

В. Сурво, А. Сурво

**«Белый социализм» этнографических реконструкций**

УДК 572

*Традиционное наследие нередко наделяется квазисимволическим смыслом. В статье рассматриваются культурные, исторические и экономические аспекты интерпретаций.*

*Ключевые слова: традиционный праздник, народный костюм, календарная традиция, квазимифы этнографических реконструкций.*

*V. Survo, A. Survo. "White socialism" of ethnographic reconstructions*

*Traditional heritage often give a quasi symbolic meaning. The article considers the cultural, historical and economic aspects of interpretation.*

*Key words: traditional celebration, folk costume, calendar tradition, quasi myths of ethnographic reconstructions.*

Село Спасская Губа расположено на берегу Мунозера в Кондопожском районе Карелии. До 1930-х гг. в огромном селе было несколько церквей с храмом Спаса в центре, на месте которого недавно установлен памятный крест. Хрущёвские реформы 1960-х гг. сводились к политике укрупнения деревень и ограничивали возможности ведения личного хозяйства. Спасская превратилась в рядовой районный населённый пункт. Однако ещё в конце 1980-х гг. здесь стоились новые животноводческие комплексы, работали клубы, кипела полноценная сельская жизнь.

Сегодня Спасская Губа более известна среди лыжников и сноубордистов. Еще недавно обсуждалось строительство здесь международного горнолыжного курорта, но из-за финансового кризиса планам не суждено было осуществиться. Живописному ландшафту пришлось искать другое применение. Сенокос уступил место «сенофесту». В июле 2011 г. работниками Кондопожского музея в Спасской был проведён первый «Фестиваль сена». В празднике, помимо зрителей, приняло участие несколько команд с полной «экипировкой» косарей, состязавшихся во владении традиционными навыками: «Национальный колорит фестиваля обеспечили и народные умельцы, и фольклорные

коллективы, и мастера национальной кухни. В ходе фестиваля можно было полакомиться карельской выпечкой и напитками, в ярмарочных торговых рядах приобрести сувениры и изделия традиционных ремесел, посмотреть выступление Петровского народного хора, группы «Вечорка». Масса зрителей и наблюдателей была вовлечена в концертно-игровую программу фольклорного коллектива «Зорюшка»: танцевали на берегу озера. <...> В Европе сегодня грабли и косы, наверное, можно увидеть где-нибудь в этномузее. А в Кондопожском районе удалось собрать целых пять команд (по пять человек) с полной собственной экипировкой. Четыре этапа соревнований включали в себя: косьбу участка на скорость и чистоту, “ювелирную косьбу”, “экстремальную косьбу” и стогометание» [6]. Для карельских косогоров естественны валуны, кочки, кустарники, что требовало от участников искусного владения инвентарём, уже почти не используемым в карельской повседневности, не говоря уже о реалиях зарубежных туристов. В Финляндии процесс сенокоса давно механизирован, и ручные косы в диковинку: «У нас такого нет. Мы используем электрокосы».

В середине июля в Карелии традиционно занимались сенокосными работами, всегда бывшими главной заботой крестьянского лета. Участвовали в сенокосе всем миром. Высоко ценились хорошие косари, их умение править косу, легко и «чисто» пройти участок, оставляя за собой ровный слой скошенной травы, высушить скошенное, защищая от непогоды, сметать красивый, плотный стог. Традиционно начало сенокоса, жатвы, сева считался праздничным днем. Празднично-обрядовая система имела этнолокальные отличия, но в целом базировалась на датах православного церковного календаря и соответствовала хозяйственно-культурному типу пашенных земледельцев [4:9–36]. Впрочем, в более северных районах Карелии земледельческие ритуалы сохранялись менее всего, что было связано с природно-климатическими условиями жизни и частичной сменой занятий населения [8:89; 25:196–197].

