

Типологические параллели в обрядах переноса Свечи у белорусов и почитания бога Пеко у сету

Ирина Смирнова

Отдел фольклористики и культуры славянских народов,
Центр исследований белорусской культуры, языка
и литературы Национальной академии наук Беларуси
smirnova_2007@tut.by

Аннотация. В работе рассматриваются типологические параллели в обрядах белорусов и народности сету: белорусский обряд «Свеча» и традиция почитания божества Пеко в Эстонии. Сравнительный анализ структуры обрядов, характеристика главных обрядовых предметов, связанные с ними представления и действия указывают на ряд этнокультурных схождений. В белорусской и эстонской традициях обряды принадлежат к древнейшим формам верований, связанных с почитанием общего родового предка.

Ключевые слова: обряд, типологические параллели, этнокультурные схождения

В процессе работы с русскоязычными материалами фольклорного архива Эстонского литературного музея¹ нам встретился весьма интересный текст с рассказом о почитании бога Пеко у эстонских сету.

Вверху страницы архивного документа имя собирателя и место записи: «Karl Ustav. Печоры» и дата «30.5.37». Карл Устав – священник, популяризатор и энтузиаст культуры сету начала XX в. (Колпакова 2013, 169–170), автор статьи «Тайлов-

¹ Далее – ЭЛМ.

ский приход» в Псковских епархиальных ведомостях (Ustav 1913, 374–379). Текст, хранящийся в архиве ЭЛР, в публикацию 1913 г. не вошел (приводится полностью с сохранением орфографии):

«Реку» – бог домоводства, полеводства, плодородия. Автор несколько раз ходил к одному сету, приверженцу Пеку. Накануне Троицы и 23 декабря (*tootaräev*, день св. Томаса) устраиваются служения этому божеству. Имя этого сета, от которого удалось узнать нижеприведенные сведения, Михаил Иванович Иванов, он родом из деревни Linsi (Линусы), в 18 клм от Печер.

Пеку их главный бог... Его изображение переходило из рук в руки, так что у этого бога не было постоянного местожительства; он в каждом доме жил по одному году.

Дом, в котором он пребывал в данное время, пользовался особым его благоволением.

Накануне дня Фомы устраивалось чествование Пеку.

В этот дом, где его изображение находилось, собирались все домохозяева и старухи...

Накрывали два стола – на одном столе ставили куриный суп, на другом – петушиный. Все собравшиеся падали ниц: мужчины перед петушиным, женщины – перед куриным столом и несколько минут спокойно лежали, чтобы дать возможность Пеку отведать всех кушаний. Изображение ставилось на один из этих столов. Потом начиналось пирование.

По окончании трапезы изображение передавалось на хранение другому хозяину, опять сроком на один год.

Само собрание решало, кто оказывался достойным в этом году хранить у себя Пеку. Этот обычай велся испокон веков.

Когда же стало распространяться христианство, они решили, что неприлично держать божество дома; т. к. у них уже была выстроена настоящая часовня (автор полагает – в католическое время, т. к. католицизм всегда действовал исподволь), Пеку и поставили тоже в часовню, рядом с другими иконами. В Тайлове был очень сердитый поп, он не мог терпеть Пеку и, в конце концов, сжег этого Пеку. Кто-то из приверженцев Пеку смог спасти только огарок толстой свечи, которая горела перед Пеку, и этот огарок с тех пор и стал заменять самого Пеку; изображения Пеку больше нет.

Чествование Пеку происходило два раза в год – на Троицу и накануне *tootaräev*, причем передача происходила в день Фомы. Весной Пеку выносили, перед посевом, на поле, все собирались и совершали молитву. Когда Пеку сгорел, стали носить огарок.

Никто не смел знать, у кого храниться в этом году Пеку, посвящены в эту тайну были только участники чествования» (ЕРА).

Описанное во многом напоминает известный белорусский обряд «Свеча». Как оказалось, сетуская традиция почитания Пеко и белорусский обряд действительно имеют множество типологических параллелей.

Из истории изучения обрядов

Обряд *Свеча* (обряд переноса *Свечи*) – один из характерных преимущественно для белорусов обрядов, где центральным объектом чаще всего является комплекс *свеча + икона*, которую ежегодно переносили из дома в дом.

Обряд *Свеча* широко бытовал в разнообразных локальных вариантах в восточных районах Беларуси (Витебская, Могилевская, Гомельская губ.), на Смоленщине, Черниговщине, Брянщине, а также в Жиздринском уезде Калужской губ. Варианты обряда зафиксированы и гораздо западнее основного ареала распространения: в Брестской области Беларуси и в Гайновском повете Подляшского воеводства Польши (Белова, Мороз 2019, 31–32).

Сходство со *Свечой* имеет и белорусский обряд «Богач» – праздник окончания полевых работ и сбора урожая, распространенный на большей территории Беларуси. *Богачом* называли свечу в лубке с зерном, которая ежегодно переносится в дом очередного хозяина, хранится в красном углу под иконами. Свечу зажигают в день переноса. «Для встречи ставят на дворе стол, покрытый белой скатертью и установленный “лубками” ржи, пшеницы, ячменя или другого хлеба. “Богач” ставится на стол к хлебам... В некоторых местностях рожь и воск для “богача” собирается со всей деревни... Приготовление свечи сопровождается общей вечерей всех участников и особыми песнями, напоминающими “дожинковья”. Он, по поверью, приносит, в дом богатство и счастье...» (Богданович 1895, 101–103).

Первой публикацией, в которой упоминается обряд *Свеча*, является работа А. С. Дембовецкого «Опыт описания Могилевской губернии» (Дембовецкий 1882, 494, 520, 629–630, 634). На протяжении последующих двадцати лет появился

ряд статей и публикаций, посвященных *Свече*. В 1891 г. в статье А. Е. Грузинского «Из этнографических наблюдений в Речицком уезде Минской губернии» был подробно описан один из локальных вариантов обряда (Грузинский 1891).

Обратили внимание на архаичную традицию и православные авторы с целью сформировать общественное мнение в отношении обряда. Впервые *Свечу* как характерный для белорусов обряд и некоторые его варианты описал Ф. А. Жудро в работе «Свеча (белорусский церковно-бытовой праздник)» (Жудро 1893, 232–236). В 1898 г. в «Смоленских епархиальных ведомостях» была опубликована небольшая статья кандидата богословия Михаила Лисицына «Обряд “сучения” свечи и как к этому относиться?». Рассматривая обряд как несомненно древний, автор приходит к выводу, что искоренять его не нужно, и логичнее лишь «вывести тот разгул и безобразие, которое совершается на пирушках, особенно пирушках после богомолья в доме нового хранителя свечи в присутствии иконы» (Лисицын 1898, 742).

Вслед за ними появились публикации об обряде авторитетных этнографов. В. Н. Добровольский очень подробно описал обряд, бытовавший в Смоленской губ. В работе «Значение народного праздника “Свечи”» (Добровольский 1900). П. В. Шейн объединил сведения разных информантов о *Свече*, которые представляют локальные варианты обряда (Шейн 1902).

Основное, глубинное значение праздника *Свечи* было сформулировано В. Н. Добровольским: «Семейная обстановка праздника «свечи»: происходящее здесь, — толки и разговоры о хозяйстве и об общих делах, семейные песни и дифирамбы в честь рода-племени, варение пива и бражки и пивные песни с обрядами о ниспослании супругам многочадия, причитания об умерших родственниках, наконец, ответственность за неисполнение этого торжественного праздника, — все это, взятое вместе, склоняет нас к гипотезе, что празднование свечи — не что иное, как чествование света домашнего очага, а свеча — изображение предка, чтимого ближними и дальними родственниками» (Добровольский 1900, 38)².

² Д. К. Зеленин считал это мнение ошибочным. Зеленин Д. К. Древнерусская братчина, как обрядовый праздник сбора урожая // Сб. ст. в честь акад. А. И. Соболевского. Л., 1928. Т. 101, № 3. С. 135.

Интерес к обряду возобновился в конце XX – начале XXI в. Были изучены и описаны многочисленные варианты современного бытования *Свечи* в Беларуси и на белорусско-российском пограничье, у белорусов-переселенцев в Сибири (Лабачэўская 2007; Лобачевская, Федоров 2012). У исследователей обряда не существует единого мнения о его происхождении и семантике. Многие усматривают в нем черты древних дохристианских верований (Лапацін 2013), другие видят в нем отголосок братчин и братских / профессиональных союзов (Громыко 1986), влияние православных традиций (Листова 2008), рассматривают как важную этноконсолидирующую часть обрядовой практики белорусского народа (Крук, Катовіч 2013), объясняют его возникновение и существование условиями мультиконфессиональности и другими причинами (Белова, Мороз 2019). Учитывая множество описанных локальных вариантов обряда, все мнения исследователей справедливы. Но ключом к пониманию сути обряда может служить сравнительная характеристика схожих традиций и культов у белорусов, русских (братчины), эстонских сету и некоторых групп финно-угорских народов, проживающих на территории России.

