

АЛЕКСЕЙ КОНККА

старший научный сотрудник сектора этнологии Института языка, литературы и истории, Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Федеральный исследовательский центр «Карельский научный центр Российской академии наук» (Петрозаводск, Российская Федерация)

*aleksikonkka@hotmail.com*

## ЕЛЬ С ЗОЛОТОЙ ВЕРШИНОЙ, ИЛИ ДЕРЕВО ПРЕДКОВ (материалы по карельской мифологии и обрядности)\*

Статья посвящена роли ели в карельских народных представлениях и обрядах. В карельской эпической поэзии «ель с золотой вершиной» имеет признаки Мирового древа и связана с основными героями эпоса – Вайнямёйненом и Илмариненом. Ель – место рождения первозверей (под елью рождаются медведь и другие звери, а на ели – куница и кукушка, обе – с золотыми грудками). Ель в народной традиции, по материалам XIX века, чаще других деревьев выступает как жертвенное дерево рода и семьи, то есть в качестве дерева предков. В то же время ель – главное дерево потустороннего мира: старые карельские кладбища были ельниками. «Погребальная» семантика ели, вероятно, имеет глубокие исторические корни, что подтверждает сравнение с верованиями родственных карелам народов, а ветви ели в похоронном обряде оказываются вместе с душой умершего. На карельских кладбищах и в жертвенных рощах происходили совместные ритуальные действия, где в том числе приносили в жертву животных. Таким образом, здесь соединилось почитание умерших предков и природных духов-хозяев.

Ключевые слова: карельский эпос, «ель с золотой вершиной», ель как родовое жертвенное дерево, еловые рощи – карельские кладбища, ель – дерево потустороннего мира

Дерево в картине мира прибалтийско-финских и шире – финно-угорских народов, несомненно, играло одну из центральных, если не центральную роль, что было связано с географическим (таежным) расположением исторической территории их проживания. Причем здесь совместились как общечеловеческие архетипы (Мировое древо как прообраз строения Вселенной), так и окружающая человека среда и образ существования: занятия и ежедневная производственная и религиозная практика, связанная с жизнью в лесу и в лесном окружении. Данная статья посвящена представлениям карел, связанным с елью.

В 10-й руне «Калевалы» Вайнямёйнен возвращается из Похьолы, пообещав ее хозяйке отправить кузнеца Илмаринена с заданием выковать Сампо в обмен на прекрасную деву Похьолы, у которой «лунный свет с висков сияет, / солнца свет с груди струится, / с плеч Медведицы сиянье»<sup>1</sup>. Но Илмаринен отказывается отправиться в «в землю, что мужей глотает, что героев пожирает». Предвидя такой ответ, Вайнямёйнен загодя творит (напевает с помощью заговоров) ель золотую вершину с золотой хвоею<sup>2</sup> (вариант: ель с цветущей кроной<sup>3</sup>).

Ель взнеслась вершиной в небо, / тучу маковой пронзила, / ветки в небе распрямила, / широко их распротерла... поднимает песней месяц / на вершину золотую, / Семизвездицу – на ветку<sup>4</sup>.

Вайнямёйнен рассказывает Илмаринену о чудесной ели, тот не верит, и они отправляются ее смотреть, после чего подстрекаемый Вайнямёйненом Илмаринен залезает на ель, чтобы достать месяц и Большую Медведицу с ее ветвей. Однако Вайнямёйнен насылает на ель вихрь, который уносит героя в Похьолу.

Таким образом, в «Калевале» ель с золотой вершиной предстает как пронзающее небо Мировое древо, на ветвях которого умещаются целые космические тела и созвездия<sup>5</sup>. Тем не менее в собрании карело-финских рун (SKVR) эти мотивы относительно ели отсутствуют, что приводит исследователей «Калевалы» к выводу о том, что автором их, вероятно, является сам Лённрот [33: 235]<sup>6</sup>. Но это касается только космических объектов, в большинстве же вариантов цикла рун о Сампо Вайнямёйнен сотворяет ель с золотой вершиной, а на ветвях ее куницу – золотую грудку. Именно эту куницу Вайнямёйнен предлагает выловить Илмаринену, когда они оказываются под чудесным деревом [32: I, 1, 79. Войница, 1825]. Помимо куницы, на ели может находиться кукушка с золотой грудкой<sup>7</sup>. Надо также учитывать, что в некоторых вариантах ель вырастает сама, а на ней, в свою очередь, рождается куница (сюжет характерен для Беломорской Карелии). Эти случаи роднят происходящее с комплексом представлений о ели с золотой / цветущей вершиной, где ель выступает как маркер и одновременно

центр сакрального локуса. Помимо рождения куницы – золотой грудки (возможно, «хозяйна» всех куниц) и кукушки с золотой грудкой, ель выступает местом «взрачивания» в колыбели опускаемого с небес медведя [32: I, 4, 1419. Лонкка, 1839] или, согласно другому варианту, его рождения от «редкозубой хозяйки Похьолы», которая, помимо медведя, рождает под елью и других хищных зверей: волка и рысь [32: I, 4, 1191, Войница], а, кроме того, еще и местом, где раскачивается висящий под елью медный котел – «колыбель» огня [32: I, 4, Бабья Губа], хотя в большинстве вариантов огонь изначально также рождается на небесах. Несколько неожиданно на этом фоне выглядит одно из «деяний» Илмаринена: из «золотой ветки» от ели с золотой вершиной Илмаринен делает парус, что, возможно, подчеркивает акт первотворения [32: I, 1, 78].

