

СВАДЬБА: СООТНОШЕНИЕ ТЕКСТА И ОБРЯДА

В. П. МИРОНОВА
(Петрозаводск)

ЮЖНОКАРЕЛЬСКАЯ ЭПИЧЕСКАЯ ПЕСНЯ «СВАТОВСТВО В МИФИЧЕСКОЙ СТРАНЕ ХИЙТОЛА» В КОНТЕКСТЕ КАРЕЛЬСКОГО СВАДЕБНОГО ОБРЯДА

Аннотация. Представленная статья посвящена анализу южнокарельской эпической песни о сватовстве, проведенному в рамках карельской традиционной свадебной обрядности. В ходе исследования выявлены параллели между фольклорным текстом и свадебным ритуалом, раскрыта особая обережная функция рассматриваемой руны.

Ключевые слова: южнокарельская эпическая песня, сюжет о сватовстве, обережная функция, баня для жениха.

В рамках общекарельской эпической традиции можно условно выделить несколько самостоятельных этнолокальных традиций: севернокарельскую, южнокарельскую и приладожскую. Носители собственно карельского диалекта¹ проживают на территориях Калевальского, Лоухского, Муезерского и Медвежьегорского районов. Благодаря наиболее длительному и планомерному обследованию указанного ареала финскими учеными, а позже исследователями Института языка, литературы и истории КарНЦ РАН севернокарельская эпическая традиция хорошо изучена: она отличается разнообразием бытующих сюжетов и количеством имеющих-

¹ Носители собственно карельского диалекта карельского языка формируют севернокарельскую этнолокальную группу.

ся вариантов [SKVR 1908—1921; Евсеев 1950]. Освоением эпоса собственно карел занимались финские [Krohn 1903—1910; Kuusi 1949, 1963], а также отечественные фольклористы [Евсеев 1957, 1960; Киуру 1993].

В особую промежуточную подгруппу выделяется территория Приладожья, которую ученые считают центром формирования прибалтийско-финской культуры. Эпическая традиция этого региона характеризуется большим количеством сюжетов, о чем свидетельствуют многочисленные опубликованные материалы [SKVR 1927].

К Южной Карелии относятся территории нынешнего Олонецкого, Пряжинского районов (ранее Ведлозерского), а также Кондопожский район (ранее Петровский), где в основном проживают носители ливвиковского диалекта карельского языка.

Эпическая традиция указанного региона фиксировалась и осваивалась в меньшей степени, по этой причине она оказалась представленной небольшим количеством собственно эпических песен. В целом песен калевальской метрики — эпических, лиро-эпических, балладных, исторических — зафиксировано 254 варианта. Из них 120 песен собственно эпических: это 11 сюжетов, примерно 1200 стихов.

Из всех выявленных южнокарельских сюжетов наибольшее распространение получила песня «Сватовство в мифической стране Хийтола». На протяжении XIX—XX вв. финскими, а позже отечественными собирателями было записано около 80-ти ее вариантов. Наиболее ранние записи опубликованы во втором томе фундаментального издания «Древние руны финского народа» (Suomen kansan vanhat runot), подготовленного финскими учеными в первой половине прошлого столетия [SKVR

1927]. Поздние варианты, зафиксированные на территории южной Карелии в 30—50 гг. XX в., представлены в сборниках В. Я. Евсеева [Евсеев 1950] и В. П. Мироновой [АКЕР 2006]. Некоторое количество вариантов до настоящего времени не введено в научный оборот. Рукописные записи хранятся в фольклорном архиве Финского литературного общества (г. Хельсинки, Финляндия) и научном архиве Карельского научного центра (г. Петрозаводск) [Кемпинен 1999]. В фонограммархиве Института языка, литературы и истории КарНЦ РАН имеются и довольно редкие звуковые образцы, датируемые 40—50 гг. XX в. [Савватеев, Чикина, Миронова 2010].

Основное повествование анализируемой руны заключается в описании путешествия кузнеца Илмойллинена в далекую Хийтолу за своей суженой. Хозяйка мрачной страны ждут жениха и готовы отдать свою дочь Катерину (в вариантах Анни) при условии выполнения им трех трудных заданий (в вариантах двух, четырех): герою необходимо попариться в огненной бане, вспахать змеиное поле, выловить огромную серую щуку. Справившись с испытаниями, кузнец Илмойллине получает невесту и отправляется с ней домой. В пути прекрасная Катерина пытается убежать от жениха, превращаясь то в песчинку на дне моря, то в звездочку на небе, то в рыбку в море. Герой каждый раз находит свою суженую и, наконец, закликает ее чайкой «стонать на берегу морском».

