
O. I. Конькова

МУЖЧИНА И ЖЕНЩИНА В ЖИЗНИ ПОСЛЕ СМЕРТИ

**(Археолого-этнографические заметки о погребальном обряде
у финноязычного населения Северо-Запада России)**

I. «ЦАРСТВО МЕРТВЫХ». СТАНОВЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ

Почитание умерших принято считать одной из главнейших черт древней финской народной религии¹. В среде прибалтийско-финских народов практически все стороны жизни и связанная с ними обрядность тем или иным образом соприкасаются с культом мертвых. Сопоставление различных источников позволяет нам не только воссоздавать в общих чертах картину посмертного существования человека по верованиям прибалтийских финнов, но и предположить пути формирования в них самой идеи «царства мертвых», а также — причины, повлекшие изменения этой идеи.

Древняя картина царства мертвых представлена в эпических песнях калевальской метрики, записанных у карел, восточных финнов и ижор. Страна умерших под названиями Манала или Туонела находится далеко на северном краю земли. Там, на дне крутого обрыва, протекает река Туони, отделяющая мир покойников от мира живых, — река бурлящая, порожистая, иногда огненная, полная острых ранящих предметов². Порой мир мертвых представлялся и как остров — Маналан Саари («остров Маналы»). В этом царстве мрака и холода, в этой «стране без солнца» ничто не растет. Умершие живут там в каких-то огромных жилищах. Из этой страны нет возврата³.

Видимо, именно древнее эпическое представление об отдаленности мира мертвых отразилось в типе и характере погребальных памятников автохтонного населения Северо-Запада России 1-го тыс. н. э. Обнаруженных памятников крайне мало, что связано, в первую очередь, с трудностями их выявления, а сами погребения, совершенные по обряду кремации, невыразительны. Но именно их малочисленность и скучность говорят о нефундаментальности погребального обряда, для которого могильники имели «транзитный» характер, т. е. играли роль остановки для умершего на пути его перемещения из мира живых в мир мертвых. Обряд кремации, разрушенные или деформированные в погребальном костре украшения и вещи свидетельствуют, что существование

умершего продолжится не здесь, а там, куда устремляется дым вместе с исчезающим телом и сопровождающими его предметами.

Таким образом, перед нами предстает опосредованная через захоронение связь двух миров:

МИР ЖИВЫХ → ПОГРЕБЕНИЕ → МИР МЕРТВЫХ

Эта последовательность наблюдается и в погребальной обрядности местного прибалтийско-финского населения 1-го—начала 2-го тыс. н. э. Так, на Карельском перешейке и в Северо-Западном Приладожье (на территории будущей летописной корелы) могильники 1-го тыс. практически отсутствуют, хотя следы населения фиксируются и фрагментами текстильной и штрихованной керамики, и единичными находками блоковидных кресел, топоров, наконечников копий. Отсутствие синхронных погребальных памятников даже вызывало мнение о неместном происхождении двух открытых здесь захоронений. Первое из них — трупосожжение под каменной кучей в Нукутталахти на о-ве Риеккала в Ладожском озере, датируемое началом VI в., — лишь спустя некоторое время было признано погребением местного жителя⁴. А кремация под каменной насыпью, совершенная около 800 г. в Лапинлахти (ныне д. Ольховка) на берегу Суходольского озера, и сопровождавший ее инвентарь признавались порой принадлежащими западно-финским переселенцам⁵, что служило основанием для сторонников западно-финской теории происхождения карел⁶.

В IX—XI вв. на Карельском перешейке распространяются могильники типа «полттокентякалмисто», на которых кальцинированные кости и сопровождающий инвентарь оставляли на наземной каменной вымостке без выделения единичных комплексов вещей и погребений. Кроме предметов воинского снаряжения на этих могильниках обнаружены части жертвенных животных, обломки сосудов, орудия труда.

В XII в. в погребальной обрядности древних карел происходят значительные изменения: трупосожжения сменяются трупоположениями. Захоронения совершают в грунтовых ямах глубиной 0,3—0,8 м, сверху часто отмеченных каменными вымостками с костями животных и фрагментами керамики. Могилы приобретают черты жилища: умерших помещают внутрь деревянной срубной рамы (обвязки), либо в сооружение, имеющее форму ящика с поперечными стенками из толстых деревянных брусьев с дном и крышей из досок, либо в ящик с одинаковыми по толщине стенками. Часто встречаются коллективные могилы, со смешанными погребениями мужчин и женщин, иногда — с ребенком; при этом восточная часть могилы неизменно является мужской. В мужских погребениях, кроме деталей костюма, находятся предметы воинского снаряжения, котлы, удила, косы; в женских — украшения, серпы, пружинные ножницы. Наборы «напутственных» вещей, кости жертвенных животных и керамика помещались как в саму могилу, так и вне ее⁷. Погребенные имеют северную, реже — северо-восточную ориентировку, в чем можно увидеть отражение древнего представления о северном расположении мира мертвых. К началу XIV в. погребальная обрядность упрощается: появляются деревянные колоды и гробы, инвентарь практически отсутствует; западная ориентировка свидетельствует о христианском характере погребений.

На землях предков води, в западной части Ленинградской области, могильники 1-го тыс. н. э. также редки. Древнейшие погребальные сооружения представляют собой поверхностные каменные вымостки. Пока обнаружено всего две, причем лишь одна из них содержала остатки трупосожжений, совершенных на стороне и затем либо рассеянных среди камней, либо помещенных в

миниатюрные каменные ящики. По составу инвентаря подобные вымостки датируются I—IV вв. н. э.⁸

Погребальные памятники второй половины 1-го—начала 2-го тыс. н. э. на этой территории не обнаружены. Однако трупосожжение из д. Йыуга в Северном Причудье и аналогичные погребения в Восточном Принаровье в д. Кунингакюля и Ольгин Крест дают возможность предположить наличие трудноохраняющегося выявляемого способа погребения, плохо сохраняющегося во времени, т. к. остатки кремаций, совершенных на стороне, — иногда с неизначительным погребальным инвентарем, — либо рассыпали по поверхности выжженной земли, либо помещали в небольшие ямки без каких-нибудь каменных конструкций⁹.

Лишь в XII в. новый тип погребений отчетливо свидетельствует об археологическом проявлении нового мировоззрения (концепции могилы): умерших помещают в грунтовые ямы, часто огороженные валунами или отдельными камнями. Доминирует западная ориентировка погребенных, но встречается и восточная. Важной особенностью погребений является намеренная порча орудий труда — серпов, кос-горбуш, ножей, сопел от сырдутных горнов, положенных на могилы или рядом с ними¹⁰. Богатый женский погребальный убор, встречающийся в несколько измененном виде и в поздних погребениях XVI—XVIII вв., говорит о «праздничной» символике смерти.

