

УДК 39

DOI: 10.30624/2220-4156-2025-15-3-529-542

«Огненный» пень кесу карело-финского ареала и его мифологические параллели

А. П. Конкка

*Институт языка, литературы и истории,
Карельский научный центр Российской академии наук,
г. Петрозаводск, Российская Федерация,
alekkonkka@outlook.com*

АННОТАЦИЯ

Введение. Статья посвящена способам использования в карельской магии «пня кесу» – высохшего (часто опалённого огнём лесного пожара) смолистого пня хвойных пород дерева.

Цель: выявить и систематизировать сведения о пнях кесу в промысловой и лечебной магии карел, а также определение мифологической семантики объекта.

Материалы исследования: тексты заговоров, извлечённые из сайта SKVR (Suomen kansan vanhat runot), материалы по этнографии и фольклору, словарные статьи и данные энциклопедии.

Результаты и научная новизна. Научная новизна определяется введением в научный оборот почерпнутых из финских собраний текстов и других источников редких и малодоступных материалов по практической магии. Особо стоит подчеркнуть, что исследований по данному предмету не проводилось. Результатом анализа текстов явилась приводимая в статье карта-схема, которая даёт чёткую локализацию центра возникновения мифологических представлений о пнях кесу, каковым является территория Беломорской Карелии. Главным составляющим магических действий является огонь: через огонь от горящих щепок пня кесу протаскивают больного, его пропускают сквозь ловушки, на нём греют воду для лечения и пр. Иногда, в качестве дополнительного средства воздействия, наряду с огнём от пня кесу используют щепки от разбитого молнией дерева, как бы перенося «огненную сущность» дерева на конкретную ситуацию, в которой надо отогнать или уничтожить насланную порчу или духов болезней. В некоторых случаях в этих целях прибегают к корням пня кесу, через которые нежелательные элементы изгоняют в нижний мир, используя расположение пня на границе между мирами. В этой связи приводимый материал, по мнению автора, поддерживает гипотезу, по которой захоронение умерших в пнях у некоторых народов связано не только с «возвращением» в дерево (как места мифологического рождения человека), но и со способом перехода в подземный мир, мир мёртвых.

Ключевые слова: пень кесу, магические практики, карелы, финны, народы Сибири, мифологические параллели

Для цитирования: Конкка А. П. «Огненный» пень кесу карело-финского ареала и его мифологические параллели // Вестник угроведения, 2025. Т. 15. № 3 (62). С. 529–542.

The “fire” stump kesu of the Karelian-Finnish area and its mythological parallels

A. P. Konkka

*Institute of Linguistics, Literature and History of the Karelian Research Center
of the Russian Academy of Sciences,
Petrozavodsk, Russian Federation,
alekkonkka@outlook.com*

ABSTRACT

Introduction: the article is devoted to the methods of using the “kesu stump” in Karelian magic – the dried (often scorched by a forest fire) tar stump of coniferous tree.

Objective: to identify and systematize information about kesu stumps in the commercial and healing magic of the Karelians, as well as to determine the mythological semantics of the object.

Research materials: texts of spells extracted from the SKVR website (Suomen kansan vanhat runot); materials on ethnography and folklore, dictionary entries and encyclopedia data.

Results and novelty of the research: the scientific novelty of the study is the first introduction into scientific circulation of rare and hard-to-reach materials on practical magic taken from Finnish collections of texts and other sources. It is especially worth emphasizing that no research has been conducted on this subject. The result of the text analysis was the map-scheme given in the article, which gives a clear localization of the center of origin of mythological ideas about kesu stumps, which is the territory of the White Sea Karelia. The main component of magical actions is fire: a sick person is

dragged through the fire from burning chips of a *kesu* stump, he is passed through traps, water is heated on it for treatment, etc. Sometimes, as an additional means of influence, along with the fire from the *kesu* stump, chips from a tree struck by lightning are used, as if transferring the “fiery essence” of the tree to a specific situation in which it is necessary to drive away or destroy the sent damage or spirits of diseases. In some cases, for these purposes, they resort to the roots of the *kesu* stump, through which unwanted elements are expelled into the lower world, using the location of the stump on the border between the worlds. In this regard, the presented material, in the author’s opinion, supports the hypothesis that the burial of the dead in stumps among some peoples is associated not only with the “return” to the tree (as the place of the mythological birth of man), but also with the method of transition to the underworld, the world of the dead.

Key words: *kesu* stump, magical practices, Karelians, Finns, peoples of Siberia, mythological parallels

For citation: Konkka A. The “fire” stump *kesu* of the Karelian-Finnish area and its mythological parallels // *Vestnik ugrovedenia = Bulletin of Ugric Studies*. 2025; 15 (3/62): 529–542.

Введение

В данной статье объединены разрозненные сведения о месте древесных пней в религиозных представлениях северных народов (в основном связанных с промыслом), вводятся в научный оборот карело-финские материалы XIX в. о «пне кесу», представляющем собой, за некоторыми исключениями, высохший смолистый пенёк хвойного дерева.

Рассказы о применении пня кесу касаются прежде всего промысловой и лечебной, а также хозяйственной магии, где чаще всего присутствует огонь (одно из определений пня кесу – побывавший в лесном пожаре и обуглившийся пенёк). Представляют интерес также действия, которые объединяют в одном обряде пенёк кесу и разбитое молнией дерево. В этом случае эффект от применения дерева, бывшего в соприкосновении с огненной стихией, как бы удваивается. В наших материалах находим сюжеты, связанные с изгнанием болезни в нижний мир под пенёк кесу, что даёт повод для сравнения с древними способами захоронения младенцев в пнях у некоторых сибирских народов. Автор высказывает предположение о вероятности использования пня в качестве способа отправки опасных для живых душ мёртворожденных и некрещёных младенцев в нижний мир – мир мёртвых. В первой части работы, где речь идёт о сравнении сведений из финской Лапландии, Карелии и саамских материалов с более восточными территориями, при описании северноевропейских памятников, помимо работы автора по карсикко, использовались примеры из публикаций М. А. Кастрена, Л. В. Хомич, У. Холмберга, П. С. Ефименко, Н. Лавонен, А. П. Конкка и другие, а применительно к северосибирским территориям: К. Ф. Карьялайнена, Г. М. Василевич, Е. А. Алексеенко, З. П. Соколовой,

В. М. Кулемзина, Н. В. Лукиной, А. М. Сагаляева, И. Н. Гемуева, О. Б. Степановой.

Материалы и методы

В качестве материалов использовались тексты сайта SKVR (Suomen kansan vanhat runot) «Древних рун финского народа», записанных в период с XVIII по начало XX в. на территории Российской Карелии и сопредельной территории Финляндии. В поле исследовательского интереса попали тома, в которых опубликованы тексты заговоров: это SKVR, том 1, книга 4 (Беломорская Карелия) и том 7, книги 4 и 5 (Приладожская и финская Северная Карелия), многие из которых снабжены описаниями магических действий [41]. Всего в SKVR выявлен 31 текст, связанный с использованием пня кесу и его частей. Дополнительно к SKVR некоторое количество сведений о пне кесу имеется в Suomen kansan muinaisia taikoja (SKMT) – крупном собрании текстов финской производственной магии, территориально охватывающей также Беломорскую и Приладожскую Карелию [42]. Во всех 4 разделах (охотничья, рыболовная, земледельческая и скотоводческая магия) этого собрания по нашей теме имеется 20 записей. В целом же автору известно более 50-ти текстов, в которых фигурирует пенёк кесу.

В работе использованы исторический, сравнительный методы.

Результаты

«Поклонение пням». Довольно часто в документах и описаниях деяний церковных служителей, начиная с позднего Средневековья, в том числе по сведениям из Карелии и сопредельных территорий, встречаются фразы типа «молятся пням и камням». Так, в грамоте новгородского архиепископа Макария в Водскую пятину и Корельские уезды об искоренении языческих

обрядов 1534 г. говорится о том, что население молится «скверным своим мольбищем древесом и камению»¹. Ему вторит финский архиепископ Микаэл Агрикола, поместивший в предисловие своего перевода Псалтыри 1551 г. список карельских богов. Помимо них «многому другому тоже поклонялись – камням, пням, звёздам и луне. Так ещё недавно, несмотря на ученье Папы, поклонялись открыто и тайно» [33, 1; 34, 5]². Агрикола конкретно говорит о пнях как об объектах почитания, возможно имея в виду те обрезанные деревья на местах промысла, которые иногда называли «деревянными богами». Также, возможно, имелись в виду те пни, на которых промысловики оставляли пожертвования лесным духам.

