

Л. И. Иванова
ИЯЛИ КарНЦ РАН, Петрозаводск

Святочные персонажи карельской мифологии: к вопросу о персонификации границ

Граница – ...конец и начало...¹

Определение, которое дает понятию «граница» В. И. Даль, одинаково органично подходит и для современного, научного, восприятия мира, и для мифопоэтического, фольклорного. Исходя именно из такого понимания границы, можно заострить внимание на бесконечности мира и во временном, и в локальном аспекте. Святочные персонажи карельской мифологии, как никакие другие, наглядно персонифицируют все эти рубежи: и реально-географические, и пространственно-временные, и ритуально-этические, и магические.

Еще Б. Н. Путилов, говоря о взаимодействии человека с духами-«хозяевами» природы, подчеркивал, что «для людей они – объекты не только веры, но и повседневной реальной жизни, бытовой практики», и именно поэтому «границы между человеческим и нечеловеческим зыбки и непрочны»². Человек одновременно как бы выделяется, обособляется от мира низшей мифологии (четко проводя границу между «своим» и «чужим»), но с другой стороны, ощущает и свое единство с макрокосмом, с миром природы. Своеобразие синкретичности этого мифологического мира и человека – в отсутствии гармонии, в наличии сложных отношений, подчиненности и господства, борьбы и дружбы, страха и надежды, в постоянной их подвижности.

Изучая персонажей низшей мифологии, можно сделать вывод, что только те, что появляются в период Святков, имеют ощутимые различия в географическом плане (и никакие другие духи-хозяева: ни воды, ни леса, ни крестьянской усадьбы).

Само время Святков (с 6 по 19 января) называется по-разному: на севере Карелии это Vierissän keski, на юге – Synnyn muan aigu, а главные действующие лица, соответственно, Vierissän akka и Syndy. В обоих случаях это очень символические, с глубинным смыслом понятия.

Правильное их толкование важно не только в языковом или этнографическом, но и шире – в ментальном отношении. Обычно их переводят, ориентируясь на русский язык, Святки и Святочная баба. Но на севере

Карелии уже в терминах подчеркивается приоритет Крещения перед Рождеством, поэтому *Vieristän keski* (*Vierissa, Vierista, Vieristy*) и *Vieristan akka* – это, без сомнения, Крещенский промежуток (Крещение) и Крещенская баба. Сам крещенский обряд смывания годовых грехов «*kävvä Jordanah*» («ходить в Иордан») явно наложился на древний ритуал омовения, посвященный, к примеру, у русских бесам (как их называет автор Густынской летописи) – языческим богам Хорсу, Дажбогу, Стрибогу, Семарглу³.

На юге Карелии святочный период называют *Synnyn tuan aigu*. Дословно это: время земли Сюдю; время, когда земля принадлежит Сюдю. Шире, если учитывать, что основное значение слова «*syndy*» – «рождение», то это, возможно, день рождения земли.

Вообще у слова «*syndy*» множество значений: это и сами мифы о перворождении; и бог – Христос – иконы; и духи предков – умершие родичи, и потусторонний мир; и сам дух-хозяин, появляющийся во время Святка⁴. То есть, в отличие от севера, на юге приоритет в святочном периоде отдается празднованию Рождества.

Различна и внешность северно- и южнокарельского персонажей. Крещенскую бабу часто называют хозяйкой воды и видят в антропоморфном виде. Она может сидеть на берегу, как человек (Фон. 2511/13–14). Ее встречают в образе большой, похожей на медведя, черной женщины, расчесывающей волосы, которые сравниваются с водяными червями, живущими в озере (Фон. 3055/16–19). То, что Крещенскую бабу представляли в антропоморфном виде, подтверждает и до сих пор сохранившаяся в карельской деревне негативная оценка неряшливо одетой, растрепанной женщины. «*„Nuvä olet Vierissän akka!“ – hot ketä niin šanotah, ken on rahoin šuoringun, semmoni on. Viela ki nyt šanotah: „Tuo matkuan Vierissän akka“... Totta še on ollun Vierissän aikana!»* – «„Хорошая ты, Крещенская баба!“ – хоть кому так говорят, кто плохо одет, такой. Еще и сейчас говорят: „Там идет Крещенская баба!“ Точно, она была во время Святка!» (Фон. 3476/15–16).

