

И. Ю. Винокурова

РУКОПИСНЫЕ МАТЕРИАЛЫ Ю. ПЕРТТОЛЫ КАК ИСТОЧНИК ПО ИЗУЧЕНИЮ ВЕПСКОЙ ДЕМОНОЛОГИИ

Статья посвящена комментариям рукописных материалов Ю. Перттолы как ценнейшего источника по малоисследованной теме — вепсской демонологии. Это уникальное собрание хранится в фольклорном архиве Общества финской литературы (SKS) в Финляндии. Материалы были собраны офицером по просвещению Ю. Перттолой и его учениками в годы Великой Отечественной войны среди северных вепсов, проживающих в Прионежье (Карелия). В собрании были обнаружены поверья и мифологические рассказы о различных духах как главных демонологических персонажах общевепсской мифологии (духах леса, воды, дома, двора), так и второстепенных (духи быков, огня, бессонницы), характерных только для северновепсской традиции. Большая часть сведений не известна ни по одному источнику.

Ключевые слова: вепсская мифология, верования, мемораты.

I. Vinokurova

MANUSCRIPT MATERIALS OF J. PERTTOLA AS A SOURCE ABOUT THE VEPSIAN DEMONOLOGY

The paper is devoted to the comments of the manuscript materials of J. Perttola as a valuable source about an almost unstudied theme — Vepsian demonology. This unique assemblage is stored in the folklore archive of the Finnish literature Society (SKS) in Finland. The materials were collected by J. Perttola — the officer for education — and his pupils during the Great Patriotic war among the northern Vepsians living in the Onega area (Karelia). The assemblage contains beliefs and mythological stories about various spirits as main demonological characters of the Vepsian mythology (spirits of wood, water, house, cattle-shed) and minor ones, characteristic only for the tradition of the northern Vepsians (spirits of oxen, fire, insomnia). The greatest part of the data is not familiar to any source.

Key words: Vepsian mythology, beliefs, memorats.

Народная демонология — важнейшая архаическая часть духовной культуры вепсов. По мнению исследователей, именно народная демонология может быть признана центральным стержнем мифологической системы любого

этноса, пронизывающим все сферы, уровни и жанры народной культуры [1, с. 2].

Несмотря на то, что развитые представления о духах почти всегда отмечались исследователями вепсской традиционной культуры,

«низшая мифология» так и осталась феноменом, изученным фрагментарно и географически неравномерно. Первые сведения о «мелких божках», «которые еще неизменно живут ... (с Чуудином), вмешиваются в его дела и стараются то делать добро, то насолить чем-нибудь...» встречаются в труде В. Н. Майнова «Несторова Весь и карельские дети», опубликованной в 1877 г. [6, с. 493–459]. В этой работе дается характеристика основного демонологического пантеона оятских вепсов*, состоящего из «кудин-ижанда» — домового хозяина, «кюльбед-ижанда» — банного хозяина, «ригхэ-ижанда» — покровителя риги, «метц-хиннэ» — лешего и «ведэ-хиинэ» — водяного. В дальнейшем информация о примерно таком же пантеоне с некоторыми упущениями или незначительными добавлениями, характерными для местных традиций, повторяется в работах российских и финляндских исследователей А. Н. Колмогорова [3, 4], Л. Кеттунена [12], В. И. Равдоникаса [8], С. А. Макарьева [5] и др. Эти отрывочные сведения нуждаются в существенных дополнениях. Однако экспедиционная работа последнего десятилетия показала, что записи верований в некоторых персонажах низшей мифологии и, в особенности, связанные с ними подробные мифологические рассказы уже довольно трудно сделать; они практически исчезли из представлений людей даже преклонного возраста. Поэтому непревзойденную ценность для разработки этой темы всегда будут иметь рукописные источники, обнаруженные в различных архивохранилищах. К таким источникам, бесспорно, можно отнести материалы финского исследователя Ю. Перттолы, хранящиеся в Фольклорном архиве Общества финской литературы (SKS)**. Эти материалы были собраны в северновепсских деревнях в Прионежье во время Великой Отечественной войны. В составе финляндских войск, занявших Прионежье, имелась группа офицеров по просвещению, в которую входил и Ю. Перттола. В обязанности этой группы входило проведение культурно-просветительной, научно-собирательской и исследовательской деятельности среди местного населения. Офицеры по просвещению обладали высокой про-

фессиональной подготовкой: они преподавали в вепсских школах, через учеников или самостоятельно осуществляли сбор материалов по вепсскому языку, этнографии, устному народному творчеству. Впоследствии материалы «собираателей военного времени» были сданы в архивы Финляндии. Многие из них остались неопубликованными.

