

ЭТНОГРАФИЯ НАРОДНЫХ ВЕРОВАНИЙ

© А.П. Конкка

МОЖЖЕВЕЛОВЫЕ КРЕСТЫ И МАГИЧЕСКАЯ РАЗВИЛКА: СЕМАНТИКА И РИТУАЛЬНАЯ ПРАКТИКА

Ключевые слова: карелы, вепсы, можжевельновый крест, намогильный знак с развилкой, применение развилки в магии, семантика развилки

На территории проживания карел-людигов, вепсов и тихвинских карел в Карелии и Ленинградской обл. автором были обнаружены можжевельновые намогильные кресты, у южных вепсов и в лютеранских приходах в Ингерманландии такие кресты иногда заменялись окоренной веткой можжевельника. Можжевельные кресты устанавливались и на могилах сету в юго-восточной Эстонии, у которых, вероятно, раньше существовал культ этого дерева. У тихвинских карел зафиксированы раздвоенные можжевельновые кресты, бытовавшие также у южных коми. Типологически они сходны с намогильными карельскими карсикко и вожа пу коми — деревьями с развилкой. Деревья на могиле маркировали рубеж потустороннего мира, а многочисленные данные о ритуальном применении развилки дерева, реки, дороги и связанные с ней представления говорят о том, что в мифологическом сознании она являлась обиталищем некой эманации трансцендентной силы, границей миров, местом контакта с супранормальным, а также локусом, с помощью которого происходило очищение и перерождение в новое качество.

В 2012 г. на границе Карелии и Ленинградской обл. на кладбище с. Михайловское у карел-людигов я обнаружил можжевельновый крест. Он был в единственном экземпляре, и выяснить что-то о бытовании данной традиции не удалось. Однако факт был налицо. Фактом является и то, что у тихвинских карел, проживающих несколько южнее вепсской территории в той же Ленинградской обл., изготовление намогильных крестов из можжевельника было давним обычаем. О.М. Фишман, приводя примеры особого отношения к можжевельнику у карел, рассказывает в частности, что по устному завещанию последней грамотной книжницы И.И. Бирючевской (1895–1987) на ее могиле был установлен старообрядческий “вересовый” (можжевельновый) крест (Фишман 1994: 130; 2003: 90). Экспедицией 2004 г. к тихвинским карелам было зафиксировано несколько десятков таких. Многие кресты делались из неструганого *раздвоенного* можжевельного дерева, к которому прибывали поперечину, часто уже из сосны.

Алексей Петрович Конкка | <http://orcid.org/0000-0002-6837-5656> | aleksikonkka@hotmail.com | к. и. н., старший научный сотрудник | Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (Пушкинская ул. 11, Петрозаводск, 185000, Россия)

Этнографическое обозрение. 2020. № 1. С. 95–113. <https://doi.org/10.31857/S086954150008760-6>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | <http://journal.iea.ras.ru>

Можжевеловые кресты встретились и на кладбищах южных вепсов в 2003 г., хотя не в таком количестве, как у тихвинских карел. По сообщению из вепсской Радогощи их ставили на могилы взрослых людей (*Винокурова* 2015: 155). По сведениям Л.П. Азовской у средних (капшинских) и южных вепсов Ленинградской обл. было обычаем высаживать над захоронениями можжевельник, который украшали разноцветными ленточками (*Азовская* 1977: 143), а по материалам З.И. Строгальщиковой кусты можжевельника сажали на могилах девушек или детей. «У южных вепсов, — пишет И.Ю. Винокурова в “Мифологии вепсов”, — было принято втыкать в могилу умершего ребенка очищенную от коры белую ветку можжевельника с множеством отростков и привязывать к этим отросткам разноцветные ленточки» (*Винокурова* 2015: 155). Строгальщикова также отмечает, что вместо креста южные вепсы в могилу иногда втыкали можжевеловую палку: “Кресты всякие были — самые простые — можжевельник высушить, окорить — вот тебе и крест” (*Строгальщикова* 1986: 75; 2014: 181). На кладбище д. Корбиничи в 2003 г. нам удалось сфотографировать один такой экземпляр. Он оказался необработанным, но окоренным стволом можжевельника с развилкой. Фотографии подобных можжевеловых “крестов” из цельного дерева с ветвями, сделанные в том же районе (на старообрядческом кладбище д. Пятино), опубликованы Л.В. Корольковой (*Королькова* 2014: 42, 46).



Рис. 1. Можжевеловый крест на кладбище тихвинских карел в д. Бирючево. Фото автора, 2004 г.

Но, как выяснилось, традиция высадки можжевельника на могиле с его последующей “формовкой”, как и установки можжевельного креста, бытовала и в более западных областях прибалтийско-финской территории. “Летом 1911 года, — пишет Ольга Конькова в своей статье об особенностях надгробных памятников Ингерманландии, — известный финский исследователь Самули Паулахарью во время своей экспедиционной поездки по Ингерманландии на лютеранском кладбище в Губаницах зарисовал 20 деревянных крестов... Из них лишь два креста имели обычную для лютеранского кладбища форму... другие кресты представляли собой *окоренные* фрагменты деревьев, порой весьма необычной формы” (Конькова 2004: 379–381). В девяти случаях “крест” представлял собой “разветвленный ствол дерева” с обрубленными ветвями, к которому была прикреплена поперечная доска. Вырезанные на досках даты указывали на вторую половину XIX в. Паулахарью не дает сведений о породе деревьев. Тем не менее общий вид “крестов” говорит о том, что они были сделаны из можжевельника. И действительно, в подписи к рисунку 12, размещенному в издании “Ингерманландия глазами Самули Паулахарью” (Ингерманландия 2014: 77), читаем: “А часто сгибают ветки можжевельника, а к ним привязывают еловые веточки (в виде венка. — А.К.)”. На карте, опубликованной О. Коньковой, отмечено, что “ствольные кресты” имели распространение в лютеранских приходах, занимавших большую часть Центральной Ингерманландии. Это были места преимущественного расселения так называемых саввакот, которые пришли сюда из юго-восточной Финляндии: из Саво, Южной Карелии и восточных районов Карельского перешейка. Принесло ли это население традицию можжевельных “ствольных крестов” с собой или, наоборот, усвоило обычай здешних автохтонов — каких-то групп води и ижоры, — данный вопрос остается пока без ответа. Тихвинские же карелы перебрались в места современного расселения с берегов Северного Приладожья. В любом случае территория проживания южных вепсов и тихвинских карел находится в том же регионе на востоке Ленинградской обл., а ареал исследуемого явления, в связи с новыми сведениями, значительно расширяется на запад, вплоть до восточных районов Эстонии. В этом смысле показательными оказываются сведения, полученные научным сотрудником Российского этнографического музея Л.В. Корольковой в рамках обследования финско-русских “контактных зон” на территории бывшего Новолодожского уезда Санкт-Петербургской губ. (Чудовский р-н Новгородской обл., д. Деделёво) в 2004 г. На двух старообрядческих кладбищах были зафиксированы можжевельные кресты, в ряде случаев с зооморфными и орнитоморфными навершиями (Королькова 2007: 161).

Согласно материалам начала XX в. традиция установки на могиле можжевельных (из “дерева Христа”) крестов встречалась в юго-восточной Эстонии у православных сету (*Väisänen* 1924: 219). У них помимо прочего существовали так называемые “деревья носилок”, под которыми во время похорон по дороге на кладбище оставляли носилки, “смертные доски” (на них лежало тело), щепки от гроба, солому, веник и горшок, используемые для мытья покойника. На обратном пути под деревом разжигали костер и вещи покойного сжигали, а горшок разбивали о дерево. Наряду с сосной (*lautsipedäjä*) для обряда мог использоваться можжевельник (*lautsikadaja*) (Pухтep 1979: 118–119).

Более того, почитание можжевельника, судя по некоторым материалам XIX в., в прошлом у сету имело черты настоящего культа. В книге Каарле Крона “Религия финских рун” рассказывается о немногочисленной группе сету, переселившейся в XVI в. из Печерского уезда Псковской губ. в ее другой конец — Красную вол. (ныне Себежский р-н). Эта группа надолго оказалась в иноязычном окружении и благодаря этому сохранила в своей культуре некоторые дохристианские черты. Так, у них существовало поклонение “божествам земли”, а наиболее почитаемым из них был св. Томас (имя католического святого), “сидящий в углу огорода”. Дело в том, что в таком углу находилось место жертвоприношений каждого конкретного дома, «огороженное низкой оградой



Рис. 2. Раздвоенный можжевеловый ствол на могиле на вепском кладбище в д. Корбиничи. Фото автора, 2003 г.

puhaspaik (“чистое место”). Внутри ограды рос можжевеловый куст, перед ним был установлен можжевеловый крест и можжевеловая жердь, которую оплетал хмель. Перед жердью было три камня, под которые зарывали пожертвования. Последнее было делом одного только хозяина... женщин допускали сюда только единственный раз в их жизни, а именно по прибытии от венца» (*Krohn* 1914: 212–213). В данном описании речь не идет о похоронном обряде, скорее, культ духов земли близок к традициям ижор и вепсов, которые также приносили жертвования можжевельнику. Но интересно, что во многих случаях за этими обрядами стоит та же погребальная тема, связанная, возможно, с умершими родственниками, предками рода (*kamisht* у вепсов, “могилки” в Белозерье, *lautsikadaja* у сету и “жальники” в Ленинградской обл., [см.: Этноконфессиональный 2017: 86]). В статье о почитаемых деревьях у сету в недавно изданной книге об экспедициях французского Музея человека в Эстонию имеется и материал о жертвенных можжевельниках. Один из них, “священный можжевельник Томаса” в д. Хярма (Горемыкино), “в одном старом сообщении” назван можжевельником Пеко (Пеко – бог растительности и плодородия). Упоминание Пеко значительно удревляет и персонафицирует культ можжевельника, возводя его к дохристианским временам (*Валк и др.* 2019: 645–647).