Выделенный сюжет отличается многообразием входящих в него архаичных мотивов, отражающих элементы свадебного обряда карел. Рассматриваемая песня выполняла также определенную магическую функцию в свадебном обряде.

Проблема соотношения эпоса и обряда на протяжении долгого времени неизменно находилась в центре внимания фольклористов и этнографов. Существуют различные суждения, касающиеся взаимодействия фольклора и обряда. По мнению ученых, они могли не находиться в прямой зависимости [Потебня 1914], а также взаимно дополнять друг друга [Веселовский 1940, 234].

40 Неоднократно к проблеме соотношения

фольклорного текста и обряда обращается Б. Н. Путилов. В своей монографии «Миф — обряд — песня Новой Гвинеи» автор рассматривает ритуал как текст, указывая на его синкретичность и включая в широкий контекст действительности [Путилов 1980]. В последующих научных изысканиях ученый отмечает, что «фольклор вбирает богатый мир этнографической действительности, подвергая его перекодировке» [Путилов 2003, 130]. По мнению Б. Н. Путилова, фольклорный мотив, сюжет, образ несут в себе следы ритуала и связанного с ним мифа. Поэтому обнаружение этнографического субстрата в том или ином мотиве почти всегда способно пролить свет на скрытые значения, выявить подтекст, ведущий к глубинному смыслу [Там же, 129—156].

А. К. Байбурин, рассматривая ритуал в системе традиционной культуры, отмечает, что тексты, входящие в структуру обряда, принадлежат сразу двум системам: фольклору и ритуалу. «Эта особенность функционирования словесных элементов ритуала обусловила присущий им двойной ряд значений. <...> Первый определяется внешними связями текста: местом в синтагматической структуре ритуала, <...> второй слой значений — собственно фольклорный, т. е. внутренне присущий данному тексту. <...> В этом случае семантика текста реализуется только в соответствии с ритуалом» [Байбурин 1993, 210].

Вопросу взаимодействия свадебного ритуала и свадебных обрядовых жанров устной поэзии посвящен ряд работ карельских фольклористов. Изучение карельских свадебных и похоронных причитаний впервые было проведено в тесной связи с соответствующими ритуалами [Конкка 1992]. В контексте ритуала проанализированы также севернорусские причитания [Кузнецова 1993].

Помимо обрядовых жанров связь со свадебным ритуалом просматривается и в эпосе. В первую очередь, свадебный обряд отражается в эпических песнях о сватовстве. Указанная тема является одной из основных в эпосе многих народов. Привлекая былинные тексты, Т. А. Новичкова рассматривает эпическое сватовство в рамках русского

свадебного обряда [Новичкова 1987]. К вопросу отображения свадебного обряда в албанских эпических сказаниях обращается Ю. В. Иванова [Иванова 1974]. На материале карельских эпических песен данную проблему изучал Э. С. Киуру [Киуру 1988]. Целью данного исследования является рассмотрение южнокарельской эпической песни «Сватовство в эпической стране Хийтола» в контексте карельского свадебного обряда.

Анализируя свадебный обряд многих народов, можно отметить его определенную ассиметричность: с одной стороны, ее главными персонажами являются жених и невеста, с другой стороны, свадьба в большей степени ориентирована на невесту, а не на жениха. Подобная картина присуща и карельской свадьбе: в сохранившихся описаниях обряда наибольшее внимание уделяется подготовке невесты к этому событию. Процесс включает в себя целый комплекс различных действий, которые сопровождаются причитаниями, приуроченными к отдельным моментам свадьбы. Приготовление жениха к свадьбе практически не фиксировалось, за исключением обряда получения благословения от родителей и жениховой бани.