В прошлом основной функцией календарных традиционных обрядов являлась религиозно-магическая, они обеспечивали благополучие социума во всех областях жизни. С изменением социально-экономической структуры общества и изменениями в народном мировоззрении магическая функция ослабевала и постепенно утрачивалась. До коллективизации 1920–30-х гг. в Карелии существовала есте-

ственным образом сложившаяся система общинных праздников, которые традиционно подразделяются согласно происхождению на церковные и не установленные церковью [1:214]. На постепенное прекращение проведения храмовых праздников повлияла антицерковная государственная политика. К 1930-му г. в Карелии из 596 соборов и церквей было закрыто 333, из 1724 часовен – 1708, из 17 монастырей не осталось ни одного. Изменения в церковной политике государства произошли в годы Великой Отечественной войны, когда были открыты некоторые церкви и разрешены службы [13:37–42]. В 1960-е гг. с изменением социально-экономической и демографической ситуации на селе (отток молодежи из деревень) и ослаблением межпоколенных связей традиционная обрядность стала терять актуальность (ср. [18:66]). В 1962 г. все деревенские церкви были закрыты, проведение местных праздников стало невозможным. Остались только действовавшие храмы в Петрозаводске и Олонце [13:47]. Весенние крестные ходы вокруг хлебных полей и другие подобные обряды ушли в прошлое. Колхозно-совхозная деревня сохраняла лишь некоторые важные скотоводческие и земледельческие ритуалы, что всё же способствовало сохранению жизнеспособности села вплоть до разрушительных 1990-х гг. [18:65; 11:251].

В 1970–80-х гг. в Карелии развивалось массовое краеведческое движение, основывались музеи районного и деревенского масштаба, краеведы-любители, наряду с учеными, собирали сведения о традиционных праздниках и их содержании. На местах краеведы выявили, обосновали событийно и постепенно сформировали новые по содержанию праздники в дополнение к праздничной системе официального уровня. Так появились локальные, преимущественно летние праздники (День города, День родного села). Конец 1980-х – начало 1990-х гг. ознаменовались востребованностью национальной и локальной специфики и возрождением традиционных национальных праздников на новой основе: ингерманландский праздник Юханнус (Иванов день, г. Петрозаводск), межрегиональный вепсский праздник «Древо жизни» (с. Шелтозеро), детский фольклорный праздник, проводимый в Троицу (г. Олонец) и т. д.

В современности сельские праздники представляют собой сплав традиционного календаря (с возраждающимися престольными, храмовыми праздниками) и оставшихся советских юбилеев – Днем рыба-

ка, Днем сельскохозяйственного работника, 1 Мая и др. С 2004 г. в Пряжинском районе проводится Фестиваль танца и музыки финно-угорских народов «Suguvastavundu» (Фестиваль «Родовое гостевание»). В его основе дата церковного календаря и обычай съезжаться из окрестных деревень на Троицу, являющуюся престольным праздником села Виданы (Олонецкий район). Постепенно районный праздник обрёл республиканский статус, а в последние годы принимает также гостей из других регионов и стран (финно-угорские республики РФ, Финляндия, Литва).

С развитием туристической индустрии праздник на селе нередко организуется для привлечения горожан и зарубежных гостей (в Карелии это, по преимуществу, финляндские туристы). В рамках «деревенского» туризма выделяется «событийный» туризм – посещения деревень, приуроченные к определенному празднику. Одним из стратегических направлений туристической индустрии стало использование местных этнолокальных особенностей прибалтийско-финских и северорусской традиций. Создаются новые бренды территорий и районов, в основу которых ложится прежний крестьянский быт, связанный с земледелием, скотоводством и ремеслами. Устроителями зачастую являются не сами сельчане, а местные работники культуры, администрация, сотрудники музеев.