Итак, археологические памятники свидетельствуют, что к XII в. погребения карел и води утрачивают «транзитную» семантику: покойника уже не сжигают, не лишают его телесной оболочки, снабжают нарядной одеждой, пищей, орудиями труда и оружием. Могила становится местом его загробного существования, и потусторонний мир идентифицируется с кладбищем.

Такое же представление о местонахождении мира мертвых отражено в похоронных причитаниях, поверьях и заклинаниях карел, води и ижор. Следует обратить внимание на перемещение Туонелы: она находится теперь не в отдаленной северной стороне, а здесь, рядом, на кладбище: «Там, на кладбище, в земле, и есть Туонела»¹¹. Могила — дом мертвца:

...мертвому хоромы строю,
двор покойному рублю,
домовину для усопшей...¹²

(ижорская песня, запись 1880-х гг.)

Само кладбище становится обиталищем «народа калмы» (т. е. «народа смерти»), предстает как «двойник» реальной деревни, как «деревня мертвых». Еще Э. Леннрот отметил, на его взгляд, странный обычай карел устраивать кладбище при каждой, даже небольшой деревне¹³. Подобные родовые кладбища делали также ижора и водь вплоть до XVIII в., а у карел их можно было встретить и в начале XX в. Когда родовая община у карел сменилась соседской и в одной деревне, бывало, насчитывалось несколько родов, то родовое деление сохранялось и на кладбище: у каждого рода была своя территория погребения. Родовой группе умерших приписывалась тесная связь с живыми родственниками и особыя власть над ними.

Что же послужило толчком к изменению пространства и социального статуса могилы и кладбища? Важно помнить, что к началу 2-го тыс. н. э. многие племена северной зоны переходят к пашенному земледелию. Перемены в технике земледелия, способствовавшие более стабильному образу жизни, изменили демографическую ситуацию и привели к экспансии сельского населения. Эти перемены были универсальны и имели место не только на Северо-Западе России, но и в Финляндии, в области Северного моря, в Дании¹⁴. Связь

с определенным земельным участком становится условием существования: в деревне проходит жизнь человека, наступает его смерть и продолжается «жизнь» после смерти. Родовое кладбище становится частью деревни, своего рода «деревней мертвых». Так, например, в Лапинлахти (ныне д. Ольховка) на южной границе расселения средневековой корелы, рядом с селищами XIII—XV вв., расположеннымми цепочкой вдоль берега озера на расстоянии всего 0,8—1 км друг от друга, зафиксированы небольшие, очевидно, родовые, синхронные могильники¹⁵. Таким образом, новую непосредственную связь реального и потустороннего миров можно представить теперь в таком варианте:

ДЕРЕВНЯ ЖИВЫХ → ДЕРЕВНЯ МЕРТВЫХ



Как мы видели, погребальные памятники средневековых карел и води фиксируют новое значение могилы и отражают именно такую, иную связь двух миров.

Ижорские могильники, синхронные карельским и водским, представляют нам совсем другой тип и динамику религии. Самые ранние памятники, выявленные в западном ареале расселения ижоры, говорят о переходе от обряда трупосожжения к трупоположению. К примеру, частичная кремация, совершенная на стороне, с помещением ее остатков без инвентаря в неглубокую ямку (в д. Урмизно на р. Систа), соседствовала с практически поверхностным трупоположением, датирующимся XI—началом XII в. по фибуле с маковидными головками. Переход к ингумациям происходит в это время у многих местных племен, что, несомненно, связано с новыми представлениями, широко распространившимися на Северо-Западе и в Финноскандии. Однако новой, «оседлой» концепции могилы-дома у ижор не наблюдается: погребения сохраняют свой транзитный характер. Так, в отличие от карел и води, ижорские погребения XII—XV вв. совершены в очень неглубоких ямах и не имеют никаких деревянных конструкций; лишь в некоторых погребениях XV в. покойник лежит на деревянных плахах, прикрытый сверху берестой. С XIV в. захоронения иногда отмечаются на поверхности отдельными камнями, цепочками камней, а позднее — и каменными нерегулярными обкладками. Плотные обкладки из камней начинают спорадически встречаться лишь с XVI в. В более ранних погребениях, совершенных практически под дерном, ориентировка погребенных часто приближена к северной: крайне невыразительный погребальный инвентарь (железные ножи и пряжки) затрудняет точную датировку, но об их древности говорит тот факт, что все они перекрыты и частично разрушены могильными ямами с захоронениями XIV—XV вв. В XIV в. в женских погребениях появляются единичные бронзовые украшения, а в XV в. — комплексы бронзовых украшений в женских и предметы вооружения в мужских захоронениях.

Лишь в XVII в. под влиянием христианства могилы ижоры становятся более глубокими, захоронения производятся в деревянных колодах и гробницах и унифицируется погребальный инвентарь в виде ножей, нательных крестов, монет¹⁶. И это при том, что праздничная ижорская одежда по письменным источникам XVIII в. имела очень древние черты и обладала большим количеством археологически сохраняемых элементов¹⁷. Археологические же реалии весьма скучны. Причина подобной погребальной «бедности» кроется, без сомнения, в отсутствии у средневековой ижоры обычая погребения в праздничной одежде.

Чем вызвано сохранение промежуточного («неоседлого») характера погребений у ижоры, столь долгое на фоне общих перемен статуса могилы у прочих племен Северо-Запада? В поисках ответа вспомним, что новое понимание могилы и кладбища явилось своеобразным отражением нового образа жизни, связанного с закреплением нового типа хозяйственной деятельности. Мы не имеем еще данных о становлении и развитии пашенного земледелия на Северо-Западе до конца XV в. В настоящее время начато изучение начальной истории земледелия только на ограниченной территории Карельского перешейка. Но очевидно, что для пашенного земледелия пригодны особые, плодородные земли, в изобилии имевшиеся как в пределах племенной территории карел, так и в большей части региона расселения води. Для основной части ижорской территории характерны малоплодородные, часто переувлажненные почвы подзолисто-болотного и торфянисто-болотного типов¹⁸. Значительная часть их осваивается лишь к позднему средневековью, а некоторые не используются и до сих пор. Поэтому ижоры обращаются к земледелию позже своих соседей — славян, води и карел. И именно такое запаздывание хозяйственного развития отражается в археологически отраженном позднем переходе к новому осмыслению связи двух миров, выражаемой противопоставлением «деревня живых» — «деревня мертвых».

