

Винокурова И.Ю.

Конь и потусторонний мир в традиционных представлениях вепсов (опыт сравнительно-исторической реконструкции)

В статье рассматриваются вепские традиционные представления о коне, соотносящие этот концепт с концептом потустороннего мира, которые выявляются в результате изучения различных фольклорных текстов и этнографических данных. При этом учитывается многоплановая историческая ретроспектива: социально-хозяйственная, этнокультурная, межэтническая.

По мнению многих ученых, domestикация лошадей произошла в южнорусских степях Восточной Европы среди племен индо-иранского происхождения примерно во второй половине 4-го тысячелетия до н.э. Отсюда домашние лошади в течение 3–2-го тысячелетий до н.э. расселились во всей Азии, Южной и Западной Европе¹. Вместе с лошадью по всему миру распространились (правда, с некоторым запаздыванием) сходные мифологические представления об этом животном и связанные с ним обряды. В период раннего средневековья у многих народов было распространено сопогребение коня с человеком, что можно считать обрядом индо-иранского происхождения. Широкое использование коня в заупокойном культе объясняется рядом причин. Во-первых, среди оседлых этносов древности, подвергавшихся частым набегам кочевых народов-всадников, лошадь первоначально могла восприниматься только как зловещее животное, несущее смерть и другие несчастья². Во-вторых, это животное было связано с землей (в мифологии являющейся одним из воплощений иного мира) и различными перемещениями в пространстве (что интерпретировалось мифологическим сознанием как способность перемещаться из мира живых в мир мертвых и обратно).

В X–XII веках различные формы сопогребения коня с человеком были известны и у вепсов, хотя они и не превратились в массовое явление³. Одна из форм – погребение с кремированными человеческими останками отдельных костей коня и других животных. Такому погребению, видимо, предшествовали заклание лошади вместе с другими домашними животными и поедание конины на тризне в честь умершего всеми участниками похорон.

Затем кремированный труп и куски мяса животных, а также бытовой инвентарь, помещали в курган. Таким образом, в основе этого обряда лежала вера в загробную жизнь, которая рассматривалась как копия земной жизни с ее потребностями. При этом лошадь выполняла роль жертвы умершему, призванной обеспечить его пищей и транспортом на том свете. Кроме того, из этого обряда следует, что конина входила в пищевой рацион древних вепсов.

Погребения целых лошадей были обнаружены в трех приоятских курганах⁴. Один из них – Карлуха-17 (X–XII века), по мнению Л.А. Голубевой, – курган с типично вепским обрядом трупосожжения и инвентарем⁵. В восточной половине кургана находился скелет лошади, лежавшей на левом боку, с ориентацией черепа на юго-запад. На скелете находились подвергшиеся коррозии железные остатки сбруи. Подобные захоронения взнузданных коней были распространены у многих средневековых этносов, в частности, у древних литовцев⁶ и тюркоязычных племен Центральной Азии. Видимо, их сходство объяснялось широким индо-иранским влиянием. С.П. Нестеров, исследовавший эти обряды у тюрков, пришел к выводу, что “роль лошади, погребенной вместе с человеком, заключается в доставке умершего на тот свет. Для этого лошадь была полностью экипирована”. Назначение лошади как перевозчика умершего в иной мир доказывается и ее ориентировкой в могиле, указывающей на местонахождение страны мертвых⁷. Однако у каждого народа существовали свои представления о расположении мира мертвых. Влияние на ориентировку оказывали и местные топографические условия. В таком случае, если мы рассмотрим расположение скелета лошади из кургана Карлуха-17 с привязкой к местности, то окажется, что ориентация черепа животного и течения реки Оять (на юго-запад) совпадают. Как свидетельствуют некоторые обряды и заговоры вепсов, внизу по течению реки находился мир мертвых. Подобные представления имели место и у других финно-угорских народов (обских угров, удмуртов)⁸. В другом приоятском кургане – Шангеничи-лес-5, датированным X–XI веками, скелет лошади находился в его западной половине и был ориентирован в направлении север-юг⁹. Вполне возможно, что такая ориентация – головой на север – объясняется характерными для всех прибалтийско-финских народностей древними представлениями о нахождении мира мертвых в этой части света.