Сравнительные данные по прибалтийско-финской лексике указывают, что в прошлом в карельском и вепсском языках для обозначения праздника существовали близкие названия *pyhä* (карельск.) и *piihä* (вепсск.) ‘святой, сакральный’ (совр. ‘святой; пост’), подчеркивающие сакральное содержание праздника, существование в этот период определенных ограничений. Календарный праздник был обрядовым нарушением табу, ритуальным охранительным действием, нейтрализующим силу запрета и открывающим возможность определенной хозяйственной деятельности. К концу XIX в. карелы и вепсы для обозначения общинных праздников стали использовать кальки с русского слова *праздник* (*praznik*, *pruaznikka* и т. п. вариации), восходящему к славянскому *праздь* ‘отдых, безделье’ [5:19; 7:29; 4:10–11]. Развлекательно-игровые элементы обязательно присутствовали в структуре народного праздника, способствовали реализации эмоционально-психологической и регулятивной функций праздника. В середине XX в. в сельский колхозный быт активно входили сцениче-

ские формы проведения обрядов: свадьба в качестве театрально-сценической постановки в клубе перед односельчанами, различные действия во время календарных праздников, что, с одной стороны, привело к некоторой имитации народных традиций, с другой, – дало возможность фольклорным формам обрести новую жизнь в концертном исполнении любителей и профессионалов. Процессы трансформаций в обрядовой сфере ускорились с возросшим влиянием города на крестьянский быт. Под воздействием массовой культуры сельский житель постепенно превращался из активного участника событий в их стороннего наблюдателя, апофеозом чего стал туристический бизнес, «трудоустраивающий» лишь ограниченное количество «актёров».

Согласно архаичной семантике *священного* (финск. *pyhä*) финно-угорских традиций, внутреннее в человеческом теле тождественно внешнему, «чужому» пространству, и оба остаются как бы невидимыми. В свою очередь, поверхность человеческого тела символически соотносится с видимой территорией «своего». С этой идеей связано представление об амбивалентности священного и двойственное отношение к нему как отторгаемому, нечистому и в то же время являющемуся объектом поклонения и вызывающему чувство страха [21:94]. Наиболее очевидным способом сакрализации ландшафта, согласно архаичной модели, служит использование вышитых вещей и, прежде всего, обрядовой одежды. Значение вышивки не исчерпывалось бытовыми и декоративными контекстами. Ритуально-символические функции вышитых вещей преобладали над утилитарными. Орнаментированный текстиль является своеобразным узлом, связывающим мировоззрение, мифологические и эстетические представления с «предметной» сферой культуры. Обрядовое функционирование вышитого текстиля могло быть связано и с календарными праздниками, и с определенными семейными ритуалами, и с заветной традицией, что говорит о ритуальной полифункциональности традиционной одежды и прочих орнаментированных предметов быта (апотропейная, продуцирующая, очистительная функция, одежда как маркер праздника и т. д.). Во взаимоотношениях «своего» и «чужого» ключевое значение имеют пространственные, (мета)географические аспекты традиции: *обряженная* поверхность тела коррелирует с видимым пространством «своего», таким образом наделяя его соответствующей знаковостью. Понятийное пространство невидимого, разделённое на

«своё» и «чужое», в ритуале подвергается освоению и экстраполируется на видимый ландшафт, обновляя его смысловое содержание.

Обращение к этимологии названий и к семантике ритуальных действий вскрывает довольно архаичные обрядовые реалии, где дары маркируют и оформляют локусы непосредственного контакта с иным (и/или тождественным ему «чужим») миром. Пространственная доминанта обрядовой практики ярко выражена в символическом отождествлении дара с объектом дарения (корреляция невидимых пространств «своего» и «чужого»), что прослеживается и на уровне наименований текстильных изделий: «свекровник», «образник» (ср. с часто встречающимся на полотенцах вышитым текстом: «Кого люблю, того дарю»). У вепсов было принято развешивать полотенца в избе, что представляется отголоском жертвоприношений домашним и родовым духам. В карельской свадебной обрядности подобное применение полотенца также связано с культом духов-покровителей рода мужа и с культом предков. Полотенца вешались к коньку печного столба с поклонами столбу, а не вручались непосредственно свекрови; оставлялись в бане, чтобы снискать благосклонность «хозяина» бани (то есть изначально дар предназначался баеннику), потом полотенца доставались свекрови (см. [16; 17]).