Знаком удачного промысла на севере Евразии могло быть дерево с особым образом обрезанными сучьями или с вырезанными в стволе родовыми знаками, а также зоо- и антропоморфными изображениями (карсикко, залазь, пас пу, катпос и пр.). Оно впоследствии могло взять на себя функции духа-хозяина данного места, от которого зависел успех дальнейшей промысловой деятельности. Существовала и другая форма подобного знака на месте промысла, когда дерево обрубалось на высоте человеческого роста, после чего на нём вырезались различные знаки или ему придавались антропоморфные черты. Такого рода высокий пень мог также изначально быть изображением местного духа-охранителя или духа священного места. Для нашей темы важны также сведения о захоронениях в пнях младенцев и выкидышей. Здесь можно сослаться на некоторые конкретные сведения по кетам [1, 60–63; 2, 206], селькупам [8, 108–109], хантам [4, 62–63, 97–98; 9, 37–38; 28, 219], ненцам [Сведение...³; 32, 13–14], саамам, финнам, карелам [16, 24–30, 34–39, 49–54] и т. д.

В финском приходе Посио на границе с Россией (ныне провинция Лаппи), который известен сильным влиянием карельской культуры на формирование местных обычаев, в 1960-е гг. был записан рассказ (здесь – в сокращении) жителя дер. Айттаперя Юхо Айттаниеми, относящийся к первому десятилетию XX в.:

«Тогда на этом месте делали, называли их – *puujumala* ‘деревянный бог’. Дерево срубали, на верхнем конце (в высоком пне – А. К.) делали такую как бы щель (вероятно, речь шла о “шее”, отделявшую “голову” от остальной части пня – А. К.) и их вырубали прямо на том самом месте, где вытаскивали невод, а ещё, если там поблизости стояла большая сосна, то кору снимали у этой сосны и вырубали на стволе *miehenkuva* ‘мужской образ’ (изображение, личина – А. К.)... Всегда против них невод вытаскивали на землю, это помню. И было их довольно много, ведь много раз хороший улов раньше выпадал. По крайней мере, полдесятка я точно видел на самой хорошей тоне... А если плохо пошла рыбная ловля..., то они брали ветки, и они били со всех сторон этого своего “деревянного бога”» [16, 47].

Северные «оленьи столбы» и «рыбные боги» имели сходную «конструкцию» на значительной территории: ствол растущего на корню дерева обрубался на уровне метра или полутора от земли, а навершие столба оформлялось в виде отдельного элемента, часто имевшего антропоморфную форму. Майя Ювас, собиравшая промысловую лексику в начале 1930-х гг., сообщала: «Кроме обычных карсикко (знаков на дереве – А. К.), в Рованиеми делали совершенно особенные, так называемые *kantokarsikko* (букв.: «карсикко из пня»), которые «вытёсывали из пней похожими внешне на человека. И их делали многократно, каждый раз, когда промысел был удачным» [36, 86].

Приведём также пример, который, вероятно, указывает на некое промысловое священное или жертвенное место, связанное с пнями в финско-карельском ареале в Северной Финляндии. Примерно на широте Посио, западнее его, на одном из островов крупнейшего озера провинции Кайнуу – Оулуярви в 1880-е гг. было место, носившее название *Porokirkko* («Оленьное святилище», букв.: церковь). На выровненной площадке на вершине холма, одной своей стороной обрывающегося в озеро, среди вновь выросшего молодого леса находилось около 30 обрезанных на уровне

¹ Дополнения къ актамъ историческимъ, собранныя и изданныя археографическою комиссіею. Томъ первый. СПб.: Тип. II Отд. Собственной Е.И.В. Канцеляріи. 1846. № 28. С. 27–30.

² О Предисловии к переводу Псалтыри Агриколы см. [19, 229–230].

³ «Сведение об идолах самоедов-язычников». ГААО. Ф. 6. Оп. 12. Д. 2. Л. 1, об. 2.

50–60 см от земли пней деревьев, верхние части которых под воздействием атмосферных факторов уже были разрушены. Возраст пней определяли примерно в 200 лет. Автор публикации 1935 г. Йорма Леппяхо предполагал, что *Porokirkko* могло быть изначально лопарским, а впоследствии стало местом отправления промысловых культов местного финского населения [39, 110–111]. Следует добавить, что вероятным ранним населением, сменившим саамов на этом священном месте, могли быть карелы, которые в данном ареале осваивали промысловые территории ещё до массового финского заселения. Леппяхо высказывает мысль, что здесь сохранились остатки того обычая, который «старыми» авторами назывался «поклонение (или моление) пням». Следы его, связанного с охотничьими поверьями, проявляются в верованиях более южного населения Финляндии (в основном на саво-карельской территории), в текстах охотничьих клятв и заговоров, в которых пень является объектом произнесения магических слов или «свидетелем» клятвы наряду с Библией [39, 112]. Были ли эти пни каким-то образом отмечены, в текстах не говорится, но в одном из них упоминается о том, что охотник валит дерево, а на пень кладёт серебряную монету.

Связь с потусторонним миром. Определённую роль древесный пень может играть также в представлениях и обрядах перехода в иной мир. Священник В. Мелетиев приводит поверье, бытовавшее в Беломорской Карелии (Подужемская волость): «Когда смерть придёт где-нибудь в пустом месте, в лесу ли или на воде, когда рыбу промышляешь, то можно сдать грехи вот и такому пеньку, – карел показал на небольшой погнивший пень, поросший с одной стороны мхом» [24, 21]. Здесь стоит привести упоминание Г. Василевич, писавшей о связи человека с деревом в представлениях эвенков. По-эвенкийски слово мугдэ имеет значения «пень» и «дух-предок». По-нанайски мугдэ – «пень» и «поминальная кукла на больших поминках» [5, 139]. «У тазовских селькупов до сих пор жива традиция воздушных захоронений беззубых младенцев и выкидышей. Эту категорию умерших здесь

хоронят в дупле, в выдолбленном стволе дерева со спиленной верхушкой, подвешивают на дерево или укрепляют между деревьями в гробике или завёрнутыми в бересту... Сохранились сведения, что раньше детей хоронили у подножия пня, под корягой» [29, 152]. А вот что известно об этом у кетов: «Если ребёнок умирал в грудном возрасте до появления зубов или рождался мёртвым, а также в случае выкидыша, то его хоронили в пне срубленного дерева. Имеются также сведения, что мёртво-рожденных могли хоронить, просто завернув в бересту, повесить на сучке кедра» [2, 206].

О. Б. Степанова предполагает, что «когда-то такие способы захоронений были не специфически младенческими, а общепринятыми, что подтверждается, по устному свидетельству Е. А. Алексеенко, и кетским материалом» [29, 152] (фото см. в Приложении, рис. 19–21)⁴. С утверждением О. Б. Степановой, несомненно, следует согласиться, о чём свидетельствует, например, былая традиция заворачивания в бересту как умерших детей, так и оборачивание берестой гроба взрослых покойников у саамов, карел, коми, обских угров. Например, у северных карел известно захоронение недоношенных и некрещёных младенцев в земле, лишь завёрнутых в бересту [40, 203]. Подобным описанным О. Б. Степановой «внедрениям» в дерево⁵ «с надеждой на возврат к жизни» является, по М. А. Сагалаеву [26, 48], и заворачивание умерших в бересту, практиковавшееся многими народами.

Пень – алтарь хозяина леса. Возвращаясь к промыслам, следует отметить, что с пнями могут быть связаны обычаи пожертвований части добычи, которую оставляют духам промысловой территории или духам леса. В финской провинции Северная Карелия (Нурмес) охотник, добывший первую птицу в сезоне, варил и съедал её в лесу, оставляя птичьи ноги под корнями смолистого пня [41, I, 578]. Типологически сходные явления обнаруживаются и у других народов Европейского Севера, напр. у вепсов: «Закончив сбор “даров леса”, собиратели обязаны были принести жертву лесному хозяину – в виде ягод и грибов, которые оставлялись на пне, у придорожного креста

⁴ Одно из фото: покрашенные синим высокие пни с глубокими зарубками, ср. саамы, карелы и др.: синий – цвет потустороннего мира.

⁵ Ср. у обских угров почти повсеместно в названии гроба присутствует слово «дерево»: «дерево умершего», «плохое дерево», «могильное дерево» или просто «дерево», как у некоторых групп манси [37, 67].