В ряде случаев ель с золотой вершиной соединяется с неоднократно упоминаемым в рунах сакральным локусом «у начала огненного порога / в водовороте святого потока» (*Korvalla tulisen kosken, pyhän virran pyörteheissä*), который находится где-то в Похьоле, там же, где средоточение всех болезней – гора Кипувуори (Kipuvuori). Согласно войницкой версии рождения медведя, редкозубая хозяйка Похьолы в тени медной горы Кипувуори, в широкой лапландской тайге, рядом с огненным порогом, у дурного потока почувствовала себя плохо, начались предродовые схватки, которые застали ее под седой елью, под елью с цветущей вершиной, где она родила медведя и других зверей [32: I, 4, 1191]. Здесь, как заметил читатель, поток меняет плюс на минус (что, вероятно, связано с присутствием хозяйки Похьолы как отрицательного персонажа), но от этого не теряет своей сакральности. Имеется также записанный еще Лённротом вариант из Каяни (с елью), в котором нет этой (пере)оценки и поток продолжает быть «святым» [32: XII, 2, 6825]. Что же касается «водоворота святого порога», то выражение это зафиксировано в 143 вариантах рун, причем подавляющее их количество записано в Карелии. Следует также заметить, что из более 30 вариантов устойчивого выражения «у начала огненного порога», которые дает нам поиск по сайту SKVR, практически все записаны на карельских территориях<sup>8</sup>. Только два варианта зафиксированы первым собирателем рун Карлом Акселем Готтлундом в 1816 и 1818 годах в Южном Саво. Тем не менее именно в этих двух заговорах, носящих название «Рождение огня», упоминается некая «пылающая ель» (*tulinen kuusi*), стоящая у огненного порога, которую срубают, и «нехорошие» щепки (*lastut pahan tapaiset*) от нее летят в порог, что, с одной стороны, напоминает нам о более известном огненном дереве у огненного порога – березе, с другой же стороны – о щепках от Большого дуба<sup>9</sup>. К сожалению, «пылающая ель» более в рунах нигде не присутству-

ет<sup>10</sup>. Данный локус представляет собой место, связанное с актами первотворения – с происхождением болезней (знахарь в заговорах отправляет их обратно к огненному порогу), с рождением огня и диких зверей, а в ладвозерском варианте 1874 года у огненного порога из упавшего с гребня волоса (водяной?) девы вырастает Большой Дуб [32: I, 4, 842]. Потусторонние персонажи вяжут у огненного порога первый невод [«рождение невода» – 32: XII, 2, 6709], охотник из Бабьей Губы мысленно отправляется в своем заговоре к огненному порогу, чтобы одеться в железные доспехи, которые его уберегут от действий враждебных колдунов и сглаза [32: I, 4, 1085. Lönnrot 1832], а в одном из вариантов из Суйстамо, записанном Д. Эуропеусом в 1845 году, сама хозяйка леса живет в доме у огненного порога [32: VII, 5, 3248]. Характерно, что, по зафиксированной М. А. Кастреном вокнаволоцкой версии, Дева Мария именно у огненного порога теряет своего сына, откуда он возносится на небо [32: I, 2, 1103b].

Иногда от устойчивого выражения *korvalla tulisen kosken, pyhän virran pyörteheissä* остается только вторая часть, как, например, происходит в колатсельгском варианте происхождения медведя, где он «воспитывается» под елью с цветущей кроной, а крестят его в «водовороте святого потока» (без упоминания огненного порога), причем крестителем выступает сам Христос [32: II, 974]. Напротив, в заговоре от огня, записанном Эуропеусом в 1846 году в Реболах, отсутствует вторая часть, а говорится только о «начале огненного порога», где лежит некий «огненный камень». Здесь, видимо, для исполнителя была важна «огненность» стихий и объектов (в том числе произнесение самих слов с основой *tuli-* «огонь»), так как именно туда, в огненную стихию (и на тот свет), он заклинал огонь, нанеся рану человеку [32: II, 695].

Говоря о мифологических деревьях карельского эпоса, из которых первое место занимает Мировое древо Большой Дуб [13], многие исследователи отмечали несоответствие дуба северной флоре, тогда как ель – реальная составляющая таежных лесов и, возможно, изоморфна лиственнице – Мировому (родовому) дереву сибирских народов. Мифология ели связана с исконными представлениями карел об окружающем мире, тогда как дуб на Севере в основном фигурирует в текстах лечебных заговоров, связанных с болезнями, которые произошли от щепок во время рубки Большого Дуба. Исследователи предполагают, что руны о Дубе наиболее ранние в эпосе, но есть основания считать данный сюжет заимствованным. Поэтому можно предположить влияние двух мифологических схем: одна (Дуб) пришла предположительно с юго-запада через посредство балтов, вторая (Ель) более исконная, имеющая условно-шаманистические черты, – с востока. Этногенез карел, как считают многие,

связан с Прибалтикой, но известны и контакты с коми. В этом свете спор о том, какой мифологический сюжет древнее, практически теряет всякую основу. Речь, скорее, идет о специфике территории, на которой сформировался этнос, – территории между Востоком и Западом.

В. Я. Евсеев в 1974 году в Ежегоднике Общества Калевалы, посвященном Матти Кууси, привел карельский вариант финской поговорки «*Sitä kuusta kuuleminen, jonka juurella asunto*», который звучит так: «*Sitä kuusta kuulomini, minkä juurella elät*»<sup>11</sup>, то есть «Ту ель надо слушать, под которой / у корней которой живешь». Эта поговорка, по мысли Евсеева, восходит к более древней форме: «Того хииси почитают, у которого живут», где *hiisi* – священная роща или почитаемое жертвенное дерево [28: 151]. Мартти Хаавио в статье 1949 года, названной по вышеприведенной поговорке, также приходит к выводу, что «слушать» здесь, собственно, означает «почитать» и, как следствие, приносит жертвы [24].

Путешественники в начале XIX века отмечали, что в каждом доме в карельских дальних лесных деревнях (на границе Финляндии и России) имелись *жертвенные ели* [9: 24], [25: 47]. От состояния этих посаженных или оставленных при строительстве дома деревьев (кроме елей, известны были также сосны, рябины и березы) зависели благосостояние, здоровье и сама жизнь членов семьи или рода. Поэтому и деревья следовало «подкармливать»: относить частицу всего, что появлялось в доме нового (в основном из съестного), а также не забывать «духа-хозяина дерева» (*puun haltia*) в большие праздники (особенно осенние, связанные с уборкой урожая и забоем скота, но также в Юрьев и Иванов дни и Рождество) угощением с праздничного стола [26: 307]. В Янгозере Поросозерской волости рассказывали: «Могли вырастить ель, вырастить ель во дворе (*pihakuusi* – “дворовое /или усадебное/ дерево”). Корни ее поливали водой, лили на корни мясную или рыбную похлебку и другую еду приносили»<sup>12</sup>.