Культе бога Пеко (*Peko Jumal*, Пеко юмал) был известен только у народности сету в месте проживания (Сетумаа) на территории юго-восточной Эстонии и соседних районов Псковской области России³. Основанный в XV в. Печорский Свято-Успенский монастырь оказал глубокое и разностороннее влияние на культуру и быт сету и русского населения края. До середины XVIII в. сету были монастырскими крестьянами, Указ о секуляризации церковных имуществ 1764 г. превратил их в государственных крестьян. Сету, в отличие от лютеран-эстонцев, являются православными. Православие они приняли в XV–XVI вв., причем в христианство были обращены сразу после язычества, и долгое время русские, проживавшие рядом, называли их «полуверцами», поскольку сету сохранили древнейшие черты финно-угорской дохристианской культуры.

³ Эпицентром распространения культа Пеко является селение Мокролуга. Подробнее см.: Heiki Valk. Jumala jälgedel. Keel ja kirjanudus, 2019, № 3. <http://kjk.eki.ee/ee/issues/2019/3/1144>

Древнее общефинское обозначение небесного божества — *Jumal* (Юмал(а)) — сохранилось у эстонцев как наименование небесных духов; так же именовались высшие существа у ливов, води, вепсов. Возможно, в древности язычники почитали богов в виде деревянных идолов — *пууюмал*. По замечанию Юрия Трусмана, «поклонение Пеко должно быть очень древнее. Что это за бог, у эстов не осталось об этом никакого воспоминания даже в языке, но у финнов *peiko, peikko* — привидение, бес; *pekko* — полевик, полевой дух. Очевидно, и у финнов об этом существе осталось лишь темное представление. Если отождествлять Пеко с эстонским *Pitkne, Pikne* (бог грома и молнии) или с общеславянским Перун и латышским *Pehrkons*, то получилось бы более ясное понятие о празднике, посвященном Пеко» (Трусман 1890, 39).

В Эстонии рассказы о Пеко и связанных с ним ритуалах собирали и изучали Юрий Трусман, Маттиас Эйзен, Паулоприйт Воолайне, Густав Рянк⁴, Борис Вильде, Леонид Зуров, Пауль Хагу, Хейки Валк и другие исследователи.

Общим связующим все описания звеном была свеча, которая занимает центральное место в культе Пеко. Небольшое антропоморфное изображение Пеко, изготовленное из дерева, принадлежало узкому кругу людей и ежегодно передавалась другому хозяину в пределах этого круга. Пеко хранили в амбаре, а во время сева и жатвы выносили в поле. Смена хозяина происходила с определенной торжественностью, причем праздничной трапезе с зажиганием свечей отводилось важное место. Все празднества, которые устраиваются в честь Пеко, посвящены урожаю, плодovitости скота, благополучию семьи, защите от непогоды (Ränk 1934).

Существование культа Пеко издавна рассматривалось как проявление язычества, и в XIX в. активно искоренялось местными православными священниками, которые знали о существовании деревянных изображений домашнего божества практически в каждом селении сету (Колпакова 2013, 168). Празднования в честь Пеко прекратились в 1940-х гг. (Valk 2019).

⁴ Большая благодарность Маре Кыйва, заведующей отделением фольклористики Эстонского литературного музея, за помощь в работе и перевод текста статьи Густава Рянка.

О том, что у обряда *Свеча* и традиции почитания сетуского бога плодородия Пеко существуют общие черты, было отмечено эстонским исследователем Густавом Рянком (Ränk 1934, 194–198). В своей работе он опирался на публикацию П. В. Шейна «Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края» (1902) и труд Д. К. Зеленина «Восточнославянская этнография» (Берлин, 1927). Исследователь также отметил сходство белорусской и сетуской традиций с обрядами мордвы, где символом рода выступала родовая свеча – «*атянь штатол*» (букв. свеча стариков), которая также ежегодно передавалась от одного хозяина к другому (Евсевьев 1914). Параллели подобного культа у эстонцев, финнов, карел, ижор, мордвы, русских и удмуртов рассмотрел Пауль Хагу (Хагу 1983, 15).

Култ Пеко был распространен только в Сетомаа. В других регионах Эстонии был известен семейный защитник и покровитель дома – *Тõnn* (Тыннь, Тонн). Изображение Тынния могло быть изготовлено из дерева или воска. Для небольшой фигурки иногда шили одежду. Часто в качестве Тынния использовали восковую свечу, на которую надевали крошечные кафтан и штаны. Тынния обычно хранили в коробе, но он мог находиться в амбаре, на чердаке амбара, на колосниках в жилой риге или на чердаке (Eisen 1920). Основным днем для совершения жертвоприношений Тынню был день Тыниса 17 января (эст. *Tõnisepäev*). Единственная сохранившаяся в Эстонии фигура Тынния находится в Эстонском национальном музее⁵.

В нашей работе впервые исследуются типологические параллели белорусского обряда «Свеча» и традиции почитания бога Пеко у сету.

Основной обрядовый предмет, его антропоморфность

Одной из основных типологических черт белорусского и сетуского обрядов является существование антропоморфного объекта домашнего почитания в виде свечи и иконы у бе-

⁵ Пирет Ёунапуу. Народные верования // ESTONICA. Энциклопедия об Эстонии: [сайт]. URL: <http://www.estonica.org/ru/> (дата обращения 06.09.2010).

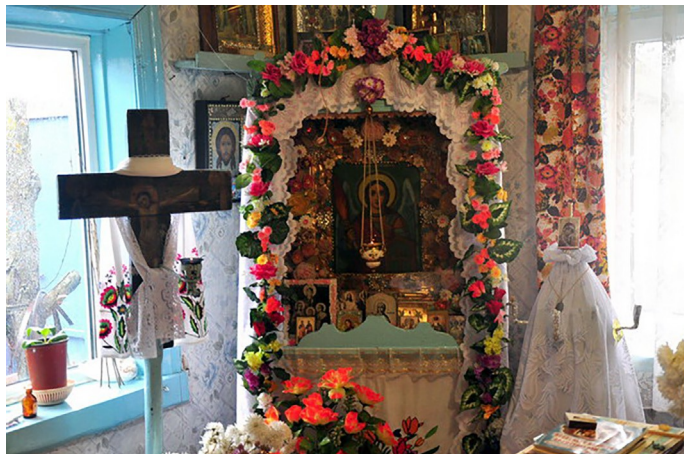
лорусов, деревянной фигурки со свечами у сету. Для понимания семантики схожих обрядов важно рассмотрение наиболее архаичной составляющей: собственно свечи и связанных с ней действий и представлений исполнителей обряда.

У белорусов в качестве основного обрядового предмета выступает *свеча*, комплекс *свеча + икона, икона*. Независимо от вида основного обрядового предмета обряд носит название *Свеча*. В случаях, где главным атрибутом обряда выступает свеча, обязательным обрядовым действием является ее ежегодное наращивание («сучить свячу», «насукваць свячу») (Листова 2008, 23). Когда *Свеча* становилась очень большой от ежегодного прибавления воска, ее отдавали в церковь, где использовали для изготовления церковных свечей.

Антропоморфность *Свечи*, отмеченная практически всеми исследователями, достигалась несколькими приемами: формой и атрибутами.

Свеча часто имела форму конуса, или, как писали ранее, «сахарной головы». Антропоморфность усиливалась добавлением дополнительных свечей, часто воспринимаемых как «руки», и «глаз» в виде монет. «Свеча эта имела подобие человека; у изображения, сделанного из воска, были глаза (вместо глаз – медные деньги) и руки» (Добровольский 1900, 36). «На куте перед образами ставится небольшой, наполненный рожью лубок, в который вставляется восковая свеча, сделанная потолще в основании и потоньше кверху. К самой же верхушке этой свечи прикрепляют две маленькие свечки...» (Шейн 1902, 181–182).

Хорошо описаны и атрибуты, с помощью которых свече придавали антропоморфность: чаще всего *Свечу* одевали в рубашечку и убирали лентами. «Самая форма свечи напоминает отчасти языческих болванчиков, чему особенно способствует украшение ее рубашечкой и лентами. Затем, поставленная в севалку с зерновым хлебом, напоминает связь этой свечи с божком плодородия..» (Лисицын 1898, 271); «На свечу была надета рубашечка» (Добровольский 1900, 36). Исследования XX в. дают более подробное и несколько иное описание «одежды» свечи или подсвечника / основания: подсвечник со свечкой одевается в специально сшитую одежду



Д. Роги Гомельского р-на, Гомельской обл.
<https://gp.by/category/news/culture/news22137.html>

в виде передников, платьев, юбок, дополнительно украшается нательными крестиками» (Лапацін 2013, 38–40; Белова, Мороз 2019, 19–21).