или на перекрёстке дорог» [6, 27]. Коми, «входя в лес или перед началом промысла, делали подношения лешему: оставляли на пне табак, хлеб и другую снедь...» [13, 39]. В. С. Хлопин в публикации 1849 г. пишет, что пермяки «ежегодно носят в лес пачку листового табаку и кладут его в глухом месте на пень или колоду: это дар «лесному дяде», который... охотник до табаку» [31, 25]. О более дорогих подарках, как рябчиках, беличьих шкурках и крупе упоминает в связи с зырянами Н. Добротворский. В. П. Налимов же пишет, что при пропаже скота зыряне умилоствивляют лесного хозяина хлебом, солью и рыбниками, подытоживает Уно Холмберг в своей «Религии пермских народов» [35, 132]. Интереснейший объект, сфотографированный В. Э. Шаратовым, помещён на странице 125 энциклопедии «Мифология коми». Подпись под фото звучит так: «Придорожный пень, имеющий антропоморфные очертания. У жителей деревни Муфтыга (Удорского района – А. К.) считается оберегом (*вуджор*) для путника, отправляющегося в лес. По традиции, возвращаясь из леса, здесь оставляют лесные дары».

Духи леса у многих народов отождествлялись с деревьями [18]. Так у южных вепсов в начале XX в. записано поверье о лесном духе с именем *kukerits*, который при случайном столкновении с человеком «внезапно превращался в толстый пень с корнями» [7, 48]. Такое же превращение лешего в пень известно и по мифологическим рассказам коми. В некоторых записанных в Финляндии рассказах охотников о деве леса говорится о её красоте, которая, тем не менее, имеет существенный недостаток: сзади она выглядит как сгоревшая сухая сосна или смолистый пень [34, 361]. С другой стороны, пень служил как бы посредником между человеком и лесными духами. На нём оставляют для лешего пожертвования или, как в записанном В. Д. Ряговым в 1966 г. в Эссойле (Пряжинского района Карелии) рассказе, где говорится о походе в лес для разговора с лешим знахарь с женщиной, у которой лес «спрятал» корову: для того, чтобы женщина

увидела лесных духов, знахарь ставит её на пень [12, 71].

В Беломорской и Приладожской Карелии, а также в Восточной Финляндии был известен дух леса под именем Тапио (*Tapio*), хозяин лесных зверей, к которому охотники обращались с просьбами о ниспослании удачи на промысле. «Охотники в качестве своеобразного жертвенного алтаря выбирали в лесу невысокую густую ель, ветви которой смотрели вниз, на землю», писала фольклорист Н. А. Лавонен¹. Иногда на еловые ветви клали ольховую щепку, которую можно рассматривать как своего рода столешницу. Такое дерево получило название *Tapion pöytä* 'стол Тапио'. Вторым, более редким названием, – пишет Лавонен, – было *Tapion kämmen* 'ладонь Тапио' [23, 29]. В начале охотничьего сезона следовало произнести заговор и принести Тапио жертву в виде ржаной лепёшки, муки или воды из ключа, которые клали или которые выливали на «стол Тапио». Туда же могли положить остатки от первой трапезы или съесть первую попавшуюся в силки птицу, положив её на ель. При этом первую добычу, как правило, варили целиком – не очищая и не потроша её. Помимо ели с плоской вершиной, «столом Тапио» называли «башмак ели», то есть развилку из трёх еловых корней, выступающих над землёй [41, VII/5, 3324].

У беломорских карел существовало также понятие «пень Тапио» (*Tapion kanto*), то есть, пень «лесного хозяина Тапио». О нём в заговоре о рождении медведя (*karhun t. kontien syntu*), который охотники в дер. Поньгогуба Вокнаволоцкой вол. читали перед медвежьей охотой, сказано: «Где наш Охто рождён?... В тёмной Похьоле... В знаменитом доме корбы, / Позади пня Тапио, / На корнях седой ели, / Под красивым можжевельником, / Под елью с цветущей кроной, / С цветущей кроной, с золотой хвоёю» [41, I, 1412, 1877]. Здесь «пень Тапио» помещён в один ряд с «елью с золотой хвоёю», что несомненно говорит о его высоком статусе². В то же время порода дерева этого «пня» остаётся неясной. Судя по

¹ Следует добавить, что у такой ели отсутствовала вершина, то есть на каком-то этапе рост дерева вверх прекращался, и ветки начинали расти вниз, образуя подобие «стола» (ствол-ножка, на которой относительно ровное пространство, образуемое ветвями) или высокого «пня».

² В карельской эпической поэзии ель имеет признаки Мирового дерева и связана с основными героями эпоса – Вяйнёмёйненем и Илмариненом. Ель – место рождения первых животных (медведь, волк, рысь, куница, кукушка), в эпосе выступает как маркер и центр сакрального локуса «у начала огненного порога» на границе мироздания, а в обрядовой практике как жертвенное дерево рода, то есть, в качестве дерева предков [17].

материалам одного из крупнейших собирателей Финляндии Самули Паулахарью из карельской деревни Войницы, при лечении болезни «нос леса» (*metsännenä*)³, имеющей свойство «приставать», если человек испугался принесённой в дом охотничьей добычи (зверя или птицы), разорванной медведем туши коровы и пр., необходимо вскипячённой три раза водой омыть больного, после чего вылить её под три найденных в лесу «пня Тапио». «Пень Тапио», отмечает Паулахарью, представляет собой пень высотой около двух футов, который вырос из корня растущего рядом живого дерева (любой породы) [40, 80–81]. Вероятнее всего, о подобном пне упоминает М. А. Кастрен, говоря о том, что карелы и финны «питают некоторым деревьям какое-то особенное почтение, так что неохотно их срубуют», каков, например, «*Tarion kanto*, пень лесного бога, то есть пень, из которого вышел новый росток» [15, 52]. С другой стороны, в описываемых нами обрядах присутствует смолистый пень, являющийся объектом магических действий, связанных с лесом.

Вопрос о «поклонении пням» расширяют и дополняют рассматриваемые ниже сведения об определённых объектах магических действий: «пни кесу» или пни от разбитых молнией деревьев, которые выступают частью, иногда довольно сложных, магических манипуляций. Они как бы раскрывают нам другую сторону вышеупомянутых представлений о «деревянных богах». Образцы практической магии и заговоров, записанные в XIX в., собственно говоря, возвращают нас на несколько веков назад во времена Агриколы (уже считавшим эти верования уходящим обычаем), в очередной раз демонстрируя удивительную способность устной традиции сохранять и транслировать во времени древнейшие мифологические представления.

Определение понятия пня кесу. В рассказах о промысловой и лечебной магии, изданных в SKVR и записанных в основном

в Беломорской Карелии и на сопредельных территориях Северной Финляндии, говорится о «пне кесу» (*kesuen kanto*), который предстаёт, как правило, засохшим и твёрдым, но, в редких случаях, наоборот – сгнившим и трухлявым⁴. Шеститомный Словарь карельского языка под редакцией П. Виртаранта даёт нам следующее определение: «*Kesu* – высохший пень, с которого сошла кора, смолистый пень» [38, 148]. *Kesuveen kanto*, по одному из объяснений информантов из Беломорской Карелии – это побывавший в лесном пожаре и обуглившийся пень. В данном случае в определении появляется субстанция огня, которую развивает информатор Самули Паулахарью Анни Лехтонен из дер. Войницы Вокнаволоцкой вол., утверждая, что пень кесу – это пень от разбитого и сломанного грозой дерева [41, I, 1350]. Надо заметить, что такое объединение разбитого грозой дерева и пня кесу – единственное в своём роде, во всех остальных случаях их достаточно чётко разделяют и, в случае с кесу, говорят либо о пне, побывавшем в пожаре, либо просто о смолистом пне (*tervaskanto*).

Примеры практической магии. «Если собаку испортили, то от порчи избавляются, найдя в лесу на сухом месте пень кесу, в котором во время лесного пожара прогорела насквозь такая дыра, чтобы пролезла собака (карельские лайки были небольшими. – А. К.), и если бы это отверстие было в направлении север-юг, то было бы ещё лучше. Через это отверстие пронимают собаку два раза на юг, а один раз в северную сторону. Потом булавкой укалывают нос собаки, и три капли крови капают в основание этого пня, ещё капают кровь на хлеб и скармливают его собаке, а булавку оставляют в корнях пня как жертву» [41, I, 1171] (Аконлакша Кондоксской вол.). Так же в Войнице Вокнаволоцкой вол. через такой горелый пень протаскивают охотничье ружьё, которое сглазили, оставляя на месте немного наструганного с монеты серебра [42, I, 258].