Если Крещенская баба «*relättävä, vihainen henki*» (устрашающий, злой дух)⁵, то Сюдю менее опасен для человека. В карельском языке нет категории рода, поэтому (в отличие от севернокарельского персонажа) определить пол этого существа довольно сложно. Это как бы внеполовая сущность, хотя чаще всего подразумевается мужская ипостась, что роднит его с образом христианского Бога, Иисуса Христа, с которым его и ассоциируют некоторые информаторы.

В подавляющем большинстве случаев Сюдю, как и Крещенская баба, невидим. В иных же ситуациях он может представать в фито-

морфном образе: как копна или сани сена, как сенной шар (Фон. 701/7, 1734/8, 2949/10, 3463/27–35). В Сямозере его видели в образе северного сияния, идущего по снегу в поскрипывающих замерзших сапогах (Фон. 3460/46 – 3461/1). Во время распилки осины на маленькие колесики, с целью получения как можно большего количества опилок-муки для еды, Сюндю представился в виде катящегося большого деревянного колеса⁶.

Совершенно различно и место появления северно- и южнокарельских персонажей. Крещенская баба всегда выходит из проруби и туда же уходит. А Сюндю практически всегда опускается с неба и в крещенский сочельник поднимается обратно.

Таким образом, карельские святочные образы, как никакие другие, распространяются территориально, т. е. по ареалу бытования.

Попытка обрисовать контуры распространения святочных образов предпринята в статье А. Конкки: «На юге территории, занимаемой населением, говорящем на собственно-карельском диалекте карельского языка... а именно у ребольских и сегозерских карел, еще рассказывают о Сюндю или Сюнди... хотя для обозначения периода Святков уже используют наименование, тяготеющее к северно-карельской традиции „Виериссян вяли“ или уже чисто северно-карельское „Виериссян кески“, которые по своему смыслу идентичны. В средней Карелии, в отличие от южных районов, формируется устойчивое представление о связи святочного духа с водной стихией. Сюндю в этих местностях появлялся на земле из проруби, о спуске его с неба здесь уже не говорили (в то же время в некоторых северно-карельских деревнях вдоль границы с Финляндией мотив спускания святочного персонажа с небес появляется вновь)...

На севере Карелии, в Калевальском и Лоухском районах, известны представления о Виериссян акка – бабе Виеристя... Граница бытования термина Виеристян акка на юге практически совпадает с границей бывших Олонецкой и Архангельской губернии, разделявших ранее Карелию на две части по линии восток-запад. На самом севере Ребольской волости, в деревне Ровкулы, рассказывали о Сюннюн акка – бабе Сюндю, где, как видим, первая часть имени персонажа соответствовала представлениям южных районов, вторая же относилась к северно-карельской традиции. Однако уже в нескольких десятках километров севернее, на южном берегу приграничного озера Каменного (Kiithen järvi), по которому проходила граница губерний, в деревне Мииноа в качестве „святочной хозяйки“ фигурировала Виериссян акка... здесь присутствовали основные черты комплекса представлений о святочном духе, характерного для населения Беломорской Карелии... южная

граница распространения данных верований идет в восточном направлении, захватывая Юшкозеро и Панозеро, но обходя тунгудскую группу карел с севера»⁷.

Чтобы представить пространственно-временные границы, персонифицируемые святочными образами, необходимо обратиться к их мифопоэтическому восприятию.

Главным в мифопоэтике является герой, центральный персонаж, именно с ним неразрывно связаны пространство и время. Как пишет Д. П. Козолупенко, герой всегда необыкновенен, безразличен, соучастен ко всему и всем, бессмертен и неостановим (т. е. мифопоэтическому восприятию свойственно отсутствие «конечной цели» и «центра пространства»), точнее: это там, где герой), архетипичен и неповторим. Он – главная точка, определяющая специфику причинности, пространства и времени, «вокруг него вертится мифопоэтический мир, им он определяется и изменяется. Можно сказать, что герой является динамичным центром мифопоэтического мира, организующим мир»⁸.