На этом сугубо “западном” фоне несколько неожиданными выглядят сведения о можжевеловых крестах у коми: “Разветвленный ствол можжевельника использовался в качестве остова для намогильного креста у летских коми” (Мифология

коми 1999: 111). Однако учитывая несомненную древность древесных культов, множество общих черт в традициях коми и прибалтийско-финских народов, не говоря уже о прямых языковых и культурных взаимосвязях между карелами и западными коми — об этом свидетельствуют, в частности, археологические данные — расстояние от вепско-карельской территории до границ расселения коми не кажется столь уж значительным. Тем более, что некогда коми проживали западнее, на землях современных Вологодской и Архангельской областей, где, судя по топонимическим сведениям, происходили их непосредственные контакты с прибалтийско-финским населением.

Этнограф Юлия Бойко из института ЯЛИ Коми научного центра поделилась с автором своими фотографиями надмогильных крестов с кладбищ летских коми, которые оказались удивительно схожими как с крестами из материалов С. Паулахарью из Ингерманландии, так и с можжевельными крестами тихвинских карел. Помимо того, карсикко у могилы (дерево с обрезанными ветвями, известное также коми) приобрело на Летке вид надмогильного сооружения: обрубок ствола с обрезанными на некотором расстоянии от ствола ветками и прибитой к нему поперечиной использовался вместо креста. В сопроводительном письме Ю. Бойко отмечает: “Памятники из ствола можжевельника, зафиксированные на самом юге Республики Коми, в бассейне р. Летка (села Прокопьевка, Слудка, Гурьевка), отличаются необычными формами... На некоторых могильных холмах также был зафиксирован *куст можжевельника*, растущий рядом с надмогильным сооружением (сделанным из других пород дерева. — А.К.). Подобного типа памятники не известны у других групп коми” (ср. Бойко 2011: 22). Вера Белицер в “Очерках по этнографии народов коми” поместила рисунок надмогильного сооружения коми, представляющего собой необработанный раздвоенный ствол хвойного дерева с набитыми поперек него дощечками, однако ни о месте фиксации, ни о породе дерева в подписи к рисунку не говорится (Белицер 1958: 330).

Магическая развилка. Среди множества форм креста в различных традициях для нашего случая наиболее интересны две: это так называемый вилообразный крест (Y) и косой крест (X). Обе фигуры используются у разных народов как в качестве родовых знаков (клейм или тамг), так и в качестве магических знаков-апотропеев. Оба знака в раннехристианской традиции также были известны как кресты-распятия, несмотря на то что вилообразный крест собственно крестом не является, а изначально был, вероятно, символом Мирового древа.

В том или ином виде развилка в качестве надмогильного знака присутствует у некоторых сибирских народов. Например, шест с развилкой, по сведениям Е.М. Тошковой, у ног покойного на могиле ставили алтайские теленгиты (Тошкова 1978: 144), в Хакасии “у качинцев и койбалов... в могильный холм вбивали деревянный колышек высотой 30–40 см, в основание которого лили напитки... у качинцев колышек был с развилкой на вершине” (СОНС 1980: 112), а у селькупов “палки с развилками на верхнем конце раньше ставили на могилах шамана, они считались духами-охранителями могил” (Третьяков 1869: 392, цит. по: Степанова 2008: 45). О той же традиции “отмечать захоронение палкой с развилкой на конце” у кетов сообщал В.И. Анучин (СОНС 1980: 160, 164). Многим народам также было свойственно втыкать в могилу ветви или небольшие деревца.

Если приводить в какую-то систему многочисленные сведения о древней форме карельского обрядового дерева *карсикко*, то довольно часто обнаруживается, что во время обрубления на стволе такого дерева делалась развилка или множество развилки на крупных ветвях (Конкка 2013: 124 и др.). Хвойное дерево, у которого после отсечения вершины вместо одной верхушки выросло две или больше,— согласно полевым материалам автора, достаточно широко распространенный вид карсикко (чаще всего встречается на кладбищах или в почитаемых рощах, но также на развилках дорог) и зафиксирован в разных регионах Северной и Восточной Европы:



Рис. 3. Дерево с развилкой на могиле в д. Калгалакша Беломорской Карелии. В развилке веник для опахивания могилы. Фото автора, 2009 г.

Норвегии, Финляндии, Эстонии, Карелии, Ленинградской, Архангельской, Вологодской, Тверской областях, Республике Коми и Республике Марий Эл.

В этом отношении интересны представления коми о *вожа пу* — дереве с развилкой. У этого народа бытовало поверье, что, посмотрев между двух вершин такого дерева, можно увидеть дорогу в иной мир. В.Э. Шарапов приводит быличку вычегодских коми об охотнике, который пытался переночевать под вожа пу, “но ночью его разбудил поднявшийся вихрь. С вихрем, исходящим из развилки вершины ели, до охотника донеслись крики, требующие, чтобы он ушел с дороги. По представлениям коми через развилку хвойного дерева проходит дорога лешего”. Считалось, что закрыть этот путь можно при помощи разведенного рядом с вожа пу костра. Шарапов упоминает также записанную у сысольских коми-зырян быличку о березе с тремя вершинами, на которых часто видели лесную женщину. В контексте нашей темы наиболее ценными являются сведения о “дереве умершего человека”: “До настоящего времени у печорских, ижемских и вычегодских коми-зырян сохраняется традиция высаживания искусственно сделанного вожа пу на могилах, в ногах покойного. Как правило, на могилу сажают молодую сосну, обламывая при этом верхушку дерева. В результате, через несколько лет, на месте погребения вырастает дерево с двумя вершинами. Рядом с деревом устанавливают крест или памятник” (Мифология коми 1999: 110–111; ср. Рочев 1984: 118).

Говоря о погребальном обряде, невозможно не отметить тот факт, что до недавнего времени многие народы Сибири и Дальнего Востока придерживались обычая захоронения покойников в развилке дерева, подвешенными на ветвях деревьев или на специально оборудованных помостах (СОНС 1980: 225–227, карты 2, 4–5). Например, орочи умерших новорожденных детей оставляли “в развилке сучьев березы” в долбленном гробу, которому придавали форму утки (СОНС 1980: 192). Удэгейцы хоронили мертвых детей в долбленных, завернутых в бересту гробах, которые помещали в разветвлении деревьев — они считали, что если предать ребенка земле, то у матери больше не будет потомства. Нанайцы, отправляя на мифическое родовое дерево младенцев, умерших до одного года, заворачивали тело в бересту и укладывали его на навес, который устанавливали в развилке ветвей (*Шаньшина* 2000: 73). Умерших якутских шаманов, свидетельствует Г.В. Ксенофонтов, также подвешивали в гробу-колоде на развилку шаманского дерева — лиственницы (*Ксенофонтов* 1992: 44, 128). Но и их рождение связывают с таким деревом: в мифологии якутов прародительница шаманов после совокупления с посланцем Неба по его указанию отправилась к определенному озеру с “трехразвильчатым деревом — лиственницей” на берегу, под ним она родила двух воронят, которые через три дня превратились в человеческих детенышей, а к 40 годам стали шаманами (Там же: 75–76). Из развилки березы, по преданию селькупов, вышли первые люди, а в разветвлении дерева они захоранивали обрезанные пуповины детей (*Прокофьева* 1977: 114; *Гемуев* 1980: 128–129, цит. по: *Степанова* 2008: 118). Следует заметить, что народы Севера и Сибири голову (а иногда и кости в коробе) убитого медведя вешали на развилку дерева и таким образом “отправляли” душу медведя в верхний мир для последующего возрождения (*Дыренкова* 1949: 115; *Головнев* 1995: 235). Дерево упоминается и в легенде о происхождении медведя у хантов. Сын небесного бога Торума за высокомерие и непослушание был сброшен отцом на землю. Он упал голым в развилку двух деревьев и спал там так долго, что оброс медвежьей шкурой (Звериные обереги).

Особая форма дерева мифологизировалась, вероятно, на всей таежной территории Евразии. Очень часто именно дерево с развилкой, сросшимися ветвями или несколькими стволами, растущими из одного корня, становилось объектом почитания. У многих народов можно обнаружить особенное отношение к развилке, которая использовалась в обрядах лечения как место, куда “отправляют” болезнь. Согласно материалам автора из карельского Сямозерья веник (в некоторых случаях использовали связку из трех или семи хвойных ветвей), к которому после исполнения некоторых магических действий должен был “пристать” недуг, относили на развилку дерева. По сведениям Э.В. Ахтия, по соседству, в Суоярви, в случае болезни, пришедшей из леса, относили лесному хозяину подарок из нескольких лоскутков красной и черной ткани, которые оставляли на ольхе с тремя вершинами, а в разветвление вешали нестиранные шерстяные нитки (KKS VI: 552). Так же в Беломорской Карелии веник, после хлестания им больного в бане, поднимали на “третью развилку ольхи” — дерева, имевшего особую связь с лесными духами (SKS: V. Salminen, № 1952–53, Вокнаволок, 1918).