Археологические материалы по различным народам, в том числе и по вепсам, показывают, что коня со сбруей помещали только в мужские захоронения, т.е. конь воплощал мужское начало.

Итак, по археологическим памятникам раннего средневековья выявляются следующие представления о коне у древних вепсов, связывающие его с концептом смерти: конь служил жертвенной пищей умершему и мыслился как посредник между мирами. Позднее данные семантические связи получают различные импульсы в вепской традиции.

Взгляд на коня как перевозчика души умершего (мужчины) в иной мир стойко сохранялся в похоронно-поминальной обрядности вепсов в последующие века. В 20-е годы XX века З.П. Малиновская обнаружила на

южновепском кладбище кресты с деревянными скульптурными изображениями "коня" и "седла"¹⁰. Скульптурка коня – явный знак мужского захоронения, а изображение седла на могильном памятнике отразило транспортную функцию коня в мужском заупокойном культе.

Вплоть до середины XX века лошадь, запряженная в дровни, оставалась единственным средством транспортировки умершего на кладбище независимо от времени года во многих вепских деревнях. Выполняя такую функцию, лошадь как бы отождествлялась с покойником и смертью. Этим можно объяснить совершаемые у вепсов обряды защиты от покойника, объектом которых была лошадь: по возвращении с кладбища ее поворачивали к дровням (что символически означало препятствие для продвижения "носителя смерти"), троекратно обходили вокруг такой распространяющей смерть "повозки" и смотрели на лошадиные копыта.

Страх перед покойником считался одним из психических недугов. Как показывают наши экспедиционные материалы 2002 г., чтобы избавиться от него, вепсы, как и русские Заонежья¹¹ и удмурты¹², во время продвижения похоронной процессии смотрели под дровни на ноги или копыта лошади. Уничтожение различных болезней и нечистой силы способом топтания их животными, конечности которых обладали повышенным "мифологическим статусом", встречается во многих культурных традициях. У болгар, например, считалось, что для излечения от испуга медведь должен потоптать больного¹³. У коми известно святочное "топтанье чуди", то есть нечистой силы, на конях¹⁴. Таким образом, вепский прием избавления от боязни покойника представляет собой именно символическое затаптывание "страха" копытами лошади. Уничтожение недуга происходит в месте его зарождения – ином мире, которое на "обрядовой сцене" предстает в виде пространства "под санями". При этом магическое значение лошадиных копыт усиливается их неотъемлемым атрибутом – железными подковами. Лошадиная подкова – оберег, широко распространенный у всех европейских народов¹⁵. Обычай прибивать подкову у входа в дом до сих пор продолжает сохраняться в вепских деревнях.

Животное, которое представлялось регулярно бывающим в том мире и знающим его обстановку, наделялось даром пророчества. Как и многие европейские народы, вепсы связывали с лошадью многие приметы о смерти и других неблагоприятных событиях. По поверьям вологодских вепсов, конь снится к плохому:

"Hebo hubaks ndgub. Mitte-ni, da linneb neprijatnost', voikal'kad, libo rostrojitoi. Hebo hengastuseks, sanudas, ndgub, ii hvvdks".

Оятские и южные вепсы и соседнее с ними русское население полагали: "Увидишь во сне лошадь, чего-нибудь соврут"¹⁷. Объяснение этой, на первый взгляд, странной приметы удалось обнаружить в сообщении Е.Н. Виноградовой: "Это ложь – лошадь. Кто-нибудь наврет. Ложно что-нибудь скажет"¹⁷. Как можно видеть, данная примета основывалась на фонетическом сходстве русских слов "лошадь" и "ложь" и, следовательно, имела русское происхождение. То же самое можно сказать и о другой примете, распространенной у вепсов и русских Вологодской области: "Если черная лошадь приснится – это враг тебе будет, злой человек". В ее основе – сходство звучания русских слов "вороной" (позже замененного на "черный") и "враг" – враг.