Мифопоэтическое пространство неопределенно и прерывно, текуче по своей сути: верх может оказаться низом, правое – левым. И в то же время оно абсолютно реально для рассказчика. «Поэтика фольклора есть поэтика движущихся тел. Времени и пространства в фольклоре собственно нет... Пространство в фольклоре существует не само по себе, а только относительно движения героя»⁹. Пространство представляется «как калейдоскоп особых мест, ибо место – не что иное, как конкретное пространство, связанное с образом героя, ситуации, действия и имеющее свою эмоциональную окраску»¹⁰.

Ко времени в мифологии вообще особое отношение. Л. Леви-Брюль писал: «...идея времени почти не существует для первобытного мышления»¹¹. В. Я. Пропп также говорит об отсутствии времени в фольклоре: «Нет предшествующего времени и нет последующего... Пространство познается в действии (передвижении), время – в абстракции (счет). Поэтому в фольклоре есть пространство и нет времени»¹². По мнению Д. П. Козолупенко, «время в мифопоэтике получается столь же разорванным, фрагментарным, как и пространство. И столь же зависимым от героя и события»¹³. Более того, расстояние часто измеряется временем. И таким образом, время и пространство в мифопоэтическом восприятии персонифицированы, неотделимы от главного героя, а значит, персонифицированы и границы миропонимания.

В карельской мифологической прозе именно через Крещенскую бабу и Сюдю персонифицируются пространственно-временные отношения и рубежи.

В мифологической прозе эти отношения совершенно особые.

В карельских космогонических мифах мир чаще всего образуется из водного хаоса, когда гусь (утка, ласточка и другие) сносит на колесо Вяйнмейнена одно или несколько яиц. Они разбиваются, и: верхняя часть «верхним небом становилась», нижняя – «снизу в землю превратилась», желток – в солнце, белок – в месяц, прочие куски «стали звездами на небе»¹⁴. Наиболее архаичной считается именно такая, двухчленная модель мира. Она или вертикальная: верх (небо) – низ (земля), или горизонтальная: середина мира (мир, в котором живет герой) – и окраина мира, чаще северная или западная (Похъела, Хийтола); она может быть и на острове. Такая оппозиция (чаще горизонтальная) характерна и для сказок: «свой» мир и «иной», «чужой», «далекий».

Позже возникает трехчленная модель мира, наиболее ярким олицетворением которой является мировое древо: верхний мир (небо) – средний (земля) и нижний (подземный мир, Maanala), где соответственно слоям проживают: Боги; души праведных; птицы – люди; копытные – демоны, души неправедных; змеи, лягушки, хтонические животные. В. В. Иванов пишет: «Трехчленные системы возникают внутри двухчленных (дуальных) мифологических систем благодаря повторному наложению оппозиции «верх – низ» на одну из частей дуальной системы»¹⁵: низ (земля) – верх (небо) и низ (вода) – верх (земля). Такая система сохраняется и на более поздних этапах, когда уже появляется идея воздаяния за грехи: рай – земля – ад.

Именно трехчленная модель мира в причитаниях П. С. Савельевой¹⁶. В верхнем мире обитают некие Боги, высшие существа (Spuassuzet), в земном мире (tuailma) живут люди, а в загробном, куда спускаются по ступеням, – прародители (syndyzet). У. С. Конкка пишет об отсутствии представлений о загробном мире в причитаниях северных и сегозерских карел, а их появление на юге объясняет позднейшим влиянием христианства¹⁷.

В большинстве карельских мифологических рассказов (о духах крестьянской усадьбы, леса, воды) мир дуалистичен. Но совершенно по-особенному. Дело в том, что все духи низшей мифологии живут как бы в пределах срединного, земного, пространства и в то же время – в человеческом восприятии в некоем внутреннем, подсознательном, мире. Нельзя сказать, что «их» мир вверху или внизу, справа или слева, близко или далеко. Он прямо тут же, на земле, и в то же время – и не внутри, и не извне земного мира. Он – в другом измерении. Скорее даже не в бытийном, а в сознательном. И этим как никогда подчеркивается единство микро- и макрокосма: мир духов внутри человека, и человек может попасть в него

извне, из своего мира (как и духи – из своего), преодолев какие-то невидимые глазу границы.

В святочных рассказах все еще сложнее. Мир Сюндю и Крещенской бабы также подсознателен. Но он еще и трехчленен и вертикален: святочные существа появляются или сверху, или снизу.