В Ругозерской вол. Беломорской Карелии охотник, отправлявшийся первый раз осенью на промысел, находил на берегу выброшенный водой топляк (бревно), поднимал один его край и, подперев его чем-нибудь, пролезал сквозь образовавшуюся щель со всем своим снаряжением, припасами и собакой, а затем водружал бревно на место. Это делалось для отвращения возможного сглаза и оговора (SKMT I: 77, Тиксезеро). В финской провинции Северная Карелия верили, что охотник может обрести удачу, если в начале сезона перепрыгнет через горящий костер и пролезет через расщепленный ствол рябины (Там же: 79, Раутаваара). Так же поступали по отдельности с ружьем, ловушками и собакой, если их преследовала неудача. Снять с себя невезение в промысле в Северном Саво (Восточная Финляндия) можно было,

отправившись в лес в очень сильный мороз. Раздевшись донага, следовало руками расщепить тонкую рябину и, привязав к ней в трех местах красные нитки, пролезть через развилку (Там же: 528, Нилсия). Как известно, физическое истязание или душевное испытание (напр., страхом), судя по обрядовой практике инициации у многих народов, имеет непосредственное отношение к перерождению.

По данным А.С. Сидорова, печорские охотники для очищения от предполагаемой порчи пролезали с оружием и всем своим инвентарем сквозь искусственно сделанную развилку — на лесной тропе они выбирали сосну, ствол которой раскалывали надвое, а образовавшуюся расщелину распирали клиньями. Чтобы остановить появление уродливого приплода, оленеводы у хантов протаскивали телят-альбиносов через развилку дерева (Мифология коми 1999: 111). Эвенки, чтобы избежать воздействия враждебных духов, борясь с неудачей на промысле или с мором оленей (а также в определенные календарные праздники), делали изображение идола-развилки *чичипкан* и совершали магический обряд очищения, проходя сквозь него и окуриваясь дымом багульника. В развилку шаман вначале “вселял”, а потом защемлял приготовленное изображение духа. Подобный ритуал был известен также долганам и северным якутам (Мазин 1984: 33, 43 и др.; Давыдов и др. 2016: 49–52; Дьяченко 2007: 117). Похожее удержание в разветвлении злокозненного духа, болезни или неопределенной “маны” с отрицательной для человека силой Альберт Хямяляйнен, автор работы, посвященной исследованию субстанции человеческого тела в магии финно-угорских народов, иллюстрирует свидетельством из Северного Саво. В основе финского магического приема, направленного на излечение от клептомании, отмечает он, лежит представление о переносе “болезни” на внешний предмет. Больного пронимают через три расщепленных дерева. «После этого деревца вырывают из земли и топят при помощи камней в пороге реки, при этом говорят: “Живи, зло в бурном пороге / Чтобы не ломало крещеных / И не валило освященных” (то есть не “портило” добропорядочных христиан. — А.К.)» (*Hämäläinen* 1920: viite 318). Из приведенных примеров следует вывод, что магическое свойство развилки, маркируемая ею граница между мирами, использовалось как в случае возможной, гипотетической порчи (ср. пролезание через щель в начале промыслового сезона), так и для борьбы с уже свершившейся порчей или болезнью. При этом наблюдаются две взаимосвязанные тенденции: конкретное очищение “от скверны” при помощи локализации зловредного духа в самой конструкции и более общее использование развилки как средства перехода из одного состояния в другое. Иллюстрацией последнему может быть способ возвращения потерявшихся в лесу (а значит, подвергшихся влиянию потусторонних сил, *metsänpeitossa* — “спрятанных лесом”) коров, когда их выкликали по именам через развилку двух, растущих из одного корня и скрученных вместе сосен (*Virtaranta* 1978: 241, Костомукша). “Связывание леса” в случае потери скота (связывание, например, растущих по обе стороны лесной тропы деревьев или связывание вместе красной ниткой трех, растущих из одного корня молодых побегов) считалось карелами эффективным способом воздействия на духов леса и возвращения нарушенного равновесия.

Говоря о развилке дерева, стоит упомянуть также изображения (они же, как правило, и вместилища) родовых или домашних духов типа чувашского *йереха* (Дзеннискевич 1972: 221–236), удмуртского *воршуда* (Владыкин 1994: 131–132, 147, 288), эвенкийских вместилищ душ умерших предков *мугды* (Мазин 1984: 31), личных и семейных охранителей у чукчей (Вдовин 1977: 142–146), нганасанских *койка*, “хозяйки огня” у энцев или кетских *алэлов* (Иванов 1970: 100–101, 132), которые представляли собой ветку или деревянную рогатку с придававшимися ей антропоморфными признаками. Так, например, основной фигурки домашнего духа у обских угров мог быть “всего лишь небольшой сучок, на котором оставляли две развилины в качестве рук” (*Karjalainen* 1918: 140). Первые люди, часто незавершенные их прообразы, по верованиям некоторых народов, были сделаны из дерева. Таковы в скандинавской

мифологии Аск (ясень) и Эмбла (ива), которых символизируют деревянные фигурки раннего железного века, найденные в Шлезвиге. По форме это две рогатки с вырезанными головами и развилками на месте ног (МНМ 1994: 113). Такими были и хакасские *тёсы* — рогатки, обернутые кусочками шкурки, материи или бересты и изображающие духов (Бутанаев 2003: 120–135). В.Я. Бутанаев по этому поводу пишет: “Большая часть хонгорских фетишей представляла собой березовую палку с развилкой вверху, между концами которой натянут ремешок с пришитым к нему прямоугольным лоскутом материи” (Там же: 135; ср. Зеленин 1936: 9, 14, 18, 80, 148, 161, где речь идет о разных этнических группах хакасов). Характерно, что в некоторых случаях, когда было необходимо заменить *тёс* на новый, “старый фетиш относился в лес, где вешали на раздвоенную лиственницу” (Бутанаев 2003: 133). Онгон качинцев или сагайцев (*тось*) представлял собой березовый прут с развилкой на конце (Усманова 1979: 151). Якуты в качестве подношений духам болезней (девяти небесным девам, наводящим на людей сумасшествие) “приготавливают девять щербатых пирожков, в деревянные рюмки наливают водки. Из дерева делали фигуру свиньи, индейского петуха. Полагается еще шкурка хорька, бечева, свитая из белых и черных волос и двухразвилчатая вилка (из дерева)” (Ксенофонов 1992: 177). Для лечения болезни *саник вай* (опухоль между пальцами рук) удмурты использовали разветвленный березовый прутик, а детский недуг *куинь лул* (букв. “три души”) лечили “с помощью специально хранившегося прутика с тремя разветвлениями” (Панина 2014: 119, 125). Т.И. Панина отмечает, что “лечебный ритуал — это акт коммуникации с потусторонним миром”, и предполагает, что к помощи подобных предметов, в том числе к “ведьминой метле” (густо наросшие и переплетенные в виде гнезда ветви деревьев) обращались для установления контактов с духом болезней (Там же: 126).

«Когда отправляются в лес, то (для достижения удачи и охраны охотника от всяческой порчи. — А.К.) берут трехразвилчатую хвойную ветку, плюют на нее и бросают назад через плечо, приговаривая: *Havu miestä hallitkoon, kolmihaara hoijelkoon!*, т.е. “Хвоя мужчиной управляет, три развилки помогают (заботятся)!”» (SKMT I, 81, Сярайсьниemi, Северо-Восточная Финляндия). Магические развилки помогают также вернуть украденную дичь: «Дичь принесут обратно, если взять оставшееся на земле рядом с ловушкой перо, положить внутрь каплю руги и ячменное зерно, воткнуть перо в гнилое дерево или положить в воду, и трехразвилчатой вицей ударить его три раза, говоря: “Ищи свое!”» (SKVR I, 4, 1282, Кивиярви, Беломорская Карелия). В связи с этим небезынтересны материалы, размещенные на сайте Музейного ведомства Финляндии из пограничного с российской Карелией прихода Тохмаярви (провинция Северная Карелия). Они касаются *Tapion pöytä* (букв. “стол Тапио” — хозяина леса) — магического предмета колдуна, представляющего собой деревянную мутовку, сделанную из вершины молодой сосны с несколькими развилками. Название было перенесено на такой, казалось бы, бытовой предмет (колдун в своей деятельности часто использовал и обычную мутовку, которую употребляли для взбивания теста) с дерева — “столом Тапио” иногда именовали встречавшиеся в лесу низкорослые елки с плоским верхом, ветви которых образовывали густую поросль с множеством развилочек. На верхушке такой ели охотники оставляли в качестве жертвы для Тапио хлеб или какую-то часть добытого зверя или птицы (об этом см: *Haavio* 1967: 61–65; *Лавонен* 2000: 29–31). В сопровождающем предмет описании, составленном в 1905 г., сказано, что “мутовку” колдун “относил в муравейник в случае, когда было необходимо задобрить лес для охраны скота (на свободном выпасе. — А.К.) или для обеспечения охотничьей удачи” (*Museovirasto* 2013). О связанной с колдовством мутовке упоминается, например, в материалах Х. Мерилийнена 1888 г. из д. Кизрека Кестеньской вол. Здесь речь идет о медведе, которого колдун “поднимает” (с целью нанесения увечий скоту) при помощи вырубленной в лесу и подвешенной на дерево мутовки (*hierin*), где она крутится под воздействием ветра. После этого остановить медведя можно, только

найдя эту мутовку и захоронив под его следами в земле (SKVR I, 4, 1479). Магическим свойствам мутовки и применению ее в том числе в свадебном обряде у вепсов и карел посвящена статья С.Н. Жульниковой. В ней автор в частности упоминает, что она использовалась в святочных гаданиях тверских карел и была атрибутом ряженных у карел и вепсов, и отмечает: «В свете всего вышесказанного сравнение святочного духа “Вириссян акка” с мутовкой у северных карел уже не выглядит случайной метафорой» (Жульникова 2008: 167).