В народной метеорологии вепсов необычные действия лошади являлись указателем плохой погоды: "Hebo hcrsab vihmaks kezal i uhoks taevel"¹⁹ – "Лошадь медленно бредет – к дождю летом и к метели зимой"; "Лошадь сильно вздрагивает перед плохой погодой"²⁰.

Лошадь являлась наглядным маркером и своего рода промежуточным объектом свадебной порчи, поскольку считалась животным, "послушным" вредоносной деятельности колдунов. По вепским поверьям, колдуны могли так заговорить лошадей свадебного поезда, что "сколько ни бей – с места не тронутся, только дыбиться будут"²¹. Рассказы о порче лошадей на свадьбе были широко распространены по всему Русскому Северу.

В случае пропажи скота лошадь обязательно использовалась для перевозки вепского колдуна к месту переговоров с духом леса. Причем этот переезд мыслился как перемещение из этого мира в иной. Об этом свидетельствует рассказ В.В. Щербаковой из Рыбреки: «Не приходили коровы домой. Председатель придет к бабке Фекле: "Бабка Фекла! Нет коров!" А она говорит: "Посади на лошадь". Председатель посадит. А бабка такая небольшая ростом. Посадит на лошадь и везет туда, где кончаются поля, а начинается лес, и оставляет ее туда. Она говорит с этим лесовым (mechiine). Она уходит на лошади, а обратно идет одна. И вот придет она домой. У самой волосы дыбом, аж дрожь пробирает. Придет и говорит председателю: "Сашка! Коровы там-то" или скажет: "Коровы придут, я с лешим говорила"»²².

Поразительно сходные верования обнаруживаются и у коми-пермяков. Пермские колдуны, чтобы вступить в коммуникацию с лешим, ездили к нему только на коне белой масти, сидя на нем задом наперед²³.

На представления о лошади как существе, связанном с нечистой силой, оказала влияние и христианская традиция, в которой отношение к животному было противоречивым²⁴. Эта амбивалентность отразилась, например, в вепском поверье, будто "лошадь была создана дьяволом, но Бог вдохнул в нее душу"²⁵. Поскольку тело лошади рассматривалось как "дьявольское произведение", то употребление конины в пищу после христианизации было запрещено. В своеобразной форме этот запрет был интерпретирован в конце XIX в. оятскими вепсами: лошадь – нечистое животное (как и медведь, заяц, собака), поскольку имеет копыта нераздвоенные²⁶.

Приписываемый лошади дар предсказания объясняет и ее роль в определении местонахождения кладов. Такое представление о животном засвидетельствовано в зафиксированном автором южновепсском предании о бочке золота, запряженной на дне Пелушского озера²⁷. Как полагали местные жители, эту бочку можно найти, если по первому льду пустить жеребенка с привязанной к нему необычной ношей – младенцем, появившимся на свет ровно сутки назад. Там, где остановится жеребенок, в том месте на дне озера и хранится бочка с золотом. Данный мифологический мотив был довольно популярен на территории южной и средней Финляндии, Беломорской и южной Карелии и у ижор²⁸. Вероятно, он имеет прибалтийско-финское происхождение.

Некоторые предания свидетельствуют о том, что вепсы, как и соседнее русское и карельское население, использовали жеребца в определении места для сооружения храма²⁹. Предполагается, что жеребец указал место Ильинской церкви в северновепсском селе Горное Шелтозеро³⁰. Предание о лошади, определившей координаты церкви в селе Пяозере, до сих пор сохраняется в памяти местных жителей:

"Oli yks' matļeine. Hdп ras-kazbvei. Konz hdп oli pecen devockeihēn, g'drven tagaspei vediba mecan kuumu hebou. Sigou ukod pagihiba, miiniile sijale panda pagast. Sigou yks' uk – pit'k bard sanoi: "Kudamei sijau ezmeine heboine siihutase – sija i stroidd". Hebo tuli, tuli, tuli rdliini gdrvīl, rdliini soilь. Siihui iele sijale. Necele sijale stroiba i pagast".