³ Подробнее о «лесном носе» см. в статье [12], а также о месте болезни «нос леса» в предлагаемой языковедческой классификации [25, 212–213].

⁴ Также имеется несколько рассказов из граничащих с российской Карелией финских провинций о трухлявых или гнилых пнях, являвшихся инструментом магических действий. Так, в финской Северной Карелии при лечении кашля знахарь приводил больного к гнилому пню, вырывал его из земли и заговаривал болезнь в корни пня, после чего возвращал пень на своё место, как бы отправляя болезнь вниз, в подземное царство [41, VII, 4, 3151]. В Восточной Финляндии, в Северной Саво верили, что овцы будут плодиться, если в канун Миккели (около Покрова) прикормить их травой, росшей на сгнившем пне на пожне [42, IV/XI, 368]. Надо думать, что такая трава обладала особой жизненной силой. И, наконец, когда в Южном Саво запирали скот на зиму, то ставили посреди хлева, овчарни и конюшни по одному смолистому пню, а вокруг каждого смолистого, ещё несколько старых трухлявых пней. Тогда, резюмировал рассказчик, скот будет благополучным [42, IV/XI, 146].

«Порча с невода снимается, если с 3 смолистых пней кесу берут щепы, с 3 сломанных грозой или поваленных бурей деревьев берут коры, а из 3 муравейников муравьиной кучи, приносят всё это в лодку, в лодке зажигают огонь на кусках коры, держа их в руках, трижды проводят его через мотню невода, а потом бросают огонь в воду между двумя лодками» [14, 78]. «Если сети испорчены, то, как только какие-нибудь мелкие рыбёшки попадутся в сети, берут первые три рыбы из трёх сеток, кладут их вниз головой в пустой внутри пень кесу, и из трёх, растущих на влажной земле, деревьев ольхи делают три толстых клина, чтобы заполнить отверстие в пне, и плотно забивают их в него. Три утра подряд до рассвета ходят закреплять эти клинья ольховой дубинкой, на которой три нароста, приговаривая: “Сожми, чёрт, голову порчельника как эти клинья голову пня!”. Виновный становится помешанным и не выздоровеет, пока эти клинья не снимут, а рыбы не скормят порчельнику» [41, I, 1332]. Помимо прямого уподобления пня и головы человека, в этом тексте примечательно и то, куда направлены головы рыб. И, судя по всему, это подземное пространство. Здесь в высшей степени продуктивна аналогия, приводимая А. М. Сагалаевым в «Урало-алтайской мифологии»: «Обгоревший чёрный пень – так определяется в алтайской шаманской поэзии граница между “серединой” и “низом”, то есть между “средней землёй” и подземным миром» [27, 40].

Количественные характеристики материала. Поиск в SKVR на разные вариации *kesuen kanto* даёт нам цифру 31. Прибавив сюда два описания, связанных с «пнями кесу» в труде И. К. Инха (одно из них приведено выше) из Беломорской Карелии, получаем общее количество 33¹. Столько в Карелии и на севере Финляндии зафиксировано описаний различных магических действий с пнем кесу со словами заговоров. В четырёх случаях термин *kesu* встречается и в текстах самих заговоров: два раза в заговоре от медведя (отправляясь на медвежью охоту, читают текст о «происхождении медведя», что должно остановить его от расправы над охотниками, ибо заговор может воздействовать на его «родителей») и один раз

в заговоре от огня [41, XII, 2; 41, I, 270, 1191].

Из 33 записей 20 сделаны в Беломорской Карелии, 5 – в соседнем финском приходе Суомуссалми (в дер. Коваваара в километре от российской границы), 2 – в приходе Кярсямки в провинции Северная Приботния (Pohjois-Pohjanmaa) и по одной в Куусамо, Пуоланка, Соткамо, Утаярви, Юликииминки, а также на севере в лапландском приходе Киттиля (см. прилагаемую карту-схему).

19 текстов относятся к лечебной магии, среди которых лечение от помешательства – 4 текста, от приставшей из леса болезни (*metsän nenä* ‘нос леса’ – 4, от проклятия (*kirot*) – 3, от *калмы* (мертвецкой силы) – 2, от огня (ожога) – 2, по одному от болезни, приставшей от воды, от прострела (*ammus*) у лошади, при обморожении и от зубной боли. 10 текстов – промысловая магия: упомянутая выше охота на медведя, очистка от порчи ружья и собаки (см. приведённый текст), действия при возможной порче сетей или невода, как и рассказ о самой порче. Помимо того, имеются рассказы об обрядовых действиях при закрытии лошади на зиму в конюшне, от порчи колодца и при избавлении от паразитов в избе (2 текста).

Подавляющее большинство действий (24 текста) связано с тем, что от пня кесу отрубают щепки (как правило, три), которые используют для разжигания огня. Чаще всего на этом огне греют воду для обмывания больного, взятую с заговором из родника или глухой ламбы (в которую не втекает и из которой не вытекает ни одного ручейка). Также огонь протаскивают сквозь мотню невода, или с ним трижды обходят вокруг объекта, или огонь разжигают, например, у входа и выхода из лаза, вырытого под муравейником, по которому больной полоумием пролезает, оставляя свою одежду под землёй [41, I, 758].

Некоторое количество сведений о пне кесу находим в SKMT, где по нашей теме имеется 21 запись, из которых 3 номера опубликованы в SKVR. Таким образом, мы имеем конечную цифру 18. Из этого количества 10 приходится на Карелию (7 – Беломорская и 3 – Северная Карелия), остальные сведения получены из Кайнуу (3 случая), Северной Похьянмаа (2) и провинции Лаппи (3). Разжигание огня щепками

¹ Ещё одно упоминание о пне кесу имеется у С. Паулахарью: для обряда «поднятия лемпи» (сексуальной привлекательности) из пней кесу заготавливали дрова для бани, в которой происходило действие. Помимо пней кесу баню топили также «дровами парней» или *kugräokska* (*кугрä ‘фаллос’*), представляющими собой боковые отростки стволов сосен и вырастающие из их сердцевин.

от пня кесу присутствует в 15 случаях из 18-ти (в Карелии в 9 случаях из 10-ти). Не связанные с огнём действия – это протаскивание испорченного ружья через дыру в пне кесу и выдаивание молока на щепку от пня (2 записи из лапландского прихода Киттиля). Последнее действие связано с наведением порчи на корову: молоко пропадает, когда эту щепку зарывают в землю [42, IV/XIV, 367, 379].

Итак, общее количество известных нам записей, связанных с пнём кесу, составляет 51 единицу. На Беломорскую и Северную Карелию приходится 30 записей, на соседние финские приходы провинции Кайнуу – 9, остальные обнаруживаются в центре (по течению реки Оулуйоки) и северо-востоке провинции Северная Похьянмаа² в сторону Ботнического залива, а также в упомянутой выше Киттиля.

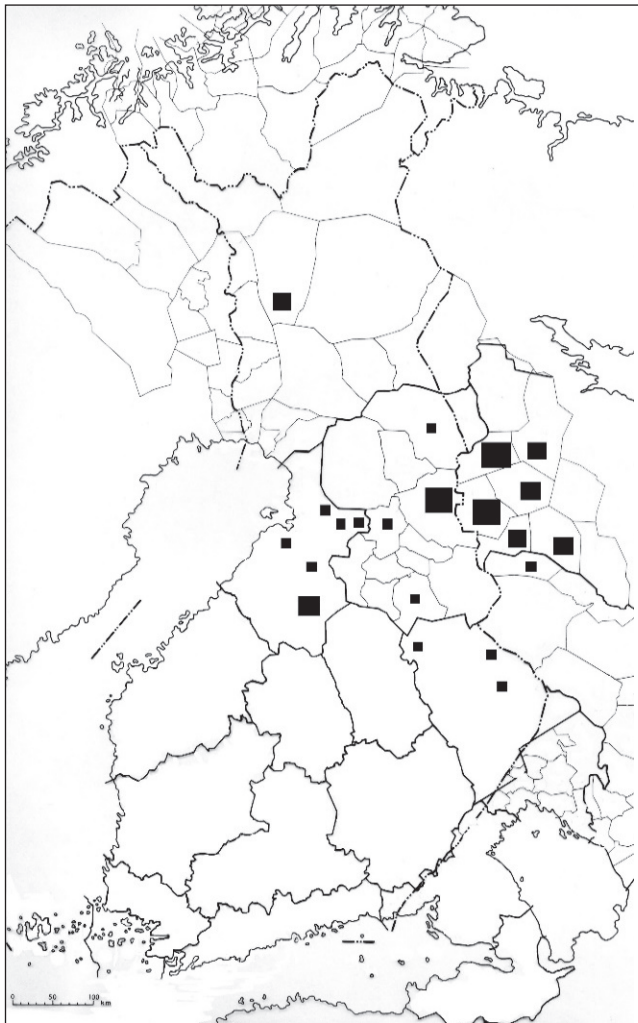


Рис. 1. Карта-схема исторических провинций и приходов

Карта распространения явления. На карте исторических провинций и приходов из Атласа традиционной культуры Финляндии присутствует также Беломорская Карелия. Квадратными значками здесь обозначены места записей заговоров и магических действий из SKVR и SKMT, связанных с пнём кесу. Большие значки обозначают, что в данном приходе / волости записано пять и более рассказов,

средние – от 2 до 5 рассказов, мелкие – по одному. Провинции Северная Похьянмаа и Северная Карелия, не разделены на приходы (которых большое количество), поэтому значки поставлены более-менее приблизительно.