К концу XIX в. богато украшенные вышивкой рубахи (вышитый орнамент шел по подолу, сшитому из домотканого полотна, в отличие от верхней части – рукавов, изготовленных из ситца или кумача и не орнаментированных) не использовались в повседневной жизни в Беломорской Карелии. Им на смену пришла одежда из покупных тканей. Богато украшенные вышивкой рубахи хранились в сундуках, на свадьбе входили в состав приданого невесты. В помощь (помочь) к приданому такие рубахи-рятчина дарились невесте от женщин её семьи. Интересны параллели с традиционным орнаментальным искусством хантов и манси, в котором коммуникативная и магическая функции орнамента являлись основными вплоть до середины XX в. Дальнейшие изменения ощутимым образом сказались на культурном облике этих народов, так как первостепенной функцией орнамента стала эстетическая. В результате снизилось значение орнамента в качестве этнодифференцирующего признака. В наши дни уже не придается значение важным признакам традиционного хантыйского рукоделия, забывается принцип локализации мотивов на определенном

изделии (меховые аппликации и вышивка на одежде и меховой обуви отличались) и ограничения в использовании орнаментальных композиций по половозрастному принципу (изображение медвежьих ушей, позвоночника, следа нельзя было использовать в изделиях, предназначенных, например, детям), не соблюдается система запретов, связанных с предметами рукоделия и временными рамками (круговой орнамент не выполнялся во время охоты, иголку нельзя было втыкать в середину – в «сердце» – игольницы). Таким образом, знаковые системы оказываются адаптивными к внешним воздействиям, меняется смысловая интерпретация, забывается и утрачивается первоначальное смысловое значение [9:337–338]; (сведения также из устного сообщения на конгрессе).

Наиболее последовательно данная тенденция выражена в этнофутуристическом размывании традиционного символического языка. В Карелии, где монополия на определённое зарубежное влияние остаётся за Финляндией, этнофутуризм не имеет существенных предпосылок, поскольку культ «калевальской» традиции являлся ключевым культурным и пропагандистским императивом ещё советского периода, что находило отражение даже в претензиях на первенство в «авторстве» эпоса (издание «Калевалы» в Финляндии как «финско-карельского» эпоса, в СССР – как «карело-финского»).

Из интервью с петрозаводским модельером и дизайнером И. Порошиной:

«Что для Вас значит термин ”этнофутуризм”?»

«Когда мы его первый раз услышали, года три назад, то отнеслись скептически. Тогда прошли по России этнофестивали, потом поняли, что очень правильное слово. В нем даже больше современности, чем чисто этнического. Это отход от простых иллюстраций, чисто этнографических моментов. Это больше переработка. Вот в картинах художников чистый этнофутуризм... У меня тоже это присутствует. Есть работы, где я делаю больше чисто этнографические вещи, когда это требуется. Это не чисто копии, тоже переработки. Копии, я считаю, можно делать только под руководством музея, на основе музейных образцов. Когда выдается какой-то экспонат, делаются обмеры и создается вещь один в один. Я, как художник, естественно изучаю костюмы XI в., XVII, XVIII... Но я изготавливаю костюмы уже для современного человека. На заказ нужно подобрать ткань, чтоб она

не топорщилась, цвет, фактуру. Надо, чтоб это подходило по фигуре, к тому, к чему человек привык. И при этом сохранить особенности традиционного костюма – будь то севернорусский, карельский и так далее. То есть что-то сохраняется, но при этом идет подбор. И крой немного другой и швы, хотя и сохраняются особенности. Но раньше ткани были узкие, теперь – более широкие. Так что стоит задача: правильно, грамотно разложить и сделать красиво, чтобы это шло человеку. У меня много заказов и в Финляндии. Недавно делала для финки из Котки ингерманландский костюм, и для групп фольклорных тоже. Сейчас не каждый мастер может восстановить все детали, нужно уловить самую суть... это классика – белая рубаша, синий жилет и клетчатая юбка – она в нем может и просто ходить. Чуть-чуть отделки, щнуровка... То есть отголосок костюма. Это тоже современный костюм» (на выставке древнекарельских костюмов, созданных по мотивам эпоса «Калевала»; Хельсинки, в «День Калевалы» 28 февраля 2010 г.).