Относительно упомянутой выше развилки, образуемой ногами человека, известны запреты переступания женщиной каких-либо предметов в доме, требующих ритуальной чистоты (напр. охотничьих принадлежностей). Однако образуемая таким способом развилка используется в магии и как врата в иное пространство и время (ср. выше — дорога в иной мир через развилку у коми), что можно трактовать и как имитацию перерождения объекта магических действий. В карельском приходе Иломанси в Восточной Финляндии при первом выгоне скота на Егория хозяйка становилась над дверью хлева так, чтобы скот проходил под ее расставленными ногами. По поверью, это защищало скотину летом от медведя (*Hautala* 1982: 189). В другом карельском приходе, приладожском Салми, парень, впервые выходящий на улицу в качестве жениха (считалось, что жених, как и невеста, на шесть недель после просватания теряет своего личного духа-охранителя), перед этим пролезал между ног своей матери, которая в этот момент произносила заклинание против колдунов и нойд, могущих повредить ее сыну (*Genetz* 1870: 99). Подобный обряд, “троекратное прохождение невесты между ног матери в одежде, приготовленной для жениха”, во время мытья в невестинной бане, известен также у вепсов (*Горб* 1992: 161). В провинции Северная Карелия (Раутаваара) охотник, уходя из дома ставить ловушки, пролезал с ними на шею между ног своей жены, стоявшей на пороге. Для привлечения удачи нужно было, чтобы ни охотник, ни жена его после этого не смотрели вслед друг другу. То же проделывали и с охотничьей собакой (SKMT I, 422, 141). Из тех же мест сообщали, что если порча наведена на собаку, то следует расколоть одноствольную рябину, встать над ней и пропустить собаку между ног два раза по солнцу и один раз против солнца, то есть одновременно как через рябину, так и между ног (Там же, 146). Таким же способом “исправляли” охотничье ружье: два раза из него стреляли между ног в одну и один раз в другую сторону (SKMT I, 279, Северо-Восточная Финляндия). Испорченный при помощи колдовства невод в Приладожской Карелии (Суйстамо) “налаживали” так: женщины во время спуска невода в воду пропускали его между ног (SKMT II, 324). У ненцев зафиксирован обычай переступания покойника женщиной, чтобы облегчить его переход в мир мертвых: дорога в иной мир лежит “по ноге женщины” (*Лар* 2008: 106). В упомянутых здесь магических действиях, вероятно, присутствует идея перерождения: в одном случае календарного, связанного с новым временным периодом, а в других — связанного с переходом в иной статус, иное измерение и пространство. В карельских сказках прохождение героиней между ног мифологического персонажа — колдуньи Сюётяр — приводит к превращению ее в колдунью, тогда как Сюётяр принимает облик девушки — жены Ивана-царевича (КНС 1963: 152).

Развилка дорог — обычное место для занятия магией, отмечает А. Хямяляйнен (*Hämäläinen* 1920: viite 167). В его работе приведен десяток примеров такого рода, в том числе касающихся лечения у разных финно-угорских народов. Развилка дорог, или росстань, присутствует также в массе рассказов о гаданиях на зимние Святки. Характерны записи, сделанные в 1970-е годы у сегозерских карел: на Святки девушки “резали дорогу для сватов”. Собирались две-три девицы, одна брала в руки топор или косу и, начиная от стола в избе, производила в воздухе рубящие движения. Так “резали” в избе, “на улице во дворе, на дороге, до первой развилки дорог”. Таким образом, магическая дорога от росстани до центра избы была открыта (ДКСК

1980: 111. Мяндусельга). “Поднятие *лемби*” (эротической привлекательности) у карел на летние Святки также было магическим занятием: “Идите, — напутствовала паданских девиц знающая женщина, — на развилку дорог на горе Хебовоара, там в развилке есть муравейник, поставите туда свои бутылки и свои ленты привяжете к горлышкам” (Там же, 114). Муравейник в развилке дорог на горе — точнейшее указание сакральной точки на всей окружающей местности! Надо заметить, что ведлозерские и сямозерские карелы ивановские костры тоже разводили на пересечении трех дорог. Прыгали через огонь, поднимая свое *лемби* (SKS, Saarto M., 724, Vieljärvi). Суоярвские и салминские карелы с этой же целью ломали веник на росстанях с девяти берез, и, когда им попарят девушку, кидали в воду или на крышу бани либо сжигали на костре из ольховых дров на развилке трех дорог утром в Иванов день, возвращаясь домой с ивановского костра. В Сямозерье же вообще все веники, которыми девушки парились в течение года, собирали, а в Иванову ночь сжигали на росстанях и прыгали через огонь, поднимая свое *лемби* (Огнева, Конкка 2013: 219).

“Для того, чтобы зайцы хорошо попадались в силки, силки в четверг на новую луну пронимают через такие корни трех сваленных бурей деревьев, которые срослись вместе и образовали отверстие, потом берут воды из родника и моют силки на развилке трех дорог, после чего воду выплескивают на северную сторону” (SKMT I, 465, Тихтозеро, Беломорская Карелия). Там же, в д. Кимасозеро, для возвращения скота, “уведенного”, как полагали, лешим, воздействовали на лес, связывая между собой вершины двух молодых деревьев, растущих по разные стороны от тропы. Считалось, что лучше всего это делать там, где сходятся две лесных тропы (Holmberg 1923: 42). Развилка дорог была и тем местом, где можно было обратиться к невидимым духам напрямую, вербально (или даже письменно): «Когда потеряется скот, надо сжечь на заслонке кусок хвоста, потом надо подметать в избе, взять мусору в подол, сняв крест и пояс, и пойти на перекресток “на три ростани”, где мусор надо сжечь, скинув с себя платье, и приговаривать: “Восподин Лисной, выгони мою скотину!”» и т.д. (Мансикка 1926: № 205. Пудожский уезд).

В Юго-Западной Финляндии черт (место которого раньше занимали *maahiset*, т.е. духи земли), обманом заменивший ребенка на свое чадо, явится спасать свое произведение и отдаст обратно родителям человеческое дитя, если “обменьша” сечь ночью на развилке трех дорог (Harva 1935: 67). В Лапландии знали и другой способ: “Сделать три связки из можжевельника и отнести обменьша за три сопки. За первой сопкой стегать первой горячей связкой, за второй — второй (а за третьей — третьей связкой). После этого дух земли принесет дитя обратно” (Paulaharju 1989: 34). А вот пример из “черной магии”, записанный у цыган в Хельсинки в 1911 г.: если хочешь стать богатым, то надо “из безымянного пальца левой руки капнуть три капли крови в такое место, откуда расходятся три дороги”. При этом, обращаясь к черту, следует произнести: “Кровь свою (а значит, и душу. — А.К.) отдаю я тебе, если дашь мне богатства столько, сколько я хочу” (SKVR VII, 5, 5097). Исследователь финно-угорской мифологии Анна-Леена Сиикала называет развилку дорог (наряду с кладбищем и камнем в пороге реки) в числе трех основных локусов “инициации *tietäjä*” (знахарь и колдун у финнов и карел), где “легче всего можно установить контакт с духами” (Siikala 1994: 164). Ссылаясь на известного специалиста по шаманизму Г.В. Ксенофонтова, Мирча Элиаде отмечает: “У якутских шаманов учитель берет с собой душу посвящаемого в долгое экстатическое путешествие. Они начинают с восхождения на гору. С высоты учитель показывает неопиту развилки дорог, откуда другие тропы поднимаются к гребням гор: здесь обитают болезни, мучающие людей” (Элиаде 1999: 238–239). В этой связи лишь следует добавить, что карсикко, а впоследствии и крест на развилке дорог или охотничьих троп — распространенный атрибут оберегательной магии на Европейском Севере (Конкка 2013: 14, 39, 145, 157, сноски 39, 172, прил. 53; Virtaranta 1958: 738; ср. Holmberg 1923: 48).