"Была одна старушка. Она рассказывала. Когда она была маленькой девочкой, из-за озера везли лес тремя лошадьми. Там старики обсуждали, на каком месте поставить церковь. Там один старик-длинная борода сказал: "На каком месте первая лошадка остановится – место и строить". Лошадь шла, шла, шла, через озера, через болота. Встала на свое место. На этом месте и построили церковь" ³¹.

Зловещая и пророческая сущность лошади способствовала формированию представлений о ее отпугивающих свойствах и способности уничтожать некоторые болезни. В южновепсском заговоре лошадь уничтожает болезнь под названием *mecaiļketiļь*, насланную духом леса:

"Mustas metsas, musta hebo valьkļet silmad, raudaheh hambhad, kapitљob i pirdab metsaiļketiļьelь tds tљasussa i parahembas aigassa. Dmci".

В этом заговоре цвет лошади и упоминание черного леса подчеркивают ее принадлежность к иному миру.

Судя по рассмотренным выше вепским приметам и заговору, масть коня являлась существенной чертой при характеристике его мифологического образа. На это указывает и текст колыбельной песни, записанной в Пяозере³³, в которой, на наш взгляд, в достаточно стертom виде присутствует мифологический мотив о белогривой лошадке, везущей малышу сон и избавляющей его от бессонницы:

Ѕurud, burud kulutas,	Колокольчики, бубенчики слышны,
Lesnikad-ne ajetas	Лесники-то едут
Vouktou grivou heboihou,	На белогривой лошадке,
Dubovejou korjeihou	На дубовых саночках
Ѕliini-se рьудоihes,	По полюшку,
Aleiini-se aideihilь.	Под изгородями.
Linduihele minun	Птичке моей
Unuded-ne vedetas.	Сон везут.

В приведенном тексте обращает на себя внимание слово *lesnik* "лесник", заимствованное из русского языка. Скорее всего, оно заменило вепское *mecnik* "охотник". В таком случае, на охотников в колыбельной песне возлагаются обязанности отпугнуть от младенца бессонницу. Однако можно предложить и другую трактовку. Лесники – это дух леса со своим "лесным народом". На связь коня с духом леса указывают выше приведенные южновепсский заговор о черной лошади, северновепсский рассказ о том, что к лешему надо ездить на коне, а также сравнительные материалы. У коми-пермяков были распространены мемораты о происходивших всегда ночью встречах людей с всадником на белом коне, который отождествлялся с лешим³⁴.

Целительные способности, приписывавшиеся лошади, объясняют использование частей ее тела и упряжи в лечебной магии. У северных вепсов при лечении паралича "рубашку" – околлодный мешок, в котором иногда рождался жеребенок, – высушивали, сжигали, полученную золу размешивали в воде и давали выпить больному. Одним из способов лечения детского рахита было троекратное протаскивание ребенка сквозь хомут³⁵.

Итак, среди рассмотренных вепских представлений многие, вероятно, имеют индо-европейские истоки. В заупокойном культе *vesi*, который реконструируется по археологическим данным, конь выступал как жертва умершему и мыслился как посредник между мирами. Индо-европейские параллели имеют приписываемые вепсами лошади защитные и пророческие качества. В дальнейшем эти представления по-разному развивались в вепсской традиции. Так, под влиянием христианизации сравнительно рано были прекращены жертвоприношения коней с употреблением жертвенного мяса в пищу, в отличие, например, от марийцев,

удмуртов³⁶, хантов и манси³⁷. Представление о коне как о посреднике между мирами, попав в лесную среду, развивалось по линии связи с главным духом вепсской мифологии – хозяином леса. В комплексе выявленных представлений некоторые из них явно формировались еще в период прибалтийско-финской общности (например, мотив отыскания клада жеребенком с младенцем), другие появились под влиянием контактов с русскими (например, примета на ложь и врага).