Хочется отметить немаловажный момент: дополнительные свечи крепились к основной не просто в виде «рук». Такой прием можно рассматривать как вариант создания подобия церковного подсвечника и как вариант дополнения свечи, т. е. элемент наращивания *Свечи* воском и свечками. «Свеча состоит обыкновенно из главного ствола и двух рожков, идущих из него и сообщающих ему форму трисвечника» (Лисицын 1898, 271); «...Налепивши и увеличивши... бывшую прошлогоднюю свечу, обертывают ее в чистую новую холстинку, прилепляют по обе стороны верхней ее части по маленькой свечке, под углом, ...и обвязавши лентами, ставят на кут...» (Шейн 1902, 179–179); «...ежегодно свечи увеличиваются от прибавления к ним воска, иногда они доходят до двух и более пудов... К самой верхушке этой свечи прикрепляются две маленькие свечки» (Шейн 1902, 181–182); «...Вверху такого конуса-свечи ставятся три свечи, которые и зажигаются пред иконой...» (с. Дербуж, Рославльский уезд) (Белова, Мороз 2019, 13).



Варваринская свеча, д. Бастеновичи
Мстиславского р-на Могилевской обл.
<https://bel.sputnik.by/photo/20151218/1019130532.html><https://sptnknews/mVMs>

Вызывает интерес шарообразная *Свеча*, увенчанная тремя свечками: «...Мужчины, сидя ночью с образами, налепляют воск в один круглый шар. Этот шар и называется “свечою”; верх шара увенчивается тремя свечами, которые зажигаются во время отправления служб и церковных молебнов, панихид и иногда всенощных и водосвятий» (с. Чепицево, Рославльский уезд) (Белова, Мороз 2019, 47).

Деревянное изображение *Пеко* также было антропоморфным. Сегодня в коллекции Эстонского национального музея находится единственная старинная фигурка Пеко, привезенная из волости Меримяэ в 1933 г. Густав Рянк дал достаточно подробное его описание: деревянная фигура, похожая на человека, которая стояла на крестообразном основании. При осмотре было обнаружено, что как фигура, так и ее основание выполнены из березы. Если смотреть спереди, то фигура сужается, сбоку – она тонкая, если не считать углублений в месте шеи и пояса, которые делят человеческую фигуру на три части: голову, верх и низ туловища. ...Особого внимания



Фигура Пеко, найденная в Сетумаа в 1933 г. Коллекция Эстонского национального музея. <http://www.estonica.org/en/Peeko/>

заслуживает макушка фигуры, в которой имеется семь небольших отверстий. Все отверстия заправлены свечными огарками до уровня макушки. Фигуру покрывает толстый слой пыли, в единичных трещинках видны зерна овса. Дерево никогда не красили (Ränk 1934, 176–180).

Изображения Пеко отличались между собой. В полевых записях Леонида Зурова встречается несколько иное описание домашнего «деревянного божка» у сету: «Болванчик такой сделан у них. <...> Вроде мальчика такого сделан из дерева. Маленький, небольшие выточенные глазки. <...> С ножками выточен, не покрашен, из дерева, с липы, и борода, с бородой, голый весь» (Громова, Захарова 2012, 42).

Хейки Валк в своей статье приводит несколько разных описаний фигуры Пеко. Например, Пеко из д. Уусвада был 39 см высотой, выточен из дерева и окрашен в черный цвет. В верхней части обозначено лицо: узкие глаза, нос, рот, маленькие уши. В верхней части фигуры 11 отверстий для свечей (Valk 2019).



а

б

в

Статуя Пеко из с. Уусвада. Начало XX в. Обиницкий музей (OSM P166). Вид спереди (а), увеличенное лицо (б), вид справа (в).

Фото Хайки Вальк (2018). Heiki Valk. Jumala jälgedel [Электронный ресурс] // Keel ja kiriandus. 2019. № 3. URL: <http://kjk.eki.ee/ee/issues/2019/3/1144> (дата обращения: 17.01.2020)

Сведений о том, что Пеко имел какие-либо одеяния, немного. Маттиас Эйзен, опираясь на архивные материалы ЭЛМ, упоминает о рубашке с красным поясом и подобии головного убора (Eisen 1936, 2–3) а также о фигуре Пеко в белой льняной юбке, с красной лентой на шее и подобием женского чепца (?) (Eisen, Matthias 1936, 18–19). Чаще встречаются сведения о том, что Пеко заворачивали в полотенце или белую ткань.

Общим в описаниях Пеко является наличие на голове фигуры отверстий для свечей – от трех до одиннадцати. Фигура бога, таким образом, представляла собой своеобразный «подсвечник», основание для свечей. Здесь можно провести параллель с белорусской традицией крепить к основной свече дополнительные или устанавливать в емкости с зерном три и более свечей.

По другим источникам, фигура Пеко напоминает обычную свечу, «высокую свечу» (Eisen 1936, 28). Кроме того, в записях архива ЭЛМ есть интересные сведения о равнозначности фигурки *Пеко* и свечи, которая его сопровождала: «В Тайлове был *очень* сердитый поп, он не мог терпеть Пеку и, в конце концов, сжог этого Пеку. Кто-то из приверженцев Пеку смог спасти только огарок толстой свечи, которая горела перед Пеку, и этот огарок с тех пор и стал заменять самого Пеку... Когда Пеку сгорел, стали носить огарок...» (ERA).

Как было отмечено Юрием Трусманом, в честь Пеко «изготавливали черные свечи». К сожалению, исследователи не оставили более подробных объяснений о том, кто и как делал такие свечи. Вероятно, описание деревянного божка Леонида Зурова, у которого голова «была вся в шипах», как раз и относится к фигуре Пеко с черными свечами в отверстиях головы (Александров 2013).

По замечанию Юрия Трусмана, сету с особым вниманием относились к жертве в виде свечей: «...Без дара Богу в виде свечи полуверец молиться не станет; ...свечи, иногда собственного изделия... составляют непрременную часть их молитвы пред святыми иконами. При этом они крепко обижаются, если не дадут догореть поставленной пред образом свече» (Трусман 1890, 38, 45). В пользу восприятия свечи как антропоморфной фигуры говорит и сетуская загадка о свече: «Голый человек, кафтан на дереве» (Трусман 1890, 51). (ср. белорусские загадки о свече: «Цела ілавое, нутро ільняно, макушка залатая», «Цела снаружы, а сарочка ўнутры»).

По сведениям того же Ю. Трусмана, свечи для домашнего моления сету хранили в красном углу в специально сплетенных футлярах. «...Футляр для свечи длиною в пять-шесть вершков, в диаметре один вершок, сплетенный также из тонких сосновых корней...» (Трусман 1890, 38). Отметим, что обрядовая *Свеча* у белорусов всегда помещалась в своеобразный «футляр» — небольшую емкость с зерном, деревянную, плетеную из соломы (корней) или сделанную из луба (бересты).

Данное описание очень напоминает элементы мордовской традиции хранения родовой свечи-«штатола», диаметром около вершка, которую также сберегали в специальном футляре.

«Свеча эта хранится по одному году в каждом доме братчины, по очереди. Хранится она обычно в амбаре, в длинном узком кузове из вязовой коры, подвешенном к слеге. “Штатол” вносится в избу только перед самым молением. Моление всегда совершается в том доме, где хранилась свеча в течение года» (Евсевьев 1914, 6–9).

Локусы основного обрядового предмета

Важное значение в обрядах имело место, в котором хранился основной обрядовый предмет.

У белорусов *Свеча* обычно хранится в красном углу, в емкости, заполненной зерном. «Свеча ставится пред иконой в севалку с овсом или рожью...» (Лисицын 1898, 271); «...на куте перед образами ставится небольшой, наполненный рожью лубок, в который вставляется восковая свеча» (Шейн 1902, 181–182) и т. д.

Нужно отметить, что *Свеча* могла храниться не только в красном углу, но и в других помещениях дома или вне его («Братскую свечу хранили в холодной горнице или в амбаре») (Громыко 1986, 135). Согласно народным представлениям, амбар – хранилище жита, связанное в ритуально-магической практике с обеспечением урожайности и плодородия. Кроме того, у восточных славян молодожены иногда проводили первую брачную ночь в амбаре. Холодная горница (клеть) – чистое, неотапливаемое помещение, в котором также устраивали постель молодых.

У православных сету в каждой избе был свой красный угол с иконами и рушниками. Но Пеко хранили в амбаре, скрыв его от посторонних глаз под слоем зерна (Valk 2019). Место и имя очередного хранителя Пеко также хранили в тайне «...Никто не смел знать, у кого хранится в этом году Пеку, посвящены в эту тайну были только участники чествования...» (ЕРА). Показывать Пеко незнакомым людям строжайше запрещалось, чтобы он не потерял свою силу (Eisen 1936, 13).

Пеко вносили в дом в дни посвященных ему праздников. В доме фигурка могла находиться в красном углу, на столе или на печи. Во время молитвы Пеко ставят на самое высокое

место на печи, чтобы его было видно всем присутствующим (Eisen 1936, 6); «...Накрывали два стола... Изображение ставилось на один из этих столов...» (ERA); «Ставят его на печку и ему молятся, кланяются и угощения делают» (зап. Леонида Зурова) (Громова, Захарова 2012, 42).