Йоханнес Хяюхя, оставивший подробные описания народной жизни Северо-Западного Приладожья XIX века, так рассказывает о забое скота: после праздника Кекри, когда воздух оставался холодным уже круглые сутки, в один из дней было решено «взять быка в избу», что означало забить его на мясо. Быка закалывали в избе, а кровь стекала через открытую крышку люка в подполье.

Дед Лаури поторопился в избу, где он открыл люк в полу и направил вытекающую из быка кровь сначала в небольшую деревянную чашку, наполнив которую, дал крови свободно течь в подполье, отнес чашку с кровью на двор, к растущей там ели, вылил кровь из чашки под ее корни и начал молиться: «Дай и дальше боже / нашему стаду красоваться... / Колосись поле, расти скот / вокруг этой ели... / Пусть кривому завистливому

сглазу... / не будет здесь места, / около этого дома...» [27: 146–147]<sup>13</sup>.

Так же поступали с первым молоком после отела коровы, которое относили под жертвенную ель в подойнике и три раза, немного плеснув молока на корни, обращались к верховному богу Укко, перечисляя коров по именам, прося каждой здоровья и удоев, как и в целом для хозяйства «молочных рек, ручьев и водопадов...» [27: 226–227].

Жертвенные приусадебные деревья могли также играть роль представителей всего рода и находиться за пределами населенного пункта, где-то на окраине деревни (или же, к примеру, на могиле почитаемого предка, как в случае с могилой Роккачу – легендарного колдуна и борца со шведами из дер. Тикша). В дер. Пюёриттая Суйстамского прихода Приладожской Карелии на Покров под большую Покровскую ель на кладбище относили деньги, зерно и еду, веря, что Покров сохранит домашнее стадо. Персонафицированному Покрову как охранителю стад молились и в другое время<sup>14</sup>. В округе Кесялахти, что на финско-российской границе в провинции Северная Карелия, в дер. Сильвеннинен, на корни одной ели относили для «хозяина» молоко, масло, мясо, а женщины выдаивали немного своего грудного молока.

Раньше, – рассказывали жители прихода Мянтюхарью (на границе Саво и Южной Карелии), – между Пёюся и Лункка была старая жертвенная ель. Если женщина рожала ребенка, то первые капли ее молока относили под ель [24: 41–42]. Неподалеку от Вуол (северно-ингерманландский приход Vuole на Карельском Перешейке. – А. К.), в Харпала, раньше была огромная священная ель, которой вся деревня приносила жертвы. Женщины приносили несколько капель первого надоевшего после отела коровы молока, чтобы дух дерева был благосклонен к домашней скотине [6: 33].

В своей книге «Весенне-летние обряды русских, украинцев и белорусов» В. К. Соколова описывает известный ей обряд, проводившийся в Киришском районе Ленобласти:

Под Иванов день вся молодежь и молодожены собирались вечером у выбранной ели, вешали на нее засохшие троицкие березки и зажигали («горит, как свеча»). То же делали и в дер. Малино: обертывали ель лыком и жгли. Это называлось «коккуй справляли» или «коккую жгли» [16: 234].

Финское название и необычная форма костра, как отмечает В. К. Соколова, дают основание видеть здесь заимствование от соседних народностей (то есть от карельского племени ижора). Говоря об Ивановом дне, стоит упомянуть и о севернофинских «елях Иванова дня»:

На Иванов день в северной Финляндии (провинция Похъянмаа) принято было устанавливать так называемые «ели Иванова дня» (*juhannskuusi*). Высокую ель,

содрав с нее кору и обрубив все ветки, кроме одной пары посередине и вершины, ставили во дворе дома, закопав комель в землю. «Иванова ель» стояла до осени, а то и до следующего Иванова дня [10: 25].

Подобные деревья во дворах в иных местах устанавливали также на Рождество. По своей форме и функции эти деревья были классическими общественными карсикко, символом Мирового древа, столь актуального в сакральный межвременной период [9: 192].

Однако заметим, что наличие «общественных» деревьев не исключает сохранения или посадки деревьев вблизи дома, каковыми чаще всего бывали рябина, береза и ель. И хотя ель, по мнению жителей некоторых южных районов Карелии (1990-е годы), нежелательно сажать около дома, так как она «пустит корни под дом» и «выживет» из него людей<sup>15</sup>, для чего у дерева «выкорчевывали корни, чтобы под дом не попали» (Корза), ели на приусадебных участках все же были, а изменившееся отношение к ним, возможно, связано с желанием современного человека отделить себя от умерших и от символики смерти в целом, к каковым относили и ель. Информанты из Юркострова особо подчеркивали, что ели росли у часовни на кладбище. В данном случае возможно и влияние восточнославянской традиции [20: 365]. Однако современное поверье полностью противоположно коткозерскому запрету XIX – начала XX века:

Раньше при строительстве дома на новом месте нельзя было корчевать пни и трогать корни внутри земли, если на месте строительства оказывались деревья. Это правило было особенно важным при строительстве хлева. Если на месте хлева корчевали пни, то были убеждены, что скот в этом хлеву не будет жить. Пни следовало только обрубить чуть выше уровня земли<sup>16</sup>.

В северной и средней российской Карелии еще в первой половине XX века (а где-то и позже) ель была неотъемлемой частью культурного ландшафта старой карельской деревни. Особенно это бросалось в глаза в сегозерских деревнях в 1970-е годы, где большие ели на местности часто маркировали места бывших (или сохранившихся по настоящее время) домов.

Рассказов о заветных елях, к которым у местных жителей сохранялось особое отношение, на Европейском Севере множество. Данные представления у русскоязычного населения, скорее всего, наследие проживавших здесь финно-угорских предков. В Каргопольском уезде Олонецкой губернии, в деревне Кузьмины Горы, было некое святое место, на котором из одного корня росли три большие ели. По преданию, в роднике рядом с елями некогда нашли икону, после чего построили часовенку. Жаждавшие исцеления больные (и, возможно, давшие обет) со всей округи собирались в Кузьминых Горах, где шли на службу в деревенскую церковь, после чего следовало зубами выгрызть кусочек от корней почитаемой ели,

при этом вырывали в земле целые норы. Корешок будто бы оберегал его владельца от болезней весь последующий год [7: 166–169].