Примечания

- 1 Нестеров С.П. Конь в культурах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. Новосибирск, 1990. С. 13.
- 2 Бидерманн Г. Энциклопедия символов. М., 1996. С. 153.
- 3 Кочкуркина С.И., Линеvский А.М. Курганы летописной веси X – начала XIII века. Петрозаводск, 1985; Башенькин А.И. Юго-западное Белозерье во 2-й половине I – начале II тыс. н.э.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1986. С. 8–9.
- 4 Кочкуркина С.И., Линеvский А.М. Указ. соч. С. 25, 41, 100.
- 5 Голубева Л.А. Весь и славяне на Белом озере. X–XIII вв. М., 1973. С. 24.
- 6 Вайткунскене Л. К вопросу о роли коня в древнелитовском погребальном обряде (V– XIII вв.) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 202.
- 7 Нестеров С.П. Указ. соч. С. 71–72.
- 8 Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. М., 1994. С. 76.
- 9 Кочкуркина С.И., Линеvский А.М. Указ. соч. С. 41.
- 10 Колл. РЭМ, № 5524 (210–212, 213).
- 11 Логинов К.К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993. С. 160.
- 12 Владыкин В.Е. Указ.соч. С. 92.
- 13 Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 174–175.
- 14 Грибова Л.С. Пермский звериный стиль (Проблемы семантики). М., 1975. С. 77.
- 15 Клиnгер В.П. Животное в античном и современном суеверии. Киев. С. 118.
- 16 Фонд ИЯЛИ КарНЦ, № 3417/33.
- 17 Светляк (Фомин) А.В. Песни, обряды, обычаи, причитания, загадки, частушки в Лодейнопольском округе с общим описанием Шимозерского края и быта жителей // Архив РГО. р.119. Оп.1. № 344. Прим.14.
- 18 Фон ИЯЛИ КарНЦ. № 9/60.
- 19 Perttola J. Suomalaisen kirjallisuuden seuran kansanrunousarkisto. № 293.
- 20 Макарьев С.А. Вепсский фольклор // АКНЦ. Ф. 26. Оп.1. № 15. Л. 192.
- 21 Волков Н.Н. Полевые материалы 1938 г. // МАЭ. Ф.13. Оп. 16. Д.6. Л. 88.
- 22 Фонд ИЯЛИ КарНЦ. № 3288/73.
- 23 Грибова Л.С. Указ. соч. С. 80–81.
- 24 Бидерманн Г. Указ. соч. С.153.
- 25 Пименов В.В. Этническая принадлежность курганов юго-восточного Приладожья // Сов. археология. 1964. № 1. С. 97.

- 26 Юнсовский М. Этнографические сведения о жителях Лодейнопольского уезда // Архив РГО. Р. 25. Оп.1. № 19. Л. 2.
- 27 Винокурова И.Ю. Полевые записи 1982 г. (Радогощинский с/с) // АКНЦ. Ф. 1, Оп. 50. № 677. Л. 41–42.
- 28 Симонсуури Л. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991. С. 181.
- 29 Криничная Н.А. Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987. С. 19.
- 30 Северные предания (Беломорско-Обонежский регион) / Сост. Н.А. Криничная. Л., 1978. С. 33.
- 31 Фонд ИЯЛИ КарНЦ, видеозапись автора 2001.
- 32 Kettunen L. Ndytteitd eteldvepsdstd. II. Helsinki, 1925. lk. 146.
- 33 Фонд ИЯЛИ КарНЦ, № 3418/25.
- 34 Грибова Л.С. Указ. соч. С. 80.
- 35 Perttola J. Ibid. № 236, 276.
- 36 Грибова Л.С. Указ. соч. С. 79, 81.
- 37 Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. 3. Томск, 1996. С. 91, 93.