Кроме того, Пеко хранили и вне дома. В материалах экспедиции Леонида Зурова есть сведения о хранении Пеко в углу сада, среди можжевельника и рябины: «Сад для полуверцев место святое, и в одном из углов его находится святой угол — угол домового бога, с вересовым (можжевельным) кустом или рябиной» (Громова, Захарова 2012, 42). У сету, как и других финно-угорских народов, среди почитаемых деревьев на одном из первых мест стоит можжевельник, приносящий в дом счастье, здоровье людям и скоту. Можжевельнику, рябине и некоторым другим деревьям приписывалась способность отпугивать злых духов.

Пеко принадлежали специальные «святые» деревья, под которые также приносили его изображение и делали разнообразные приношения (Eisen 1936, 10; Александров 2013).

Время ежегодной передачи

Важной типологической чертой белорусского и сетуского обрядов является ежегодная передача сакрального объекта домашнего почитания новому «хозяину».

У белорусов *Свеча* передавалась из дома в дом в день, посвященный памяти святого-патрона, которому она была посвящена. При этом зафиксировано значительное количество *Свечей*, посвященных Николаю Чудотворцу.

Наиболее распространенные даты чествования *Свечи* в календарном году распределены следующим образом: день св. Николая Чудотворца; Троица и Духов день; Казанской иконы Божьей Матери; Ильин день; свв. Флора и Лавра; Рождество Богородицы (*Богач*, *Пречистая*); Покров; в.м.ц. Параскевы Пятницы, Архангела Михаила; св. Варвары; день св. Николая Чудотворца; Рождество Христово (ТМКБ 6/1, 395; Белова, Мороз 2019, 12). Если проанализировать распределение в календарно-аграрном году даты чествования *Свечей*, то будет заметна определенная закономерность: большинство

празднований приурочены к наиболее важным периодам аграрного цикла (весеннему севу, осмотру всходов, уборке урожая) и семейного цикла, связанные с почитанием предков и созданием новых семейных пар.

Интересен факт, что передача *Свечи* могла быть и не приурочена к определенному празднику православного календаря: «В Дулевской волости Жиздринского у. передача свечи от одного хранителя к другому производилась в поле, после весеннего молебна по зелени озимых всходов. День передачи не был связан с престольным праздником, он назначался каждый раз сходкой, хотя и приурочивался обычно к праздникам» (Громыко 1986, 135). Подобное наблюдение есть в статье Михаила Лисицына «Обряд “сучения” свечи и как к этому относиться?»: раньше в некоторых деревнях Смоленской губ. передача свечи была не привязана (к определенному празднику. – И. С.), «сучение» свечи происходит осенью, после уборки хлебов (Лисицын 1898, 272).

Процесс переноса *Свечи* подробно описан исследователями. В большинстве вариантов чествование и перенос *Свечи* происходили в течение двух дней. В первый день (обычно вечером) все собирались в доме, где находилась *Свеча*. Гости приносили с собой еду, полотенца, ткани, которые жертвовали «на Свечу». Около *Свечи* читали Евангелие, пели акафисты, молились, после чего начиналось общее застолье хозяев и гостей. *Свечу* переносили в другой дом обычно утром. Хозяин, в дом которого будет перенесена икона, устилает соломой, тканями, веточками елей путь от своего дома к дому, откуда ее переносят. Впереди несли хлеб, соль, свечу и икону. На пути *Свечи* хозяева отдельных домов ставили столы, где угощались участники шествия. В отдельных случаях *Свечу* заносили в дом, чтобы освятить его, иногда освещали поля, или обходили стадо (в случае падежа скота). Чаще всего икону переносят мужчины, свечу – женщины, идущие впереди (Лапацін 2013, 11–12).

Фигурка Пеко у сету, как и *Свеча* у белорусов, ежегодно передавалась из дома в дом. Все действия обычно происходили ночью, в темное время суток.

Передача Пеко новому хранителю происходила на Троицу или в день св. Фомы. «Накануне Троицы в каждом дво-

ре варилося пиво, которое затем свозилось в один двор, где в этот год должно было совершаться празднество» (Трусман 1890, 38–39); Пеко в ночь на Пятидесятницу должен получить нового хранителя (Eisen 1936, 7). Интересен факт передачи сакрального объекта в среде православных сету в день св. Фомы по католическому календарю (*Tootaräev* – 21 декабря, день св. Томаса, память святого апостола Фомы в Католической церкви)⁶. «Накануне дня Фомы устраивалось чествование Пеку. По окончании трапезы изображение передавалось на хранение другому хозяину, опять сроком на один год» (ERA).

На праздновании к фигуре Пеко добавляли новые свечи, считая, что чем больше скопится воска, тем благоприятнее будет лето.

Кроме переноса Пеко в другой дом, в календарном году было несколько посвященных ему празднований. Дни чествований также были привязаны к праздникам православного календаря и важнейшим периодам аграрного цикла: Троица, Петров день, Иванов день, Сретение. Во время сева Пеко выносили в поле, чтобы освятить землю, устанавливали его вблизи поля среди деревьев и кустарников, туда же приносили жертвоприношения. «Празднуют Пеку-праздник за несколько дней до Петрова дня» (Колпакова 2013, 168). В честь Пеко устраивалась совместная трапеза перед началом и по окончании полевых работ (Теренина 2014, 129–130). На Сретение (15 февраля) и в Иванов день (23 июня) происходило домашнее чествование Пеко с возжиганием свечей⁷.

Существует мнение, что образ домашнего бога Пеко в традиции сету соединился с образом святого Николая, который пользовался у них особым почитанием. Не случайно Юрий Трусман вслед за описанием почитания Пеко переходит к рассказу о жертвоприношениях грубому деревянному изваянию св. Николая Чудотворца в Никольской церкви Пско-

⁶ О наличии католических элементов в культуре православных сету писал Якоб Хурт (Хурт 1906, 6–7).

⁷ Праздники и обряды // Информационный центр Финноугория: [сайт]. URL: http://www.finnougoria.ru/community/folk/detail.php?ELEMENT_ID=2454 (дата обращения: 27.10.2019).

во-Печерского монастыря. «...Это изваяние обкладывается снизу доверху лепешками и кадками с маслом и творогом, так что его и не видно. Еще до недавнего времени, лет десять тому назад, невежественные богомольцы, молясь пред изваянием, обмазывали его губы маслом и творогом» (Трусман 1890, 39). Согласно записанному Леонидом Зуровым поверью, святитель «пробуждается ночью, обходит все поля, благословляет посевы и за одну ночь снашивает сапоги, так что в старину на памяти стариков ему народ жертвовал к его подножью крестьянскую обувь для его походов» (Громова, Захарова 2012, 43).

Исследователями высказано предположение, что первоначальная роль Пеко как духа покровителя рода или территориальной общины постепенно расширилась: он превратился в божество плодородия, а также повелителя небесных осадков. «В качестве (защитника от града и др.) образ Пеко сливается в сознании верующих с образом христианского Ильи-Пророка (Ильин день – престольный праздник в большинстве деревень сету Печорского р-на) и Онуфрия Мальского (Мальское воскресенье – общеприходской заветный праздник в д. Малы, где расположена церковь св. Онуфрия (св. Онуфрий избавил крестьян от града, выпавшего летом)» (Громова и др. 1999, 279).

Со временем под влиянием православной традиции в представлениях сету образ Пеко претерпел значительную трансформацию. В первой четверти XX в. фольклорист Паулоприйт Воолайне собрал огромный свод устных преданий о Пеко. На их основе прославленной сетуской сказительницей Анне Вабарна было создано эпическое произведение о герое-полубоге, великом воине и труженике-крестьянине Пеко. По преданию родители Пеко – православные сету, его покровители – Христос и Богородица... а сам он похоронен в подземельях Печорского монастыря. Однако своему народу он говорит, что если на его родную землю придет большая беда, то герой пробудится и поможет им одолеть врага. Вокруг пещер он велит построить храм и монастырь – во славу Христа и Девы Марии... (Теренина 2014, 125–129).

Вероятно, для сету, даже в конце XIX в. плохо знающих русский язык, но аккуратно посещавших православные служ-

бы, фигура Пеко со свечами воспринималась как святыня, подобная иконам с зажигаемыми перед ними свечами. (Не случайно в архивном тексте ЭЛМ упоминается о том, что изображение Пеко было помещено в часовне наравне с иконами.) Думается, в будущем исследования трансформации бога-покровителя родовой общины в героя и короля Сетомаа, почитаемого наравне с православными святыми, откроет множество интересных фактов для понимания культуры сету.

Выбор хранителя

Поскольку основной обрядовый предмет принадлежал определенному сообществу людей, важным моментом обрядности был выбор хранителя святыни в течение следующего года.

У белорусов главными принципами выбора хранителя были очередность и достоинство. Принять свечу в свой дом считалось великой честью. *Свеча* хранилась поочередно в течение года в доме каждого члена общины. Такой год считался для данного дома счастливым. «Если кто-либо из крестьян отказывался принять на годовое хранение свечу, общественное мнение его осуждало» (Громыко 1986, 135, 136).

Существовали определенные запреты и ограничения при выборе хозяина *Свечи*. В дома, запятнавшие себя серьезным проступком, братскую свечу не передавали (Громыко 1986, 136). В локальных вариантах *Свечу* не могли брать вдовы и разведенные, т. е. те люди, которым не доверяли ритуальные действия, влияющие на благополучие хозяйства и урожайность (Лапацін 2013, 42).

