.д.) сулило смерть.

Предметом иррациональных представлений были также домашние животные. Положительными чертами наделялся петух. Он считался глашатаем наступления благоприятного времени: дня и света, когда появляется солнце и исчезают темные силы. Вепсы сохранили слабые отголоски представлений о связи петуха и солнца. Так, по северновепской примете, если курица сидит на яйцах головой к заходу солнца, то из яиц на свет появятся курицы, а если - к восходу солнца, то - петухи. Важной чертой петуха считалась его способность криком победить нечистую силу. Такое представление нашло отражение в ритуале перехода в новый дом у вепсов на Ояти. Там было принято переселяться на новое место ночью сразу после петушиного крика, разгоняющего нечистую силу. Этот мотив довольно часто встречается в вепских сказках: человеку угрожает опасность со стороны темных сил (разбойников, колдунов и т.д.) и он может спастись только в том случае, если продержится до крика петуха (ВНС, 1996, № 9). Петух мог отогнать всякую скверну не только своим криком, но и клювом и крыльями. Упоминания о петухе, отгоняющем болезнь с помощью золотого клюва и серебрянных крыльев, часто можно встретить в вепских лечебных заговорах.

Образ собаки включал как положительные, так и отрицательные черты. С одной стороны, собака была другом и защитником человека. Такое представление о животном нашло отражение в поверьях южных и капшинских вепсов. Согласно им увидеть во сне собаку означало скорую встречу со старым другом или приобретение нового. Считалось благоприятным предзнаменованием, если навстречу путнику, вступающему в деревню, выбегала собака или раздавался ее лай. В то же время собака у вепсов считалась нечистым существом, способным наслать болезни: *koiranvaivhuz'* (букв. «собачья слабость») - рахит, *koiranlap* (букв. «собачья лапа») - лишай, *koiranniža* (букв. «собачий сосок») - ячмень. В основе лечения от этих болезней лежал принцип их передачи из мира людей в «иной» мир, которую осуществляла сама собака своеобразным способом: поеданием пищи, имеющим соприкосновение с больным местом. Например, при лечении рахита больного ребенка обливали простоквашей и давали слизать ее собаке; а для избавления от лишая и ячменя пекли хлеб, в горячем виде прикладывали его к больному месту, а затем скармливали животному.

Комплекс представлений, связанных с кошкой, также характеризуется двойственным, но более настроженным, чем к собаке, отношением. По вепским поверьям, кошка - демонологическое существо, имеющее различные связи со всякого рода нечистью. У южных вепсов вплоть до наших дней распространены верования о том, что кошки, гуляя по лесу и виляя хвостом, могут заманить в дом гадюк и ящериц, поскольку последние принимают извилистый кошачий хвост за себе подобное существо. Поэтому в южновепских деревнях выработался достаточно варварский способ защиты жилища от пресмыкающихся - обрубание хвостов у кошек. Особую боязнь среди вепсов вызывали черная и пестрая кошки. Это отразилось в примете: «*Must kaži joksendi - hondoks*» - «Черная кошка пробежала - к плохому» и в выражении, обозначающем ссору между людьми: «*Kirjou kaži keskiiči proidi*» - «Пестрая кошка пробежала» (Зайцева М.И., Муллонен М.И., 1972, с. 186).

Растения. Для вепсов, искони проживающих в окружении леса, характерны достаточно яркие представления, связанные с определенными видами деревьев и кустарников. Народные взгляды на то или иное дерево сформировались под влиянием мифологических и религиозных традиций, а также реальных знаний об особенностях породы (хвойное или лиственное дерево, цвет коры и других его частей). Как и у многих финно-угорских народов, в верованиях вепсов выделялись береза, ольха, ель, рябина (Владыкин, 1994, с. 120).

Культовым деревом была береза. Она наделялась жизненной силой и лечебными свойствами. В памяти шимозерских вепсов сохранился обряд, свидетельствующий о ее почитании: в лесу подходили к любой березе, перевязывали ее липовыми прутьями и обращались к дереву с просьбой послать здоровье. Этот обряд находит аналогии с водским. У воды береза являлась

одним из деревьев (наряду с осиной и дубом), под корневища которой закапывали в жертву медные монеты. Жертвоприношение сопровождалось обращением к дереву сохранить здоровье (Ariste, 1977, с.155).

Ольха у вепсов имела большое значение в скотоводческой обрядности. В северновепсской группе известна такая святочная примета: если на ольхе много шишек круглой формы, значит в предстоящем году будет много телок; если же шишки продолговатые, то будут быки. Северные вепсы использовали ольху и в обряде новотела (*argaita*). Совершался обряд после девяти удоев: корову обмывали, окуривали или кадили ладаном, а в молоко, полученное с десятого удою и предназначенное для торжественного употребления, бросали ольховые соплодия круглой или продолговатой формы, в зависимости от пола новорожденного теленка (Винокурова, 1994, с. 52).