У коми-пермяков известно обрядовое место под названием Сырчик-коз («Грясогузкина ель»), расположенное недалеко от «чудских» могильников. Около ели происходили обрядовые игры на Троицу. Самой ели нет уже более ста лет, но название места сохранилось до сих пор. По преданию, ель имела две вершины.

Некогда у этого дерева собиралась чужь перед началом охотничьего сезона. Охотники стреляли в Сырчик-коз из луков и спрашивали у нее, будет ли удачной охота и куда лучше пойти на промысел [14: 350].

У удмуртов часто под елью совершались жертвоприношения, устраиваемые в честь божества Инмара, «живущего» где-то рядом с солнцем. Во время моления на елку водружали каравай хлеба, предназначенный верхним божествам... Череп и шкуру жертвенного животного подвешивали на особо почитаемую ель. В этот ряд нужно поставить также удмуртские предания о Мудоркыз («Ель, растущая в центре Земли»), «подпирающей небо» [3: 121–122].

Ель, по которой можно подняться на небо, присутствует также в фольклоре коми [14: 198], что возвращает нас к 10-й руне «Калевалы» и попытке Илмаринена добраться до висящих на ели небесных светил.

На Севере явленные иконы часто появлялись на ели. В Шуе, обрусевшем в XVIII – XIX веках людиковском селе, рассказывали о маленьком островке на одноименной реке:

Однажды на единственной ели острова появилась икона Богородицы, и в честь этого явления была выстроена часовня [22: 142].

Интересны наблюдения Т. Б. Щепанской, которая пишет о почитаемой старой ели у вепсов в Озерском кусте деревень Винницкой волости Подпорожского района. Из разрушенной часовни иконы были перенесены на ель, то есть произошла своего рода реверсия языческого мировоззрения, возвращение из построенного в священной роще культового сооружения атрибутов культа на дерево, чему и в Карелии имеется много свидетельств. Упоминает автор также интересную деталь: если «в церкви молятся по-русски, то у ели, бывает, и по-вепски, здесь можно... просто поговорить со святыми». Рядом раньше стояла еще большая береза, но о почитании березы ничего не говорилось, а в округе в качестве почитаемых известны именно хвойные деревья. Автор называет священную ель или сосну в дер. Кузнецы (куст деревень Ладва), где также висели иконы [23: 319–322].

Некоторые из этих деревьев были остатками почитаемых рощ, как, например, место празднования Троицы в южнокарельском с. Сямозеро:

Троицу праздновали в Тюви (часть с. Сямозеро). В Тюви была часовня, которую уничтожили в 1930-е годы. Три больших дерева росло – ель, сосна и береза. На Троицу приезжало много народу, по 10–15 человек гостей бывало в домах [8: 328].

В сямозерской деревне Сяпся до наших дней частично сохранилась еловая роща (ранее до 300 м длиной), место жертвоприношений в так называемое баранье воскресенье (*oinaspäivu*), куда пожертвованных св. Власию животных приводили со всей сямозерской округи [8: 338]. Почитаемыми рощами были «святой лес» на острове р. Шуи в Виданах, где раньше происходили жертвоприношения животных, лес на острове Еловый (Святой) на оз. Святозеро, на котором, по преданию, приносили в жертву быков. Остатком рощи могли быть и три ели в дер. Чена Вокнаволоцкой волости, названные именем языческого бога-громовержца Укко (*Ukon kuuset*), – вероятно, старое жертвенное место и т. д. Имеются также примеры общинных праздников, где почитаемое дерево замещало культовое сооружение. Такое дерево стояло посредине дер. Лошке Паданской волости («часовни не было, там была большая ель»). К вершине этой ели привязывали порванные в ритуальной борьбе на летний праздник Успения мужские рубахи [12: 119].

Здесь следует обратить внимание на исторические сведения, согласно которым древними священными рощами карел и вепсов были, скорее всего, еловые рощи. К сакральной географии Куростровья – родины Ломоносова – относились чудское кладбище и знаменитый куростровский ельник, в котором, по преданию, находилось святилище бога Юмалы заволочской чуди. Куростровский ельник еще в 50-х годах XIX века «представлял собой густую еловую рощу около полуверсты длиной... с деревьями гигантской высоты и в два-три обхвата толщиной». Из памятной книги Куростровской церкви:

Еще в недавнее время ельник этот был предметом многих суеверий. Говорили, что тут живет дух Скарбник, оберегающий клад, оставшийся от чуди... мимо ельника, особенно в ночное время, боялись проезжать и проходить, а раскольники считали его священной рощею и до 1840-го года хоронили туда покойников<sup>17</sup>.

А вот свидетельство из Вологодской области: в районе Кокшеньги, отмечает исследователь тамошних мест А. Угрюмов,

есть несколько «кустов», состоящих из огромных елей, которые, на мой взгляд, представляют собой остатки древних чудских рощ... В старину эти «кусты» пользовались у окружающего населения особым уважением. В них не разрешалось рубить деревья, сюда не ходили даже за грибами, а бабушки часто пугали своих внуков и внучек, говоря, что в «кусту водит», то есть действует какая-то неведомая сила, способная заставить человека заблудиться даже в маленьком островке леса.

Само слово «куст» автор возводит к марийскому *кусто* (жертвенная роща, мольбище).

«И нет ли у этого слова прямой связи с вепским *кууз* – ель?» – спрашивает автор. «Кусты обычно росли на одиноко высших среди полей холмах и никогда – в долинах или гуще леса», – отмечает он [19: 101].

Финский этнолог М. Сармела пишет:

В культурном наследии окружающих Финский залив земель имеются сведения о (упоминавшихся выше. – А. К.) священных рощах *hiisi*, которые были культовыми местами общин (начиная с времен железного века. – А. К.)... Хииси означал огороженное для умерших сакральное пространство, но также и самих «обитателей» рощ хииси, которые там похоронены [31: 102].