Несмотря на схематичность, карта даёт ясное представление об очаге, где до последнего времени сохранялись мифологические представления о пне кесу и откуда, вероятно, эти

² Имеется в виду историческая провинция, а не современное административное образование.

представления распространялись. Это несомненно Беломорская (Архангельская) Карелия.

Огонь земной и небесный. Ярким примером того, что в магии использовали все возможные природные силы, в том числе и самые пугающие и разрушительные, были рассказы о том, что «пень кесу» используется наряду с частями разбитого молнией дерева (далее – РМД)¹. Такой случай из Беломорской Карелии приводит И. К. Инха (см. выше). Всего подобных текстов автору известно 9, из них 7 касаются лечения людей, 2 – снятия порчи с невода, причём 7 из 9 записаны в Беломорской Карелии, один на финско-русской границе в Суомуссалми, и один рассказ происходит из прихода Мухос, что в Северной Похьянмаа. Во всех этих текстах говорится о зажигании огня, топливом для которого становятся щепки от пня кесу, части РМД, а иногда, как в тексте Инха, к ним прибавляется муравьиная куча. В последнем случае (снятие порчи с невода) мы видим, что все «ингредиенты» (пень кесу, РМД и муравейник) представляют лесную стихию, «усиленную» огнём, который бросают в озеро. Налицо попытка воздействия на воду или водных «хозяев» с помощью наиболее действенных представителей иных стихий, в том числе прямо противоположных и взаимоисключающих (огонь). Интересно, что подобное воздействие на духа воды известно и селькупам: «Если же водяной дух, несмотря на все жертвоприношения, ведёт себя неприветливо, оставляет без внимания просьбы людей, его можно усмирить с помощью огня. Недалеко от места обитания водяного духа – одинокого лесного озера или глубокого залива – разводят костёр и бросают в воду головешки» [3, 71].

Согласно В. М. Кулемзину и Н. В. Лукиной в мировоззрении ханты у огня было обособленное положение. Несмотря на то, что огонь, по мнению многих исследователей, играл исключительную роль в религиозных представлениях хантов, он не мог быть

поставлен в один ряд ни с естественными, ни со сверхъестественными силами. Например, огонь не может, в отличие от духов, принимать форму материальных предметов, то есть перевоплощаться в нечто другое. Дело в том, что огонь поедает любое материальное или сверхъестественное существо, разрушает его форму и, таким образом, уничтожает. «Одним из способов окончательного уничтожения духов-носителей болезни являлось поедание его огнём или шаманом. Шаман извлекал духа из тела больного, на глазах своего “пациента” держал носителя болезни над огнём, демонстрируя тем самым полное излечение <...> В связи со способностью уничтожать существа как материального, так и сверхъестественного мира, огню приписывалось свойство “очищать” предметы, делать их лишёнными каких-либо дефектов» [22, 125–129]². Действительно, например, полное уничтожение злокозненного персонажа карельских сказок – колдуньи-людоедки Сюёятар (Syöjätär) было возможно только с помощью огня – это, как правило, была раскалённая железная баня или яма с горящей смолой [21, 75, 84].

При этом, как мы видим, свойство очищать и, если не уничтожать, то отгонять духов болезни или другую (насланную колдунами) силу, обладали и предметы лишь соприкасавшиеся с огнём, как тот же пень кесу или разрушенное молнией дерево.

Наиболее сложные обрядовые действия производили, когда следовало излечить человека от адресно насланной порчи, приставшей от леса или воды болезни или в случае наступившего полоумия. Многие из этих случаев требовали использования как можно более широкого «арсенала» средств лечения, что на практике означало привлечение различных природных сил (*väki*) и, по возможности, святых христианского пантеона. Вот пример такого рода действий из Беломорской Карелии: «Колдовское проклятье “отпускали” (*piässettih*), то есть, избавлялись от него таким образом: брали три кусочка от трёх чахнувших

¹ Деревьям, в которые попала молния, многие народы приписывали особые свойства. Так, именно из поражённой молнией ели в удмуртском мифе изготовили первый жреческий инструмент Великие гусли – Быдзым крезь [10, 10].

² Относительно очищения огнём и дымом О. Б. Степанова отмечает, что помимо специальных лечебных дымокуров, их «разводили также с целью изгнать магическим способом из дома “всё плохое”». Автор приводит рассказ информатора: «(Бабушка) поджигала и какие-то заговоры говорила, что-то типа: “Дымом окутай, уберу всё плохое”. Обращалась с этими словами к бабушке огня. Она этот дымокур сейчас иногда делает дома... и нас заставляет вот так очищаться» [30, 267]. По этому же поводу Г. А. Корнишина пишет относительно обряда первого выгона домашних животных у мордвы: «В это время было принято весь деревенский скот прогонять через специально сделанные земляные валы или овраг, по бокам их обязательно зажигали костры. Полагали, что их пламя, во-первых, очищает животных от болезней, во-вторых, помогает сохранить их от всяческих несчастий во время их нахождения на выпасе» [20, 206].

(полузасохших) осин и три щепки от пня кесу (не берут крайнюю, первую щепку) и ещё от трёх одиноких одноствольных деревьев ольхи по три ростка от каждого. Эти три ольхи должны стоять на таком удалении от остальных деревьев, чтобы с их веток на ольху не попадала при ветре роса. Потом берут воду из такого ручья, который частью течёт под землёй, а частью на поверхности. Находят такое место, где вода крутится по солнцу и из него уже черпают воду. Затем топят баню из разбитых молнией деревьев, а для растопки берут щепки от смолистого пня. После этого делают веник из веток 9 разных деревьев. К нему привязывают те ольховые ростки и кусочки осины, о которых была речь выше. Парят этим веником больного, при этом читают заговор, в котором призывают на помощь Деву Марию поправлять здоровье больному, растапливать баню и греть камни. Потом моют больного, зачитывают отгонные слова (прогоняют болезнь), а воду после паренья относят в находящийся на северном склоне горы муравейник, веник же бросают через плечо в воздух. При этом нельзя смотреть куда он упадёт, тогда эти (букв.) соки уйдут по ветру и даже наславшему проклятью ничего не будет, если не заклясть иначе. В бане выметают весь мусор и относят его на обочину деревенской дороги» [41, I, 634]. Этот заговор Мериляйнен в дер. Войница Вокнаволоцкой вол. записал в 1888 г. от Ивана Малинена, который слышал его от своего знаменитого деда-рунопевца.

Обсуждение и заключение

Вышеперечисленные случаи магических действий с РМД имели отношение к «божественному небесному огню», однако и пень кесу в большинстве своём опален огнём пожара. На фоне того, что наиболее существенная составляющая мифологической подошлёки как пня кесу, так и разбитого молнией дерева – огонь, возникает антитеза двух огней – небесного и «земного» (пожара) со всеми вытекающими отсюда различиями. Если РМД превращается в сакральный предмет, в представителя небесной силы (в связанных с ним

заговорах часты обращения к верховному богу Укко), то главное свойство выстоявшего в огне пня кесу – твёрдость. Основные его определения: просмолённый, высушенный, твёрдый. В охотничьих заговорах, где присутствует рассказ о происхождении медведя, повествуется о том, что после его рождения его мать, хозяйка Похьолы (Pohjan akka) отправляется искать материал для зубов и клыков. В конечном итоге она находит его

*Pihlajilta piukkehilta, / У рябины жилистой³,
Katajilta karkehilta, / У вереска шершавого,
Jurmusilta juurikoilta, / У корней гребенчатых,
Kesuen kannoilta kovilta / У твёрдых пней* кесу [41, I, 1191].