Между тем оба действующих лица свадебного обряда переживали пороговый период, что проявляется во многих особенностях данного этапа. Повсеместно считается, что в это «безвременье» (переходный период определялся у карел шестью неделями, до сегодняшнего дня он соблюдается в похоронной и родильной обрядности) жених и невеста наиболее уязвимы, так как они лишены своих духов-покровителей, и таким образом, особенно подвержены влиянию злых сил. Вследствие этого «колдуны и колдуньи на карельской свадьбе занимали первое место» [Лесков 1894а, 502], их основной задачей было защитить от «порчи», «сглаза», вредоносного воздействия со стороны недоброжелателей. В карельской свадебной традиции бытовало немало религиозно-магических обрядов с преобладающей функцией «оберегательных» или апотропеических действий. Наиболее эффективным предохранительным действием считался обряд «оберегания», аналогичный «от-

пуску» в русской свадьбе. У карел он мог совершаться неоднократно по ходу ритуала: первый раз — при отправлении жениха на сватовство, второй — при отправлении поезжан за невестой и третий — перед отправлением поезда с женихом и невестой от дома последней [Сурхаско 1977, 143]. Совершение обряда «оберегания» в указанные моменты свадебного ритуала имеет объяснение: жених, проделывая пространственные круговые перемещения («свое» — «чужое» — «свое»), находился в маргинальном положении и был наиболее уязвим, поэтому нуждался в дополнительной защите.

«Отпуск» проводился знахарем-колдуном, который при помощи железных предметов (топора, косы) или при помощи березового кнута совершал обход брачующихся.

Кроме «отпуска» у карел зафиксирован еще один своеобразный бережный обряд, основным исполнителем которого был не колдун, а мать жениха или невесты. Для того чтобы отдать сына, отправляющегося за невестой, под охрану своего духа-покровителя, мать как бы символически рождала его заново: встав в дверях (или возле печи), она упиралась одной ногой в косяк (о бок печи), а жених должен быть пролезть в образованные ногами матери ворота [Kuutinen 1935, 104].

Доминирующее место в религиозно-магической обрядности занимала вербальная магия, в основе которой были заговоры и заклинания. Помимо (или наряду) с заговорами при «оберегании» участники обряда могли исполнять свадебные песни, близкие заговорам как по образной системе, так и по содержанию. Близость настолько велика, что зачастую некоторые фрагменты песен, а в некоторых случаях и целые песни можно выделить в качестве самостоятельных заговоров, в том числе и свадебных. Такого рода «песни могли “исполнять на вино” (заговаривать вино), которым потом угощали поезжан, чтобы порча от другого колдуна — tiedoiniekku — не пристала» [SKVR VII, 4853]².

² В дальнейшем при цитировании Suomen kansan vanhat runot (SKVR) римской цифрой указывается номер тома, далее следует номер текста и номер строк.

В различных этнолокальных группах сопровождали «оберегательный» обряд разные тексты. У северных карел наиболее распространенные получили заговоры и собственно рунические свадебные песни, такие как «Летел орел с востока», «Мир ждал новолунья». В Южной Карелии подобные материалы практически не были зафиксированы, произошло это не в силу их незначительной распространенности в указанном регионе, а, скорее, по причине слабого обследования края фольклористами. Кроме того, близость с русским населением оказала свое влияние — вместо традиционных карельских свадебных песен уже в первой половине XX в. исполнялись русские свадебные песни. Причем, в некоторых случаях женщины не владели русским языком, текст песен был усвоен на слух, многие слова были сильно искажены.

Особое место в этой связи занимала южнокарельская песня «Сватовство в Хийтоле», по отношению к которой сохранились довольно любопытные замечания собирателей. В полевых дневниках и отчетах, а также комментариях к тексту исполнители неоднократно указывали на особую функцию этой южнокарельской песни, которую чаще всего исполняли во время сборов жениха на сватовство или уже непосредственно на свадьбе. В материалах краеведа Н. Ф. Лескова, в частности в «Отчете о поездке к олонекским карелам летом 1893 г.» собиратель пишет, что им была записана песня о сватовстве кузнеца Илмойллиненна (Ilmoillizen kozinda laulu) от крестьянки-карелки Катерины Туру. По словам этой женщины, «она (песня. — В. М.) поется во время свадеб и застраховывает жениха и невесту от действий всякого колдовства» [Лесков 1894б, 23]. Таким образом, рассматриваемая руна в ходе свадебного обряда выполняла некогда определенную «оберегательную» функцию.

Полвека спустя, в 1944 г., финской собирательницей фольклора Хелми Хелминен, записывающей народную поэзию во время Великой Отечественной войны на территории оккупированной Южной Карелии, удалось зафиксировать от туломозерского жителя

Семой Тупицына довольно полную в художественном отношении руну «Жил кузнец Илмойллине» (основой руны является сюжет о сватовстве в Хийтоле). В завершении песни исполнитель подчеркнул, что «это свадебная песня, ее пели жениху до свадьбы» [SKS arkisto 1944, 2126]³.