Довольно много сведений имеется о почитании ели. Ель считалась оберегом, поскольку у нее иголки на концах веток напоминали крест. Во время грозы и ночевки в лесу всегда старались спрятаться под это дерево. При этом обязательно полагалось спрашивать у ели разрешение. Ель крестили и обращались к ней как к живому существу: «Kuziine! Pāsta mindai magata öks!» - «Елочка! Пусти меня поспать на ночь!».

Различными (часто противоположными) значениями обладала рябина. Кресты, сделанные из веток рябины, являлись надежным оберегом от нечистой силы. Рябина считалась «огненным» деревом. Гроздь рябины, которыми украшались с внутренней стороны стены изб, были важным средством защиты от пожара (по принципу «подобное» отталкивает «подобное»). В народных представлениях вепсов рябина часто сближалась с черемухой. Были распространены, например, поверья, что у рябины и черемухи плоды нельзя срезать железными орудиями (ножницами, ножом), их можно рвать только руками. Ветки рябины или черемухи запрещалось бросать в огонь. Ими не разрешалось погонять скот.

В качестве растений-оберегов известны также чертополох, шиповник, можжевельник. Чтобы обезопасить территорию, на которой будет построен новый дом, строители в каждый угол заложеного первого венца клали ветки шиповника. Для защиты от всякой напасти ветки можжевельника втыкали в доме над дверью, клали в люльку младенца, в подойник коровы, под подушку жениху и невесте в первую брачную ночь (Азовская, 1977, с. 143).

С можжевельником, рябиной и черемухой возможно связаны анимистические верования. Они отразились, например, в обычае капшинских и южных вепсов сажать куст можжевельника на могиле крещеного ребенка или девушки и украшать его ленточками. В этих же вепсских группах можжевельник, иногда в сочетании с рябиной и черемухой, было принято сажать на древних, напоминающих по форме курганы, кладбищах - *kāmišt* (*kōmišt*), где по преданию погребена чужд, причисляемая местными жителями к своим предкам. В Пасху можжевельник на чудском кладбище украшался ленточками (Винокурова, 1994, с. 73). Видимо, у вепсов, как и у многих народов мира, когда-то были распространены представления, что после смерти человека его душа переходит в посаженное растение.

Плодородными свойствами наделялась ива. В вепсских хлевах часто сажали ивовый куст, чтобы овцы хорошо плодились. Скот чаще всего погоняли ивовыми прутьями.

Нечистым - деревом лешего - вепсы считали осину. Они верили, что хозяин леса может поменять некрещеного ребенка на осиновое полено (Rainio, 1994). Под осиной нельзя было прятаться во время грозы. С осиной у вепсов, как и у русских, было связано предание о том, что на ней повесился Иуда.

У вепсов не было зафиксировано традиции, столь развитой у некоторых прибалтийско-финских и волжско-финских народов (ср.: Lukkarinen, 1911-1913, с.53; Naavio, 1961, с.76; 1963, с.127; Ariste, 1977, с.155; Владыкин, 1994, с.120-121; Тойдыбекова, 1997, с.131-137) устраивать около каждой деревни особые священные места в виде одного или нескольких почитаемых деревьев (рощ) на открытом поле или специально огороженном участке в лесу, где проводились общественные жертвоприношения и моления верховным богам. Скорее всего, эта традиция у вепсов слилась с православной. Дело в том, что православные церкви и часовни в вепсских деревнях было принято строить в еловых или сосновых рощах, где категорически запрещалось рубить деревья, считавшиеся священными.

Таковы в общих чертах основные особенности традиционного мировосприятия и религии вепсов.

Литература:

1. Азовская Л.П. О верованиях вепсов. //Этнография народов Восточной Европы. Л., 1977. С.140-152.
2. Баранцев А.П. Образцы людиковской речи. Петрозаводск, 1978. 287 с.
3. Богданов Н.И. История развития лексики вепсского языка: Дис. ... канд. филол. наук. Л., 1953.//АКНЦ, ф.1, оп.43, № 204.
4. ВНС - Вепские народные сказки. Петрозаводск, 1996. 261 с.
5. Винокурова И.Ю. Полевые записи за 1983 г. (белозерские, пязозерские вепсы) //АКНЦ, ф.1, оп.50, № 679.
6. Винокурова И.Ю. Некоторые итоги изучения вепсского народного календаря. //Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986. С.49-65.
7. Винокурова И.Ю. Аграрная обрядность начала зимы у вепсов (конец XIX-начало XX в.) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С.5-27.
8. Винокурова И.Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX - начало XX в.). СПб., 1994. 124 с.
9. Винокурова И.Ю. Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX - начало XX в.). Петрозаводск, 1996. 139 с.
10. Винокурова И.Ю. Новые материалы о колдовстве у южных вепсов // Из истории С.-Петербургской губернии. Новое в гуманитарных исследованиях. СПб., 1997. С. 37-46.
11. Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. 383 с.
12. Волков Н.Н. Полевые материалы. //Архив МАЭ, ф.13, оп.1, № 13.
13. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. 910 с.
14. Ермолов А. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Т.3.: Животный мир в воззрениях народа. СПб., 1905. 555 с.
15. Зайцева М.И., Муллонен М.И. Образцы вепсской речи. Л., 1969. 296 с.
16. Зайцева М.И., Муллонен М.И. Словарь вепсского языка. Л., 1972. 745 с.
17. Йоалайд М. Этническая территория вепсов в прошлом. //Проблемы истории и культуры вепсской народности. Петрозаводск, 1989. С.76-83.
18. Клейн Л.С. Памяти языческого бога Рода // Язычество восточных славян. Л., 1990. С.13-26.
19. Колмогоров А.И. Чухарская свадьба: Черты обрядовой жизни чухарей. //Сборник в честь 70-летия проф. Д.Н. Анучина. М., 1913. С.371-393.
20. Конкка А.П. Сельские праздники. //Духовная культура сегозерских карел. Л., 1980.
21. Косменко А.П. Народное изобразительное искусство вепсов. Л., 1984. 198 с.
22. Макашина Т.С. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С.83-101.
23. МНМ - Мифы народов мира. М., 1980. Т.1. 671 с.; 1982. Т.2. 718 с.
24. Муллонен И.И. О вепсской антропонимии (опыт топонимической реконструкции) // Советское финно-угроведение. Таллинн, 1988, № 4. С.271-282.
25. Муллонен И.И. О «святых» топонимах и некоторых следах древних верований в вепсской топонимии // Родные сердцу имена (Ономастика Карелии). Петрозаводск, 1993. С.4-12.
26. Петрухин В.Я., Хелимский Е.А. Финно-угорская мифология // Мифы народов мира. М., 1982. Т.2. С.563-568.
27. Петухов А.В. Трудная судьба потомков веси // Прибалтийско-финские народы. История и судьбы родственных народов. Сост. М. Йокиппи. Ювяскюля, 1995. С.437-451.
28. Пименов В.В. Вепсы: Очерк этнической истории и генезиса культуры. М.-Л., 1965. 262 с.
29. ПСРЛ - Полное собрание русских летописей, изданных Императорскою Археологическою Комиссией (в восьми томах). СПб., 1843-1859.
30. Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. 192 с.
31. Соколов М.Н. Медведь // Мифы народов мира. М., 1982. Т.2.С.128-130.
32. Сурхаско Ю.Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX - начало XX в.). Л., 1977. 237 с.
33. Тойдыбекова Л.С. Марийская языческая вера и этническое самосознание. Joensuu, 1997. 397 с.
34. Токарев С.А. Огонь // Мифы народов мира. М., 1982. Т.2. С.239-240.
35. Черепанова О.А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. 169 с.
36. Ariste P. Vadjalaste puu- ja metsakultusest // Etnograafiamuuseumi aastaraamat. XXX, Tallinn, 1977. Lk.147-156.
37. Naavio M. Kuolematonten lehdot. Sampsoi Pellervoinen arvoitus. Helsinki, 1961.

38. Haavio M. Heilige Haine in Ingermanland. FFC ? 189. Helsinki, 1963.
39. Honko L. Geisterglaube in Ingermanland. FFC ? 185, Helsinki, 1962. 470 s.
40. Holmberg U. Die Wassergoetheiten der Finnisch-ugrischen Volker //Suomalais-ugrilaisen seuran toimitaska. 32. 1913. 271 s.
41. Joalaid M. Elamuga seotud kombestikust louna-vepsas // Etnograaiiammuuseumi aastaraamat XXX, «Valgus», Tallinn, 1977. S. 225-241.
42. Kettunen L. Matkamuistelmia Vepsan perukoilta // Virittäjä Kotikielen seuran aikakauslehti. Helsinki, 1918. S. 38-62, 95-104.
43. Kettunen L. Tahlepanekuid vepslaste mutologiast // Eesti Kirjandus. 1925. N 9. S. 365-372.
44. Lukkarinen J. Inkerilaisten praasnikkoista. Suomi: IY:11, Helsinki, 1911-1913.
45. Rainio J. Vepsanranta // Punalippu, 1989, ? 2. S.145-152.
46. Rainio J. Muinaisuskontoon ja kristinuskoon liittyviä aiheita aanisvepsalaisissa arvoituksissa // Vepsalaiset tutuiksi. Kirjoituksia vepsalaisten kulttuurista. Joensuu, 1994. S. 87-117.
47. SKES - Suomen kielen etymologinen sanakirja (Toivonen J.H., Itkonen E., Joki A.J.). Helsinki, 1955-1981. I-VII.
48. Turunen A. Über die Volksdichtung und Mythologie der Wepsen. //Studia Fennica. VI. Helsinki, MEML II, 1956. S. 169-204.