Твёрдость пня кесу может символизировать твёрдость земной коры или поверхности, в которую он врос корнями, твёрдость той самой границы между срединной землёй и подземным миром, которую он маркирует в алтайском шаманизме по А. М. Сагалаеву. Несмотря на то, что до нас дошло не так много примеров, указывающих на эту границу, стоит вспомнить приведённый выше рассказ из Беломорской Карелии о рыбах, помещённых в пень кесу вниз головой (в подземное пространство), принесение в жертву под корни пня кесу крови и орудия жертвоприношения – булавки после пронимания испорченной собаки из Аконлакши, забивание взятых от пня кесу щепок, которыми ковырялись в больном зубе, под корни этого же пня в Утаярви в Северной Похьянмаа, а также об отправлении болезни в Северной Карелии под корни вырванного из земли пня кесу с последующим его возвращением на место. Последний случай есть практически вариант того образа действий, который зафиксирован в Беломорской Карелии со сцеживанием женщиной грудного молока под можжевельные корни для избавления от него. При этом произносился заговор, говорящий о том, что молоко отправляется в Маналу, то есть в подземный мир⁴, что, в свою очередь, коррелирует с вышеупомянутым лапландским способом зарывания щепок от пня кесу в землю для прекращения удоев молока у коровы.

³ У рябины плотное древесное волокно, древесина тяжёлая, крепкая.

⁴ Уже упоминавшаяся Анни Лехтони рассказала в 1915 г. как вернуть молоко из нижнего мира: «Если ребёнок умрёт с молочным ртом» (то есть, не пил и не ел ничего кроме молока из материнской груди), он уводит с собой в Маналу (нижний мир) грудное молоко матери, которого не достанется другим детям. Тогда приносят воду из озера и проливают её 3 раза на 3 порогах (избы, сеней и сарая) через сито. Воду дают пить ребёнку, водой его обливают, при этом говорят: «Приходи, молоко, из Маналы... / Из-под холодного бревна порога, / Из-под ужасного можжевельника!.. / Оттуда, из дома Туонелы, / Из ужасной страны калмы!», где Манала – подземный мир, Туонела – потусторонний мир, калма – мертвецкая сила, мана смерти, могущая «прислать» в виде трудноизлечимой болезни [41, I, 734].

В этой связи стоит также обратить внимание на слова наиболее часто встречаемых заговоров при «поднятии» духа-хозяина (духа-охранителя) колдуна (для получения личной силы), который, судя по обращению к нему, обитает *под корягой*. Напрашивается и сравнение также с текстом заговора, списанного П. С. Ефименком из старинной рукописи «Молитвы от нечистого духа», где имярек высказывает пожелание, чтобы от него все «диаволы лесные» бежали «в свои поместия под пень и под колоду» [11, 159–160]. Таким образом, локализация природных духов под корягой, под пнём, под колодой, как и «поднятие» их оттуда красноречиво говорит в пользу представлений о постоянном их местоположении под земной поверхностью, что может отсылать к «земляным» духам (*maahinen*) финнов и карел (см. изложение данного материала у Уно Харва).

Итак, подводя итоги, следует отметить, что выявлено и проанализировано более 50 текстов, в которых говорится о пне кесу. Тексты записаны в большинстве своём в Беломорской Карелии, а также в прилегающих к ней районах Восточной и Северной Финляндии, в бассейнах крупных рек, на территории средневековой карельской экспансии (там находились промысловые угодья карел). Центром распространения мифологических представлений, связанных с пнём кесу оказались западные районы Беломорской Карелии.

Данные тексты – это описания (иногда очень подробные) магических действий, совершаемых колдуном / знахарем при помощи пня кесу или его частей, направленные в основном на снятие порчи с рыболовных снастей или охотничьего снаряжения (29 случаев), а также изгнания духа болезни из тела человека или домашнего животного (19 текстов).

В большинстве случаев (39 из 51-го) основным составляющим магических действий, связанных с пнём кесу, являлся огонь, который разводили щепками от этого смолистого пня. Через огонь пропускали больного или испорченные колдовством рыболовные снасти, на этом огне грели воду для обливания больного и др. Иногда вместе с щепками от пня кесу использовали древесину от разбитого молнией дерева (таких случаев зафиксировано 9), что усиливало «огненную компоненту» производимых действий.

Кроме того, пень кесу использовали для изгнания порчи или болезни в нижний мир через корни этого пня. У некоторых сибирских народов сохранился древний способ захоронения младенцев в пнях деревьев. Вполне возможно, что перед нами разные проявления одного мифологического представления – а именно, когда мёртворожденные, выкидыши, беззубые дети, духи которых представляли опасность для живых, отправлялись в нижний мир мёртвых посредством захоронения в пне – в дереве с отрезанной вершиной.

Список источников и литературы

1. Алексеенко Е. А. Культы у кетов // Памятники культуры народов Сибири и Севера (2-я половина XIX – начало XX в.). Л.: Наука, 1977. С. 29–65. (Серия «Сборник музея антропологии и этнографии», т. XXXIII).
2. Андреева Е. А. Жизненное пространство новорожденного в традиционной культуре кетов // Сибирский сборник – 2. СПб.: МАЭ РАН, 2010. С. 191–209.
3. Байдак А. В. Религиозные представления кетских самоедов по экспедиционным материалам К. Доннера // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2007. Вып. 4 (67). С. 70–76.
4. Бауло А. В. Священные места и атрибуты северных хантов в начале XXI века. Этнографический альбом. Ханты-Мансийск: Тендер, 2016. 300 с.
5. Василевич Г. М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.). Л.: Наука, 1969. 304 с.
6. Винокурова И. Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – начало XX в.). СПб.: Наука, 1994. 125 с.
7. Винокурова И. Ю. Мифология вепсов. Энциклопедия. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2015. 524 с.
8. Гемуев И. Н. Семья у селькупов (XIX – нач. XX в.). Новосибирск: Наука, 1984. 157 с.
9. Дмитриева Т. Н. Идолы и священные деревья в топонимии казымских ханты // Ономастика и диалектная лексика: сборник научных трудов. Екатеринбург: Уральский гос. ун-т, 1996. С. 36–44.
10. Душенкова Т. Р. Мифологизированные образы хвойных деревьев в удмуртском культурном коде // Финно-угроведение. 2024. № 1. С. 7–20.
11. Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М.: Типография Ф. Б. Миллера, 1877–1878. Ч. 2: Народная словесность. 276 с.