Во время наших полевых исследований последнего десятилетия в беседах с мастерами-ремесленниками Карелии лишь единожды зашёл разговор об этнофутуризме, о котором собеседник высказался как о уже не совсем актуальной моде 1990-х гг. (выставка «Виват, Олонец!»; г. Олонец, июль 2009 г.). Материал приведённой выше беседы с петрозаводским дизайнером требует скидки на то, что речь идёт о презентации, проводившейся в Финляндии и организованной финляндской стороной. Если из интервью изъять «этнофутуризм», о существовании которого дизайнер, к тому же, узнала лишь недавно, то никаких смысловых потерь не последует (причем в программе выставки этнофутуризм вообще не упоминался, а само обсуждение темы было спровоцировано нашими вопросами). Специфика взаимодействия традиций Карелии не располагает к особым проявлениям этнической интравертности, что обуславливается взаимной искусственностью административных границ республики и границ традиционного проживания вепсов, карел и русских, диалектными и пр. различиями в «карельской» среде, а также близостью «столиц» и «заграниц» (продукция мастеров и дизайнеров, в основном, рассчитана на городского жителя, отечественных туристов, среди которых немало петербуржцев и москвичей, а также и иностранных гостей).



Деятельность музейно-туристических центров и национальных парков нацелена на возрождение традиционных ремесел (организация курсов по тканью, валянию шерсти, вышивке и т. п.), что предполагает вовлечение мастеров-ремесленников и дизайнеров в сувенирное производство для туристической индустрии. «Этнокопии» и «реплики» (термины из лексикона мастеров и дизайнеров) всё же не всегда понятны не только туристам, но и самим сельским жителям. Неприятие нововведений местным населением, обычно спонтанное, выражает проявление редкой и поэтому крайне важной критичной точки зрения на фольклорно-этнографическую экзотику и ангажированность зарубежными инновациями в этой сфере.

(Медиа)образы прежнего сельского быта служат своеобразным каналом передачи *представлений* о традиции, формирующихся на основе музейного и книжного знания. Конструируя этнографические резервации, зарубежные культуртрегеры пытаются за счёт «просвещаемых» создать квазитрадиционную реальность для туристического потребления, чем попутно обеспечивается рынок сбыта собственных культурных ожиданий, предрассудков и излишков производства: «...этнофутуризм, с одной стороны, как метод, ориентированный на поиск национальной самобытности через обращение художника к этническим формам искусства, а с другой – как щедрый дар эстонского большого брата меньшим финно-угорским братьям, эстонский вариант троянского коня, призванный через осознание этнической самобытности внести отчуждённость между русской и финно-угорскими культурами. Так что сквозь замысловатые фигуры народного орнамента можно увидеть и вполне определенные политические мотивы» [10:152–153]. Глянцевой картинкой «прошлого» формально воспроизводится структурный уровень архаичной модели. Производители «этнокопий» одновременно апеллируют и к невидимому «своему», говоря о «возрождении традиций», и к невидимому «чужому» туристов, также ангажированных псевдотрадиционалистской риторикой. Однако в обоих случаях за символами нет труженика, тотальным образом трансформирующего понятийное и физическое пространства в единый означиваемый ландшафт. Изготовление той же вышитой вещи представляло собой трудоёмкий процесс (сеяние льна, сбор и обработка урожая, прядение нити, ткачество, декорирование полотна), обставленный многочисленными ритуалами.

В процессе переосмысления традиционного наследия соприсутствует воспроизводство псевдоархаики. Этнокультурный опыт становится частью симулятивных развлечений, традиция облекается в формы, адаптированные к культурному уровню среднестатистического потребителя, смысл чего выражен в лозунге ассоциации «Society for Creative Anacronism»: «сыграть средневековую жизнь не такой, какой она была на самом деле, а такой, какой должна была быть» [15:246]. Символы этнографических реконструкций не имеют в своей предыстории реального труда, а созданный продукт – реального, жизненно необходимого (утилитарного и символического) применения. В советские десятилетия название романа В. Гюго «Труженики моря» стало основой для неологизмов «труженики полей», «труженики прилавка», «труженики космоса» и т. д. [20], нередко оцениваемых сегодня иронически в качестве пропагандистских штампов. Такая ирония естественна для культур, не отягощённых решением задач экзистенциального порядка: «В современных общественных формациях нет больше символического обмена как организующей формы. Они, конечно, одержимы символическим — как своей смертью. Именно потому, что оно больше не задает форму общества, оно и знакомо им лишь как наваждение, требование, постоянно блокируемое законом ценности» [3:43; 2:41].