В наиболее близкой приладожской традиции также обнаруживается указание на магическую функцию песни на данный сюжет, многие исполнители называют руну «песней-оберегом при женитьбе — sitä pidetään vara-laulukse najessa» [SKVR II, 90]. Суоярвский вариант аналогичной песни о сватовстве, опубликованный в сборнике «Древние руны финского народа», дополнен рассказом исполнителя, Онтто Елисеев отмечает: «*Tällä virrellä ennen naitettih; kirvellä libo viikatteella vedettiin kolmeh kertah svuad'ban kansan ymbäri. Jaakko Semeikkäne luki aina viikatteella ja oli niin varma naittaja, että ku joku tuli hääkansaa vastah-tietysti pahassa tarkoituksessa- häin kuoli*» (Эту руну раньше исполняли на свадьбе, топором или косой три раза обходили вокруг свадебной свиты. Яакко Шемейка читал всегда на косу и был настолько уверенным <в своих силах> сватом, если кто-то выходил навстречу поезжанам, разумеется, с плохими намерениями — он умирал) [SKVR VII, 818].

Подобное явление (обрядовое применение эпических песен. — В. М.), по мнению Б. Н. Путилова, органическое, весьма древнее, основывающееся на специфическом понимании свойств и возможностей эпоса [Путилов 1974, 76], и оно требует более скрупулезного анализа.

Рассматривая текст, заметим, что как в свадебных заговорах, так и во многих вариантах южнокарельской эпической песни о сватовстве встречаются одни и те же герои, производящие равные действия. К примеру, кузнец Илмойллине и в заговорных текстах, и в руне создает магическую изгородь,

³ В дальнейшем при цитировании материалов Suomen kirjallisuuden seuran arkisto (Архив финского литературного общества — сокращенно SKS arkisto) за годом записи следует номер единицы хранения.

являющуюся своеобразным оберегом от злых духов. Отличие состоит в том, что заговорный текст содержит обращение к мифологическим персонажам с просьбой о помощи, например, обращение к Укко, верховному богу. Свадебная руна, напротив, повествует об эпических героях (Вяйнямейнене, Илмойллинене и Йоугамойнине) и их подвигах. По мнению Ю. Ю. Сурхаско, это подтверждает существование «тесной связи между магическим обрядом “отпуска” и подкреплявшей его мифологической аналогией такой же магической практики, приписываемой языческим божествам или мудрым героям прошлого времени» [Сурхаско 1977, 172].

Связь со свадебным обрядом в южнокарельской песне о сватовстве наиболее четко проявляется на уровне мотивов, достаточно проследить разрывывание сюжетной коллизии. В большинстве вариантов отмечается следующая завязка: кузнец Илмойллине получает известие о том, что пора ехать сватать деву Хийтолы. Герой отправляется в дом к матери и сообщает ей о своем намерении жениться. В некоторых случаях мать отговаривает Илмойллинену от этого путешествия, говорит: «*Algä sinne mengiä, / Katerina teile äijy gor'ua tuou*» (Не ходите вы туда, / Катерина много горя принесет) или «*Äijy on sinne mennytty, vähä on siepäi tulluttu*» (Много туда ушедших, / немного оттуда вернувшихся). В данном случае, на наш взгляд, можно усмотреть указание на существование некогда матрилокальных форм брака, согласно которому мир невесты для жениха был «иным миром», «местом, пожирающим мужей»⁴.

В других вариантах Илмойллине один (в единичных случаях вместе с братьями), как и требует реальный свадебный обряд, обращается к матери за благословением:

*Oigo, muamoine-kandajoine,
blahoslovi Kat'oi neiččyöh
kozile menemähe.*

⁴ «*Silloin siellä haukku koira / pimeässä Pohjolassa, / miesten syövässä talosa...*» (Тут залаяла собака / в вечно темном крае Похьи, / в доме, что мужей съедает) [SKVR II, 433, 99—101].

(Ой, ты мать, меня выносившая,
благослови меня
идти сватать Катерину-девушку)
[АКЕР 2006, № 20, 104—106]⁵.