12. Иванова Л. И. Лесной нос: архаические представления карел о болезни и магические локусы ритуала исцеления // Труды Карельского научного центра РАН. 2012. № 4. С. 68–73.
13. Ильина И., Уляшев О. Формирование мужчины в рамках традиционных представлений о мужском пути «морттуй» у коми-зырян // Фольклористика Коми. Тарту: Научное издательство ЭЛМ, 2016. С. 38–42.
14. Инха И. К. В краю калевальских песен: тропой Лённрота по Беломорской Карелии. Петрозаводск: Периодика: Юминкеко, 2019. 464 с.
15. Кастрен М. А. Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, Северной России и Сибири // Фролов Н. Магазин землеведения и путешествий. М.: [б. и.], 1860. Т. VI. Ч. II. С. 199–482.
16. Конкка А. Карсикко: деревья-знаки в обрядах и верованиях прибалтийско-финских народов. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2013. 286 с.
17. Конкка А. П. Ель с золотой вершиной, или дерево предков (материалы по карельской мифологии и обрядности) // Учёные записки Петрозаводского государственного университета. 2018. № 7 (176). С. 113–121.
18. Конкка А. Ель как дерево лесных духов в традиционных верованиях и обрядах карел и населения сопредельных территорий // Учёные записки Петрозаводского государственного университета. 2019. № 4 (181). С. 103–108.
19. Конкка А. П. Верховные божества // Карелы. Народы Карелии: историко-этнографические очерки. Петрозаводск: Периодика, 2019. С. 229–234.
20. Корнишина Г. А. Огонь в обрядовой культуре мордвы: истоки, традиции, область применения // Финно-угорский мир. 2024. Т. 16. № 2. С. 203–213.
21. Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX — начале XX вв.: этнографические очерки. Тюмень: Мандр и Ка, 2006. 208 с.
22. Лавонен Н. А. Стол в верованиях карелов. Петрозаводск: Периодика, 2000. 175 с.
23. Мелетиев В. Карельские сюжеты (Из путевых набросков) // Известия Архангельского Общества изучения Русского Севера. 1910. № 13. С. 14–25.
24. Патроева Н. В., Пашкова Т. В. Диалектизмы «hiimosti» и «химостить» в карельском и русском языках. Сравнительно-типологический аспект // Ежегодник финно-угорских исследований. 2023. № 2. С. 212–219.
25. Прозаический фольклор карелов Кестеньгского края / сост. М. В. Кундозерова. Петрозаводск; Ульяновск: Печатный двор, 2023. 456 с.
26. Сагалаев А. М., Октябрьская И. В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 1990. 200 с.
27. Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск: Наука, 1991. 155 с.
28. Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Л.: Наука, 1971. С. 211–238. (Серия «Сборник музея антропологии и этнографии», т. XXVII).
29. Степанова О. Б. Традиционное мировоззрение селькупов: представления о круговороте жизни и душе. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. 304 с.
30. Степанова О. Б. Народная медицина северных селькупов // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 263–276.
31. Хлопин В. С. Несколько слов о пермяках // Географические известия. СПб.: Типография Министерства внутренних дел, 1849. Вып. 1. С. 22–32.
32. Хомич Л. В. Религиозные культы у ненцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера (2-я половина XIX – начало XX в.). Л.: Наука, 1977. С. 5–28. (Сборник музея антропологии и этнографии, т. XXXIII).
33. Naavio M. Suomalainen mytologia. Helsinki: WSOY, 1967. 543 p.
34. Harva U. Suomalaisen muinaisusko. Porvoo; Helsinki: WSOY, 1948. 519 p.
35. Holmberg U. Permalaisen uskonto. Helsinki: WSOY, 1914. 208 p.
36. Juvas M. Lisätietoja karsikoista ja hurrikkaasta // Sanakirjasaation Toimituksia I. Helsinki: [w/p], 1931. Pp. 79–89.
37. Karjalainen K. F. Jugralaisen uskonto. Porvoo: WSOY, 1918. 601 p.
38. Karjalan kielen sanakirja. Toim. Pertti Virtaranta. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1983. Osa III. 584 p.
39. Leppäaho J. Oulujarven Arjansaaren «Porokirkko» seka muutakin jatkoa ”lapinpattahiin» // Kotiseutu. 1935, 2. vihko. Pp. 110–112.
40. Paulaharju S. Syntymä, lapsuus ja kuolema. Vienan Karjalan tapoja ja uskomuksia. Jyväskylä; Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 1995. 248 p.
41. Suomen kansan vanhat runot. In XXXV volumes. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden Seura. Vol. I. Bn. 4. 1921. Pp. 417–1071; Vol. VII. Bn. 4. 1933. Pp. 1–609; Vol. VII. Bn. 5. 1933. Pp. 610–1154; Vol. XII. Bn. 2. 1935. Pp. 4683–5266.
42. Suomen Kansan muinaisia taikoja. In IV volumes. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden Seura. Vol. I. 1891. 261 p.; Vol. 4. Bn. XI. 1933. Pp. 874–937; Vol. 4. Bn. XIV. 1933. Pp. 1197–1317.

References

1. Alekseenko E. A. *Kul'ty u ketov* [Cults among the Kets]. *Pamiatniki kul'tury narodov Sibiri i Severa (2-ia polovina XIX – nachalo XX v.)* [Cultural monuments of the peoples of Siberia and the North (2nd half of the XIX – early XX centuries)]. Leningrad: Nauka Publ., 1977. Pp. 29–65. (*Sbornik muzeia antropologii i etnografii, t. XXXIII* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography, vol. XXXIII]). (In Russian)

2. Andreeva E. A. *Zhiznennoe prostranstvo novorozhdennoogo v traditsionnoj kul'ture ketov* [Living space of a newborn in traditional Ket culture]. *Sibirskij sbornik – 2* [Siberian collection – 2]. Saint-Petersburg: MAE RAN Publ., 2010. Pp. 191–209. (In Russian)
3. Baydak A. V. *Religioznye predstavleniya ketskih samoedov po ekspedicionnym materialam K. Donnera* [Religious beliefs of the Ket Samoyeds according to the expedition materials of K. Donner]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* [Tomsk State Pedagogical University Bulletin], 2007, no. 4 (67), pp. 70–76. (In Russian)
4. Baulo A. V. *Sviashchennye mesta i atributy severnykh khantov v nachale XXI veka* [Sacred places and attributes of the Northern Khanty at the beginning of the XXI century]. *Etnograficheskii al'bom* [Ethnographic Album]. Khanty-Mansiysk: Tender Publ., 2016. 300 p. (In Russian)
5. Vasilevich G. M. *Evenki. Istoriko-etnograficheskie ocherki (XVIII – nachalo XX v.)* [Evenks. Historical and ethnographic essays (XVIII – early XX centuries)]. Leningrad: Nauka Publ., 1969. 304 p. (In Russian)
6. Vinokurova I. Yu. *Kalendarnye obychai, obriady i prazdniki vepsov (konets XIX – nachalo XX v.)* [Calendar customs, rituals and holidays of the Veps (late XIX – early XX centuries)]. Sanit-Petersburg: Nauka Publ., 1994. 125 p. (In Russian)
7. Vinokurova I. J. *Mifologiya vepsov. Entsiklopediia* [Mythology of the Vepsians. Encyclopedia]. Petrozavodsk: Izdatelstvo PetrGu Publ., 2015. 524 p. (In Russian)
8. Gemuev I. N. *Sem'ia u sel'kupov (XIX – nachalo XX v.)* [Family of the Selkups (XIX – early XX centuries)]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1984. 157 p. (In Russian)
9. Dmitrieva T. N. *Idoly i sviashchennnye derev'ia v toponimii kazym'skikh Khanty* [Idols and sacred trees in the toponymy of the Kazym Khanty people]. *Onomastika i dialektnaia leksika: sbornik nauchnykh trudov* [Onomastics and dialectal vocabulary: collection of scientific papers]. Yekaterinburg: Ural'skii gos. universitet Publ., 1996. Pp. 36–44. (In Russian)
10. Dushenkova T. R. *Mifologizirovannye obrazy hvoynnykh derev'ev v udmurtskom kul'turnom kode* [Mythologized images of coniferous trees in the Udmurt cultural code]. *Finno-ugrovedenie* [Finno-Ugric Studies], 2024, no. 1, pp. 7–20. (In Russian)
11. Efimenko P. S. *Materialy po etnografii russkogo naseleniia Arkhangel'skoi gubernii sobr. P. S. Efimenkom* [Materials on the ethnography of the Russian population of the Arkhangelsk province collected by P. S. Efimenok]. Moscow: Tipografiya F. B. Millera Publ., 1877–1878. *Ch. 2: Narodnaya slovesnost'* [Part 2. Folk Literature]. 276 p. (In Russian)
12. Ivanova L. I. *Lesnoi nos: arkhaischeskie predstavleniia karel o bolezni i magicheskie lokusy rituala itseleniia* [Forest nose: archaic Karelian concepts of disease and magical loci of the healing ritual]. *Trudy Karel'skogo nauchnogo tsentra RAN* [Proceedings of the Karelian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences], 2012, no. 4, pp. 68–73. (In Russian)
13. Ilyina I., Ulyashev O. *Formirovanie muzhchiny v ramkakh traditsionnykh predstavlenii o muzhskom puti "morttui" u komi-zyryan* [Formation of a man within the framework of traditional ideas about the male path "morttuy" among the Komi-Zyryans]. *Fol'kloristika Komi* [Folklore of Komi]. Tartu: Nauchnoe izdatel'stvo ELM Publ., 2016. Pp. 38–42. (In Russian)
14. Inkha I. K. *V kraiu kaleval'skikh pesen: tropoi Lennrota po Belomorskoj Karelii* [In the land of Kalevala songs: along the Lönnrot trail in White Sea Karelia]. Petrozavodsk: Periodika; Juminkeko Publ., 2019. 464 p. (In Russian)
15. Kastren M. A. *Puteshestvie Aleksandra Kastrena po Laplandii, Severnoi Rossii i Sibiri* [Alexander Castrén's journey through Lapland, Northern Russia and Siberia]. *Magazin zemlevedeniia i puteshestvii* [Geoscience and Travel storybook]. Moscow: [w/p], 1860. Vol. VI. Part II. Pp. 199–482 p. (In Russian)
16. Konkka A. *Karsikko: derev'ia-znaki v obriadakh i verovaniiax pribaltiisko-finskikh narodov* [Karsikko: trees-signs in the rites and beliefs of the Baltic-Finnish peoples]. Petrozavodsk: Izd-vo PetrGu Publ., 2013. 286 p. (In Russian)
17. Konkka A. P. *El's zolotoi vershinoi, ili derevo predkov (materialy po karel'skoi mifologii i obriadnosti)* [Spruce with a golden top, or the tree of ancestors (materials on Karelian mythology and rituals)]. *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta* [Scientific Notes of Petrozavodsk State University], 2018, no. 7 (176), pp. 113–121. (In Russian)
18. Konkka A. *El'kak derevo lesnykh dukhov v traditsionnykh verovaniiax i obriadakh karel i naseleniia sopredel'nykh territorii* [Spruce as a tree of forest spirits in traditional beliefs and rituals of the Karelians and the population of adjacent territories]. *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta* [Scientific Notes of Petrozavodsk State University], 2019, no. 4 (181), pp. 103–108. (In Russian)
19. Konkka A. P. *Verkhovnye bozhestva* [Supreme deities]. *Narody Karelii: istoriko-etnograficheskie ocherki. Karely* [Peoples of Karelia: historical and ethnographic essays. Karelians]. Petrozavodsk: Periodika Publ., 2019. Pp. 229–234. (In Russian)
20. Kornishina G. A. *Ogon'v obryadovoj kul'ture mordvy: istoki, tradicii, oblast' primeneniya* [Fire in the ritual culture of the Mordovian people: origins, traditions, field of use]. *Finno-ugorskij mir* [Finno-Ugric World], 2024, no. 16 (2), pp. 203–213. (In Russian)
21. Kulemzin V. M., Lukina N. V. *Vasyugansko-vahovskie hanty v konce XIX – nachale XX vv.: etnograficheskie ocherki* [Vasyugan-Vakh Khanty people in the late XIX – early XX centuries: ethnographic essays]. Tyumen: Mandr & Ka Publ., 2006. 208 p. (In Russian)
22. Lavonen N. A. *Stol v verovaniiax karelov* [Table in Karelian beliefs]. Petrozavodsk: Periodika Publ., 2000. 175 p. (In Russian)