Традиционное наследие Русского Севера невозможно расценивать лишь как достояние той или иной этнической группы. Ожидания зарубежных туристов обычно соответствуют самобытно-этноцентричным представлениям о «карельскости» и территориальных контурах Карелии, что противоречит исторической, культурной и религиозной «самости» местных жителей, старшее поколение которых помнит «этнографические реконструкции» и созданные для русских концентрационные лагеря оккупационного периода [19; 22]. В. Лукьянов, бывший узником заонежского концлагеря, пишет, что особой жесткостью отличалась финляндская «сельская интеллигенция»: врачи, учителя и работники культуры [12:54]. Э. Туомикоски, в годы войны работавший старшим преподавателем на вепсской территории, в заглавии своих мемуаров предельно ясно охарактеризовал финляндские квазимифы: «Мы строили Вавилонскую башню» [24]. Не менее важны сугубо утилитарные причины экспансии. К концу 1930-х гг. в среде сторонников Великой Финляндии сформировалась идея «белого

социализма», обнажившая экономический фон внутрикультурных противоречий. Оппонентом великофинляндских консерваторов была либеральная элита шведоязычного меньшинства, которая, по сути, владела страной: «Мы придумали новый лозунг: белый социализм. <...> Поскольку шведский капитал владел 65 процентами всего капитала страны, шведские фирмы подлежали социализации и передаче в руки финнов. Простой шведский народ должно было отделить от владельцев капитала. Социал-демократов следовало атаковать, потому что эта партия была в союзе со шведским капиталом» [23:46].

Изначально в научных исследованиях и музейных экспозициях преобладало позиционирование традиционных вещей как предметов материальной культуры, подчеркивалась их утилитарность (раскрытие экстраутилитарного контекста пришло позже). Сегодня же наблюдается другая крайность, когда «этнореплики» и «этноцитаты» наделяются искусственным экстраутилитарным смыслом, зачастую не имея утилитарной функции, какой-либо связи с повседневностью. Зарубежный опыт отношения к традиционному наследию достоин освоения, если речь идёт о действительно комплексном переосмыслении национальных символов, когда культуры, претендующие на роль эталонов, являются также образцом экономической, демографической и прочих утилитарных сторон развития. В ином случае имеет место некритичное заимствование бесперспективных экономических моделей. Аудитория иллюстрированной риторики наваждения напоминает насреддиновского осла, приводимого в движение футуристическим обманом.

---

1. Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX–XX вв. Л., 1988.

2. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург, 2000.

3. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.

4. Винокурова И. Ю. Праздничная система крестьянского населения Олонецкой губернии (конец XIX – начало XX в.) // Праздничные традиции и новации народов Карелии и сопредельных территорий / научн. ред. и сост. И. Ю. Винокурова. Петрозаводск, 2010.

5. Винокурова И. Ю. Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX – начало XX в.). Петрозаводск, 1996.