Важно заметить, что переход к новой концепции могилы происходил не вследствие влияния христианства: культуры XII—XIII вв. местного финно-угорского населения были, несомненно, языческими. И этот переход был довольно длительным. Так, не случайно в Северо-Восточном Причудье, где сосуществовали различные этнические группы, составившие в дальнейшем «древнерусское» население, самыми ранними в средневековых могильниках являются не погребения по обряду кремации (датируемые не ранее конца XII в.), а курганные ингумации на материке (с третьей четверти XI в.)¹⁹.

Любопытные данные были получены при раскопках могильника у д. Залахтовые на восточном берегу Чудского озера, финская принадлежность которого несомненна. В XI в. мужчин и часть детей уже хоронили в грунтовых ямах по обряду ингумации, а умерших женщин еще продолжали сжигать²⁰. Это единственное зафиксированное значительное отличие в обрядовой практике, касающееся женских погребений. Во всех остальных районах со средневековым финским населением на Северо-Западе разница между мужскими и женскими захоронениями касалась лишь погребального инвентаря и, в случае парных погребений (у карел и приладожской чуди), расположения женщин в могиле, как правило слева от мужчин²¹.

II. ЖИЗНЬ ПОСЛЕ СМЕРТИ. ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ

Если скучность археологических памятников не позволяет представить дальнейшее существование умершего в древней дальней Туонеле, то о жизни после смерти в «ближней» Туонеле мы, на основе этнографических данных, можем говорить более определенно. Нашей целью является не описание погребальной обрядности финноязычного населения Северо-Запада (т. е. не взгляд на смерть извне), но воссоздание некоторых особенностей продолжения жизни покойника (т. е. как бы взгляд на загробную жизнь изнутри), что предполагает описание посмертной жизни в виде ответов на обычные вопросы: как и куда уходит душа, как должен быть одет умерший, что он ест на том свете, чем он занимается, как общается с живыми и т. д. Ограниченный объем статьи позволяет нам коснуться лишь трех первых вопросов.

1. «Уход духа»

Умирающего старались не оставлять одного не только потому, что важно было присутствовать при «великой минутке», но необходимо было успеть попросить прощения у умирающего (хотя это можно было сделать и у покойника), в противном случае это могло вызвать последующие «хождения» умершего. Для облегчения отделения духа от тела существовали различные способы: от развязывания узлов, расстегивания пуговиц на одежде и распускания кос у умирающей — до открывания окон, печных выщек и дверей, чтобы душе легче было выйти из тела и из дома. В случае мучительной и долгой смерти использовали зачастую шумовые действия, чтобы испугать душу, заставить ее убежать: хлопали досками кровли над местом, где лежал умирающий, колотили жердью по крыше²². Использовались и приемы уподобительной магии: если умирала женщина, в щель потолка втыкали веретено и рукой отламывали его конец, если мужчина — ломали сетевязальные иглы²³.

Водь, ижора, ингерманландские финны и карелы, как и многие народы, считали, что легче умирать на полу, для чего устраивалась специальная постель из соломы. В финской обрядово-магической практике солома занимает значительное место, и, возможно, в данном случае соломенное ложе выступает оберегом для живых: считалось, что в момент отлета души из тела умирающего солома вбирает в себя калму — дух смерти, так как эту солому потом непременно сжигают²⁴. Для защиты от злых сил, способных завладеть умирающим, смертное ложе помещали в священном большом углу, где православные держали иконы²⁵.

Но смерти ждали не только живые. Северные карелы полагали, что на лавках у изголовья умирающего сидят «старики Туонелы». Если умирающий косил глазами, как бы высматривая кого-то позади себя, говорили, что он видит умерших предков, пришедших за ним. Порой умирающие видели своих покойных родственников и даже называли их по именам²⁶. Приход предков облегчал смерть, но за некоторыми умершими могли приходить и не предки. Так, в Ингерманландии еще в начале XX в. замечали, что в момент смерти таких людей в доме появляются невидимые «движущиеся». Иногда они хлопали три раза дверью и человек сразу умирал. Порой они шушукались и блеяли по ночам, беспокоя умиравшего. Знающие люди говорили, что эти невидимые существа просят работы и чтобы их занять, нужносыпать на пол пепел и золу из печки, которые они собирают. Полагают, что такое происходит в случае смерти колдуна или колдуньи, и лишь когда кто-либо возьмет «знание» у умирающего, тогда «движущиеся» вместо золы заберут душу колдуна²⁷.

Над умирающим нельзя было плакать: с одной стороны, скорбь затрудняла дыхание умирающего, с другой — считалось, будто слезы, упавшие на него, превратятся на том свете в искры и будут жечь покойника. Поэтому, если умирал ребенок, родители не должны были быть рядом, а когда умирали родители, уводили детей²⁸.

Когда душа отлетала, стремились облегчить ее дорогу: карелы снимали с умирающего одеяло, «чтобы душа не спряталась под него», открывали печную вышку или окно (главные пути для покойников), изредка — дверь²⁹. Перед вылетом из избы душа «омывалась», для этого на подоконник, стол (а иногда на подоконник и пол одновременно, как в Ингерманландии) ставили посуду с водой: когда отлетавшая душа касалась ее, вода в чашке колыхалась³⁰. Сразу после кончины карелы спешно закрывали рот умершего куском белой ткани, чтобы злой дух («потусторонний») не проник в тело, иначе

покойник будет выходить из могилы и вредить людям³¹. Этот платок убирали только перед погребением тела.

Куда отходила душа после отделения от тела и омовения? Ответы различны. По представлениям води, душа в течение шести недель после смерти находится в доме, где жил умерший. Излюбленное место души в это время — под столом, поэтому нельзя, сидя за столом, протягивать ноги, чтобы не ударить душу³². Сегозерские карелы еще в 1970-е гг. говорили, что душа умершего ходит по дому шесть недель, и поэтому ночами жгли огонь, чтобы душе «было видно»³³. В Северной Карелии полагали, что после отделения от тела душа садится на печной столб и следит, как обмывают и обряжают покойника. Она все видит и все слышит, поэтому о покойнике нельзя говорить ничего плохого. Трое суток сидит душа и ждет приговора, куда ей следует отправиться³⁴.

Иное представление о местонахождении души отражено в плачах, записанных у южных карел (Приладожье и район между Ладожским и Онежским озерами) и исполняемых сразу после того, как обмытый и обряженный покойник положен на лавку у боковой стены. В причитаниях изображается путь покойника в загробный мир в форме вопросов плачей: встретили ли его прародители с восковыми свечами, повезли ли в золотой карете, уложили ли на теплую печку, повели ли на зеленые луга и т. д.³⁵ Эти вопросы однозначно говорят о том, что душа сразу попадает в царство мертвых. При утреннем «бужении» плачая спрашивала умершего, как и где уложили его спать родители, подготовили ли ему мягкую постель с пуховыми перинами и т. д.³⁶ Таким образом, по представлениям южных карел, душа сразу попадает в Туонелу, спит там ночью, но под утро возвращается в свой прежний дом, где ее кормят завтраком, обедом и ужином.