По представлениям многих народов водные духи обитали в местах впадения в реку притоков или местах раздвоения русла реки, то есть в развилках, имеющих особый сакральный статус. Так, например, знаменитый “Обский старик”, “рыбный бог” всех хантов, обитал на слиянии Оби и Иртыша (*Karjalainen* 1918: 260–261). Самое известное в округе священное место лесных ненцев находилось там, где река Лямин (правый приток Оби) расходилась на три рукава (*Lehtisalo* 1923: 194–197), а у селькупов “обиталищем водяного считалась всякая развилка реки... Проезжая ее, обязательно бросали в воду кусочек пищи, табак или деньги” (*Прокофьева* 1977: 68). В озерах на Европейском Севере такие места, как правило, находились в проливах, сужениях и раздвоениях вод, образованных островами (ср. “Железные ворота” на Волдозере, где обитает пречистенский водяной. О термине см. *Ефименко* 1878: 259). Имеются и более “камерные” примеры, связанные с магическими свойствами воды в местах ее слияния. Здесь о водяных речи нет, однако тенденция остается прежней. Так, в Бородине Дмитровского уезда Московской обл. в день весенней пахоты проводили магические действия с лошастью, направленные на приобретение ею силы и работоспособности: через решето, в которое были положены предметы, обладающие определенной жизненной силой (например, яйцо), ее обливали водой от гривы до хвоста и обратно, приговаривая: “С гуся вода, а с тебя худоба!”. Воду же для обряда добывали из места *стечения ручьев*, зачерпывая ее по течению, при этом воду приносили домой, не оглядываясь назад (*Зернова* 1932: 43).

Вышеприведенные примеры говорят о том, что развилка дерева, реки, дороги в мифологическом сознании являлась: 1) либо временным или постоянным обиталищем какой-то эманации потусторонней силы, 2) либо границей миров, местом контакта с супранормальными силами (ср. гадания: развилка дорог — место, где можно было вызвать или увидеть духов), 3) либо локусом, с помощью которого происходило очищение, освобождение от болезни (вселившихся в тело злых духов), перерождение в новое качество, приобретение утраченной жизненной силы и нового духа-охранителя.

Установка на могиле развилки из дерева — разветвленного можжевельного креста, развилистой можжевельной ветки, обрезаемого впоследствии в виде рогатки куста можжевельника или дерева-карсикко — является знаком захоронения тела и обитания души, маркером границы потустороннего мира. Учитывая опасность духа покойного (бродячей души) для живых, вышеупомянутые действия были одновременно и способом его удержания при помощи магической развилки. Основная функция погребального карсикко по народным представлениям — это остановить мертвеца или его душу, когда он будет стремиться обратно в свое жилище. Однако карсикко выполняло еще одну роль: в качестве ритуального символа обряда перехода оно служило инструментом для будущего перерождения и возрождения души в ином мире (*Конкка* 2013: 186–188).

Примечания

¹ Что касается известных автору единичных фактов, то к таким следует отнести центральный столб креста из необработанного можжевельника, который в 1980-е годы был зафиксирован петрозаводским фотографом Б. Семеновым на погосте у стен Преображенской церкви на о. Кижы (домашний архив О. Семеновой).

² Здесь интересно отметить, что главный инструмент сету — *каннель* (ср. кар. кантеле) — также делался из можжевельника. На этом “святом инструменте” было принято играть “сразу после отлета души покойного” (*Väisänen* 1924: 211).

³ См., напр.: *Жеребцов* 1982. А.Г. Мусанов подчеркивает тот факт, что на формирование народа коми оказали сильное влияние соседние прибалтийско-финские народы. Относительно южных районов Коми он замечает: “Собранные материалы говорят также о том, что топонимы прибалтийско-финского происхождения распространены на более широкой территории (не только на западе. — А.К.). Они охватывают и бассейн Лузы” (*Мусанов* 1995: 79).

⁴ Некоторые упоминания о можжевеловых крестах на могилах на севере Коми-Пермяцкого округа имеются в работе С.Ю. Королевой (*Королева* 2012: 57).

⁵ О.Б. Степанова, ссылаясь на Ю.Б. Симченко, отмечает, что “изображение дерева, в частности развилки дерева, является наиболее частой родовой тамгой у всех народов Западной Сибири” (*Степанова* 2008: 45).

⁶ Вихрь как признак явления лешего присутствует еще в одном коми-зырянском поверье, которое связано с применением магической развилки: “...если кому хочется увидеть лешего, то во время вихря он должен посмотреть в сторону его промеж ног и сквозь распяленные ручные пальцы” (*Понов* 1874: 58).

⁷ Интересно, что в некоторых карельских заговорах, где речь идет о происхождении медведя, его рождение связывают с мифологическим деревом — “елью с золотой верхушкой”, которое в вариантах предстает в виде сосны/осины с развилкой на вершине (*huaralativa*) (SKVR I, 4, 1482, Костомукша; 1407, Толлорека; SKVR XII, 2, 6825, Каяни).

⁸ Развилка упоминается и в случаях, когда речь идет о предметах, несущих некую вселенскую сущность. Такова “подпорка мира” лопарских нойд — устанавливаемый в сакральном месте столб, имевший на конце развилку (*Holmberg* 1915: 55—57).

⁹ *Чичипкан* (букв. лазейка) — идола, охранявшего от дурного глаза и враждебных духов — согласно материалам А.И. Мазина изготовляли так: «Брали бревно лиственницы или сосны длиной 3 м, диаметром 15—20 см, на одном конце вырезали человеческое лицо. В метре от “лица” бревно перетягивали прутьями или ровдужным ремнем, с другой стороны его раскалывали надвое и расщепленные концы разводили на 70—80 см. Чтобы они не сходились, между ними ставили распорку. Таким образом, получалось подобие ног» (*Мазин* 1984: 30—31).

¹⁰ *Turjushärkin* — “косматая мутовка”, как описание “духа-хозяина” зимних Святок “Крещенской старухи”. Подробнее см.: *Конкка* 2003: 132. Среди магических предметов с развилкой на конце можно упомянуть свадебные посохи (атрибуты руководителя карельской свадьбы колдуна *патьяшки*), в качестве заменителей которых карелы-людики использовали развилчатые мотовила (*Минвалеев* 2018: 104), вилкообразные птичьи кости — любовные талисманы у карел и коми (Мифология коми 1999: 113—115) и т.д.

¹¹ Рассуждая о развилке в целом, исследователь селькупов О.Б. Степанова пишет: «Убивающе-рождающая развилка дерева (или расщепленный надвое ствол) аналогизируется с женскими ногами, с рождающим “женским низом”, а также с заглатывающими добычу звериной пастью и птичьим клювом. Подобно развилке дерева (а в традиционных моделях мира дерево и река равнозначные символы), местом соприкосновения миров представлялась всякая развилка реки. Здесь обитал водяной, такие места считались опасными» (*Степанова* 2008: 119).

Источники и материалы

Винокурова 2015 — *Винокурова И.Ю.* Мифология вепсов: энциклопедия. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2015.

ДКСК 1980 — Духовная культура сегозерских карел конца XIX — начала XX в. / Изд. подг. У.С. Конкка, А.П. Конкка. Л.: Наука, 1980.

Ефименко 1878 — *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Часть 2. Народная словесность. М.: Типо-литография С. П. Архипова и Ко., 1878. Звериные обереги — Звериные обереги. <http://www.z-obereg.ru/11/28/31/258> (дата обращения: 15.10.2016).

Ингерманландия 2014 — Ингерманландия глазами Самули Паулахарью. Велюэкспедиция летом 1911 года. Ингерманландия: Гйоль, 2014.

КНС 1963 — Карельские народные сказки / Изд. подг. У.С. Конкка. М.; Л.: Наука, 1963.

Мифология коми 1999 — Мифология коми. Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1. / Сост. Н.Д. Конаков и др. М.: Изд-во ДИК, 1999.

МНМ 1994 — Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. / Отв. ред. С.А. Токарев. М.; Минск: Смоленск: Российская энциклопедия, 1994.

Огнева, Конкка 2013 — *Огнева О., Конкка А.* Праздники и будни. Карельский народный календарь. Петрозаводск: Версо, 2013.

Рочев 1984 — *Рочев Ю.Г.* Коми легенды и предания. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1984.

СОНС 1980 — Семейная обрядность народов Сибири: опыт сравнительного изучения. М.: Наука, 1980.

- Genetz 1870 – *Genetz A.* Kuvaelmia kansan elämästä Salmin kihlakunnassa // Koitar, 1870. Vol. I. S. 84–105.
- KKS VI – Karjalan kielen sanakirja VI. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura, 2005.
- Museovirasto 2013 – Museovirasto. Kataja R. Kuukauden esine 2013: tapionpöytä. <http://www.kansallismuseo.fi/fi/kansallismuseo/kokoelmat/kuukauden-esine-2013/tapionpoyta> (дата обращения: 14.08.2016).
- SKMT I – Suomen kansan muinaisia taikoja. I. Metsästäystaikoja. Helsinki: SKS, 1891.
- SKMT II – Suomen kansan muinaisia taikoja. II. Kalastustaikoja. Helsinki: SKS, 1892.
- SKS – Suomalaisen kirjallisuuden seuran Kansanrunousarkisto. Helsinki.
- SKVR I–XXXIV – Suomen kansan vanhat runot I–XXXIV.