Выбор хозяина *Свечи* на будущий год мог быть и по желанию присутствующих на праздничном застолье, и связан с благополучным прогнозом на будущий урожай. Хозяин дома обращается во время застолья ко всем присутствующим:

Братцы-миряне!	Свечу насучили.
В нынешнем году	И кто в будущем годе
Нас Бог сподобил,	Хочет свечу снять.
Хлеба зародил.	Канун совершить,
И мы Богу помолились,	Свечу насучить?
Канун совершили,	

На вопрос хозяина откликнулся один из присутствующих: «Я, братцы-миряне!». Хозяин передавал ему хлеб со свечой и приговаривал:

Дай тебе Боже.	Праздник проводить.
В будущем годе	Роди, Боже, хлеб,
В добром здоровье	И минуй нас от бед
Свечу поновить,	(Громыко 1986, 136).

Выбор хозяина *Свечи* определялся участниками свечной общины, но иногда мог решаться и силой: «...І, як Свяча зга-туецца, чалавек бярэ і (стукае) : “Ай, чу-чу, каму ета «Свяча», каму нясом Свячу?” – Таму й таму. Абвяшчае хазяін: “Івану, ці Раману”. Ішла яна чарэдна. Каму дастанецца Свяча, рашалі разам. Дажа й біліся за Свячу. І тэй хоча, і тэй хоча... Чалавек пяць зразу аб’яўляецца, што “Я возьму, ты возь-меш”»⁸.

Дом, в котором в течение года находится икона, на время превращается в сакральный центр, где всегда можно поклониться святыне. Местные жители испытывают особое почтение к этому дому и проживающей в нем семье, которое часто подкрепляется пожертвованиями денег и продуктов. Считается, что дом, который «принял» *Свечу*, будет счастливым и благополучным. В обряде переноса участвовали старейшие члены семей (мужчины и женщины), объединенных общей *Свечой* (Громыко 1986, 135–136) и др.

Выбор хранителя фигуры Пеко у сету определялся «кровавым жребием», что было описано Юрием Трусманом: «...Хозяин праздника узнавался так: на утро до рассвета возились между собою, стараясь окровавиться; у кого первого появилась кровь, тот и считался хозяином, у которого на следующий год должен был справляться праздник» (Трусман 1890, 38–39). Кровавый жребий был основан на том, что мужчины выбегали на улицу и начинали драться и перепрыгивать наперегонки через изгородь. У кого первого появлялась кровь, тот и становился хозяином Пеко на следующий год (Eisen

⁸Зап. в 1998 г. Лопатин Г. в д. Новое Залядьё Ветковского р-на Гомельской обл. от Феськовой Е. К., 1914 г. р. Экспедиционные материалы Ветковского музея старообрядчества и белорусских традиций (далее – ЭМ ВМСБТ). Т. 47, л. 58, 52–54.

1936, 8). «Выбор нового хозяина *Пеко* происходил на осеннем празднике и только из числа мужчин. Раньше это случалось с помощью «кровоного жребия». Мужчины собирались ближе к ночи к устроителю праздника, ели каждый из своего мешка, повернувшись спиной друг к другу. Затем просили у *Пеко* защиты для своего хутора, зерна и скота. Избранный хозяин *Пеко* заворачивал фигуру в белое льняное полотно и забирал с собой. Теперь он мог держать у себя *Пеко* целый год, и его обязанностью было устроить на следующий год праздник»⁹.

Карл Устав отмечал, что выбор очередного хранителя определялся общим собранием старейших представителей семей. «Само собрание решало, кто оказывался достойным в этом году хранить у себя *Пеку*. Этот обычай велся испокон веков» (ЕРА). Хранитель *Пеко* считался в течение года главой рода.

Иногда новый хранитель определялся с помощью свечи. Участники празднования собирались в определенном месте поздно вечером, каждый приносил свою свечу. Чья свеча сгорала первой, тот должен был держать *Пеко* в следующем году. Когда *Пеко* приносили в дом, на столе рядом с ним каждый присутствующий зажигал свою свечу; чье пламя больше всего склонялось к *Пеко*, тот и становился его «хозяином» (Eisen 1936, 9).

Совместная трапеза

В белорусском обряде ритуальное застолье занимает важное место. Главная совместная трапеза устраивалась в доме, где *Свеча* хранилась в течение года. Накануне все члены свечного братства приносили в дом, согласно предварительной договоренности, в равных частях воск для *Свечи*, мед, зерно, продукты, деньги... (Листова 2008, 25–26). Угощение стола всегда было праздничным и обильным, важное значение имела выпечка пирогов и хлеба (Добровольский 1900, 44). Среди обрядовых угощений упоминаются каша, пиво, медовый взвар, брага. В описаниях А. Е. Грузинского есть упоми-

⁹ Праздники и обряды // Информационный центр Финноугория: [сайт]. URL: http://www.finnougoria.ru/community/folk/detail.php?ELEMENT_ID=2454 (дата обращения: 27.10.2019).

вание о «меде» – питье, приготовленном из вываренных медовых сот (Грузинский 1891, 150).

Указаний на совместное приготовление ритуальной пищи в больших объемах не зафиксировано, за исключением сведений С. А. Дударева, приведенных Т. А. Листой: «закупается водка, пекутся пироги и варятся громадные котлы кушания» (Суражский у. Черниговской губ.) (Листова 2008, 26).

Важным моментом подготовки к празднику было совместное варение пива, которому предшествовал сбор зерна в равных долях от каждой семьи (Добровольский 1900, 41–43). «Накануне праздника каждый хозяин приносил в этот дом ржаной солод, хмель и другие продукты. Здесь варили пиво и приготавливали угощение «из общего приноса» (Громыко 1986, 135). В Беларуси на Могилевском Поднепровье накануне праздника жители приносили по ведру жита для приготовления пива. Нужно сказать, что традиция варки пива при переносе *Свечи* сохранилась даже у белорусов-переселенцев в Сибири. «К этому дню обязательно варят в русских печках пиво по старым рецептам с хмелем, который специально... выращивают. Раньше тут говорили: “Приходите к нам на Свечу и на чашку пива”» (Лобачевская, Федоров 2012, 79). Во второй половине XX в. на Могилевщине жито также приносят в дом, где хранится *Свеча*, хотя пива давно не варят. На вопрос «зачем люди приносят жито?», жители вспоминают, что раньше из него варили пиво (Крук, Катовіч 2013, 26).

Ф. А. Жудро упоминает, что на праздновании обязательно варится мед, но в то же время приводит текст с упоминанием варения пива:

Ой тымъ жа енъ (панъ) уславився,
Што у яго на дворе огни горять,
Огни горять, усё тихонькия,
А дымять дымы усё синенькия,
А высять котлы усё медяныя,
А варять пива усё пшаничныя...

(Жудро 1893, 233).

У сету совместная трапеза устраивалась в доме, где Пеко хранился в течение года. В пиршестве участвовали мужчи-

ны, представители семей и старейшие члены общины (домохозяева, старухи и старики). Среди обрядовых блюд – хлеб, суп из петуха (курицы), пиво.

У нас недостаточно сведений о выпечке хлеба и использовании его в дни переноса и чествования Пеко. У сету существовало понятие «хлеба Пеко»: на праздники Пеко пекут девять буханок хлеба. Кусочки этого хлеба дают стаду в день первого выпаса.

У сету зафиксирована традиция изготовления особых блюд в день переноса фигурки Пеко: суп из курицы и петуха. На наш взгляд, архивный текст содержит весьма важные сведения об особенностях трапезы: «В этот дом, где его изображение находилось, собирались все домохозяева и старухи... Накрывали два стола – на одном столе ставили куриный суп, на другом – петушиный. Все собравшиеся падали ниц: мужчины перед петушиным, женщины – перед куриным столом и несколько минут спокойно лежали, чтобы дать возможность Пеку отведать всех кушаний. Изображение ставилось на один из этих столов. Потом начиналось пиrowание» (ЕРА).

У мордвы принадлежность к родовой группе, объединений общей свечой-«штатолом» сохранялась значительно дольше. Во время ритуального застолья присутствующие разделялись на две группы – мужскую и женскую. «В каждой братчине принимают участие только члены одной группы домов, хозяева которых происходят от одного общего родоначальника... Потом заняли места за столами – мужчины за одним, а женщины за другим – и начали пировать. Перед закатом... стали собираться провожать свечу в следующий очередной дом» (Евсевьев 1914, 5–9).

У сету в день почитания предков Мидруск (*Midruskipäev*)¹⁰ в жертву приносили петуха и варили пиво¹¹. Жертвоприношения в виде петухов и кур в традиционных культурах часто связано с окончанием полевых работ и почитанием предков. В Беларуси (Борисовский и Лепельский уезды) при «заклад-

¹⁰ Дмитровская суббота, День памяти святого великомученика Димитрия Солунского по православному календарю.