По верованиям, душа наиболее активна в промежуток между смертью и погребением, но при этом она и беззащитна: ижоры, к примеру, полагали, что в это время она может быть украдена «плохим человеком», и поэтому старались не оставлять мертвеца одного³⁷.

2. Одежда покойников

Исследователи обычно подчеркивают, что смертная одежда должна быть новой, исходя из карельских плачей, где постоянно упоминается «ненощеная одежда», «особенная, никогда не надеваемая одежда»³⁸. Между тем из других источников известно, что лучшая одежда для покойника та, которую он при жизни надевал, посещая церковь или монастырь, но не более трех раз³⁹. Имеются сведения, что одежда должна быть белой и чистой, иначе в Туонеле покойника поставят к северным воротам, где он будет стоять на северном ветру до тех пор, пока одежда не отбелится⁴⁰.

Смертная одежда шилась особым образом, по крайней мере у карел: иглой вперед, без узлов. Пояс и гайтан нательного креста сменяли на некрученую льняную нитку. Считалось, что такая одежда быстрее сносится и покойник на том свете получит новую одежду⁴¹. Мертвецкая одежда всегда была архаических типов. У води еще в начале XX в. погребальной одеждой женщин служил уммико — косоклинный сарафан белого цвета, вышедший из употребления еще в 1860—1870-х гг.⁴² У карелок в XX в. в погребальной одежде не использовались передники, как это было в обычай до середины XIX в.⁴³, а на ноги надевали специально сшитые из холста прямые чулки архаичного покроя без пяток⁴⁴. Особое стремление к архаичности у карел проявилось в отношении к обуви мертвых. Обувь шили из тонкой кожи дратвой, в ней не должно было быть металлических

гвоздей или шипов. Если покойника обували в сапоги или башмаки, то из них выдергивали железные гвозди, а северные карелы порой отрывали каблуки. И хотя сами информанты объясняли, что это делали для того, чтобы умерший «не стучал каблуками», посещая свой дом⁴⁵, исследователи считают основой этого обычая имитацию древней обуви, не имевшей каблуков⁴⁶. Эти обычай отражают представления о том, что одежда покойника должна соответствовать таковой же его ранее умерших родственников, с которыми он соединяется.

Голову умершего обязательно покрывали: пожилым карелкам надевали два платка (нижний завязывали на затылке, верхний — под подбородком), замужней могли надеть сороку, но сшитую «кое-как»⁴⁷. Когда же умирала девушка, в гроб клали «настоящую» сороку, чтобы она могла выйти замуж в загробном мире⁴⁸. Мужчину, вне зависимости от времени года, карелы хоронили в шапке. Даже в 1990 г. при мужских похоронах в Южной Карелии в гроб была положена меховая зимняя шапка, хотя покойный был одет в костюм. Перед выносом гроба из дома шапку хотели переложить ближе к голове, но один пожилой мужчина посоветовал оставить ее в ногах: «Отсюда сам возьмет»⁴⁹. Ижоры, когда человек погибал в море и тело его нельзя было найти, сооружали кенотаф, где заместителем покойного служила его шапка; ее благословлял священник, и на такую могилу в поминальные дни приносили угощение для покойного⁵⁰.

Особым был погребальный костюм девушки, умершей в брачном возрасте. Стремление дать ей лучшие возможности для вступления в брак в «царстве мертвых» приводило к похоронам в ярких, даже свадебных одеждах⁵¹.

В связи с этим следует отметить, что широко распространенное в археологической литературе мнение о бытовавшем в средневековые среди местного населения обычае хоронить женщин в праздничной одежде, судя по всему, является ошибочным. Так, например, среди более чем 6000 курганных погребений, исследованных на Ижорском плато, лишь одна восьмая обладала комплексами вещей, которые можно определить как атрибуты праздничной одежды. При раскопках кексгольмских грунтовых могильников обнаружено лишь 28 погребений с «праздничным» комплексом украшений. Хотя очень любопытное наблюдение сделал А. И. Сакса, детально изучивший инвентарь погребений средневековой корелы: в некоторых женских погребениях явно присутствуют комплексы украшений, изготовленных не в местной, а в более удаленной округе. По мнению А. И. Саксы, это может быть объяснено тем, что умершая была родом издалека и была похоронена в праздничном, а может быть, и свадебном костюме по обычаям своей родины*. На Карельском перешейке и в Приладожской Карелии известны средневековые коллективные, «семейные» могилы (с погребением мужчин, женщин и детей), где уже замужние женщины погребены в праздничной одежде⁵². Таким образом, далеко не у всех финноязычных народов женщины погребались в праздничной одежде, но важен сам прецедент, свидетельствующий, что у карел в средневековые правом ухода на тот свет в праздничном наряде обладали не только девушки брачного возраста.

Иначе обстоит дело с древней ижорской погребальной одеждой, реконструируемой по материалам средневековых погребений. Отсутствие у них праздничной одежды, возможно, обусловлено древними представлениями об отдаленности царства мертвых, куда надо было отправляться в особой смертной одежде. О ней отчасти можно судить по инвентарю девичьего погребения № 3 из могильника в д. Урмизно. В нем была обнаружена подковообразная фибула,

* За сообщение данного наблюдения приношу глубокую благодарность А. И. Сакса.

чье головы были очень плотно и аккуратно связаны шерстяной нитью, что исключает возможность ее надевания. Эта деталь отражает представления об «ином» способе ношения одежды покойниками.

Меняли ли умершие одежду в загробной жизни? Несомненно. Мы уже останавливались на особенностях шитья погребальной одежды, обеспечивающих ее скорую замену в Туонеле. В то же время есть разнообразные свидетельства того, что родственники должны продолжать одевать умерших.

Так как покойник на том свете встречался с ранее умершими, то провожающие его родственники и соседи брали на кладбище одежду, чтобы отправить ее своим родным. Одежду можно было передать различными способами: либо положить ее новоумершему в гроб, либо раздать бедным людям или добрым знакомым с просьбой носить ее и поминать определенного человека; считалось, что розданная живым одежда будет греть «жильцов» того света⁵³.