Более древним, скорее всего, является образ Крещенской бабы. Она явно сохранила в себе черты древней, возможно даже связанной с Матерью Вод, прародительницы (у М. Агриколы – *Wedhen Eme*), которую почитали древние карелы. Она еще соединена с некоей предвечной субстанцией, с теми водами хаоса, когда существовали только они, когда еще не было космоса.

И само это водное пространство (чаще всего под ним подразумевается река) служило в мифологии границей между мирами. В. И. Топоров считает, что «роль реки как места совершения ритуалов в значительной степени объясняется пограничной функцией реки: она рубеж между этим и тем, нижним миром, между свои пространством и чужим»¹⁸.

У марийцев почитается Васи́ли-кува (старуха Васильевна), предсказательница судьбы, сохранившая в себе черты богини плодородия и воды, которая в Святки тоже выходит из воды¹⁹.

Возможно карельская Крещенская баба непосредственно связана с Маналой-Туонелой. Она так же черноволоса, как «черноволосая дочь Туоны, Маналы низенькая дева» («*Tuonen tyttö mustatukka, Manalan matala neiti*»²⁰). И время ее появления на земле в период Крещенских морозов, черных ночей, быть может, обусловлено как раз тем, что она владычица той страны, где царит мрак, холод и мороз. Не случайно во время слушанья Сюндю чаще всего слышится лай собак, и само гадание так и называется: «*koirastu haukuttoa*» («заставить собачку лаять»). Именно собаки являются посредниками между мертвыми и живыми, они – маркировка потустороннего мира, именно их лай слышен в Туонеле: «*kuulin koiran haukahtavan, villähännän vilkuttavan*» («слышал собаку лающую, шерстехвостую повизгивающую»²¹). Возможно, изначально Сюндю и Крещенская баба были единым персонажем, живущим в потустороннем мире и связанным с культом предков. И лишь позже, под влиянием христианства, которое было сильнее на юге, они обособились, и первый стал жителем верхнего мира, где живет Бог, Христос, с которыми его и уподобляют, а вторая осталась в потустороннем мире, отделенном от живых водным рубежом-рекой.

Крещенская баба чаще всего поднимается, выходит из воды, из проруби. В более поздних вариантах быличек рассказывается, что перед встречей *Vierissä*n akka рядом с прорубью делали крест, чтобы ей было удобнее выйти на лед.

Она задает сакральные, полные таинственного смысла, вопросы, имеющие отношение к космогонической мифологии, в которых еще раз подчеркивается связь микро- и макрокосма: «Mikä ukxi?»

И в данном случае прорубь, у которой во время гадания стоит человек и из которой выходит Крещенская баба, является центром мироздания, «пупом земли», серединой мира, точкой, через которую и проходит преодоление границ святочным персонажем (в сакральной точке, в сакральное время!). «В мифологической модели мира категория середины дробится, так как каждый сакрализованный мезокосм (страна, город, дом и так далее) имеет свой особый центр, для каждого конкретного ритуала – единственный, и в то же время выступающий в качестве ипостаси космической середины, мировой оси»²².

В южнокарельских быличках таковой «серединой мира», через которую преодолеваются границы между верхним и средним миром, является выпечная «лестница» на столе, которую специально в Рождественский сочельник выпекают для встречи Сюндю. По ней он чаще всего и спускается с неба. В качестве центра мироздания во время ритуала гадания, точки пересечения рубежей, может быть и перекресток, где человек чаще всего и вступает в контакт с Сюндю.

В образе Сюндю переплелись и очень древние черты, и множество христианских наслоений. С одной стороны, это безусловно высшее небесное существо, которому поклонялись карелы, и за что, по мнению М. Агриколы, будут прокляты²³. Он живет на небе, ему, как и древнему громовнику Ukko, подвластны атмосферные явления, он может спускаться на звездах и являться в виде серебряного сияния; хлебцы, испеченные в его честь летом, защищают от молнии. И в то же время некоторые черты в образе Сюндю безусловно говорят о его связи с культом мертвых. Так во множественном числе называли первопредков в карельских плачах (Synduzet). Иногда самого Сюндю видят с надетым неводом вместо портянок, а лодками – вместо сапог. А лодка – это безусловно маркировка потустороннего мира²⁴. Но в любом случае в святочных мифологических рассказах он приходит из верхнего мира небожителей.