Коллекция Ю. Перттолы состоит из записей самого учителя и его учеников, сделанных от руки на финском или вепсском языках. Собранные материалы по традиционной культуре северных вепсов различны в жанровом отношении: автобиографические рассказы местных жителей, содержащие ценную этнографическую информацию; сведения о хозяйственной деятельности вепсов, их праздниках, обычаях и обрядах; поверья, приметы, мемуары, заклинания, пословицы и т. д. В лингвистическом плане не все собранные материалы, к сожалению, являются безупречными образцами речи по северному диалекту вепсского языка. Часть из них записывалась школьниками, которые владели только бытовой речью, не знали правил вепсской письменности, и потому делали на письме много ошибок. Это создавало некоторую трудность в расшифровке материалов и их атрибуции.

В собрании Ю. Перттолы встречаются поверья и мифологические рассказы о различных духах, как дополняющие наши сведения о главных демонологических персонажах общевепсской мифологии (духах леса, воды, дома, двора), так и второстепенных, характерных для северновепсской традиции, большая часть которых не известна ни по одному источнику.

В силу ограниченных рамок настоящей статьи остановимся подробнее на менее известных по публикациям духах, населяющих дом и хозяйственные постройки, а также «периферийных».

Изучение материалов по северновепсской демонологической традиции подтвердило вывод о том, что для мифологии всех вепсских групп характерны достаточно развитые представления о духах-«хозяевах» или, по выражению Е. М. Мелетинского, сильно развитая «религия хозяев» [7, с. 17]. В то же время, по об-

наруженным архивным данным, особенностью северновепсского пантеона является «парность» мифологических персонажей. Эти верования северных вепсов отличаются от средней, и прежде всего южновепсской группы, своеобразием которой, помимо «парности», является еще и «семейность», т. е. наделение духов не только «женами», но и «детьми» и даже «внуками» [2, с. 16].

В материалах учеников Ю. Перттолы было обнаружено 5 поверий и 2 былички, которые посвящены духу-«хозяину» избы — *pertinižandaine*, проживающему с женой — *pertinemagaine*. Судя по текстам, *pertinižandaine* (букв. «хозяюшко избы») считался покровителем семьи. Он, говорится в сообщениях, «охраняет дом» [13, SKS, Kuogi 3/2: 15]. *Pertinižandaine* всегда появляется перед домочадцами неожиданно, что служит предзнаменованием беды. От жительницы с. Вехручей (Прионежский р-н, Карелия) Веры Филатовой был записан такой рассказ: «Все сели есть и пить. Из *каржины* (подполья) поднялись *pertinižandaine* и *pertinemagaine* и говорят в один голос: «Мы показали вам к плохому». И через два дня мамин брат умер» [13, SKS, Kuogi 3/2: 16]. Домовой в приведенном тексте описывается следующим образом: «Средних лет, толстый, как человек. Волосы черные и лицо черное. Одежда черная. Голос высокий». Но чаще *pertinižandaine* и его жена изображаются маленькими и покрытыми шерстью. Совершенно неожиданное описание покровителей дома в облике двух девушек в белых рубахах, судя по названию *rätsin* — национального покроя, было обнаружено во второй быличке: «*Pertinemaležen* («хозяюшку избы») видела Пахомова Мария. Однажды она сидела и качала ребенка. Услышала, как из *каржины* послышался грохот и вышли две девушки в белых рубахах. Они ласково говорили. Они обе сказали ей, что мы показываемся в то время, когда плохое. И сразу ушли в *каржину*» [13, SKS, Kuogi 3/2: 10]. Следует заметить, что мифологический мотив о появлении духа дома в виде женщины с распущенными волосами и в белом был довольно широко распространен на территории Финляндии и в Олонецком райо-

не Карелии [9, с. 131]. Но в вепсской мифологической традиции отмечается впервые. Его происхождение требует более подробного изучения. Взгляды вепсского народа на местонахождение домового в избе отличались вариативностью. Указывались пространство у печи, за печью, на печи, подполье, красный угол. Материалы Ю. Перттолы частично подтверждают собранную ранее информацию, частично дополняют: *каржина* или подполье, угол избы, место под первым бревном *maparž* (букв. «земляное бревно»), уложенным при строительстве дома [13, SKS, Kuogi 3/2: 10, 13, 15].