Если покойнику не дать смены одежды тем или иным способом, он может присниться кому-либо, жалуясь на холод. Увидевший подобный сон должен сообщить об этом ближайшим родственникам, чтобы они позаботились об умершем. Через нищих, бедных и родственников одежда «передавалась» мертвым и в поминальные дни. У прибалтийско-финских народов был широко распространен обычай повязывать на могильных крестах, столбцах и особых деревьях «ветряные платки» (как у карел и ижор⁵⁴), тесьму, пряжу, полоски кожи или полотенца (как у води⁵⁵). Зачастую это делалось при каждом посещении могилы. Первоначальная мотивировка обычая уже забыта. Так, карелы рассматривают подобные платки как «утиральники покойников»⁵⁶. Встречается мнение, что первоначально «ветряной платок» рассматривался как пристанище для духов умерших, где они могли отдохнуть⁵⁷. Однако, учитывая общий характер используемых украшений (пряжа, тесьма, ткань, кожа), можно предположить, что они являются «заместителями» одежды для покойника. При посещении могилы умершему давалась часть еды, также ему могли давать часть одежды.

Со смертью ближайших родственников умершего его «одевание» прекращалось, но продолжалось «кормление».

3. Еда покойников

Одной из важнейших составных частей культа мертвых у прибалтийско-финских народов было «кормление» покойников. Согласно поверьям карел, води и ижор, в течение шести недель со дня смерти умерший не принадлежал окончательно царству мертвых и кормить его должны были родственники.

Уже в первое утро после отхода души покойника «будили» на утренний чай, а затем и на завтрак⁵⁸. Умершему оставляли место за столом, ставили стакан с чаем. При этом иногда исполнялись особые плачи-бужения, особенно широко распространенные у южных карел⁵⁹. Пока покойник был в доме, его полагалось будить всякий раз, когда семья садилась завтракать, обедать и ужинать⁶⁰. На протяжении шести недель умершему первому наливали и ставили стакан чаю на окно или скамью⁶¹.

У карел в начале XX в. существовало три способа «кормления» покойников во время похорон. Так, в Северной Карелии провожающие брали с собой на кладбище калитки, шаньги, рыбники, хлеб, соль. Богатые могли привозить зерно и еду целыми возами. У раскрытой могилы все это раздавалось нищим и бедным родственникам, которые уносили пищу домой и ели ее там, поминая покойника и желая ему такой же еды на том свете⁶².

Другим способом «кормления» являлся обычай устраивать поминальное угощение прямо на свежей могиле, оставляя часть его покойнику⁶³.

Практиковалось также и положение еды покойнику в гроб. Еще в средневековых погребениях корелы обломки костей жертвенных животных и фрагменты глиняной посуды порой находили не только в поверхностной каменной вымостке над могилой, — что может являться остатками тризы, но и внутри самой могилы, — что говорит о снабжении погребенного пищей⁶⁴. В курганах конца XII—XIV в. на Ижорском плато, оставленных смешанным славяно-финским населением, часто встречаются горшки с остатками пищи в виде шелухи зерен и обрубков костей; горшки чаще всего стоят в ногах погребенных, иногда — в стороне или близ каменного изголовья⁶⁵. Единичные целые горшки и миски и многочисленные их фрагменты с вероятными остатками пищи в виде зольных налетов с внутренней стороны найдены мною и в средневековых грунтовых могилах ижоры.

Эта традиция сохранилась и до XX в. Так, в Приладожской Карелии в гроб клади пироги, хлеб, мясо, иногда бутылку вина в изголовье⁶⁶. Вино могли положить и на дно гроба в Ингерманландии⁶⁷.

Покойника «кормили» и после возвращения с кладбища: считалось, что его душа присутствует в доме, и ей в верхнем конце поминального стола, ближе к большому углу карельского дома, ставили тарелку и ложку.

Были распространены и поминальные жертвоприношения животных в честь умершего. Хотя уже в конце XIX в. у карел эта традиция претерпела изменения: жертвенное животное не забивали для тризы, а дарили священнику⁶⁸. У води еще в 1930-е гг. после похорон кровь убитой овцы или теленка выплескивали на стенку дома, обращенную во двор⁶⁹.

Основным способом последующего «кормления» покойников были поминки, интенсивность проведения которых по мере удаления от дня похорон постепенно уменьшалась.

Существовали довольно разнообразные обычай поминальных трапез. Северные карелы, по данным С. Паулахарью, поминали умершего в течение первой недели после похорон каждое утро, а затем через каждые семь дней в течение шести недель⁷⁰. Аналогичные сведения приводит У. Конкка для карел Калевальского района: надо посещать могилу и «кормить» умершего на следующий день после похорон, затем каждый день недели, когда умер покойник, а также все воскресенья и религиозные праздники во время шестинедельного переходного периода⁷¹. Ю. Ю. Сурхаско в качестве основных поминальных дней для карел конца XIX—начала XX в. приводит девятый и сороковой дни, а также первую годовщину. Многие источники дополняют этот список двадцатым днем, полугодием, второй и третьей годовщиной⁷².

Для ижор важны были воскресные поминки, поминки после девятой ночи и, особенно, устраиваемые на шестое воскресенье после смерти покойника. Другими «персональными» поминками у ижор были годовщины, которые у более богатых праздновались до трех раз. На могилу при этом носили пироги, куриное яйцо, гороховую кутью с сытой и вино. Вся еда должна была быть целой и нетронутой, а яйцо обязательно требовалось разбить на могиле. Записан случай, когда у женщины, принесшей яйцо целым с кладбища домой, сразу и на всегда окривел рот⁷³. Принесенная на могилу еда делилась на 3 части: одна съедалась приносившей женщиной, другая отдавалась случайному знакомому, третья оставлялась покойнику. Иногда делали отверстие в могиле и туда лили вино, а еду заталкивали ложкой в щели креста или закапывали в землю у его основания⁷⁴. Обычай закапывания еды для покойников непосредственно в могилу наблюдал еще в XVIII в. И.-Г. Георги: «Когда священник предаст

умершего погребению, то они (ижоры. — *O. K.*), пришед ночью на могилу, заывают в оную пищу, и сие делают они не раз, но часто. Могилы их так плоски, что собаки легко вырывают оттуда положенное съестное, а они думают, что мертвцы оное прибрали»⁷⁵.

Самыми главными у води, ижор и карел были шестинедельные поминки, когда, по поверьям, покойник навсегда уходил в Туонелу (хотя время от времени и уходил оттуда). На подобные поминки приглашали всю родню, а порой и всю деревню⁷⁶. Утром ближайшие родственники (или одна женщина у ижор) отправлялись «будить» покойника на кладбище и звать его на поминки. На такие поминки покойник приводил с собой всех умерших родственников, которых он «угощал» в качестве хозяина торжества. Ижоры, чтобы предупредить нашествие покойников, клали на поминальный стол в доме одну ложку — только для своего рода (если бы ложек, особенно новых, было много, тогда пришло бы очень много покойников)⁷⁷. Карелы же, напротив, считали особой добродетелью пригласить на поминки и «чужих» покойников, у которых не осталось в живых никого из близких. Всех умерших родственников и подобных приглашенных они заносили в списки, забытый каким-либо образом напоминал о себе, например являлся во сне⁷⁸.