Пересекают Сюндю и Крещенская баба и временные границы. И происходит это именно в момент солнцеворота, на стыке нового и старого года. Они приходят на землю из своего мира на священные святочные двенадцать дней – с 24 декабря по 6 января (с 7 по 19 января). (Записано несколько быличек, в которых их видели и во время летних святок.) То есть они персонифицируют именно этот святочный переломный период, календарную границу годового цикла, когда умирает все старое и рождается все новое. Именно поэтому они являют собой

способность предсказывать будущее, и это как бы их единственная цель появления на земле. Святки являются сакральной точкой времени, точкой пересечения временных границ, равно как и прорубь и перекресток – священным ритуальным центром, пересечением пространственных рубежей. (Иногда временная точка пересечения еще больше уточняется: с двенадцати до трех ночи.)

Глобальный детерминизм мифопоэтического мировоззрения исходит из единства макро- и микрокосма, природы и человека. Равно как высшей ценностью в пространстве обладает та точка, где совершается акт творения, т. е. середина мира (в каждом конкретном случае – данное событие), точно так же максимальная сакральность в мифическом времени присуща началу творения. Во временном плане ситуация «в начале» повторяется во время празднования святок, когда солнце на стыке старого и нового года опишет свой годовой путь вокруг мирового древа. Праздник как раз и воспроизводит своей структурой порубежную ситуацию, когда пришедшим в упадок силам космоса (организованного мира) противопоставляются набравшие мощь силы хаоса. Старый мир, старое время, старый человек «износились», и только чудо, равное чуду первотворения, может спасти ситуацию. Происходит роковой поединок, как «в начале», заканчивающийся победой космических сил и воссозданием нового (но по образу старого) мира.

Не случайно карельскому святочному образу было свойственно и традиционное ряженье, вплоть до трансвестии, и сакральные игры, например, «в покойника», и ритуальное разбрасывание поленниц, ломание каменок в бане и тому подобное.

Но святочная обрядовая практика невозможна без строгого проведения и ритуально-этических границ. И это опять связано воедино с пространственно-временными рубежами, ибо середина, будь то времени или пространства, есть не что иное, как «источник космической гармонии», «носитель порядка и чистоты»²⁵. Ритуально-этические границы в обряде иначе называются запретами, и они касаются уже, с одной стороны, только человека, но с другой – только строго соблюдая эти границы, не нарушая их, он может вступить в контакт с Сяндю или Крещенской бабой. Это как бы границы между человеком и святочными персонажами, между микро- и макрокосмом. Но созданы они только ради одного: чтобы эти две силы вступили в контакт и взаимодействие закончилось бы благополучным исходом. Вообще в мифопоэтике только высшие существа могут беспрепятственно переходить любые границы. Для человека же это сопряжено с огромным риском и с соблюдением строжайших правил (достаточно вспомнить Лемминкяйнена, утонувшего в водах Туонелы; или

Орфея, оглянувшегося назад на любимую Эвридику; или Икара, поднявшегося слишком высоко к солнцу). В карельской святочной обрядности границы-запреты касаются двух моментов. Во-первых, это правила, которые нужно постоянно соблюдать в течение двенадцати священных дней: нельзя стирать, мыть полы, пилить дрова, выливать на улицу грязную воду, выносить мусор и золу, чтобы «не запачкать дорогу Сюндю». Время, когда «земля принадлежит Сюндю» – «чистое время» (Фон. 3067/27–30, 3367/2, 3355/16–19, 1312/1). Нельзя было стричь овец, чесать шерсть, потому что «стригушие» овец ходят и могут, что и кого угодно, «выстричь» из дома (Фон. 2610/32). Нельзя в это время прясть, все равно Крещенская баба нить порвет (Фон. 1312/1). При этом это может быть не только нить шерстяная, но и та, символическая «нить жизни», которую именно в святки прядут домашние и иные духи, ведающие судьбой человека²⁶. Нельзя в эти дни спорить, ссориться, ругаться, шуметь, стучать, грешить, ибо именно в эти дни продуцируется вся жизнь на новый год: как покажешь себя перед Сюндю и Крещенской бабой, так и жить будешь (Фон. 3265/74–76).