¹¹ URL: <http://www.folklore.ee/Berta/tahtpaev-midrusrkipaev.php>, <http://www.folklore.ee/rl/folkte/sugri/mordva/rk/dima.htm>

ке нового дома, под одним из углов отрубают голову петуху, которую и зарывают тут же в землю или просто кладут под угловой камень. Петуха же зажаривают для обычной закуски при закладке всякого нового здания. Иногда этот обряд совершается при закладке печи» (Богданович 1895, 54–55). У литовцев принято убивать петуха с молитвенным обращением к духу овина, который хранит зерновой хлеб. На белорусско-литовском пограничье в день дожинок варят семь петухов и семь кур для ритуального пиршества. Целью жертвоприношения кур и петухов могла быть просьба о приумножении хлебов (Харузина 1906, 103–104).

По описанию Юрия Трусмана, пиво варилось накануне Троицы (дня перенесения фигуры Пеко) в каждом дворе, а затем свозилось в тот двор, где совершалось празднество. «На праздник приходили с каждого двора только хозяин и хозяйка. Здесь служили “Пеко Jumal”, т. е. богу Пеко, зажигая черные свечи пред круглым образком... В начале пиршества обращались к нему с воззванием: “Пеко, Пеко, tule õlut juoma maamma maitsma!”, т. е. “Пеко, Пеко, иди пить пиво, вкушать сладчайшего!” Жрец-старец приносил ему какую-то жертву» (Трусман 1890, 38–39)¹².

Согласно архивным источникам ЭЛМ, в Меремяз каждый из участников празднования приносил пиво в сосуде и ставил его на пол перед Пеко. Жрец разбивал все сосуды, кроме одного, и со словами «Пейте и празднуйте!» начинал общую трапезу (Eisen 1936, 12–13).

Культе предков в обряде

Белорусский и сетуский обряды принадлежат к народным обычаям, которые, несмотря на мощное воздействие православия, сохранили основное содержание и смысл дохристианского культа почитания предков.

Культе предков был хорошо развит у древних славян, элементы семейно-родового культа предков достаточно долго

¹² Пиво у сету является обязательным напитком поминальной тризны в день поминовения предков («едят на могилах и льют пиво и вино в могилу») (Громова и др. 1999, 49).

сохраняли устойчивость. Например, известные у белорусов «дзяды» и другие поминальные обряды годового цикла сохраняются и сегодня.

Культ предков неразрывно связан с понятием «род». Словом «род» обозначали социальную группу или семью, связанную кровными узами. Символом рода являлся родовой очаг или определенный священный предмет, который воплощал в себе образ духа-покровителя родовой общности. Образ почитаемого предка содержит давние представления о душах умерших предков, мифического прародителя и семейно-родового покровителя. «Каждая из этих составных частей оставляет свой след на получившемся сложном образе: идея души умершего поддерживает антропоморфность, индивидуальную определенность почитаемого предка, его близость к жизни; идея тотемического предка сообщает, напротив, данному образу оттенок туманной удаленности, древности, придает ему полумифические черты; наконец, идея семейно-родового гения-покровителя определяет роль образа предка как хранителя и благодетеля семьи, ее сверхъестественного патрона» (Токарев 1990, 265).

В своей основе белорусская и сетуская традиции объединяют группу людей по принадлежности к роду, семье. Основные обрядовые предметы, – антропоморфные *Свеча* и фигура *Пеко*, – связаны с представлением о духах-покровителях, предках, заинтересованных в сохранении рода, требующих за свою поддержку почтения и приношений в виде ритуальной трапезы, воска, меда, тканей и т. д.

Связь *Свечи* и *Пеко* с огнем логична, поскольку почитание предков связано с культом домашнего огня. В народных представлениях неразрывно слиты почитание ушедших предков, огня и домашнего очага, от благоволения которых зависело благополучие семьи, урожай и достаток живущих.

По утверждению Ольги Шарой, то важное место, которое сохраняется за предками в мировоззрении народа, связано с их особой позицией («со святыми») в христианском народном мировоззрении (Шарая 2002, 162). По мнению сету «Пеко был священным, как Бог» (Valk 2019.). Возможно, представление о том, что предки находятся вместе с христианскими свя-

тыми, отразилось на формировании комплекса *свеча + икона*, и далее становлении *иконы* основным объектом в обряде *Свеча*.

В белорусской традиционной культуре с «родителями» («дзядзямі») у живущих существует постоянная и непрерывная действенная связь. Поминальная составляющая обряда *Свеча* у белорусов (Жудро 1893, 233; Громько 1986, 141–144; Добровольский 1900, 36) соотносится с культом почитания предков. Обрядовые действия, связанные с переносом *Свечи*, структурируются как поминальные: оплакивание, вынос из дома, маркировка пути соломой, полотном, праздничные блюда, соответствующие поминальным (канун и горячие блюда). Прощание со *Свечой* равнозначно прощанию с умершим членом семьи, родственником, предком. Представления о предке-покровителе, заинтересованном в сохранении рода и семьи, актуализируется в момент прощания и голошений по *Свече* накануне ее переноса в другой дом. По описаниям Владимира Добровольского, в день передачи «Надъ свечею тамъ бабы жалобно причитывають, какъ надъ покойникомъ: “Охъ, свеча, ты матушка наша!” ... “Проголосять” сначала батьку и матку: “Што жъ вы, родители, меня оставили одну свечу справлять, а моя жъ жисточка и закупится и заложится...”» (Добровольский 1900, 36–37); «Нельзя чокацца, як сьвячу нясеш. Нельзя. <А чаму?> А чаго ж, як пакойнік памрэ, нікагда гарэлкай ня стукаюцца. Так ужо нада, так ад старых людзей завядзёнка. Вот садзяцца, выпіваюць і нікагда ня стукаюцца. І вот абеды, гадаўшчына, сорок дней – нікагда ня стукаюцца» (д. Кучин, Кормянский р-н, Гомельская обл.) (ТМКБ 6/1, 398). Поминальные блюда свечного застолья, голошения по *Свече* можно рассматривать как выражение скорби по «уходящему» предку-покровителю, «прожившему» в доме целый год.

Исследователи белорусского обряда неоднократно отмечали традицию приглашения определенного круга людей на праздник и застолье. Мы считаем, что приглашение на *Свечу* является способом обозначить родственный круг, объединенный общей *Свечой*. Возможно, с такими представлениями связан выбор места хранения (основного пребывания) глав-

ного обрядового объекта: красный угол, амбар, клеть, угол сада, т. е. места в пределах родовой усадьбы. Отмеченные варианты существования «дворовых» оброчных икон Геннадий Лопатин рассматривает как реликт родового культа (Лапацін 2013, 25).

Троицкий цикл (вместе с Рождественскими праздниками и Пасхой), насыщен ритуалами и символикой, посвященными культу предков. Как отмечал Пауль Хагу, «праздники, занимающие столь существенное место в сетуском культе Пеко, генетически соотносятся с племенными торжествами, на которых объектом поклонения был среди других духов и дух-покровитель рода (позже – деревенской общины)» (Хагу 1983, 15).

Отражением культа предков в сходных обрядах является и бережное, уважительное отношение к основному обрядовому предмету: хранение, «одевание» (самое простое – заворачивание в кусок белого холста), торжественные «проводы» и перенесения к новому хозяину, стремление сберечь его целостность, нанести наименьший физический ущерб (например, *Свечу* полагалось зажигать в определенные моменты и на короткое время. «Яны мало палили ее, шоб яна не сторэла здорово... Мало... по трошки помолятся, погорыть, вот, отмолятся и усё...» (с. Азаричи, Брянская обл., Злынковский р-н) (Белова, Мороз 2019, 55); «Свеча, поставленная в лубку-лукошко и обверченная чистым полотенцем, переносится из двора во двор, а три свечи, стоящие на верху, запаливаются, зажигаются в каждом доме» (с. Деребуж, Рославльский уезд) (Белова, Мороз 2019, 46)).

У мордвы также принято бережное отношение к сохранности родовой свечи: «Когда и кем сделаны старинные свечи – никто из братчиков не знает: свечи их всегда были почти таких же размеров, как и сейчас, так как во время молений свечи горят недолго, всего минут 20–30, пока старушка читает молитвы, а в это время в самодельной свече, имеющей около вершка в диаметре, успевают образоваться лишь небольшая впадинка (возле светильни), которую обыкновенно тотчас же вновь наполняют кусочками воска» (Евсевьев 1914, 6–9).

Важную роль в представлениях о *Свече* как покровителе рода являлись такие характеристики как «древность» ее суще-

ствования и, соответственно, ее размер. Каждый член рода чувствует себя частью многих поколений предков, от родителей и дедов до некоего мифического основателя рода. Идея непрерывности рода отражена в выборе основания для новой *Свечи* – части старой (Лапацін 2013, 35) и в самой традиции «насуковки» свечи, в которой принимали участие все представители родственных семей. («Возле образа стоит большой деревянный подсвечник... и въ немъ огромная толстая восковая свеча, которая существуетъ очень давно» (Добровольский 1900, 43)).