Карелы на поминки готовили кутью из проращенной ржи, хлебный квас, рыбники и различную стряпню. Гости приносили с собой рыбники, пироги, хлеб. Эту еду также расставляли на столе в разных местах, — ведь никто не знал, где именно усядутся «свои» покойные родичи⁷⁹. У сойкинских ижор еда для покойников — соль, горох и яйца — рассыпалась кусочками по столу, чтобы покойникам было удобнее есть, причем вся еда разламывалась руками, лишь яйцо резали ножом, который затем сразу убирали со стола, так как скрежет ножа слышен в Туонеле. От каждого выпечного изделия сначала отщипывали маленький кусочек и клали его на божницу, где эти крошки могли находиться довольно долго. Так же, как «большой» угол у карел, «киотный» угол ижор считался местом общения с предками.

У ижор на поминках непременно должна была быть еда, «не имеющая начала», иначе, считалось, покойники обидятся. Имел хождение среди ижор «разговор» двух покойников после поминок, где употреблялись описательные названия обязательной еды для умерших:

«1-й покойник:	Было ли у вас рассыпчатое (толокно)?
2-й »	Было.
1-й »	Было ли у вас горстью берущееся (горох)?
2-й »	Было.
1-й »	Было ли у вас катящееся (яйцо)?
2-й »	Было.
1-й »	Но значит, у вас хорошо было. У меня не было ни того ни другого. (И он удаляется в плохом настроении.)» ⁸⁰

Существовали и «случайные» угощения покойников. Так, у ижор в свадебный «вечер обувания», в какой-то мере соответствующий русскому девичнику, невеста лила пиво через приоткрытое окно на улицу и звала умерших на «печальный ужин». Если невеста была сиротой, то покойных родителей она звала особо⁸¹. Кроме того, невеста несла свадебное пиво и на кладбище⁸². И у карел Приладожской Карелии вечером, накануне выводного стола, невеста крошила крендель на подоконник, а затем лила квас так, чтобы крошки падали на улицу, прося при этом, чтобы покойники попили квасу и благословили ее счастливой долей⁸³.

Когда в доме происходили несчастья, особенно болезни человека или падеж скота, лучшим средством считалось пойти на кладбище и «покормить» того покойника, который считался «насылателем» болезни или беды. Причиной мести умершего могло быть слишком скудное угощение во время «больших» поминок или его забвение. Тогда, например, у ихор следовало поменять порядок «кормления»: первую порцию вина давали покойнику, первую порцию еды помещали на верх креста «для птиц» (возможно, подобно карелам, ихоры полагали допустимым превращение душ умерших людей в птиц), следующую часть — по меньшей мере, половину — давали любому встречному, хоть пашущему на соседнем поле человеку, и лишь остатки доедал «кормивший»⁸⁴.

Общие для всех покойников календарные поминовения и «кормления» происходили в Радоницу, Троицкую субботу, осеннюю поминальную субботу и Крещение (Богоявление)⁸⁵. Особенno важной была осенняя поминальная суббота, которую Православная Церковь приурочила к Дмитриевской, празднуемой в конце октября, перед днем памяти св. вмч. Димитрия Солунского (26/X по ст. ст.). У карел эта суббота была связана с дохристианским праздником *kekri*, завершающим осенние аграрные работы, «произраставшим» из культа мертвых⁸⁶. В Карелии поминальная суббота отмечалась и в предпоследнюю субботу перед началом Рождественского поста. С утра женщины отправлялись на кладбище «будить» покойных родственников и звать их на поминальную трапезу. Готовили рыбники, мясную похлебку, разнообразную стряпню, обязательно домашний сыр. Каждому покойнику отдельно ставили ставец и ложку и подавали то же угощение, что и живым приглашенным родственникам (особенно пожилым). При этом приговаривали: «Дай Бог ему (имя рек) на том свете попить-поесть, что у нас на столе»⁸⁷. Ихоры говорили, что в поминальную субботу «весь мир на смертях». В честь покойников в домах резали обещанных им животных, ставили пиво и т. д. По таким дням еду мертвым на кладбище относила, как и обычно, одна женщина, остальная родня ждала покойников дома⁸⁸.

Особое место в «кормлении» умерших у карел занимали «пиры» покойников — особые поминальные обряды, совершаемые после смерти обоих родителей — старого хозяина и хозяйки большой семьи. «Пир» мог устраиваться по завещанию родителей, и это свято выполнялось, иначе дому непременно грозили несчастья. Могли «пир» проводить и по желанию взрослых детей покойных, иногда даже несколько лет спустя после смерти последнего из родителей. Хотя «пир» устраивался в честь последних умерших родителей, он мыслился как поминальный праздник для всех покойников рода. Вся обрядовая еда для «пира», аналогичная еде на шестинедельных поминках, готовилась из ржи и овса, выращенных на особо выделенном участке поля, там же специально для этого растили репу и брюкву⁸⁹. «Пир» готовили обычно шесть недель (иногда девять), и все шесть недель родитель, умерший последним, был почетным гостем в доме. Ему выделялась комната, где на стол каждый день приносили свежую еду, или ему стелили постель в общей избе под иконами или на печке, где ему ставили столик с едой⁹⁰. Каждое утро умершего родителя приглашали завтракать. Накануне «пира» ближайшие родственники ходили на кладбище приглашать покойников. Вечером накрывался для них стол, на который стелили несколько скатерей и ставили все обрядовые блюда и напитки. Их не трогали до следующего дня, а сам «пир» проходил ночью. Утром гости съедали пищу покойников, а остатки раздавали нищим и калекам⁹¹.

Но «кормить» покойников могли не только их живые сородичи, хотя «жалобы» покойников на голод, обращенные к ним, говорят о важности для них

именно земной пищи родственников. Вероятно, какую-то часть еды мертвые получали из мира живых без участия людей. Очень любопытно распространенное в Ингерманландии поверье, что в Туонеле дают землянику всем детям, кроме тех, чьи матери попробовали ее до дня поста Марии (Успение — 15/VIII по ст. ст.). Также не следует есть первую землянику, выросшую на камнях, она тоже предназначается для покойников в Туонеле⁹².