Научная литература

- Азовская Л.П.* О верованиях вепсов // Этнография народов Восточной Европы. Л.: Географическое общество СССР, 1977. С. 140–152.
- Белицер В.Н.* Очерки по этнографии народов коми: XIX – нач. XX в. М.: Академия наук СССР, 1958.
- Бойко Ю.И.* Традиционная культура прилузских коми (конец XIX – первая половина XX в.). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, СПб., 2011.
- Бутанаев В.Я.* Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та, 2003.
- Валк Х., Раудоя А., Александров А.* Почитаемые деревья в Сетомаа // Экспедиции Музея чело-века в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938) / Ред. Г. Бенфугаль, Х. Валк, О. Фишман. СПб.: Инкери, 2019. С. 641–657.
- Вдовин И.С.* Религиозные культы чукчей // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). Сборник МАЭ. XXXIII. Л.: Наука, 1977. С. 117–171.
- Владыкин В.Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994.
- Гемуев И.Н.* К истории семьи и семейной обрядности селькупов // Этнография Северной Азии. Новосибирск: Наука, 1980. С. 86–138.
- Головнев А.В.* Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995.
- Горб Д.А.* Материальные компоненты вепского свадебного обряда в конце XIX – XX в. (по материалам ГМЭ) // Население Ленинградской области: материалы и исследования по истории и традиционной культуре. СПб.: Леноблгостат, 1992. С. 154–169.
- Давыдов В.Н., Симонова В.В., Сем Т.Ю., Брандишаускас Д.* Огонь, вода, ветер и камень в эвенкийских ландшафтах. Отношения человека и природы в Байкальской Сибири. СПб.: МАЭ РАН, 2016.
- Дзенискевич Г.И.* К вопросу о культе йереха у чувашей // Сборник МАЭ. XXVIII. Л.: Наука, 1972. С. 221–236.
- Дыренкова Н.П.* Охотничьи легенды кумандинцев // Сборник МАЭ. Т. XI. М.; Л.: Наука, 1949. С. 110–132.
- Дьяченко В.И.* Представления долган о душе и смерти. Отчего умирают “настоящие люди”? // Мифология смерти. Структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири. СПб.: Наука, 2007. С. 108–134.
- Жеребцов Л.Н.* Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами: X – начало XX в. М.: Наука, 1982.
- Жульникова С.Н.* Предметный код вепского сватовства: мифологические реминисценции // Историко-культурное наследие вепсов и роль музея в жизни местного сообщества. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2008. С. 165–179.
- Зеленин Д.К.* Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. М.; Л.: Наука, 1936.
- Зернова А.Б.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // Советская этнография. 1932. № 3. С. 15–52.
- Иванов С.В.* Скульптура народов Севера Сибири XIX – первой половины XX в. Л.: Наука, 1970.
- Конкка А.* Святки в Панозере или Крещенская свинья // Панозеро: сердце Беломорской Карелии. Петрозаводск: ПетрГУ, 2003. С. 130–153.
- Конкка А.* Карсикко: деревья-знаки в обрядах и верованиях прибалтийско-финских народов. Петрозаводск: ПетрГУ, 2013.

- Конькова О.И.* О некоторых локальных особенностях намогильных крестов в Ингерманландии // Русский Север: аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции. СПб.: МАЭ РАН, 2004. С. 370–385.
- Королева С.Ю.* Представления о деревьях у русских и коми-пермяков Северного Прикамья (к вопросу о формировании культурных идентичностей) // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 15. М.: ГРЦРФ, 2012. С. 43–61.
- Королькова Л.В.* Полевые исследования на территории расселения старообрядцев-русских (бывший Новолодожский уезд) 2004–2006 гг. // Полевая этнография – 2006: Матер. междунар. конф. / Под ред. В.А. Козьмина, И.В. Юхневой, И.И. Верняева. СПб.: Левша, 2007. С. 160–163.
- Королькова Л.В.* Старообрядческие кладбища Ленинградской области: альбом фотографий. СПб.: Лема, 2014 [2015].
- Ксенофонтов Г.В.* Шаманизм. Избранные труды (Публикации 1926–1929 гг.). Якутск: Музей музыки и фольклора народов Якутии, 1992.
- Лавонен Н.А.* Стол в верованиях карелов. Петрозаводск: Периодика, 2000.
- Лар Л.А.* Традиционная религиозно-обрядовая жизнь ненцев // Известия Российского государственного педагогического ун-та им. А.И. Герцена. 2008. № 62. С. 98–108.
- Мазин А.И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1984.
- Мансика В.* Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии // Sborník filologický. Vydává III. Třída České akademie věd a umění. Praha: Nákladem České akademie věd a umění, 1926. С. 185–233.
- Минвалеев С.А.* Сватовство карелов-людиков: время, участники, атрибуты в свете картографирования // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2018. № 5 (174). С. 97–106.
- Мусанов А.Г.* Прибалтийско-финский компонент в топонимике Прилузья // Коми-пермяки и финно-угорский мир. Сыктывкар: Коми НЦ УрО РАН, 1995. С. 78–80.
- Панина Т.И.* Слово и ритуал в народной медицине удмуртов. Ижевск: УрО РАН, 2014.
- Попов К.А.* Зыряне и зырянский край // Известия ИОЛЕАЕ. Т. XIII, вып. 2. Труды этнографического отдела. Кн. 3, вып. 2. М., 1874. С. 1–89.
- Прокофьева Е.Д.* Некоторые религиозные культы тазовских селькупов // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.): Сборник МАЭ. XXXIII. Л.: Наука, 1977. С. 66–79.
- Рихтер Е.В.* Некоторые особенности погребального обряда сету // Советская этнография. 1979. № 2. С. 116–128.
- Степанова О.Б.* Традиционное мировоззрение селькупов: представления о круговороте жизни и душе. СПб.: Петербургское востоковедение, 2008.
- Строгальщикова З.И.* Вепсы. Очерки истории и культуры. СПб.: Инкери, 2014.
- Строгальщикова З.И.* Погребальная обрядность вепсов // Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск: КФАН, 1986. С. 65–85.
- Тоцакова Е.М.* Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1978.
- Третьяков П.* Туруханский край // Записки ИРГО по общей географии. Т. 2. СПб.: Типография Безобразова и Ко., 1869. С. 215–530.
- Усманова М.С.* Хакасы // Каталог этнографических коллекций Музея археологии и этнографии Сибири Томского университета. Ч. 1: Народы Сибири. Томск: Томский гос. ун-т, 1979. С. 151.
- Фишман О.М.* “Отче” и колдуны: образы жизни карельской старообрядческой общины // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 1994. С. 122–143.
- Фишман О.М.* Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М.: Индрик, 2003.
- Шаньшина Е. В.* Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока России (опыт мифологической реконструкции и общего анализа). Владивосток: Дальнаука, 2000.
- Элиаде М.* Тайные общества: обряды инициации и посвящения. М.; СПб.: Университетская книга, 1999 [1958].
- Этноконфессиональный иллюстрированный атлас Ленинградской области / Ред. О.М. Фишман и др. СПб.: Инкери, 2017.
- Haavio M.* Suomalainen mytologia. Porvoo; Helsinki: Werner Söderström, 1967.
- Harva U.* Varsinais-Suomen henkistä kansankulttuuria. Varsinais-Suomen historia. Vol. 3. Helsinki: Werner Söderström, 1935.
- Hautala J.* Vanhat merkkipäivät. SKS. Jyväskylä: Finnish Literature Society, 1982.

- Holmberg U.* Lappalaisten uskonto. Helsinki: Werner Söderström, 1915.
- Holmberg, U.* Metsän peitossa // Kalevalaseuran vuosikirja. 1923. No. 3. S. 16–60.
- Hämäläinen A.* Ihmisruumin substanssi suomalais-ugrialaisten kansojen taikuudessa. Helsinki: Finno-Ugric Languages and Cultures, 1920.
- Karjalainen K.F.* Jugralaisten uskonto. Porvoo: Werner Söderström, 1918.
- Krohn K.* Suomalaisen runojen uskonto. Porvoo: Finnish Literature Society, 1914.
- Lehtisalo T.* Jurakkisamojedien pyhistä paikoista // Kalevalaseuran vuosikirja. 1923. No. 3. S. 193–226.
- Paulaharju J.* Enontekiön maahiaisista // Valoa kansalle: artikkeleita Kotiseutu-lehden kahdeksalta vuosikymmeneltä 1909–1989. Helsinki: Suomen kotiseutuliitto, 1989. S. 32–34.
- Siikala A.-L.* Suomalainen šamanismi – mielikuvien historiaa. Helsinki: Finnish Literature Society, 1994.
- Virtaranta P.* Vienan kylä kiertämässä. Porvoo; Helsinki: WSO, 1978.
- Väisänen A.O.* Syntymä, lapsuus ja kuolema. Setukaisten tapoja ja uskomuksia // Kalevalaseuran vuosikirja. 1924. No. 4. S. 193–223.