Рассматривая данный ритуал, Ю. Ю. Сурхаско отмечает, что «молодежь в условиях патриархального семейного быта находилась в полной экономической и юридической зависимости от своих родителей, а в большой семье — от воли хозяина и всего семейно-родового коллектива. <...> Без согласия родителей нельзя было привести в дом жену. <...> Первым актом в цикле официального сватовства считалось обращение жениха к родителям с просьбой разрешить ему жениться» [Сурхаско 1977, 61—62]. Рассматриваемый мотив песни содержит описание этого элемента свадебного обряда.

Получив благословение от матери, Илмойллине просит родительницу истопить ему баню:

*Muamoine-kandajoine!
Lämmitä kyly läätäsköitä
mezizile halgozile,
kolme kezästy päivästy,
kolme kezästy päivästy!
Lai löylyine vähäččäine,
vezilöyly lämmiččäine.*
(Мать моя, меня выносившая!
Истопи скорее баню
медовыми дровишками,
три летних дня топи,
три летних дня топи!
Сделай пар поменьше,
водяной пар потеплее)
[АКЕР 2006, № 22, 12—18].

Ритуальная баня как для невесты, так и для жениха была общепринятым элементом свадебного обряда и носила характер посвящения [Конкка 1992, 164—176]. В «девичьей бане» невеста прощалась с «белой волюшкой», со своими прародителями и родом и готовилась к переходу в новый социальный статус. Жених также в последний раз мылся в бане в статусе холостого парня. Если «девичья баня» имела широкое бытование вплоть до середины XX в., то обычай устраивать «женихову баню»

⁵ При цитировании Aunuksen karjalazien eerrpizet rajot (АКЕР) за номером текста следует номер строк.

был сравнительно слабо распространен уже в конце XIX — начале XX в. «Достаточно широко сохранялась только “предохранительная” функция как одна из мер предохранения жениха от порчи» [Сурхаско 1977, 101].

Утратив обрядовое значение в быту, мотив «жениховой бани» сохранялся в фольклорной традиции еще довольно долго. Наиболее широкое распространение он получил в южнокарельском варианте песен о сватовстве в Хийтоле.

Заметим, что для кузнеца готовят необыкновенную баню и поэтому топят ее специальными дровами. Илмойллине просит принести дубовые, ольховые или медовые дрова.

*Lämmiä, tuamoi, kyyline
tammizil halgozil,
leppäzil kaluzil*
(Истопа, маменька, баньку
дубовыми дровишками,
ольховыми полешками)
[АКЕР 2006, № 20, 5—7].

В данном мотиве четко прослеживается связь со свадебными карельскими, а также севернорусскими причитаниями, в которых тема приготовления бани особым образом является устойчивой [Конкка 1993, 164—179; Степанова 2003, 60—61; Кузнецова 1993, 164—165]. В южнокарельских свадебных плачах, исполняемых перед ритуальной невестинной баней, значительное место также уделяется рассказу о том, какими дровами следует топить такую баню:

Älä jo ni pečal' noloil halgozil
lämmitele —
Koivuzet halgozet on kovasyvämellizet,
Pedäjäizet halgozet on ylen
pečualakkahat.
Ollah imennoloil ostrovazil ol' hovoit
puuhuat,
Eigo jo potruudei, kalliš sämenyöni, kalliš
kandomuani,
Niilöi halgozii lämmittäjes tuvva?
(И не топи печальными дровищами —
Березовые дрова очень жесткие,
Сосновые дрова очень печальные
(печаль приносящие).

Есть на именном островочке ольховые
деревца.

Не потрудится ли дорогое семечко,
мой дорогой выношенный,

Не принесет ли этих дров, чтобы
(баню) истопить)
[КП 1976, № 193, 358—359]⁶.

Предпочтение часто отдается ольхе, она считалась «ласковым», «мягким» деревом — *leppie puuhut*. Ольховыми дровами топили баню, когда знахарь лечил людей заклинаниями. Ольховые ветки также вставляли в середину венника, которым парили девушку, когда у нее поднимали «лемби», славутность [Сурхаско 1972].

Во многих вариантах песни о сватовстве подробно описывается процесс мытья жениха в бане перед важным событием:

Pezen piän kui pelvas pivokse,
muun rungan kananmunakse
(Вымою голову, как пучок льна,
остальное тело до белизны куриного
яйца)
[АКЕР 2006, № 19, 78—79].