Анализ обрядности новоселья позволяет выявить особенности образа вепсского домового. У вепсов обнаружено два типа ритуала перехода в новый дом. Первый тип, по-видимому, появился в вепсской среде от русских. В прошлом он был широко распространен среди восточнославянских народов. Ритуал включал приглашение домового из старого дома в новый. Второй — бытовал среди подавляющей части вепсского этноса: при переселении в новый дом жильцы просили его «хозяина» пустить их на новое местожительство с помощью специального заклинания, например: «Хозяин, хозяйка, девочки, мальчики! Пустите меня в этот дом ночевать, помогите мне хорошо жить, легче жить, дайте много счастья, здоровья и всего хорошего!» [11, с. 236]. Данные об этом обряде, зафиксированные учениками Ю. Перттолы, свидетельствуют о том, что у северных вепсов был распространен первый тип ритуала. В тетради есть такая запись: «Если уходишь в новый дом жить, то говоришь хозяину и хозяйке: «Приходите в новый дом жить!» [13, SKS, Kuogi 3/2: 13]. В основе отличия восточнославянской и вепсской обрядности при переходе в новый дом лежали разные взгляды народов на происхождение домового. Считается, что у восточных славян домовый — это предок данной семьи. У вепсов *pertižand* и его жена — это бывшие духи-«хозяева» земли (*maižand* и *maemag*), на которой построили новый дом [11, с. 237].

Как представляется, эволюция вепсских народных верований привела к тому, что от домового как главного хозяина избы постепен-

но отдифференцировались духи различных ее частей, например двора, объединяющего сарай и хлев, — *tannazižandaine* и *tannazemagainie* (букв. «дворовый хозяйюшка» и «дворовая хозяйюшка»). Дух двора до сих пор является одним из самых популярных домашних духов среди вепсского населения. Но в записях школьников, работавших по заданию Ю. Перттолы, о нем было найдено всего 6 поверий и ни одной былички.

В поверьях встречаются похожие на *pertinižandaine* и *pertinemagainie* описания внешнего облика хозяев двора, но гораздо более лаконичные: «маленькие», «черные», «средних лет». По объяснениям информантов, эти духи не показываются человеку. Указываются неизвестные по другим источникам места обитания духов двора: под первым бревном хлева и под стойлом [13, SKS, Kuogi 3/2: 10, 15, 22, 23]. В записях дается исключительно положительная характеристика духа двора: «делает человеку хорошее, животных бережет». Но тем не менее дворовой отличается от домового чуть большей вредоносностью. За непочтительное к нему отношение может замучить корову или лошадь, не будет заплетать лошади косы. В анализируемом источнике даются описания некоторых форм почитания хозяев двора: «Когда купишь корову и первый раз приведешь в хлев, то нужно сказать хозяйюшке и хозяйюшке: «Дорогие хозяйюшки и хозяйки! Благословите эту корову (какая там — черная шерсть, белая и т. д.)!». Если не скажешь ничего, да ничего не бросишь, ну, так он задавит. Не будет плести косы»; «Если еду дашь, нужно сказать: «Ешь с благословением!»; «Хозяевам хлева в Пасху, Рождество и масленицу дают еду» [13, SKS, Kuogi 3/2: 14, 15].

В собрании Ю. Перттолы были обнаружены уникальные сведения еще о некоторых, тоже связанных с хлевом, духах. Как известно, в прошлом наиболее распространенным местом родов вепсских крестьянок был хлев. Начало родов знаменовалось обрядом, в котором женщина обращалась к духам-хозяевам хлева или, видимо, по более поздним представлениям, к духам-хозяевам родильного места *rodinsijan ižandaižed*, *rodinsijan emagaižed* с

просьбой на разрешение занять место для родов и не наблюдать за ней, ибо роды рассматривались как таинство: «Rodinsijan ižandaižed, rodinsijan emagaižed! Pästkat mindei rodimaha kaks' hinged eriži. Kut etei nähtet laps' tegese, muga i etei nähkoi rod'iše» — «Хозяева и хозяйюшки родильного места, пустите меня рожать две души врозь! Как вы не видели, как дитя делается, так и не увидите, как рождается!» [13, SKS, № 664]. Полагали, что если не спросить разрешения, то духи обидятся и подменят ребенка в момент его появления на свет.