Например, в современной Эстонии широко известно, что хииси были местами языческих праздников и жертвоприношений. В Ляэнемаа в XIX веке записано поверье, согласно которому почитаемые рощи были посвящены либо богу Таара (небесный бог жителей островной Эстонии), либо Хииси. При этом Таара пребывал в ольшанике и березняке, тогда как Хииси предпочитал хвойные перелески [29: 31]. В XVIII веке немецко-эстонский публицист и исследователь народной жизни Август Вильгельм Хупель писал о том, что эсты молятся своим богам в рощах, в которых нельзя было не только рубить деревья, но и собирать землянику. Лес в них был преимущественно еловый [29: 29]. Вот сведения о двух до наших дней сохранившихся ельниках: 1. Саремаа: в дер. Иевьяя прихода Карья есть крутая гора Иемяги, святая гора, на которой святой родник. Рядом расположен Иевьяля куусик (*Ieväljä Kuusik* – Хииевьяльский ельник), еловая роща площадью около 0,5 км<sup>2</sup>, в которой были хииси (священное огороженное пространство) и каменная куча, где приносили жертвы. В ней также был найден меч позднежелезного века. 2. Ляэнемаа: В Вана-Вигала (*Vana-Vigala*) есть местечко под названием *Iie Org*. Здесь соединяются две реки, угол этого соединения называется «Угол Хииси» (*Iienukk*), где находится роща из старых деревьев. Самое большое дерево – *Hiiekuusk* (Ель Хииси), под которой приносили жертвы духам леса. Сохранились воспоминания, что в роще проводились празднества [34].

Сармела продолжает:

В православной Карелии рощи умерших были и остаются еще рядом с поселениями, так же как и у возделывающих землю финно-угорских народов Севера России. На деревенских кладбищах и в жертвенных рощах происходили совместные ритуальные действия, где в том числе приносили в жертву животных, но они служили также жертвенными местами отдельных семей и родов при почитании ими умерших предков и природных духов-хозяев [31: 101–102].

Прежде всего, как справедливо отмечали жители Юркострова, ели росли на кладбищах и в часовенных рощах. Карельские кладбища относительно пород деревьев делятся на два типа, что во многих местах зафиксировано и в их названи-

ях: *kuusikko* ‘ельник’ и *männikkö* ‘сосняк’, причем что касается старых кладбищ, то ельников и смешанных хвойных рощ с преобладанием ели зафиксировано гораздо больше. У. С. Конкка отмечает, что в карельских похоронных причитаниях часто говорится о еловых лесах, в которые относят умершего, но сосновые боры не упоминаются. Возможно, делает она вывод, кладбища у карел раньше располагались в еловых рощах, как это происходило в Северном Приладожье и Сегозерье [11: 76]. Ельниками было также большинство старых кладбищ ухтинской Карелии, района Панозера, Тунгуды, Ребол, Сямозера и т. д. Каарле Крон о западных районах приладожской Карелии писал:

Кладбища православных были небольшими ельниками, о чем, собственно, и говорит их общее название *kuusikko*, и в тех местностях, которые старое население оставило, переселившись в Россию во времена шведского владычества, их кладбищенские ельники сохранили свою святость.

Например, в Соанлахти «“Русский ельник” – одно из самых заметных жертвенных мест, посредине которого растет большая ель» [30: 127]. Под ель на Егория относили мотки шерсти. Второй подобный ельник имел название «Ольховый ельник», где также проводились обряды, связанные с отпуском скота. В находящейся ныне на границе России и Финляндии общине Укуниеме (северная Карелия), в дер. Кумпу, находилась «Часовенная гора», на которой некогда были православная часовня и кладбище. На горе в 1870-е годы еще стояла старая ель, которую почитала вся округа. «Под эту ель относили первое молоко от коровы, первое яйцо от курицы-наседки, первые плоды земли и пр.» [29: 33].

Выбор еловой рощи для устройства кладбища практиковался и за пределами Карелии. «Погребальная» семантика ели, вероятно, имеет глубокие исторические корни, что подтверждает сравнение с верованиями родственных карелам народов: у вепсов ель «являлась не только медиатором между мирами, но и маркером иного мира» [2: 206].

У коми в оппозиции жизнь/смерть коз (ель) обнаруживает причастность к миру мертвых.

У коми-зырян умирающему *тӧдысь* (колдуну) приносили из леса небольшую выкопанную с корнями ель, перед которой он исповедовался. После его смерти эту ель относили обратно в лес и высаживали на прежнем месте [14: 198].

Жизнь и смерть колдуна у коми-пермяков зависели от личного дерева – ели: «В лесу они учатся. Под какой елью учатся, надо ее узнать и свалить, тогда они умом помешаются» [4: 152]. У удмуртов из почитаемых деревьев ель более всего связана с потусторонним миром.

Знаменитых богатырей хоронили под большой, могучей елью, под нею проводили посвященные богатырям

благодарственные, поминально-умиловительные моления (с жертвоприношениями. – А. К.). Более того, такая ель выступала символической заменой легендарного предка-родоначальника [21: 67].

Старые марийские кладбища представляли собой ельники, ель на них занимала первое место среди деревьев-знаков, то есть карсикко умерших [10: 250–251], что коррелирует также с представлениями угорских народов, по которым ель была деревом нижнего мира [17: 220].

У книги В. П. Ершова «Вечнозеленые, вечноживущие», сборника материалов о ели (и, частично, о хвойных деревьях вообще) и ее многочисленных функциях в быту и в обрядности народов Карелии, имеется подзаголовок «Ель – дерево предков» [5]. Думается, это очень верное название, учитывая то особенное отношение к своим умершим родственникам – предкам рода, буквально пронизывавшее многие стороны религиозных верований карел. Еловые рощи как усыпальницы предков, зачастую находившиеся в центре поселений, занимали в этих верованиях значительное место.

Связь ели с душами умерших находила свое выражение и в похоронных причитаниях карел, в которых высказывалась надежда увидеть дорогого покойника кукушкой, кукующей на ели [12: 28]. Своя роль у ели (еловых веток) была и в самом погребальном обряде. В южной Карелии зафиксированы поверья о том, что еловые веточки, брошенные в могильную яму, помогают покойному приходить домой: *Tulee kodih kuuzen varbazil* («Придет домой по еловым веточкам») [18: 93. Мегрега], в Вешкелице «ветки ели кладут маленькие, чтобы три дня покойник ходил домой»<sup>18</sup>. У коми «иногда дно могильной ямы выстилается еловым лапником», а ель С. Г. Низовцева прямо называет «вместителем души», отмечая, что, помимо похорон, «еловые ветви бросали молодым под ноги в доме жениха» на свадьбе [15: 114–115].