Похоже, мертвые могли «кормить» себя и сами. Об этом свидетельствуют археологические материалы с территории летописной корелы, води и находки из курганов Ижорского плато и Причудья: наличие земледельческих орудий труда в погребениях предполагает продолжение аграрной деятельности и за пределами мира живых. На Карельском перешейке серп из погребения у д. Лапинлахти (ныне Ольховка) датируется около 800 г.⁹³ В средневековых мужских захоронениях карел найдены в рабочем состоянии топоры и косы, — возможно, орудия подсечного земледелия, в женских — серпы и мотыги⁹⁴. В женских погребениях из курганов XII—XIV вв. на Ижорском плато серпы и косы — довольно частое явление⁹⁵.

В средневековых могильниках води также найдены серпы и косы-горбуши, но согнутые и сломанные⁹⁶. Этот обряд преднамеренной порчи орудий труда может быть объяснен стремлением приспособить земные предметы к «иной» посмертной жизни, изменить их природу в соответствии с «иными» законами бытия, прибегнув к разрушению вещи для создания ее загробного аналога.

В XIX—XX вв. земледельческие орудия труда уже не кладут в погребения. Но тем любопытнее сохранившийся в некоторых деревнях Северной Карелии обычай выделять на имя покойника поле, которое отдавали безземельному крестьянину в пользование на 1—3 года⁹⁷. В данном случае крестьянин выступал как бы «от лица» мертвого, обрабатывая и засевая его поле.

В данной статье мы рассмотрели лишь некоторые представления о загробной жизни, распространенные у прибалтийско-финских народов Северо-Запада России, не коснувшись таких важных аспектов посмертного существования человека, как его путь в «царство смерти», встреча с ранее умершими, «жизненный» цикл и занятия, «хождения» покойников, их общение с живыми и т. д. Их дальнейшее описание позволит воссоздать более целостную картину жизни после смерти.

¹ Сиикала А.-Л. Верования финнов в древности // Финны в Европе. VI—XV века. Вып. 2. М., 1990. С. 158.

² Harva V. Lemminkäisen matka Päivölän pitoihin // Virittäjä 49. Helsinki, 1945. S. 224.

³ Kemppinen I. Haudantakainen elämä karjalaisen muinaisuskon ja vertailevan uskontotieteen valossa. Helsinki, 1967. S. 50—56.

⁴ Meinander C. F. Etelä-Pohjanmaan historia. Esihistoria. Helsinki, 1950.

⁵ Хууре М. Концепции финских археологов о происхождении племени карелов и культуры Карелии в эпоху железного века // Финно-угры и славяне. Л., 1979. С. 140; Кочкуркина С. И. Древняя Корела. Л., 1982. С. 18.

⁶ Nordman C. A. Karelska järnaldersstudier // Suomen Muinaismuisto-Yhdistyksen aikakauskirja. Helsinki, 1924. N 34. O. 3. S. 99; Kivikoski E. Suomen kiinteät muinaisjännökset // Tietolipas 43. Helsinki, 1966. S. 161.

⁷ Сакса А. И. 100 лет археологического изучения корелы // Современное финно-угроведение: Опыт и проблемы. Л., 1990. С. 26, 27.

⁸ Rjabinin E. A. New Data on the Ancient Vod Culture // Fennougri et slavi 1988: Iskos 9. Helsinki, 1990. S. 93—97.

⁹ Лиги П. О води на территории Эстонии // Изв. АН ЭССР. Сер. обществ. науки. № 35. С. 163.

- ¹⁰ Рябинин Е. А. Финно-угорские племена Новгородской земли на современном этапе историко-археологического изучения // Древности Северо-Запада. СПб., 1993. С. 120.
- ¹¹ Paulaharju S. Syntymä, lapsuus ja kuolema: Vienan tapoja ja uskomuksia. Povoossa, 1924. S. 172.
- ¹² Ингерманландская эпическая поэзия: Антология. Петрозаводск, 1990. С. 140.
- ¹³ Lönnrot E. Elias Lönnrotin matkat. O. I. Vuosina 1828—1839. Helsinki, 1902. S. 151.
- ¹⁴ Луото Ю. Юго-Западная Финляндия // Финны в Европе. VI—XV века. Вып. 1. М., 1990. С. 43.
- ¹⁵ Сакса А. И. Комплекс археологических памятников у дер. Ольховка (Лапинлахти) // Новое в археологии СССР и Финляндии. Л., 1984. С. 112—117.
- ¹⁶ Конькова О. И. 1) Ижорские могильники // Новое в археологии Северо-Запада СССР. Л., 1985. С. 74—77; 2) Исследования ижорских средневековых могильников: Итоги и перспективы // Современное финно-угроведение. Опыт и проблемы. Л., 1990. С. 31—35; 3) Предварительные выводы по этнической истории ижоры // Материалы полевых этнографических исследований 1988—1989 гг. СПб., 1992. С. 164—170.
- ¹⁷ Öpik E. Vadjalastest ja isuritest XVIII saj. lõpul. Tallinn, 1970. S. 68—75.
- ¹⁸ Почвы Ленинградской области. Л., 1973. С. 11—14.
- ¹⁹ Лесман Ю. М. Погребальные памятники Новгородской земли и Новгород (проблема синхронизации) // Археологические исследования Новгородской земли. Л., 1984. С. 133.
- ²⁰ Хвощинская Н. В. Погребальный обряд финского населения западной окраины Новгородской земли в конце I—нач. II тыс. н. э. // Современное финно-угроведение. Опыт и проблемы. Л., 1990. С. 37.
- ²¹ Назаренко В. А. Погребальная обрядность приладожской чуди: Автореферат дис. ... канд. ист. наук. Л., 1983. С. 7; Saksa A. Rautakautinen Karjala. Muinaiskarjalan asutuksen synty ja varhaiskehitys. Joensuu, 1998. S. 26—28.
- ²² Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел. Л., 1985. С. 61, 62.
- ²³ Kemppinen I. Haudantakainen elämä... S. 27.
- ²⁴ Öpik E. Vadjalastest... S. 111, 113; Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды... С. 65.
- ²⁵ Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды... С. 61; Nirvi R. E. Inkeroismurteiden sanakirja. Helsinki, 1971. S. 493.
- ²⁶ Kemppinen I. Haudantakainen elämä... S. 26; Paulaharju S. Syntymä... S. 70, 172.
- ²⁷ Lukkarinen J. Inkeriläisten vainajanpalveluksesta // Kansatieteellisiä Tutkielmiä. Suomalais-ugrilaisen seuran Toimituksia XXXV. Helsinki, 1914. S. 1.
- ²⁸ Paulaharju S. Syntymä... S. 72.
- ²⁹ Ibid. S. 71.
- ³⁰ Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды... С. 61; Lukkarinen J. Inkeriläisten vainajanpalveluksesta... S. 2.
- ³¹ Juvas M., Reponen A. Kuolemaan liittyviä tapoja ja uskomuksia // Kansatieteellinen Arkisto. Helsinki, 1939. N 3. S. 284; Paulaharju S. Syntymä... S. 72.
- ³² Niemi A. R. Runonkerääjien matkakertomuksia 1830-luvulta 1880-luvulle. Helsinki, 1904. S. 409.
- ³³ Духовная культура сегозерских карел конца XIX—начала XX в. / Изд. подгот. У. С. Конкка, А. П. Конкка. Л., 1980. С. 88.
- ³⁴ Paulaharju S. Syntymä... S. 170.
- ³⁵ Конкка У. С. Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992. С. 50—51.
- ³⁶ Genetz A. Kuvaelman kansan elämästä Salmin kihlakunnassa // Koitar. Helsinki, 1870. 1 osa. S. 105—106.
- ³⁷ Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды... С. 71.
- ³⁸ Конкка У. С. Поэзия печали... С. 45.
- ³⁹ Juvas M., Reponen A. Kuolemaan liittyviä... S. 285; Paulaharju S. Syntymä... S. 81.
- ⁴⁰ Paulaharju S. Syntymä... S. 73.
- ⁴¹ Ibid. S. 81.
- ⁴² Пряткова Н. Ф. Одежда ижор и води // Западно-финский сборник. Л., 1930. С. 321. (Тр. Комиссии по изучению племенного состава. № 16).