Возможно, у северных вепсов были известны представления об особых духах — покровителях быков — *härgan ižandaižed* и *emagaižed* — «бычьих хозяевах и хозяйюшках», выделившихся из общего комплекса верований о духе-хозяине хлева и получивших самостоятельное развитие. Об этом свидетельствует единичная фрагментарная запись в рукописях Ю. Перттолы: «Konz lehm vedese härgale, pidab pakita härgan ižandaižed i emagaižed» — «Когда корову ведут к быку, нужно попросить бычьих хозяев и хозяйюшек» [13, SKS, № 393].

В настоящее время трудно собрать сведения о духе риги, рига давно исчезла из обихода сельского населения. В собрании Ю. Перттолы было обнаружено 4 поверья и 6 быличек об этом духе. Дух риги у северных вепсов также представлен семейной парой, для которой используют уменьшительно-ласкательные имена — *riihen ižandaine* («хозяйюшко риги») и *riihen emagainie* («хозяйюшка риги»), реже — одиночным женским персонажем — *rigačakaine* («ригачная старушка»). Место обитания духов риги в рассказах стабильно — за ригачной печью-каменкой. В записанных рассказах дух риги преимущественно добрый, о нем говорится, что «он делает добро», «сторожит ригу», помогает молотить. Еще одной функцией этого духа является наказание человека за непочтительное к нему отношение. В четырех быличках представлен ранее неизвестный сюжет о том, как пьяный (или нищий) уснул в риге, не спросив разрешения на ночлег у его «хозяев». Он был разбужен духами, приказавшими освободить ригу. Возобновить сон человек смог только после того, как попросил у духов разреше-

ния поспать в риге [13, SKS, Kuori 3/2: 3, 7, 21]. Более суровая кара ждала того, кто приходил в ригу поздно ночью. Дух мог засунуть посетителя в печь. Плохой примолот духи посылали тому, кто уходил из риги, не поблагодарив его «хозяев».

В быличках говорится о том, что «хозяева» риги показываются перед людьми только в случае нарушения ими правил поведения. При описаниях внешнего облика духов риги указываются одни и те же повторяющиеся черты: дух и его жена — маленькие, покрытые черной шерстью. В одном из мифологических рассказов духи риги наделены собачьими чертами: “Riihen ižandaine, da emagainе oma karvakaižed, vot kutnä koir, vaiše tukad oma mustad i pit’kad i rožale om pätnu. Kerdan mäni baba tarpaha t’ütrenke kaks’toškim’es öl. Dei hilläšt’i ozutihe riihen ižandaine, kut koir, i hö pelgastutihe. Potom ižandaine kadei kündusele” — “Хозяюшко, да хозяюшка риги — мохнатые, вот, как собака, только волосы черные и длинные и на лице пятно. Однажды пришла баба с дочерью молотить в двенадцать часов ночи. Да и тихо показался хозяюшко риги, как собака, и они испугались. Потом хозяюшко исчез на крыльце” [13, SKS, Kuori 3/2: 17].

Только в одной быличке рассказывается о вредоносном поступке духа без всякого повода. Примечательно, что вредительство в рассказе творит женский персонаж — *riгаčakaine* («ригачная старушка»). Она пугает женщину, доводит ее до плача, издевается (вепс. *glumiše*), с хохотом показываясь, то сверху риги, то внизу. В тексте сообщается о способе избавления от издевательства духа, которое определяется словом *glumikeine*, кстати сказать, не зафиксированном в вепсских словарях: в святки следует стены риги похлестать кнутом [13, SKS, Kuori 3/2: 50].

В анализируемой коллекции по мифологии вепсов Прионежья духу-«хозяину» бани и, как правило, соответствующей ему — «хозяйке» бани, в отличие от других домашних духов, посвящено гораздо больше поверий (5) и быличек (10), к тому же более насыщенных различными деталями. Это удивляет. В источниках по мифологии средних и южных вепсов

содержится довольно мало информации о духе бани. Возможно, объяснение кроется в том, что бани у этих диалектных групп не имели такого большого значения, как у вепсов Прионежья. Еще совсем недавно население средневепсских и южновепсских деревень мылось и парилось в домашних печах.