В Беларуси ярким примером «родовой» *Свечи* является следующая локальная традиция: большая деревенская свеча хранилась у бабки-повитухи. Раз в год, 8 января («Бабины, Маладзёны»), к ней приходили «внуки», т. е. дети, которых она принимала («бабила»). Праздничными блюдами были каша и пироги. Каждый проходящий приносил свою свечу, которую присоединял к общей большой свече (д. Каничи, Костюковичский р-н, Могилевская обл.)¹³.

Наряду с родовыми *штатолами*, в больших молениях использовались общинные, вместилищем которых служили деревянные кадки... Для свивания фитиля от каждого двора приносили льняные нитки. По их количеству определяли, сколько дворов в селении. Широкое распространение имела вера в то, что чем больше по размеру свеча, тем сильнее и могущественнее род. ... Группы родственных семей имели свои *штатолы* – братские. Для их изготовления воск приносили все члены родственной семьи. После каждого моления свечи дополнялись таким же количеством воска, сколько сгорало, поэтому они никогда не уменьшались в размере, в народе их считали «вечными». По поверьям, родовые *штатолы* существуют со дня сотворения мира или с рождения Христа (Салаева 2016, 164–165).

Приобщение новых членов к роду – одна из функций обряда *Свеча*, связанная с почитанием предков, практически утраченная у белорусов. Напоминают о ней лишь некоторые фрагменты описания обряда.

Свадьба является моментом, когда невеста прерывала родственную связь со своими кровными родичами. Переход

¹³ Зап. в 1998 г. Смирнова И. в д. Каничи Костюковичского р-на Могилевской обл. Т. 83, л. 2–3. ЭМ ВМСБТ.

в новый род – род мужа был залогом будущей благополучной жизни новой семьи. Потому для женщин особое значение имело приобщение к культуре предков нового рода как необходимое условие для каждого входящего в родовую общность (Шарая 2002, 141). Так, Владимир Добровольский при описании *Свечи* Поречского уезда отмечает, что участвовавшие в обряде близкие и дальние родственники высказывали пожелание, чтобы у мужского поколения родились преимущественно сыновья (продолжатели рода. – *И. С.*). Он также приводит слова пирушечной песни, которая поется при свече в похвалу (молодой. – *И. С.*) жене: «родила сына как бела сыра» и описание «колдования цыганок», которые «бьют венниками молодых супругов... желая им счастливой жизни и многочисадия... чтобы детки у них родились, и чтобы они сь женками “жиле ладнее”». Песни, исполняемые бабами и молодницами, имели свадебную и любовную тематику (Добровольский 1900, 35–36, 40, 44, 45, 46–49). Смысл этих действий становится яснее при сопоставлении с подобными моментами в схожих обрядах.

«Важным фактором формирования и передачи семейно-родовой культуры являются обряды приобщения молодухи к родовому культу – *атянь штатол*. По обычаю невеста приносила в дар родовой свече расшитое узорами и национальным орнаментом полотенце, а также свою долю воска. Благодаря этому действию она выпрашивала покровительство и защиту у предков. По количеству полотенца на *штатол*е можно было определить число взятых в род снох» (Салаева 2016, 191). «Праздник братчины устраивался в первое воскресенье после Пасхи. Участвовали в нем одни женщины. Встречать молодых выходили все участницы моления и растворяли для них настужь ворота. Молодые женщины... делали старушкам по низкому поклону. После этого старушки вводили их в избу. Здесь каждую молодуху, вышедшую замуж в течение последнего года, подводили к столу с яствами и, наклонив ей голову, слегка стегали ее по спине три раза кнутиком, приговаривая “алыяк! алыяк!” (т. е. несись, кладись). При этом каждая молодуха вынимала из-за пазухи куриное яйцо и клала на стол. После этого старушки подносили ей стакан пива и отпускали на двор... Собранные таким образом яйца старушки тут же разрезали на части и съедали, пожелав молодухам быть здоровыми и иметь побольше детей» (Евсевьев 1914, 18–19).

Выводы

Таким образом, обряды переноса *Свечи* у белорусов и обряды, связанные с почитанием бога Пеко у народности сету имеют определенные этнокультурные сходжения.

Главные сходные черты обрядов следующие:

- существование сакрального объекта домашнего почитания, имеющего антропоморфные черты; все обрядовые действия связаны со свечами и огнем;
- ярко выраженная функция покровителя и защитника дома, семьи, рода;
- принадлежность святыни определенному кругу людей, объединенных родственными связями;
- ежегодная передача сакрального объекта в новый дом; время передачи приурочено к наиболее важным периодам аграрного цикла (весеннему севу, осмотру всходов, уборке урожая) и соответствующим праздникам церковного календаря;
- традиция коллективного и индивидуального жертвоприношения, главным из которых является совместная трапеза членов сообщества; участие в трапезе и подготовке к обряду предполагало принесение в равных долях продуктов и других приношений (воска, меда, зерна, денег).

При анализе белорусского обряда *Свеча* и традиции почитания бога Пеко у сету становится очевидным, что оба обряда посвящены культу огня и домашнего очага, а главный обрядовый предмет (свеча и деревянная фигурка со свечами) олицетворяет собой общего предка, способного повлиять на благополучие и достаток семьи, урожай зерновых и приплод домашней живности. Белорусская и сетуская традиции сохранили основное содержание и смысл дохристианских культов.

Не вызывает сомнения и тот факт, что данные обряды относятся к самому архаичному пласту народной культуры. На сохранность и трансформацию *Свечи* и культа Пеко самое сильное влияние оказала христианская культура (православие). У сету, проживающих компактно в районе Псково-Печерского монастыря, культ Пеко практически угас к началу XX в. Обряд *Свеча* успешно интегрировался в систему право-

славия и сохранился во множестве локальных вариантов до нашего времени.

Территория бытования обрядов хорошо четко локализована. Но, не смотря на это, имеет много общего с обрядами на соседних территориях. Так, на территории Беларуси *Свеча* имеет сходство с Богачом. Почитание Пеко сходно с почитанием эстонского домашнего божка Тынна. Белорусская *Свеча* также имеет сходство с русской Братчиной. Сходные обряды существуют и у финно-угорских народов России (карел, ижор, мордвы, удмуртов). Значительная территория распространения сходных обрядов ставит вопросы дальнейшего изучения процессов освоения территорий и этнокультурных взаимодействий славян и балтских народов.

Приложение

Описание родового обряда из с. Валгапина Краснослободского уезда Пензенской губ., населенного мордвой-мокшей.

«На второй день после Троицы... валгапинцы собрались на моление *братчинами*. В каждой братчине принимают участие только члены одной группы домов, хозяева которых происходят от одного общего родоначальника. У каждой братчины есть своя родовая восковая свеча – *штатол*. Свеча эта хранится по одному году в каждом доме братчины, по очереди. Хранится она обычно в амбаре, в длинном узком кузове из вязовой коры, подвешенном к слеге. *Штатол* вносится в избу только перед самым молением. Моление всегда совершается в том доме, где хранилась свеча в течение года. В этом доме собираются все остальные члены братчины. Женщины приносят с собою разныя кушанья и кувшин браги и, кроме того, отрезок холста, аршина в 1,5 (около 1 м. – И. С.). Кушанья ставят на стол, а брагу выливают в поставленный среди избы ушат; холст же и деньги пока хранят при себе. Когда соберутся все ... хозяин вносит в избу священный *штатол* и вместе с кузовом передает его старейшему в роде. Тот с благоговением вынимает *штатол* из кузова и, при помощи перевязанного вокруг штатола полотенца, прикрепляет его к ушку поставленного среди избы ушата с брагой. Затем зажигают названную свечу и начинают молиться. ...Хозяйка дома зажгла лучиной священный штатол; старшая в братчине старушка подошла к штатолу и молча сделала перед ним три земных поклона. Присутствовавшие последовали ей примеру. Затем ста-

рушка прочитала вслух следующую молитву: “Кормилец воск, вот настал твой праздник; все мы собрались к тебе с хлебом-солью; дай нам здоровья и хорошую жизнь. Пусть уродится (у нас) хлеб и размножится скот. Дома наши сохрани от огня и всякаго несчастья”. По окончании этой молитвы присутствовавшие при этом женщины начали по очереди подходить к читавшей молитву старушке и передавать ей принесенные с собою отрезки холста и деньги. Та брала от каждой холст, обхватывала им несколько раз штатол, касаясь его с разных сторон... То же самое она проделывала и с монетами. Во время этой церемонии старушка произносила следующие слова: “Вот жена Ивана принесла тебе в дар холст и деньги; дай ей здоровья и счастья, умножь ее состояние, чтобы было чем и на будущий год устроить тебе праздник”. “Вот сноха Петра” и т. д. – Таким образом она перебрала всех участвовавших в молении женщин. По окончании этого обряда все присутствовавшие приложились к свече, и моление кончилось. Старушка залила свечу брагой... Потом заняли места за столами – мужчины за одним, а женщины за другим – и начали пировать. Перед закатом ... стали собираться провожать свечу в следующий очередной дом. Очередь была за Василием Косовым... Он сбежал домой, принес икону и встал возле штатола. Вурнашкин (который хранил ее год. – И. С.) тоже взял с божницы икону и встал рядом с Косовым. Один из присутствовавших, снял штатол с ушата и, завернув его вместе с полотенцем, которым штатол был перевязан, в холст, передал Косову. Затем, забрав остатки вина и кузов, в котором хранится штатол, все направились к дому Косова. Впереди шли рядом с иконами и штатолом Косов и Вурнашкин... за ними шли все остальные, позади всех шли женщины. В доме Косова ... в двух передних углах были накрыты столы, и на них поставлены стопы блинов, пшениных лепешек, яйца в чашках и мясо. Войдя в избу, Косов и Вурнашкин поставили иконы на божницу, а штатол уложили в кузов и поставили под иконами. После этого гости заняли места за столами... перед самым вечером... гости разошлись по домам, а штатол на следующее утро Косов вынес в амбар, где он должен храниться до следующей Троицы... Когда и кем сделаны старинные свечи – никто из братчиков не знает: свечи их всегда были почти таких же размеров, как и сейчас, так как во время молений свечи горят недолго, всего минут 20–30, пока старушка читает молитвы, а в это время в самодельной свече, имеющей около вершка (4,4 см) в диаметре, успевает образоваться лишь небольшая впадинка (возле светильни), которую обыкновенно тотчас же вновь наполняют кусочками воска» (Евсевьев 1914, с. 6–9).