Research Article

Konkka, A.P. Juniper Crosses and the Magical Fork: Semantics and Ritual Practice [Mozhzevelovye kresty i magicheskaia razvilka: semantika i ritual'iaia praktika]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 1, pp. 95–113. <https://doi.org/10.31857/S086954150008760-6> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Aleksii P. Konkka | <http://orcid.org/0000-0002-6837-5656> | aleksikonkka@hotmail.com | Institute of Linguistics, Literature and History of Karelian Research Centre RAS (11 Pushkinskaia St., Petrozavodsk, 185000, Russia)

Keywords

Karelians, Veps, juniper cross, tombstone sign with fork, use of forks in magic, semantics of fork

Abstract

The article examines the practice and tradition of installing juniper crosses on tombstones, which can be observed in some areas of Karelia and the Leningrad region where Ludic Karelians, Tikhvin Karelians, and Vepsians live. Sometimes, a barked juniper branch could be used in place of such crosses, as in the case of the Southern Veps or certain Lutheran districts of Ingria. Juniper crosses were also used in graveyards of the Seto of South-Eastern Estonia, among whom there had probably once existed the cult of this tree. Furthermore, an interesting case of the split cross has been reported among the Tikhvin Karelians and Southern Komi. Typologically, it is reminiscent of the Karelian *karsikko* tree or Komi *vozha pu* tree – that is, a specific tree with a fork that was often planted in burial grounds. The tree was meant to signify a demarcation line between this and the other world. There is ample evidence that the figure of fork (such as the fork of a tree, river, or road) has been generally significant in traditional beliefs as pointing to the boundary between different worlds, the place where contact with supernatural powers was possible, and the site where purgation and rebirth could be achieved.

References

- Azovskaia, L.P. 1977. O verovaniikh vepsov [About Veps Beliefs]. In *Etnografiia narodov Vostochnoi Evropy* [Ethnography of the Peoples of Eastern Europe], 140–152. Leningrad: Geograficheskoe obshchestvo SSSR.
- Belitsker, V.N. 1958. *Ocherki po etnografii narodov komi: XIX – nach. XX v.* [Essays on the Ethnography of the Komi Peoples: The 19th – the Beginning of the 20th Century]. Moscow: Akademia nauk SSSR.
- Boiko, Yu.I. 2011. Traditsionnaia kul'tura priluzhskikh komi (konets XIX – pervaiia polovina XX v.) [Traditional Culture of the Priluzhye Komi (the End of the 19th – the First Half of the 20th Century)]. PhD diss. abstract, Museum of Anthropology and Ethnography.
- Butanaev, V.Ya. 2003. *Burkhanizm tiurkov Saiano-Altai* [Burkhanism of the Sayano-Altai Turks]. Abakan: Khakasskii gos. universitet.

- Davydov, V.N., V.V. Simonova, T.Yu. Sem, and D. Brandishauskas. 2016. *Ogon', voda, veter i kamen' v evenkiiskikh landshaftakh. Otnosheniia cheloveka i prirody v Baikalskoi Sibiri* [Fire, Water, Wind and Stone in the Evenk Landscapes. The Relationship of Man and Nature in Baikal Siberia]. St. Petersburg: MAE RAN.
- Diachenko, V.I. 2007. Predstavleniia dolgan o dushe i smerti. Otchego umiraiut "nastoiashchie liudi"? [Dolgan Representations about the Soul and Death: Why Do "Real People" Die?] In *Mifologiya smerti. Struktura, funktsiia i semantika pogrebal'nogo obriada narodov Sibiri. Etnograficheskie ocherki* [Mythology of Death. Structure, Function and Semantics of the Burial Rite of the Peoples of Siberia: Ethnographic Essays], 108–134. St. Petersburg: Nauka.
- Dyrenkova, N.P. 1949. Okhotnich'i legendy kumandintsev [Hunting Legends of the Kumandins]. In *Sbornik Muzeia antropologii i etnografii XI* [Collected Papers of the Museum of Anthropology and Ethnography XI], 110–132. Moscow; Leningrad: Nauka.
- Dzeniskevich, G.I. 1972. K voprosu o kul'te ierekha u chuvashei [To the Question of the Yerekh Cult among the Chuvash]. In *Sbornik Muzeia antropologii i etnografii XXVIII* [Collected Papers of the Museum of Anthropology and Ethnography XXVIII], 221–236. Leningrad: Nauka.
- Eliade, M. (1958) 1999. *Tainye obshchestva: obriady initsiatsii i posviashcheniia* [Secret Societies: Initiation and Initiation Rites]. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga.
- Fishman, O.M. 1994. "Otche" i kolduny: obrazy zhizni karel'skoi staroobriadcheskoi obshchiny ["Father" and Sorcerers: Ways of Life of the Karelian Old Believers Community]. In *Obriady i verovaniia narodov Karelii* [Rites and Beliefs of the Peoples of Karelia], 122–143. Petrozavodsk: KarNTs RAN.
- Fishman, O.M. 2003. *Zhizn' po vere: tikhvinskie karely-staroobriadtsy* [Life in Faith: Old Believers of Tikhvin Karelia]. Moscow: Indrik.
- Fishman, O.M., et al., eds. 2016. *Etнокonfessional'nyi illiustrirovannyi atlas Leningradskoi oblasti* [Ethnoconfessional Illustrated Atlas of the Leningrad Region]. St. Peterburg: Inkeri.
- Gemuev, I.N. 1980. K istorii sem'i i semeinoi obriadnosti sel'kupov [To the History of the Family and Family Rituals of the Selkup]. In *Etnografiia Severnoi Azii* [Ethnography of North Asia], 86–138. Novosibirsk: Nauka.
- Golovnev, A.V. 1995. *Govoriashchie kul'tury: traditsii samodiitsev i ugrov* [Talking Cultures: Samoyed and Ugrian Traditions]. Ekaterinburg: UrO RAN.
- Gorb, D.A. 1992. Material'nye komponenty vepsskogo svadebnogo obriada v kontse XIX – XX v. [The Material Components of the Veps Wedding Ceremony at the End of the 19th – 20th Century]. In *Naselenie Leningradskoi oblasti: Materialy i issledovaniia po istorii i traditsionnoi kul'ture* [The Population of the Leningrad Region: Materials and Studies on History and Traditional Culture], 154–169. St. Peterburg: Lenoblgorstat.
- Haavio, M. 1967. *Suomalainen mytologia* [Finnish Mythology]. Porvoo-Helsinki: Werner Söderström.
- Hämäläinen, A. 1920. *Ihmisruumin substanssi suomalais-ugrilaisten kansojen taikauudessa* [The Substance of the Human Body in the Magic of the Finno-Ugric Peoples]. Helsinki: Finno-Ugric Languages and Cultures.
- Harva, U. 1935. *Varsinais-Suomen henkistä kansankulttuuria* [The Spiritual Culture of Southwest Finland]. Helsinki: Werner Söderström.
- Hautala, J. 1982. *Vanhat merkkipäivät* [Old Anniversaries]. Jyväskylä: Finnish Literature Society.
- Holmberg, U. 1915. *Lappalaisten uskonto* [Lappish Religion]. Porvoo: Werner Söderström.
- Holmberg, U. 1923. Metsän peitossa [Covered with Forest]. *Kalevalaseuran vuosikirja* 3: 16–60.
- Ivanov, S.V. 1970. *Skul'ptura narodov Severa Sibiri XIX – pervoi poloviny XX v.* [Sculpture of the Peoples of the Siberian North in the 19th – the First Half of the 20th Century]. Leningrad: Nauka.
- Karjalainen, K.F. 1918. *Jugralaisten uskonto* [Ugric Religion]. Porvoo: Werner Söderström.
- Konkka, A. 2003. Sviatki v Panozero ili Kreshchenskaia svin'ia [Christmas Time in Panozero or Epiphany Pig]. In *Panozero: serdise Belomorskoi Karelii* [Panozero: The Heart of White Sea Karelia], 130–153. Petrozavodsk: PetrGu.
- Konkka, A. 2013. *Karsikko: derev'ia-znaki v obriadakh i verovaniiaakh pribaltiisko-finskikh narodov* [Karsikko: Sign Trees in the Rites and Beliefs of the Baltic and Finnish Peoples]. Petrozavodsk: PetrGu.
- Konkova, O.I. 2004. O nekotorykh lokal'nykh osobennostiakh namogil'nykh krestov v Ingermanlandii [About Some Local Features of Grave Crosses in Ingria]. In *Russkii Sever: Aspekty unikal'nogo v etnokul'turnoi istorii i narodnoi traditsii* [Russian North: Aspects of the Unique in Ethno-cultural History and Folk Tradition], 370–385. St. Petersburg: MAE RAN.