Названия духов бани по записям — *kilbetin ižand* («хозяин бани») и *kilbetin emag* («хозяйка бани») или уменьшительно-ласкательные — *kilbetin ižandaine* («хозяюшко бани») и *kilbetin emagainе* («хозяюшка бани»). Практически во всех текстах встречается указание на какой-либо один или несколько наиболее ярких внешних признаков банной пары. В большинстве сообщений духи бани маленькие, голые (в одном из сравнений дух бани — «как будто ребенок и голый»). Наиболее частый признак — «покрытый шерстью»; в одной из быличек упоминаются только «покрытые шерстью» ноги, спущенные с полка. Менее часто, чем шерстистость, упоминается чернота банника: он весь черный или со спиной, покрытой сажей; у него черные волосы. В материалах встречается только одна запись о внешних различиях «хозяина» и «хозяйки» бани: у первого — черные волосы, у второй — белые. В двух текстах дается возрастная характеристика «хозяйки» бани: она — «средних лет». Единичным и прямо противоположным предыдущим является сообщение о больших размерах и одежде духа бани: «У хозяина бани черная собачья шерсть на спине. Он большой, одежда как у человека» [13, SKS, № 78].

В записях также обычно присутствует указание на место обитания духов в банном пространстве: под полком, в углах под полком или за печью-каменкой.

Дух бани гораздо вредоноснее духа риги. О нем говорится, что он не делает людям ничего хорошего. Основная тема обнаруженных быличек о баннике — наказание человека, пришедшего мыться в баню за полночь, когда моются банные духи. Расправа банного духа с нарушителем заведенных правил гораздо жестче, чем у духа риги. Он пускает дым в банное помещение, сажает на горячий камень, но чаще всего — хватает человека за ноги или за

руки и запикивает в печь. Один из мифологических рассказов повествует о пьяном дьяконе, пришедшим мыться в баню после 12 часов ночи, которого банный дух засунул в печь. Поп, попадя и *казачиха* с трудом вытащили дьякона из печи и возвратили к жизни [13, SKS, Kuori 3/2: 6, 18]. Такое же наказание по рассказам может последовать, если женщина придет поздно ночью в баню чесать лен. В двух рассказах удалось встретить еще один необычный вид наказания банника за мытье женщины после полуночи, который не указан ни в одном тематическом указателе по мифологической прозе: вызывание испуга у человека молчаливой просьбой попарить ребенка, положенного на полок: «Раз бабушка пошла поздно мыться. Мылась, мылась и поднялась на полок париться и *kilbetemagine* бросила ребенка на середину лавки и бабушка испугалась и побежала домой и во сне увидела, что *kilbetemagine* сказала: «Я дала тебе парить ребенка, а ты убежала» [13, SKS, Kuori 3/2: 6, 18].

Важное место в вепсской мифологии занимает огонь. В представлениях народа отразились различные проявления этой природной стихии: огонь — источник света и тепла; огонь — земной и небесный, падающий на землю в виде молнии; огонь костра и домашнего очага; огонь — разрушитель и т. д. Дальнейшее развитие представлений о многоликости огня у вепсов привело к персонификации некоторых форм его проявления и появлению особых «огненных» мифологических персонажей. Об этом свидетельствуют материалы Ю. Перттолы, в которых удалось обнаружить уникальные сведения об олицетворении огня в образе духов под названиями *lämoin iżand* — «хозяин огня» и *lämoin emag* «хозяйка огня». Для прекращения пожара духам бросали в огонь в качестве жертвы яйцо и обращались с просьбой остановить разбушевавшуюся стихию. В записях Ю. Перттолы есть и такие сведения: северновепские жители совершают аналогичный «противопожарный» обряд по отношению к другим мифологическим персонажам огня — *požaran iżand* и *požaran emag* — «хозяину» пожара и «хозяйке» пожара [13, SKS, № 379]. Они худые и маленького роста. Следовательно, в се-

верновепсской мифологической традиции пожар мог быть как функцией «хозяина» и «хозяйки» огня, так и представлять самостоятельный мифологический образ. В. Н. Харузина, посвятившая исследованию культа огня солидную работу, считала, что такое явление типично в развитии религиозных представлений многих народов. Она писала: «При дальнейшей эволюции религии огонь иногда отдают в распоряжение не одному, а нескольким богам» [10, с. 74].

В материалах Ю. Перттолы была обнаружена информация и о мало известном духе бессонницы под названием *örägu* (букв. «ночной плач»), мешающем спать ребенку, характерном для северновепсской традиции. Исследователь приводит неизвестный ранее лечебный обряд против *örägu*, заставляющий предположить, что этот дух представлялся в образе петуха — вестника солнца и бодрствования: над девочкой в сорочке или мальчиком в рубашке держали коромысло, на которое сажали петуха. Далее сорочку или рубашку мочили в воде и вешали на коромысло с заклинанием: “Örägu, na silei rad täl öl paideine kuidä i necida rabad ni kosta” — “Ерягу, на тебе работу на всю ночь рубашку сушить и этого раба не трогай”. Затем эту рубашку (сорочку) одевали ребенку на ночь [13, SKS, № 220].