Баннный ритуал для жениха был своего рода посвящением, служил этапом перехода в новый статус. Как невеста идет в баню «не париться, не мыться, а свою белую волюшку утрачивать», так и жених «скинет ребячество под лавку, бесшабашность под покрывало, младенчество на край скамьи» [SKVR II, 467, 3—4].

Для мытья в «жениховой бане» требовался щёлок, который Илмойллине просит у матери:

Keitä poroo kobraine,
kobraine täyzi hyčermisty
(Свари горсточку щёлока,
горсточку целую погуше)⁷
[НА 112/41]⁸.

Схожий мотив выявлен в ижорских рунах: для жениха приносили специально изготовленный для такого случая щёлок. Э. С. Киуру отмечает, что «его приготавливали из морской травы-тресты, которую сжигали, а из золы отварили щелок» [Киуру 1993, 46]. Такой щёлок придавал жениху необходимые

⁶ За номером текста следует номер страницы.

⁷ Подстрочный перевод автора статьи.

⁸ При цитировании материалов научного архива КарНЦ РАН (НА) приводятся номер коллекции и номер текста в ней.

качества и защитные свойства против порчи.

В большинстве вариантов южно-карельских песен Илмойллине чаще просит вместо шелока принести мыло: «*Annasbo muilaine-mučurmaine*» (Дай мне кусочек мыла) [АКЕР 2006, № 22, 19].

Вероятно, щёлок, а позже мыло были основными атрибутами «жениховой бани», они выполняли магическую функцию: обмываясь ими, человек получал защиту от воздействия вредоносных сил.

После посещения бани Илмойллине просит у матери для себя чистые одежды:

*Tuo tuamoi pelvoi paidaine pääl,
yhthes kuiduzes kuvottu,
kaikis vahtuzis vallattu,
kaikis buukkizis buizattu*

(Принеси, маменька, льняную

рубашку,

сотканную из одного волоконца,

во всех пенах отбеленную,

во всех бочках бученую)

[АКЕР 2006, № 24, 8—11].

Одежда жениха должна быть не только чистой, но и обладать какими-то исключительными качествами:

*Kolmes kuiduzis kuvottu,
läbi sormukses vietty*

(Из трех волоконцев сотканную,

сквозь кольцо продетую)

[АКЕР 2006, № 23, 7—8].

Предназначенная для жениха рубашка должна была быть сшита матерью в ее девичестве (*iččes neidoaiguzet*), или жених может идти свататься в одежде, которую в женихах носил отец:

*Tuos d'o pelvoi paidaine,
tuatoin brihoin aiguline.*

*Tuo d'o samšoi šuapkaine,
tuatoin brihoin aiguline.*

*Tuo d'o samšoi kindahaizet,
tuatoin brihoin aigazet!*

(Принеси льняную рубашку,
которую отец холостым носил.

Принеси замшевую шапочку,
которую отец холостым носил.

Принеси замшевые рукавицы,
которые отец холостым носил)

[НА 112/69].

Рассматривая примеры из песен, отметим, что одежде жениха придавали

особое значение. Как жених в свадебном обряде, так и кузнец Илмойллине должен быть одет не только как можно богаче (*tuhanzis rublis tuluppazet, / savois rublis kaglustaizet* (в тысячу рублей тулупы, / за сто рублей воротнички)) и наряднее, но его одежда должна иметь магическую силу. Такую силу приобретала, например, пропущенная сквозь кольцо рубашка. Подобные действия напоминают ритуал, когда патьвашка с соответствующими заклинаниями продевал свой посох сквозь одежду, приготовленную для жениха [Сурхаско 1977, 72]. Хорошей защитой от порчи считалась также одежда, уже раньше надевавшаяся во время свадьбы. Огромное значение при подготовке к свадьбе имел материал, из которого изготовлена одежда, а также способ ее изготовления (когда, кем, каким образом), ее принадлежность и предназначение. Таким образом, в песне отображаются все основные этапы перехода в новый социальный статус, эпический герой использует все средства предохранения от воздействия потусторонних сил.

После ритуала «жениховой бани», облачив себя в специальные одежды, кузнец Илмойллине отправляется в дорогу, преодолевая в пути различные препятствия. В южнокарельском варианте песни о сватовстве герой едет один, что противоречит свадебному обряду. Согласно сохранившимся этнографическим описаниям, жених приходил в дом к невесте непременно под защитой и охраной сопровождающих его лиц. Сватовство, все переговоры и необходимые действия выполнял сват, жених только присутствовал при этом. Эпический жених сам вступает в диалог с хозяйкой (в вариантах — хозяином Хийтолы): «*Jogo on valmis valvattine?*» (Уже ли готова ожидающая?). В ответ звучат слова из свадебной песни, которую исполняли в реальном свадебном обряде при подготовке невесты к отъезду из родительского дома: *Yksi jalgu on kengäs, / toine kegättäh* (Одна нога обута, другая — необута).