Так же украшалась и дорога невесты из бани, где она прощалась с девичеством, что символизировало ее смерть в прежнем социальном статусе, –

добавляет Н. Конаков, автор статьи о ели в «Мифологии коми» [14: 143]. Как бы там ни было, речь всегда идет о дороге. Причем, если автор исследований о культуре восточных славян (у коми и русских на Севере было принято бросать еловые ветки впереди похоронной процессии) склонны считать одним из главных свойств ели в обряде ее колючесть, которая отвращает покойника и не дает ему вернуться в дом [1: 183, 185], то, судя по приведенным выше примерам, роль еловых веток у карел была противоположной.

Однако наиболее явственно эта роль у карел и финнов проявлялась в обрядах, связанных с карсикко, в том числе карсикко умершего. Об-

резанные с карсикко ветки имеют магическое значение и, как часть целого, могут заменять собой собственно дерево. Оставляемые на карсикко несрубленные «знаковые ветки» означают как самого человека, которому карсикко сделано, так и, например, его родителей, а по материалам из Ребольской и Ухтинской волости, и будущих детей (ветки от свадебной ели-карсикко кладут в подол молодой с пожеланием: «Половина – мальчиков, половина – девочек!»). Особенно явственно магические качества ветвей проявляются в рассказах из Пудасъярви и Оулу, где девушка, получив еловые ветки от сделанного для нее карсикко, кладет их в изголовье и видит вещие сны. Наконец, по материалам из Вермланда, ветки от карсикко умершего вдова кладет себе в постель, что тоже дает ей возможность увидеть вещий сон [9: 99]. Манипуляции с ветками карсикко в свете

сравнения с типологически сходными материалами свидетельствуют о том, что мы имеем дело с заместителем умершего, а точнее – с местом обитания его души (или части, ипостаси ее). Отрубленные от карсикко и принесенные в дом ветки символизировали самого умершего. Умершему родственнику «отдавалась дань» – его ипостась поселялась на время в доме, как и в случае с куколлой-заместителем у сибирских народов, которую после определенного срока (от года и более) относили в лес или сжигали. У «лесных финнов» Швеции этот срок равнялся времени, за которое с еловых ветвей выпадали иголки, то есть до того момента, пока ветви карсикко сохраняли жизненную силу, питающую душу умершего. После этого они подлежали сожжению. Уход, или окончательный переход души умершего, в иной мир считался состоявшимся [9: 187–188].

\* Статья подготовлена в рамках выполнения госзадания КарНЦ РАН.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Перевод А. Бельского.

<sup>2</sup> Космическое дерево с золотыми ветвями, верхушка которого находится в небесной сфере, а корни в центре земли, известно, например, алтайцам. Также из вершины юрты высшего божества – Ульгена на девятом слое неба произрастает дерево с золотой лентой (Дьяконова В. П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 272–273).

<sup>3</sup> «Цветущую крону» (*kukkalatva*) А. Турунен, считающий это украшающим эпитетом, объясняет так: «Когда на ели есть молодые, красноватые шишки, то она как бы цветет» [33: 138].

<sup>4</sup> Перевод А. Мишина и Э. Киуру.

<sup>5</sup> То есть, подобно Большому Дубу, останавливающему ход небесных тел (ср. [32: VII, 4, 2757. *Pomantsi*, 1846]).

<sup>6</sup> Отметим, однако, что в наиболее древних видах карельской вышивки – мотивах деревьев, выполненных стилизованным геометрическим рисунком, чаще всего называемых карелами *kuusikirjat* – «рисунки ели», можно на вершинах деревьев обнаружить крупные звезды. «Если большая звездчатая фигура изображена на вершине дерева, то многочисленные звезды вышиты на стволе и ветвях» (Косменко А. П. Традиционный орнамент финноязычных народов Северо-Западной России. Петрозаводск, 2002. С. 157). Видимо, данные мотивы вышивок «некогда были связаны с астральной символикой», замечает автор исследования по традиционному орнаменту А. П. Косменко. Добавим: вероятно, не только с астральной символикой, но и с представлениями о Вселенной, где дерево, как и у многих других народов, играло организующую роль. Примечателен и такой факт: на рисунках селькупских шаманов дерево, по которому шаман поднимается на небо, изображается с солнцем и луной на средних ветвях, а на верхних ветвях его сидят кукушки (Прокофьева Е. Д. Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // Сборник Музея антропологии и этнографии XX. М.: Л., 1961. С. 56). Имеются и другие факты такого рода: на мольбищах эвенкийских шаманов установленное у чума дерево *туру* (или *сэргэ*) могло символизировать вселенную, а по бокам его подвешивали изображения солнца и месяца. По *туру* шаман поднимался в верхний мир... (Василевич Г. М. Дошаманские и шаманские верования эвенков // Советская этнография. 1971. № 5. С. 59).

<sup>7</sup> Интересно, что хозяйка Похьолы за спасение Вяйнямёйнена из моря не желает серебра и золота, а выставляет условие, чтобы на каждой ели пела кукушка – золотая грудка [32: I, 156a].

<sup>8</sup> Более того, сама мифологема «огненный порог», встречающаяся в SKVR более чем в ста вариантах рун, судя по географии записей, имеет чисто карельское происхождение.

<sup>9</sup> Щепки от срубленного Большого Дуба попадают к злым силам, что в конечном итоге приводит к сотворению болезней и смерти.

<sup>10</sup> Несомненно, что некоторые места в эпосе, как то многие взаимосвязи между топосами потустороннего мира и человеком (например, почему в определенной ситуации знахарь или колдун выбирает данный конкретный объект для воздействия на силы иного мира), остаются для нас неясны или мы имеем о них только общее представление. Но часто так дело обстоит и с объектами окружающего мира. Рассуждая о разных породах деревьев в мифологии хантов, исследователь и знаток культуры обских угров В. М. Кулемзин отмечал: «По каким-то причинам особым деревом считалась ель, но определенных сведений об этом почти нет. Ю. Б. Симченко справедливо отмечает, что знак “дерево” означал священное дерево и “дерево ель”» (Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984. С. 166–167).

<sup>11</sup> Научный архив Карельского научного центра РАН. Ф. 1. Оп. 2. Колл. 43. Ед. хр. 49.