Итак, разбор и комментарии сравнительно небольшой части материалов из собрания Ю. Перттолы, хранящиеся в Фольклорном архиве SKS, свидетельствуют о значительном вкладе этого исследователя в дело изучения вепсской мифологии. Они содержат ценную информацию, отсутствующую в других источниках. К сожалению, в архиве не удалось найти библиографических сообщений об этом собирателе. Я благодарю профессора университета Йюэнсуу К. Хейкинен, которая поделилась со мной некоторыми известными ей сведениями о Ю. Перттоле. После Второй мировой войны Ю. Перттола закончил университет в Турку. В 1949 г. он написал диссертацию (специальность «социология») “Piiteitä äänisvepsäläisten avioliiton solmimista-voista”, посвященную свадьбе прионежских вепсов. Диссертация получила высокую

оценку, но не была опубликована. После этого Ю. Перттола уже не обращался к исследованию вепсской культуры. Он был известным кинологом. На национальных и международных кинологических конкурсах являлся постоянным членом жюри. Написал и издал книгу, посвященную породе собак Suomen rустykorva («Финский шпиц»). Другим его исследовательским увлечением был нацио-

нальный символ финского мужчины — нож рiiikko. В 1992 г. К. Хейккинен познакомила меня с Ю. Перттолой, который впервые за много лет приехал в вепсское Прионежье на фольклорный праздник в д. Другая Река. Помню доброжелательное улыбающееся лицо этого человека. К сожалению, тогда праздничная атмосфера не располагала к длительным научным разговорам.

ПРИМЕЧАНИЯ

* Локальные группы вепсов известны в научной литературе под конкретными диалектными и географическими названиями. В Карелии по западному побережью Онежского озера проживают прионежские или северные вепсы, говорящие на северном диалекте вепсского языка. К средневепсской диалектной группе относятся оятские и капшинские вепсы Ленинградской обл. (Подпорожский, Лодейнопольский и Тихвинский р-ны) и шимозерские, пязозерские и белозерские вепсы Вологодской обл. (Вытегорский и Бабаевский р-ны). В Бокситогорском р-не Ленинградской обл. расселена южная группа вепсов, говорящая на южном диалекте вепсского языка.

** Автор работала по теме в Фольклорном архиве Общества финской литературы — Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunouden arkisto, далее SKS. Материалы Ю. Перттолы хранятся в этнографическом фонде E (в сносках указывается: Perttola, SKS, далее номер хранения текста или конверт (kuori), номер тетради и номер текста).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Виноградова Л. Н.* Демонологические основы архаической картины мира // Живая старина. 1996. № 1. С. 2–3.
2. *Винокурова И. Ю.* Хлев в обрядах и верованиях вепсов // Живая старина, 2001. № 1. С. 38–41.
3. *Колмогоров А. И.* Поездка по Чухарии (предварительное сообщение) // Землеведение. 1905. Кн. 3. С. 93–114.
4. *Колмогоров А. И.* Чухарская свадьба: Черты обрядовой жизни чухарей: Сборник в честь 70-летия проф. Д. Н. Анучина. М., 1913. С. 371–393.
5. *Макарьев С. А.* Вепсы: Этнографический очерк. Л., 1932.
6. *Майнов В. Н.* Несторова Весь и Корельские дети // Живописная Россия, 1881. Т. I. Ч. 2. С. 493–527.
7. *Мелетинский Е. М.* Палеоазиатский мифологический эпос. М., 1979.
8. *Равдоникас В. И.* Население // Тихвинский край: Краеведческий сборник по Тихвинскому уезду. Тихвин, 1926. С. 237–261.
9. *Симонсуури Л.* Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск: Карелия, 1991. 209 с.
10. *Харузина В. Н.* К вопросу о почитании огня // Этнографическое обозрение. 1906. № 3.
11. *Joalaid M.* Elamuga seotud kombestikust lõuna-vepsas // Etnograaiiammuuseumi aastaraamat XXX. Tallinn: Valgus, 1977. Lk. 225–241.
12. *Kettunen L.* Tähelepanekuid vepslaste mutologiast // Eesti Kirjandus. 1925. № 9. Lk. 365–372.
13. *Perttola J.* SKS, № 78, 220, 379, 393, 664; Kuori 3/2. № 3–23.