- ⁴³ Конкка У. С. Поэзия печали... С. 44.
- ⁴⁴ Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды... С. 67.
- ⁴⁵ Virtaranta P. Vienan kansa muisteleet. Porvoo; Helsinki, 1958. S. 753.
- ⁴⁶ Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды... С. 67—68.
- ⁴⁷ Manninen I. Kansatieteellisiä kertomuksia Pohjois-Aunuksesta. Porvoo, 1919. S. 57.
- ⁴⁸ Harva U. Suomalaisen muinaisuksen. Porvoo; Helsinki, 1948. S. 489.
- ⁴⁹ Лавонен Н. А. Из наблюдений о бытовании погребально-поминального обряда в Южной Карелии // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1993. С. 26.
- ⁵⁰ Karjalainen K. F. Ugrilaisten uskonto. Porvoo, 1918. S. 121, 122.
- ⁵¹ Духовная культура сегозерских карел... С. 126.
- ⁵² Schwindt T. Tietoja Karjalan rautakaudesta Käkisalmen kihlakunnan alalta saatujen löytöjen mukaan // Suomen Muinaismuisto-Yhdistyksen aikakauskirja. N 3. 1893.
- ⁵³ Конкка У. С. Поэзия печали... С. 87, 100.
- ⁵⁴ Päss E. Death, Burial and Life beyond the Grave with the Estonian Ingers and Votes // Õpetatud Eest Seltsi aastaraamat. II. 1937. S. 233; Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды... С. 110.
- ⁵⁵ Päss E. Death, Burial and Life... S. 233; Ленсу Я. Я. Материалы по говорам води // Западно-финский сборник. Л., 1930. С. 284. (Тр. Комиссии по изучению племенного состава. № 16).
- ⁵⁶ Paulaharju S. Syntymä... S. 121.
- ⁵⁷ Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды... С. 131, примеч. 51.
- ⁵⁸ Virtaranta P. Vienan kansa... S. 748—751.
- ⁵⁹ Конкка У. С. Поэзия печали.. С. 53—55.
- ⁶⁰ Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды... С. 73.
- ⁶¹ Конкка У. С. Поэзия печали... С. 94.
- ⁶² Paulaharju S. Syntymä... S. 116, 117.
- ⁶³ Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды... С. 96.
- ⁶⁴ Сакса А. И. 100 лет археологического изучения... С. 26, табл. 1.
- ⁶⁵ Спицын А. Л. Курганы Санкт-Петербургской губернии в раскопках Л. К. Ивановского // Материалы по Археологии России. № 20. 1896. С. 11.
- ⁶⁶ Kemppinen I. Haudatakainen elämä... S. 33—34.
- ⁶⁷ Lukkarinen J. Inkeriläisten... S. 2.
- ⁶⁸ Paulaharju S. Syntymä... S. 129.
- ⁶⁹ Päss E. Death, Burial and Life... S. 209.
- ⁷⁰ Paulaharju S. Syntymä... S. 132.
- ⁷¹ Конкка У. С. Поэзия печали... С. 95.
- ⁷² Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды... С. 113.
- ⁷³ Lukkarinen J. Inkeriläisten... S. 4, 7.
- ⁷⁴ Ibid. S. 7, 8.
- ⁷⁵ Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799. Ч. 1. С. 25.
- ⁷⁶ Конкка У. С. Поэзия печали... С. 103; Lukkarinen J. Inkeriläisten... S. 7.
- ⁷⁷ Lukkarinen J. Inkeriläisten... S. 9.
- ⁷⁸ Конкка У. С. Поэзия печали... С. 104.
- ⁷⁹ Там же. С. 103, 104.
- ⁸⁰ Lukkarinen J. Inkeriläisten... S. 10, 11.
- ⁸¹ Porkka V. Inkerin itkuvirsiä // Valvoja. Helsinki, 1883. S. 255—266.
- ⁸² Lukkarinen J. Inkeriläisten... S. 11.
- ⁸³ Pelkonen E. Karjalan meren äärellä. Helsinki, 1961. S. 101, 102.
- ⁸⁴ Lukkarinen J. Inkeriläisten... S. 11.
- ⁸⁵ Ibid. S. 8; Конкка У. С. Поэзия печали... С. 115.
- ⁸⁶ Helminen H. Syysjuhlat. Porvoo, 1929. S. 5.
- ⁸⁷ Конкка У. С. Поэзия печали... С. 116.

- ⁸⁸ Lukkarinen J. Inkeriläisten... S. 8.
- ⁸⁹ Конкка У. С. Поэзия печали... С. 109, 110.
- ⁹⁰ Lehtusto H. Muistajaiset // Virittäjä. Helsinki, 1937. S. 420.
- ⁹¹ Конкка У. С. Поэзия печали... С. 112—114.
- ⁹² Lukkarinen J. Inkeriläisten... S. 3.
- ⁹³ Сакса А. И., Тюленев В. А. Корела // Финны в Европе. VI—XV века. Вып. 2. М., 1990. С. 70.
- ⁹⁴ Schwindt T. Tietoja Karjalan rautakaudesta... S. 187.
- ⁹⁵ Спицын А. Л. Курганы Санкт-Петербургской губернии... С. 35.
- ⁹⁶ Рябинин Е. А. Водь // Финны в Европе. VI—XV века. Вып. 2. М., 1990. С. 21.
- ⁹⁷ Harva U. Suomalaisten muinaisusko. S. 506.