<sup>12</sup> Архив Финского литературного общества (SKS) Helmi Helminen, 1488, 1943. Относительно посадки дерева с функцией охранителя рода читаем также у вепсов: «В южновепсской деревне Федорово в военные 1940-е годы М. И. Шиловой около дома была посажена ель как оберег семьи от бед» (Винокурова И. Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – начало XX в.). СПб., 1994. С. 48).

- <sup>13</sup> Заметим, что несколько южнее, на Карельском перешейке, «жители дер. Ревонсаари из прихода Койвисто в осеннее время раньше всегда относили черепа забитых домашних животных в лес на развилку дороги на Рапели и вешали там на деревья, это была как будто какая-то жертва обитателям леса после забоя скота» [32: XIII, 4, 12864].
- <sup>14</sup> SKS Uno Holmberg, 584, 588.
- <sup>15</sup> Полевые записи Светланы Жульниковой 1992–2002 гг. С. 4. Юркостров, Вешкелица.
- <sup>16</sup> SKS Huvärinen J. 361, Kotkatjärvi, 1936.
- <sup>17</sup> Грандилевский А. Н. Родина Ломоносова // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1909. № 12. С. 42; 1910. № 4. С. 11.
- <sup>18</sup> См. сноску 15.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Агапкина Т. А. Ель // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 2. М., 1999. 697 с.
2. Винокурова И. Ю. Мифология вепсов: Энциклопедия. Петрозаводск, 2015. 524 с.
3. Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. 384 с.
4. Голева Т. Г. Дерево – человек: сравнительные параллели в мировоззрении коми-пермяков // От конгресса к конгрессу: Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов: Сб. докладов. Т. 2. М., 2011. С. 148–156.
5. Ершов В. П. Вечнозеленые, вечноживущие. Ель – дерево предков. Петрозаводск, 2017. 320 с.
6. Ингерманландия глазами Самули Паулахарью. Велозэкспедиция летом 1911 года. Ингерманландия, 2014. 112 с.
7. Каргополье: Фольклорный путеводитель (предания, легенды, рассказы, песни и присловья) / Под общ. ред. А. Б. Мороза. М., 2009. 616 с.
8. Конкка А. П. Материалы по календарной мифологии и обрядности сямозерских карел // История и культура Сямозерья. Петрозаводск, 2008. С. 301–342.
9. Конкка А. Карсикко: деревья-знаки в обрядах и верованиях прибалтийско-финских народов. Петрозаводск, 2013. 286 с.
10. Конкка А. На плечах Большой Медведицы: Избранные статьи. Петрозаводск, 2015. 342 с.
11. Конкка У. С. Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992. 296 с.
12. Конкка У. С., Конкка А. П. Духовная культура сегозерских карел. Л., 1980. 216 с.
13. Кундозерова М. В. Большой дуб: происхождение мирового древа в карельских эпических песнях // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2012. № 7 (128). Т. 1. С. 88–90.
14. Мифология коми. М.; Сыктывкар, 1999. 479 с. (Сер. «Энциклопедия уральских мифологий». Т. 1.)
15. Низовцева С. Г. Образ медведя в коми загадках // Коми-пермяки и финно-угорский мир. Сыктывкар, 1995. С. 114–115.
16. Соколова В. К. Весенне-летние обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. 287 с.
17. Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века: Сб. музея антропологии и этнографии XXVII. Л., 1971. С. 211–238.
18. Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел. Конец XIX – начало XX в. Л., 1985. 172 с.
19. Угрюмов А. Кокшеньга – край чуди заволочской // Север. 1981. № 4. С. 95–106.
20. Швед И. А. Образ ели в белорусской фольклорной картине мира (в общеславянском контексте) // Этноботаника: растения в языке и культуре. СПб., 2010. С. 362–370.
21. Шутова Н. И. Дерево в традиционном удмуртском мировоззрении // Ежегодник финно-угорских исследований. 2011. № 2. С. 56–71.
22. Шуя, июнь 1929. Быт севернорусской деревни / Сост. Ю. И. Дюжев. Петрозаводск, 2006. 154 с.
23. Щепанская Т. Б. Молитва у ели: к исследованию религиозных традиций вепского населения Ленинградской области // Радловский сб.: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. СПб., 2008. С. 317–323.
24. Haavio M. "Sitä kuusta kuuleminen, jonka juurella asunto" // Haavio M. Esseitä kansanrunoudesta. Jyväskylä, 1992. S. 25–46.
25. Haavio M. Pyhät puut // Haavio M. Esseitä kansanrunoudesta. Jyväskylä, 1992. S. 47–63.
26. Harva U. Suomalaisten muinaisuusko. Porvoo, 1948. 518 s.
27. Häyhä J. Vuodenajat: kuvaelmia itäsuomalaisten vanhoista tavoista. Helsinki, 1982. 402 s.
28. Jevsejev V. Sananlaskut kuusesta ja M. Kuusi sananlaskuista // Kalevalaseuran vuosikirja 55. Helsinki, 1974. S. 151–153.
29. Krohn J. Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus. Helsinki, 1894. 194 s.
30. Krohn K. Suomalaisten runojen uskonto. Helsinki, 1915. 372 s.
31. Sarmela M. Suomen perinneatlas. Helsinki, 1994. 598 s.
32. SKVR – Suomen kansan vanhat runot I – XXXIV. Helsinki, 1908–1948, 1995.
33. Turunen Aimo. Kalevalan sanat ja niiden taustat. Pohjois-Karjalan kirjapaino OY, 1981. 415 s.
34. Viron hiidet. Available at: <http://jumalasuomi.tripod.com/hiitaguse.htm> (accessed 20.05.2018).

Konkka A., Karelian Research Centre of the Russian Academy of Sciences  
(Petrozavodsk, Russian Federation)

**SPRUCE WITH GOLDEN TOP OR TREE OF ANCESTORS  
(materials on Karelian mythology and ceremonial rites)\***

The article is about the role of spruce in Karelian folklore. In Karelian epic poetry a “spruce with golden top” is connected with the world tree and national heroes Väinämöinen and Ilmarinen. This spruce gives birth to the first animals and birds, such as a bear, a marten and a cuckoo (two latter ones – with golden chests). According to the documents of the XIX century, spruce is a family tree or a sacrificial tree. At the same time, it is connected with the world of the dead. That is why old cemeteries were located in



the fir woods. Funerary semantics of the spruce seems to have deep historical roots. To prove this we compare the Karelians with the related peoples. In both traditions, spruce branches become the homes for the souls of dead people.