Зап. в 1998 г. И. Смирновой в д. Каничи Костюковичского р-на Могилевской обл., от Тамары Шинкаревой, библиотекаря. ЭМ ВМСБТ. Т. 83, л. 20–21.

«Бабины» – 8 января, после Рождества, праздник Маладзёны. Бабка-повитуха приглашает к себе всех «внуков» (дети, которых принимала), «бабила» которых. Все готовятся, пекут булки, пироги, калачи, идут к ей в гости вечером. Бабка ставит на стол кашу. Все гости ложат деньги. Один считает, кто положит больше, тот должен бить кашу. Кашу едят, а осколки бросают в свинарник, чтобы велись свиньи... У бабки на столе стояла большая свеча, шли внуки, приносили (?), или она у нее была (?), всукивали в эту свечу, она была такая аграмадая, мне казалась – талстенная, аграмадая. На «Бабины» присукивали к ней свечи. Свеча стояла в большущей тарелке... на полотенце».

Список цитированных источников

- Александров, Анатолий 2013. «...и я один знаю, где это место». *Псковская провинция. Этносфера*. <http://province-pskov.ru/ethnosphere/2013/202/2595>
- Белова, Ольга и Мороз, Андрей 2019. Народное православие на пограничье: Обряд *Свеча* и его версии. *Фолклористика: часопис Удружења фолклориста Србије*. Књ. 4, бр. 1, с. 9–61.
- Богданович, Адам 1895. *Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Этнографический очерк*. Москва: Ин-т рус. цивилизации, 2015.
- Громова, Алла и Захарова, Виктория 2012. *Жизнь и творчество Л. Ф. Зурова*. Москва: МГПУ.
- Громова, Юлия и др. 1999. *Сету: история, культура, современные этнические процессы. Историко-этнографические очерки Псковского края*. Псков: ПОИПКРО, с. 269–285.
- Громыко, Марина 1986. *Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в.* Москва: Наука.
- Грузинский, Алексей 1891. Из этнографических наблюдений в Речицком уезде Минской губернии. *Этнографическое обозрение* 4, с. 142–156.
- Дембовецкий, Александр 1882. *Опыт описания Могилевской губернии в историческом, физико-географическом, этнографическом,*

промышленном, сельскохозяйственном, лесном, учебном, медицинском и статистическом отношениях. В 3 т. Кн. 1. Могилев, 1882–1884.

- Добровольский, Владимир 1900. Значение народного праздника «свечи». *Этнографическое обозрение* 4, с. 35–51.
- Евсевьев, Макар 1914. Братчины и другие религиозные обряды мордвы Пензенской губернии. *Живая старина*. Кн. 23, вып. 1–2, с. 1–44.
- Жудро, Федор 1893. «Свеча» (белорусский церковно-бытовой праздник). *Могилевские епархиальные ведомости* 3, с. 232–236.
- Колпакова, Юлия 2013. Сведения о сето в XVI–XX вв. по материалам Российского государственного архива древних актов (РГАДА) и Государственного архива Псковской области. *Вестник Псковского государственного университета* 2. Псков: Псков. гос. ун-т, с. 162–172.
- Крук, Янка и Катовіч, Аксана 2013. *Мікольская «Свяча» – феномен абрадавай практыкі беларусаў (в. Чарапы Шклоўскага раёна Магілёўскай вобласці)*. Мінск: Інбелкульт.
- Лабачэўская, Вольга 2007. Абрад «Гуляць ікону» як праява народнага хрысціянства на беларуска-расійскім памежжы. *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej*. Elżbieta Smułkowa, Anna Engelking (ред.). Warszawa: Wydaw, pp. 403–430.
- Лапацін, Генадзь 2013. «Ікона звалася Свячой...». *Абрад «Свяча» ў прасторы традыцыйнай культуры Гомельшчыны*. Гомель: Барк.
- Лисицын, Михаил 1898. Обряд «сучения» свечи и как к этому относиться? *Смоленские епархиальные ведомости* 5, с. 270–273.
- Листова, Татьяна 2008. Общественно-религиозные праздники на русско-белорусском пограничье («свеча», «Божья свеча», «гулять икону»). *Традиции и современность* 8, с. 22–53.
- Лобачевская, Ольга и Федоров, Роман 2012. «Свеча» в Сибири: этнографический и культурно-антропологический аспекты бытования обряда у белорусских переселенцев. *Вестник археологии, антропологии и этнографии* 1 (16), с. 72–82.
- Салаева, Татьяна 2016. *Семейно-родовая культура мордвы: традиции и инновации*. Саранск.
- Теренина, Наталья 2014. *Легенды о Пеко. Очерки по этнографии и исторической географии западного порубежья Псковщины*. Псков: Псковский государственный университет, с. 124–130.

- Теренина, Наталья 2014-2. *Сетуские праздники и обряды. Очерки по этнографии и исторической географии западного порубежья Псковщины*. Псков: Псковский государственный университет, с. 111–123.
- ТМКБ 6/1 – *Традиційная мастацкая культура беларусаў*. Т. Б. Варфаламеева (ідэя і агул. рэдагаванне). Т. 6. Кн. 1. Гомельскае Палессе і Падняпроўе. Мінск: Вышэйшая школа, 2012.
- Токарев, Сергей 1990. *Ранние формы религии*. Москва: Политиздат.
- Трусман, Юрий 1890. Полуверцы Псково-Печорского края. *Живая старина* 1, с. 31–62.
- Хагу, Пауль 1983. *Аграрная обрядность и верования сету*. Ленинград: Ин-т этнографии.
- Харузина, Вера 1906. К вопросу о почитании огня. *Этнографическое обозрение* 34, с. 68–205.
- Хурт, Якоб 1906. О псковских эстонцах, или так называемых «сету-кезах». *Известия императорского русского географического общества*. Т. ХLI. Санкт-Петербург, с. 1–22.
- Шарая, Ольга 2002. *Ценностно-нормативная природа почитания предков*. Минск: Тэхналогія.
- Шейн, Павел 1902. *Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 3. Описание жилища, одежды, пищи, занятий; препровождение времени, игры, верования, обычное право; чародейство, колдовство, знахарство, лечение болезней, средства от напастей, поверья, суеверья, приметы и т. д.* Санкт-Петербург: Тип. Императорской академии наук.
- Eisen, Matthias 1920. *Eesti mütoloogia* I. Tallinn: Rahvaülikool.
- Eisen, Matthias 1936. Peko. Xpetatud eesti seltsi. *Aastaraamat, 1934. Xpetatudeestiselts*. Tartu, pp. 1–28.
- ERA – Эстонский фольклорный архив Эстонского литературного музея. Тарту. ERA, Vene, 9, 45/8 (33).
- Ränk, Gustav 1934. «*Materiaale Peko*» [Figures of the God Peko]. *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat IX-X, 1933/3*, 176-203.
- Ustav, Karl 1913. Тайловский приход. *Псковские епархиальные ведомости* 11, с. 374–379.
- Valk, Heiki 2019. Jumala jälgedel. *Keel ja kiriandus* 3. <http://kjk.eki.ee/ee/issues/2019/3/1144>

Summary

TYOLOGICAL PARALLELS IN THE BELARUSIAN RITE OF CARRYING CANDLES AND SETOS RITE IN HONOR OF GOD PEKO

Irina Smirnova

The article discusses typological parallels in the rites of Belarusians and Setos: Belarusian rite of carrying candles and tradition of worshipping the god Peko in Estonia. Comparative analysis of the structure of rites, characteristics of the main ritual objects, ideas and actions associated with them point to a number of ethnocultural convergences. In the Belarusian and Estonian traditions rites belong to the oldest forms of beliefs related to the veneration of a common family ancestor.

Keywords: rite, typological parallels, ethnocultural convergence