В севернокарельских вариантах свадебной песни подобный мотив наиболее развернут:

*Vašta on käsi hiemoitettu,
toini on hiemoiteltavana.*

*Vuotit viikon, vuota vielä,
Vašta on jalka kenkietty,
toini on kenkietävänä.
Vuotit viikon, vuota vielä,
puoli on piätä palmikolla,
toini puoli palmikoitavana*
(Одна рука в рукав одета,
другая неодета.
Ждал ты неделю — жди еще,
одна нога обута,
другая необута.
Ждал ты неделю — жди еще,
до половины заплетена коса
наполовину не заплетена еще)
[КНП 1962, № 86].

Таким образом, прослеживается сходство свадебной обрядовой песни с эпическим повествованием. Причем, надо отметить, что южнокарельский вариант свадебной песни прекратил самостоятельное бытование, отдельные мотивы сохранились только в рассматриваемых рунах.

Далее сюжетная коллизия сводится к подробному описанию брачных испытаний. Можно предположить, что мотив трудных заданий есть не что иное, как «отработка» права вернуться в свой патриархальный род и увезти с собой избранницу. В этом случае в качестве испытаний исходными должны были быть, прежде всего, хозяйственные работы. Однако трудные задания часто отрываются от реальности, приобретая в некоторых случаях сказочный характер. Эпическому герою необходимо, к примеру, искупаться в бессточной ламбе, помыться в огненной бане, свить веревку из мякины и т. д. Подобные задания воспринимаются уже как испытания жениха.

Итак, рассматриваемая эпическая песня, выполняя «оберегательную» функцию, занимала особое место в свадебном обряде, ее исполнение жениху перед отправлением на сватовство считалось своеобразным оберегом. Южнокарельская песня отразила лишь некоторые элементы обряда сватовства, являющегося сюжетообразующим началом. Причем, некоторые ритуалы, такие, например, как «женихова баня», прекратили свое активное бытование в свадебной церемонии, но являются обязательными мотивами песни о сва-

товстве. Рассматриваемые эпические песни могут служить также своеобразной основой в реконструкции свадебной одежды жениха. Следует учитывать, что отражение реалий в эпической песне подается в преломленном виде. Многие элементы приобретают гиперболизированный характер, отмечается некое обобщение до степени символики. Однако, анализируя тексты, исследователь имеет возможность раскрыть смысл многих символов и иносказаний и тем самым проследить за изменением традиций карельской свадьбы.

Источники

Евсеев 1950 — *Евсеев В. Я.* Карельские эпические песни / предисл., подгот. текстов, коммент. В. Я. Евсеева; отв. ред. В. Я. Пропп. М., Л., 1950.

КНП 1962 — Карельские народные песни / сост. вступ. ст. Л. М. Кершнер; ред., предисл. и коммент. Е. В. Гиппиуса, В. Я. Евсеева. Петрозаводск, 1962.

КП 1976 — Карельские причитания / изд. подгот. А. С. Степанова, Т. А. Коски. Петрозаводск, 1976.

SKVR — Suomen kansan vanhat runot / julkaissut A. R. Niemi. Helsinki, 1908—1948.

АКЕР 2006 — Aunuksenkarjalazien eepizet pajot / luadii, algusanan, selityksen kirjuttai V. P. Mironova. Petroskoi, 2006.

Литература

Байбурин 1993 — *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.

Веселовский 1940 — *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. Л., 1940.

Евсеев 1957, 1960 — *Евсеев В. Я.* Исторические основы карело-финского эпоса: в 2 кн. / отв. ред. В. Я. Пропп. М.; Л., 1957, 1960.

Иванова 1974 — *Иванова Ю. В.* Отображение свадебного обряда в албанских эпических сказаниях // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 221—229.

Кемпинен 1999 — Карельские эпические песни. Каталог рукописного фонда научного архива Карельского научного центра / сост. Э. П. Кемпинен. Петрозаводск, 1999.