Вторая группа ритуально-этических границ связана с самим обрядом гадания. День этот должен быть проведен в тишине и покое, без смеха, ругани и крика. «Слушать» святочных духов шли поздно вечером, обязательно должно было быть нечетное количество человек, а иногда еще и специальный «отводящий», который будет чертить магический круг и читать соответствующий заговор. Садились на коровью шкуру или на сани, накрывались с головой венчальной скатертью, простыней или капюшонами. Круг обводился по солнцу чем-то острым, железным (нож, топор) или сковородником. На севере к тому же было необходимо четко и правильно ответить на магические вопросы Крещенской бабы. Когда предсказания закончатся, необходимо было уходить молча, не оглядываясь назад. Если какой-то из этих запретов (ритуальных границ) был нарушен, могла последовать беспощадная кара: Крещенская баба выскакивала из проруби и убивала нарушившего запрет. Не менее страшен был в гневе и Сюндю.

Еще одни особенные границы связаны с магическим кругом. Его «слушающие» должны были провести вокруг себя с целью оберега, и это замкнутое пространство служило защитой от святочных персонажей. Хотя на юге записано несколько быличек, в которых говорится, что, наоборот, необходимо оставить «дверцу», чтобы в случае опасности убежать от разгневанного Сюндю. В любом случае эта круговая граница-оберег была непреодолима для мифических существ и служила защитой для человека, хотя все же безопаснее всего было в момент опасности оказаться дома.

Таким образом, в святочной мифологии существует целый комплекс границ. Пространство, которое они ограничивают, в принципе, не интересует рассказчика. Более-менее описан мир, в котором живет он сам, а существование верхнего и нижнего миров просто констатируется. И поэтому главное внимание в карельских святочных рассказах уделено именно различным рубежам, разделяющим миры во временном, пространственном или ритуальном плане. Крещенская баба и Сюдю персонафицируют все эти границы, подчеркивая цикличность и бесконечность мифопоэтического мира.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1994. С. 964.
- ² Путилов Б. Н. Миф – обряд – песня Новой Гвинеи. М., 1980. С. 68.
- ³ Мансикка В. И. Религия восточных славян. М., 2005. С. 116. См. об этом подробно: Иванова Л. И. Святочные персонажи карельской мифологии. Рукопись.
- ⁴ Конкка У. С. Поэзия печали. Петрозаводск, 1992. С. 34–38.
- ⁵ Jyrginoja V. Akonlahden arkea ja juhloa. Turku, 1965. S. 124.
- ⁶ Vogdanova L., Zarinova O. Karjalaizien elaigu. P., 2005. S. 13.
- ⁷ Конкка А. Святки в Панозере, или Крещенская свинья // Панозеро. Петрозаводск, 2003. С. 130–132.
- ⁸ Козолупенко Д. П. Миф на гранях культуры. М., 2005. С. 106.
- ⁹ Пропп В. Я. Поэтика фольклора. М., 1998. С. 152.
- ¹⁰ Козолупенко Д. П. Указ. соч. С. 89.
- ¹¹ Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930. С. 285.
- ¹² Пропп В. Я. Указ. соч. С. 152.
- ¹³ Козолупенко Д. П. Миф на гранях культуры. М., 2005. С. 93.
- ¹⁴ Карело-финский народный эпос. Под ред. В. Я. Евсеева. Кн. 2. М., 1994. С. 12.
- ¹⁵ Иванов В. В. Верх и низ // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1987. С. 234.
- ¹⁶ Степанова Э. Скрытый мир плачей П. С. Савельевой // Межкультурные взаимодействия в полиэтничном пространстве пограничного региона. Петрозаводск, 2005. С. 190.
- ¹⁷ Конкка У. С. Указ. соч. С. 49.
- ¹⁸ Топоров В. Н. Река // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988. С. 376.
- ¹⁹ Марийцы. Йошкар-Ола, 2005. С. 201–202.
- ²⁰ Lauluruu. Toim. M. Naavio. Juva, 1980. S. 216.
- ²¹ Ibid. S. 215.
- ²² Рабинович Е. Г. Середина мира // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988. С. 428.
- ²³ Hautala J. Suomalainen kansarunodentutkimus. Helsinki, 1954. S. 30.
- ²⁴ Анучин Д. Сани, лады и кони, как принадлежности похоронного обряда // Древности. М., 1890.
- ²⁵ Рабинович Е. Г. Указ. соч. С. 428.
- ²⁶ Криничная Н. А. Нить жизни. Петрозаводск, 1995.