23. Meletiev V. *Karel'skie siuzhety (Iz putevykh nabroskov)* [Karelian stories (From travel essays)]. *Izvestiia Arkhangel'skogo Obshchestva izucheniia Russkogo Severa* [News of the Arkhangelsk Society for the Study of the Russian North], 1910, no. 13. Pp. 14–25. (In Russian)
24. Patroeva N. V., Pashkova T. V. *Dialektizmy "hiimosti" i "himi(o)stit" v karel'skom i russkom yazykah: sravnitel'no-tipologicheskij aspekt* [Dialectical words "hiimosti" and "himi(o)stit" in the Karelian and Russian languages: comparative and typological aspect]. *Ezhegodnik finno-ugorskih issledovanij* [Yearbook of Finno-Ugric Studies], 2023, no. 17 (2), pp. 212–220. (In Russian)
25. *Prozaicheskij fol'klor karelov Kesten'gskogo kraja* [Prose folklore of the Karelians of the Kestenga region]. Comp. M. V. Kundozherova. Petrozavodsk; Ulyanovsk: Pechatnyj dvor Publ., 2023. 456 p. (In Russian)
26. Sagalaev A. M., Oktyabrskaya I. V. *Traditsionnoe mirovozzrenie tiurkov IUzhnoi Sibiri. Znak i ritual* [Traditional worldview of the Turks of Southern Siberia. Sign and ritual]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1990. 200 p. (In Russian)
27. Sagalaev A. M. *Uralo-altaiskaia mifologija. Simvol i arkhetyip* [Ural-Altai mythology. Symbol and archetype]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1991. 155 p. (In Russian)
28. Sokolova Z. P. *Perezhitki religioznykh verovanii u obskikh ugrov* [Remnants of religious beliefs of the Ob Ugrians]. *Religioznye predstavleniia i obriady narodov Sibiri v XIX – nachale XX veka. Sbornik muzeia antropologii i etnografii XXVII* [Religious beliefs and rituals of the peoples of Siberia in the XIX – early XX centuries. Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography]. Leningrad: Nauka Publ., 1971. Vol. XXVII. Pp. 211–238. (In Russian)
29. Stepanova O. B. *Traditsionnoe mirovozzrenie sel'kupov: predstavleniia o krugovorote zhizni i dushe* [Traditional Selkup worldview: ideas about the cycle of life and the soul]. Saint-Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie Publ., 2008. 304 p. (In Russian)
30. Stepanova O. B. *Narodnaya medicina severnykh sel'kupov* [Folk medicine of the Northern Selkups]. *Vestnik Antropologii* [Herald of Anthropology], 2024, no. 2, pp. 263–276. (In Russian)
31. Khlopin V. S. *Neskol'ko slov o permiakakh* [A few words about Perm residents]. *Geograficheskie izvestiia* [Geographical News]. Saint-Petersburg: Tipografiya Ministerstva vnutrennih del Publ., 1849. Vol. 1. Pp. 22–32. (In Russian)
32. Khomich L. V. *Religioznye kul'ty u nentsev* [Religious cults among the Nenets]. *Pamiatniki kul'tury narodov Sibiri i Severa (2-ya polovina XIX – nachalo XX v.)*. *Sbornik muzeia antropologii i etnografii* [Cultural monuments of the peoples of Siberia and the North (2nd half of the XIX – early XX centuries). Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography]. Leningrad: Nauka Publ., 1977. Vol. XXXIII. Pp. 5–28. (In Russian)
33. Haavio M. *Suomalainen mytologia*. Helsinki: Werner Soderström OY, 1967. 543 p. (In Finnish)
34. Harva U. *Suomalaisten muinaisusko*. Porvoo; Helsinki: Werner Soderström OY, 1948. 519 p. (In Finnish)
35. Holmberg U. *Permalaisten uskonto*. Helsinki: Werner Soderström OY, 1914. 208 p. (In Finnish)
36. Juvas M. *Lisätietoja karsikoista ja hurrikkaasta*. Sanakirjasaation Toimituksia 1. Helsinki: [w/p], 1931. Pp. 79–89. (In Finnish)
37. Karjalainen K. F. *Jugralaisten uskonto*. Porvoo: Werner Soderström OY, 1918. 601 p. (In Finnish)
38. *Karjalan kielen sanakirja, III*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1983. 584 p. (In Finnish)
39. Leppäaho J. Oulujärven Arjansaaren "Porokirkko" seka muutakin jatkoa "lapinpattahiin". *Kotiseutu*, 1935, no. 2, pp. 110–112. (In Finnish)
40. Paulaharju S. *Syntymä, lapsuus ja kuolema. Vienan Karjalan tapoja ja uskomuksia*. Jyväskylä; Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden Seura, 1995. 248 p. (In Finnish)
41. *Suomen kansan vanhat runot*. In XXXV volumes. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden Seura. Vol. I. Bn. 4. 1921. Pp. 1–2132; Vol. VII. Bn. 4. 1933. Pp. 1550–3207; Vol. VII. Bn. 5. 1933. Pp. 3208–5246; Vol. XII. Bn. 2. 1935. Pp. 4683–8737. (In Finnish)
42. *Suomen kansan muinaisia taikoja*. In IV volumes. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden Seura. Vol. I. 1891. Pp. 1–782; Vol. 4. Bn. XI. 1933. Pp. 1–413; Vol. 4. Bn. XIV. 1933. Pp. 1–839. (In Finnish)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Конкка Алексей Петрович, старший научный сотрудник, Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра Российской академии наук, (185610, Российская Федерация, Республика Карелия, г. Петрозаводск, ул. Пушкинская, д. 11), кандидат исторических наук.

alekkonkka@outlook.com

ORCID ID: 0000-0002-6837-5656

ABOUT THE AUTHOR

Konkka Aleksey Petrovich, Senior Researcher, Institute of Language, Literature and History, Karelian Research Center of the Russian Academy of Sciences (185610, Russian Federation, Republic of Karelia, Petrozavodsk, Pushkinskaya Str., 11), Candidate of Historical Sciences.

alekkonkka@outlook.com

ORCID ID: 0000-0002-6837-5656