Киуру 1988 — *Киуру Э. С.* Отражение архаичных брачных обычаев в рунах о Лемминкяйнене // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 139—157.

Киуру 1993 — *Киуру Э. С.* Тема добычи жены в эпических рунах (К семантике поэтических образов). Петрозаводск, 1993.

Конкка 1992 — Конкка У. С. Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992.

Кузнецова 1993 — Кузнецова В. П. Причитания в севернорусском свадебном обряде. Петрозаводск, 1993.

Лесков 1894 — Лесков Н. Ф. Карельская свадьба // Живая старина. 1894. Вып. 3. С. 499—511.

Кагаров 1929 — Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1929. Т. 8. С. 152—195.

Новичкова 1987 — Новичкова Т. А. Эпическое сватовство и свадебный обряд // Русский фольклор. Т. 24. Этнографические истоки фольклорных явлений. Л., 1987. С. 3—20.

Потебня 1914 — Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.

Путилов 1974 — Путилов Б. Н. Эпос и обряд // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 76—81.

Путилов 1980 — Путилов Б. Н. Миф — обряд — песня Новой Гвинеи. М., 1980.

Путилов 2003 — Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб., 2003.

Савватеев, Чикина, Миронова 2010 — У истоков карельской фольклористики. К 100-летию В. Я. Евсеева. Биография, библиография, опись архивных материалов / сост. Ю. А. Савватеев, Н. В. Чикина, В. П. Миронова. Петрозаводск, 2010.

Сурхаско 1977 — Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. Л., 1977.

Сурхаско 1972 — Сурхаско Ю. Ю. Козичендашаува — жезл колдуна на карельской свадьбе // Сборник Музея антропологии и этнографии. 1972. Т. 28. С. 199—207.

Krohn 1903-1910 — Krohn K. Kalevalan runojen historia. Helsinki, 1903—1910.

Kuusi 1949 — Kuusi M. Sampo-eepos. Tytöloginen runotutkimus. Helsinki, 1949.

Kuusi 1963 — Kuusi M. Suomen kirjallisuus. I osa. Kirjoittamaton kirjallisuus. Keruu, 1963.

Kuytinen 1935 — Kuytinen P. Taianomaisia rajakarjalaisia hää- ja naimatapoja. Karjala. II. Helsinki, 1935.

Summary. The contributed article describes the analysis of the South Karelian epic song about the matchmaking in the context of the traditional wedding ceremonial rites. The correlation between folklore text and the wedding rites as well as the special protective features of the concerned rune was founded.

Key words: South Karelian epic song, matchmaking, protective features, sauna for a bridegroom.

С. С. МУСАНОВА
(Сыктывкар)

ПРОЩАНИЕ С ДЕВЬЕЙ КРАСОТОЙ В СВАДЕБНЫХ ПРИЧИТАНИЯХ ПРИЛУЗСКИХ КОМИ

Аннотация. В работе рассматривается корпус прилузских причитаний, связанных с темой прощания с девьей красотой, выявленных в архивных собраниях Республики Коми. Для раскрытия специфики анализируемой традиции проводится сравнительный анализ прилузских причитаний с текстами из русских, коми и некоторых финно-угорских традиций.

Ключевые слова: свадебный обряд, причитание, девья красота, прощание с девичеством.

Свадебные причитания Прилузского района, расположенного на юге Республики Коми и граничащего с Архангельской и Кировской областями, являются в настоящее время малоизученным жанром коми поэзии. Единственной работой по данной теме является монография Ф. В. Плесовского «Свадьба народа коми» [Плесовский 1968], содержащая сведения о тематике и поэтике прилузских плачей. Из современных исследований следует выделить статью Е. А. Шевченко, в которой автор рассмотрела общность прилузских (сел Лоймы, Спаспору́ба и Зану́лья) и лузских причитаний Кировской области [Шевченко 2009]. Исторически сложившаяся ситуация коми-русского пограничья во многом определила локальную специфику обрядовой жизни исследуемого района [Власов, Филиппова 2000, 87]. Следует отметить, что свадебные причитания прилузских коми зафиксированы как на русском, так и на коми языках. В селах, расположенных восточнее села Лойма Прилузского района (Зану́лье и Спаспору́б), на свадьбе исполняют и русскоязычные, и комиязычные причитания, при этом наблюдается превалирование первых над вторыми. В остальных населенных пунктах района свадебный обряд сопровождали комиязычные причитания.