6. Кондопожский фестиваль сена // Сайт «Коренные народы Карелии». URL: <http://knk.karelia.ru/2011/10/festival-sena.html> (дата обращения 08.10.2011).
7. Конкка А. П. Viändöi – время летнего поворота в календарной обрядности карел // Обряды и верования народов Карелии / научн. ред. Ю. Ю. Сурхаско, А. П. Конкка. Петрозаводск, 1992.
8. Конкка А. П. Традиционные сельские праздники // Духовная культура сегозерских карел конца XIX – начала XX в. / изд. подг. У. С. Конкка, А. П. Конкка. Л., 1980.
9. Лапина М. А. Этические установки, связанные с рукоделием хантыйской женщины // VII Конгресс этнографов и антропологов России : доклады и выступления. Саранск, 9–14 июля 2007 г. / редколл. В. А. Тишков и др. Саранск, 2007.
10. Лимеров П. [Из выступления на круглом столе «Реальность этнонациональной культуры и её мифы»] // Арт. 2006. № 1.
11. Лимеров П. Ф. Корова как символ // Коренные этносы Севера европейской части России на пороге нового тысячелетия. Материалы международной научной конференции. Сыктывкар, 2000.
12. Лукьянов В. Трагическое Заонежье : документальная повесть. Петрозаводск, 2004.
13. Олонецкая епархия: страницы истории / сост. Н. А. Басова и др. Петрозаводск, 2001.
14. Полевые финно-угорские исследования: сайт. URL: <http://www.komi.com/eam/sci/conf.asp>.
15. Соловьева А. Н. От этноландшафта к медиаландшафту: репрезентации этнокультуры в туристическом дискурсе // Поморские чтения по семиотике культуры : сб. научных статей / отв. ред. Н. М. Терехин; сост. Н. М. Терехин, А. О. Подоплекин, П. С. Журавлев. Архангельск, 2008. Вып. 3. Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера.
16. Сурво В. В. «Девка прядёт, а Бог ей нитку даёт» // Гендерная теория и историческое знание. Материалы второй международной научно-практической конференции / отв. ред. А. А. Павлов, В. А. Семенов. Сыктывкар, 2005.
17. Сурво В. Текстильная тема в обрядовой практике (по материалам Карелии) // Мифология и религия в системе культуры этноса. Материалы Вторых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2003.
18. Тульцева Л. А. Русский праздник и демография в XX – начале XXI в. // Этнографическое обозрение. 2011. № 4.

19. Чудовищные злодеяния финско-фашистских захватчиков на территории Карело-Финской ССР. Сборник документов и материалов / сост. С. Сулимин, И. Трускинов, Н. Шитов. Петрозаводск, 1945.

20. Энциклопедический словарь крылатых слов и выражений / авт.-сост. В. Серов. М., 2004.

21. Anttonen V. Ihmisen ja maan rajat. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana. [Границы человека и земли. 'Священное' как культурная категория.] Helsinki, 1996. (SKS:n toimituksia, 646).

22. Pimiä T. Sotasaalista Itä-Karjalasta: suomalaistutkijat miehitetyillä alueilla 1941-1944. [Военные трофеи из Восточной Карелии: финляндские исследователи на оккупированных территориях в 1941–1944 годах.] Helsingissä, 2007.

23. Sulamaa K. Akateemisen Karjala-Seuran ideologia: heimoaatetta, aitosuomalaisuutta ja kansakokonaisuuden tavoittelua [Идеология Академического Общества «Карелия»: племенная идея, подлинная финскость и стремление к национальному единству] // AKS:n tie: Akateeminen Karjala-Seura isänmaan ja heimoaatteen asialla [Путь «АОК»: на службе отечеству и племенной идее] / Toim. M. Uola. Helsinki, 2011.

24. Tuomikoski E. Rakensimme Baabelin tornia. Vepsäläisalueen yliopettajan päiväkirjajamuistiinpanoja lukuvuodelta 1941–1942. [Мы строили Вавилонскую башню. Дневниковые записи главного преподавателя по вепсской территории за учебный период 1941–1942 гг.] Rovaniemi, 1982. (Documenta Septentrionalia 1).

25. Venäläinen perinnekulttuuri: Neuvostoliiton Pohjois-Euroopan venäläisväestön etnologiaa 1800-luvulta 1900-luvun alkuun [Русская традиционная культура: Этнология русского населения северно-европейской части Советского Союза XIX – начала XX в.] / Toim. K. V. Čistov ja SNTL:n tiedeakateman N.N. Mikluho-Maklain nimelle omistetun Etnografian instituutin itäslaavilaisen jaoston työryhmä; [кäsikirjoituksesta] suom. Marjatta Ryynänen. Helsinki, 1976.