Key words: Karelian epos, “spruce with golden top”, spruce as a sacrificial family tree, spruce groves – Karelian cemeteries, spruce in the world of the dead

\* The article has been written as a part of the state research project assigned to the Karelian Research Centre of the Russian Academy of Sciences.

## REFERENCES

1. Agapkina T. A. Spruce. *Slavic antiquities. Ethnolinguistic dictionary*. Vol. 2. Moscow, 1999. 697 p. (In Russ.)
2. Vinokurova I. Yu. Mythology of the Veps: encyclopedia. Petrozavodsk, 2015. 524 p. (In Russ.)
3. Vladykina V. E. Religious and mythological picture of the Udmurt world. Izhevsk, 1994. 384 p. (In Russ.)
4. Goleva T. G. A tree – a man: comparative parallels in the worldview of the Komi-Permyaks. *From Congress to Congress. Materials of the Second All-Russian Congress of Folklorists. Collection of reports*. Vol. 2. Moscow, 2011. P. 148–156. (In Russ.)
5. Ershov V. P. Evergreen and everlasting. Spruce is the tree of ancestors. Petrozavodsk, 2017. 320 p. (In Russ.)
6. Ingermanland through the eyes of Samuli Paulaharju. Cycling expedition in the summer of 1911. Ingermanlandia, 2014. 112 p. (In Russ.)
7. Kargopol region: folklore guide (legends, stories, songs and proverbs). (A. B. Moroz, Ed.). Moscow, 2009. 616 p. (In Russ.)
8. Konkka A. P. Materials on the calendar mythology and rituals of the Syamozero Karelians. *History and culture of Syamozero*. Petrozavodsk, 2008. P. 301–342. (In Russ.)
9. Konkka A. Karsikko: tree signs in the rites and beliefs of the Baltic-Finnish nations. Petrozavodsk, 2013. 286 p. (In Russ.)
10. Konkka A. On the edges of the Big Dipper. Selected articles. Petrozavodsk, 2015. 342 p. (In Russ.)
11. Konkka U. S. Poetry of sorrow. Karelian ritual laments. Petrozavodsk, 1992. 296 p. (In Russ.)
12. Konkka U. S., Konkka A. P. Spiritual culture of the Segozero Karelians. Leningrad, 1980. 216 p. (In Russ.)
13. Kundozerova M. V. Large oak: the origin of the world tree in Karelian epic songs. *Proceedings of Petrozavodsk State University*. 2012. No 7 (128). Vol. 1. P. 88–90. (In Russ.)
14. Komi Mythology. Moscow, Syktyvkar, 1999. 479 p. (Encyclopaedia of Uralic Mythologies. Vol. 1) (In Russ.)
15. Nizovtseva S. G. Image of the bear in Komi riddles. *Komi-Permyaks and Finno-Ugric World*. Syktyvkar, 1995. P. 114–115. (In Russ.)
16. Sokolova V. K. Spring and summer rituals of the Russians, Ukrainians and Belarusians. Moscow, 1979. 287 p. (In Russ.)
17. Sokolova Z. P. Remnants of religious creeds of the Ob Ugrians. *Religious views and ceremonies of the peoples of Siberia in the XIX and early XX centuries. Collected works of the Museum of Anthropology and Ethnography XXVII*. Leningrad, 1971. P. 211–238. (In Russ.)
18. Surkhasko Yu. Yu. Family ceremonies and beliefs of the Karelians. Late XIX and early XX centuries. Leningrad, 1985. 172 p. (In Russ.)
19. Ugryumov A. Kokshenga – the territory of the Chud Zavolochskaya tribe. *Sever*. 1981. No 4. P. 95–106. (In Russ.)
20. Shved I. A. Image of the spruce in the Belarusian folklore world picture (in common Slavic context). *Ethnobotany: plants in language and culture*. St. Petersburg, 2010. P. 362–370. (In Russ.)
21. Shutova N. I. Tree in traditional Udmurt worldview. *Yearbook of Finno-Ugrian Studies*. 2011. No 2. P. 56–71. (In Russ.)
22. Shuya, June 1929. Everyday life of northern Russian villages. Comp. Yu. I. Dyuzhev. Petrozavodsk, 2006. 154 p. (In Russ.)
23. Shchepanskaya T. B. Prayer by the spruce: the study of the religious traditions of the Vepsian population in the Leningrad region. *Radlovsky collected volume: 2007 research and museum projects of the Russian Academy of Sciences Museum of Anthropology and Ethnography*. St. Petersburg, 2008. P. 317–323. (In Russ.)
24. Haavio M. “Sitä kuusta kuuleminen, jonka juurella asunto”. *Haavio M. Esseitä kansanrunoudesta*. Jyväskylä, 1992. S. 25–46.
25. Haavio M. Pyhät puut. *Haavio M. Esseitä kansanrunoudesta*. Jyväskylä, 1992. S. 47–63.
26. Harva U. Suomalaisten muinaisuusko. Porvoo, 1948. 518 s.
27. Häyhä J. Vuodenajat: kuvaelmia itäsuomalaisten vanhoista tavoista. Helsinki, 1982. 402 s.
28. Jevsejev V. Sananlaskut kuusesta ja M. Kuusi sananlaskuista. *Kalevalaseuran vuosikirja 55*. Helsinki, 1974. S. 151–153.
29. Krohn J. Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus. Helsinki, 1894. 194 s.
30. Krohn K. Suomalaisten runojen uskonto. Helsinki, 1915. 372 s.
31. Sarmela M. Suomen perinneatlas. Helsinki, 1994. 598 s.
32. SKVR – Suomen kansan vanhat runot I – XXXIV. Helsinki, 1908–1948, 1995.
33. Turunen Aimo. Kalevalan sanat ja niiden taustat. Pohjois-Karjalan kirjapaino OY, 1981. 415 s.
34. Viron hiidet. Available at: <http://jumalasuomi.tripod.com/hiitaguse.htm> (accessed 20.05.2018).

Поступила в редакцию 09.05.2018