- Koroleva, S.Yu. 2012. Predstavleniia o derev'iakh u russkikh i komi-permiakov Severnogo Prikam'ia (k voprosu o formirovanii kul'turnykh identichnostei) [Notions about Trees among Russians and Komi-Permyaks of the Northern Kama Region (on the Formation of Cultural Identities)]. In *Slavianskaia traditsionnaia kul'tura i sovremennyi mir* [Slavic Traditional Culture and the Modern World]. Issue 15: 43–61. Moscow: GRTsRF.
- Korolkova, L.V. 2007. Polevye issledovaniia na territorii rasseleniia staroobriadtsev-russkikh (byvshii Novoladozhskii uezd) 2004–2006 gg. [Field Studies in the Settlement of Russian Old Believers (Former Novoladozh County) in 2004–2006]. In *Polevaia etnografiia – 2006: Materialy mezhdunarodnoi konferentsii* [Field Ethnography – 2006: Proceedings of the International Conference], edited by V.A. Kozmin, I.V. Ukhneva, I.I. Verniaev, 160–163. St. Petersburg: Levsha.
- Korolkova, L.V. 2014. Staroobriadcheskie kladbishcha Leningradskoi oblasti: al'bom fotografii [Old Believers Cemeteries of Leningrad Region: Album of Photos]. St. Petersburg: Lema.
- Krohn, K. 1914. *Suomalaisten runojen uskonto* [The Religion of Finnish Poems]. Porvoo: Finnish Literature Society.
- Ksenofontov, G.V. 1992. *Shamanizm. Izbrannye trudy (Publikatsii 1926–1929 gg.)*. [Shamanism. Selected Works (Publications in 1926–1929)]. Yakutsk: Muzei muzyki i folkloro narodov Yakutii.
- Lar, L.A. 2008. Traditsionnaia religiozno-obriadovaia zhizn' nentsev [The Traditional Religious and Ritual Life of the Nenets]. In *Izvestiia Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta imeni A.I. Gertsena* 62: 98–108.
- Lavonen, N.A. 2000. *Stol v verovaniakh karelov* [Table in the Karelian Beliefs]. Petrozavodsk: Periodika.
- Lehtisalo, T. 1923. Jurakkisamojedien pyhistä paikoista [From Sacred Places in Jurakkisamojedie]. *Kalevalaseuran vuosikirja* 3: 193–226.
- Mansikka, V. 1926. Zagovory Pudozhskogo uезда Olonetskoj gubernii [Incantations of Pudozh District, Olonets Province]. In *Sbornik filologický. Vydává III. Třída České akademie věd a umění* [Philological College. Publishes III. Class of Czech Academy of Sciences and Arts], 185–233. Praha: Nákladem České akademie věd a umění.
- Mazin, A.I. 1984. *Traditsionnye verovaniia i obriady evenkov-orochonov (konets XIX – nachalo XX v.)* [Traditional Beliefs and Rites of the Evenki-Orochon (Late 19th – early 20th century)]. Novosibirsk: Nauka.
- Minvaleev, S.A. 2018. Svatovstvo karelov-liudikov: vremia, uchastniki, atributy v svete kartografirovaniia [Matchmaking of Karelians-Lyudiks: Time, Participants, Attributes in the Light of Mapping]. *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta* 5: 97–106.
- Musanov, A.G. 1995. Pribaltiisko-finskii komponent v toponimike Priluzh'ia [Baltic and Finnish Components in the Toponymy of Priluzhie]. In *Komi-permiaki i finno-ugorskii mir* [Komi-Permiaks and the Finno-Ugric World], 78–80. Syktyvkar: Komi NTs UrO RAN.
- Panina, T.I. 2014. *Slovo i ritual v narodnoi meditsine udmurtov* [The Word and Ritual in the Traditional Medicine of Udmurts]. Izhevsk: UrO RAN.
- Paulaharju, J. 1989. Enontekiön maahiaisista [Enontekiö's Earth Spirit]. *Valoa kansalle: artikkeleita Kotiseutu-lehden kahdeksalta vuosikymmeneltä 1909–1989* [The Light People: Articles about the Home Tabs, in the Eight Decades 1909–1989], 32–34. Helsinki: Suomen kotiseutuliitto.
- Popov, K.A. 1874. *Zyriane i zyrianskii kraj* [Zyryane and Zyryan Region]. In *Izvestiia Imperatorskogo Obshchestva liubitelei estestvoznaniia, antropologii i etnografii. T. XIII, vyp. 2. Trudy etnograficheskogo otdela. Kn. 3, vyp. 2* [Proceedings of the Imperial Society of the Lovers of Natural History, Anthropology and Ethnography. Vol. XIII, issue 2. Works of the Ethnographic Department. Vol. 3, issue 2]. Moscow.
- Prokofieva, E.D. 1977. Nekotorye religioznye kul'ty tazovskikh sel'kupov [Some Religious Cults of Taz Selkup]. In *Pamiatniki kul'tury narodov Sibiri i Severa (vtoraia polovina XIX – nachalo XX v.): Sbornik Muzeia antropologii i etnografii XXXIII* [Cultural Monuments of the Peoples of Siberia and the North (the Second Half of 19th – the Beginning of 20th Century): Collected Papers of the Museum of Anthropology and Ethnography XXXIII], 66–79. Leningrad: Nauka.
- Rikhter, E.V. 1979. Nekotorye osobennosti pogrebal'nogo obriada setu [Some Features of the Burial Rite of Setu]. *Sovetskaia Etnografiia* 2: 116–128.
- Shanshina, E.V. 2000. *Mifologiiia pervotvoreniia u tungusoiazychnykh narodov yuga Dal'nego Vostoka Rossii (opyt mifologicheskoi rekonstruktsii i obshchego analiza)* [Creation Mythology of the Tungus-Speaking Peoples of the South of the Russian Far East (Experience of Mythological Reconstruction and General analysis)]. Vladivostok: Dal'nauka.
- Siikala, A.-L. 1994. *Suomalainen šamanismi – mielikuvien historiaa* [Finnish Shamanism – History of Images]. Helsinki: Finnish Literature Society.

- Stepanova, O.B. 2008. *Traditsionnoe mirovozzrenie sel'kupov: predstavleniia o krugovorote zhizni i dushe* [The Traditional Worldview of the Selkup: Ideas about the Cycle of Life and Soul]. St. Petersburg: Peterburgskoie vostokovedenie.
- Strogalshchikova, Z.I. 1986. Pogrebal'naia obriadnost' vepsov [Burial Rites of the Veps]. In *Etnokul'turnye protsessy v Karelii* [Ethno-cultural Processes in Karelia], 65–85. Petrozavodsk: KFNAN.
- Strogalshchikova, Z.I. 2014. *Vepsy: Ocherki istorii i kul'tury* [Veps: Essays on History and Culture]. St. Petersburg: Inkeri.
- Toshchakova, E.M. 1978. *Traditsionnye cherty narodnoi kul'tury altaitsev (XIX – nachalo XX v.)* [Traditional Features of the Folk Culture of the Altai People (the 19th – Early 20th Century)]. Novosibirsk: Nauka.
- Tretiakov, P. 1869. *Turukhanskii krai* [Turukhansk Region]. In *Zapiski IRGO po obshchei geografii* [Notes on General Geography of the Imperial Russian Geographical Society], Vol. 2, 115–530. St. Petersburg: Print Bezobrazov and Co.
- Usmanova, M.S. 1979. Khakasy [Khakas]. In *Katalog etnograficheskikh kollektsii Muzeia arkhologii i etnografii Sibiri Tomskogo universiteta. Ch. 1: Narody Sibiri* [Catalogue of Ethnographic Collections of the Museum of Archaeology and Ethnography of Siberia, Tomsk University. Part 1: The Peoples of Siberia], 151. Tomsk: Tomskii gos. universitet.
- Väisänen, A.O. 1924. Syntymä, lapsuus ja kuolema. Setukaisten tapoja ja uskomuksia [Birth, Childhood and Death. The Ways and Beliefs of the Setu People]. *Kalevalaseuran vuosikirja* 4: 193–223.
- Valk, K.Kh., A. Raudoia, and A. Aleksandrov. 2019. Pochitaemye derevia v Setomaa [Revered trees in Setomaa]. In *Ekspeditsii Muzeia cheloveka v Estoniiu. Boris Vilde i Leonid Zurov v Setomaa (1937–1938)* [Expedition to Estonia of the Museum of Man. Boris Vilde and Leonid Zurov in Setomaa (1937–1938)], edited by G. Benfugal, K.Kh. Valk and O. Fishman, 641–657. St. Petersburg: Inkeri.
- Vdovin, I.S. 1977. Religioznye kul'ty chukchei [Religious Cults of the Chukchi]. In *Pamiatniki kul'tury narodov Sibiri i Severa (vtoraia polovina XIX – nachalo XX v.): Sbornik Muzeia antropologii i etnografii XXXIII* [Cultural Monuments of the Peoples of Siberia and the North (the Second Half of 19th – the Beginning of 20th Century): Collected Papers of the Museum of Anthropology and Ethnography XXXIII], 117–171. Leningrad: Nauka.
- Virtaranta, P. 1978. *Vienan kylä kiertämässä* [I'm Taking the Villages around]. Porvoo; Helsinki: WSO.
- Vladykin, V.E. 1994. *Religiozno-mifologicheskaia kartina mira udmurtov* [Religious and Mythological Picture of the World of Udmurts]. Izhevsk: Udmurtiia.
- Zelenin, D.K. 1936. *Kul't ongonov v Sibiri. Perezhitki totemizma v ideologii sibirskikh narodov* [The cult of Ongons in Siberia: Remnants of Totemism in the Ideology of the Siberian Peoples]. Moscow; Leningrad: Nauka.
- Zernova A.B. 1932. Materialy po selskokhozyaystvennoy magii v Dmitrovskom kraye [Materials on agricultural magic in the Dmitrov region]. *Sovetskaia Etnografiia* 3: 15–52.
- Zherebtsov, L.N. 1982. *Istoriko-kul'turnye vzaimootnosheniia komi s sosednimi narodami: X – nachalo XX v.* [Historical and cultural Relations of the Komi with Neighboring Nations: The 10th – the Beginning of the 20th Century]. Moscow: Nauka.
- Zhulnikova, S.N. 2008. Predmetnyi kod vepsskogo svatovstva: mifologicheskie reministsentsii [Subject Code of Veps Matchmaking: Mythological Reminiscences]. In *Istoriko-kul'turnoe nasledie vepsov i rol' muzeia v zhizni mestnogo soobshchestva* [Historical and Cultural Heritage of Veps and the Role of the Museum in the Life of the Local Community], 165–179. Petrozavodsk: KarNTs RAN.