

Зарина Казбековна Плаева

Младший научный сотрудник

СОИГСИ ВНЦ РАН

(362040, РСО-Алания, Владикавказ,
пр-кт Мира, д. 10.)

E-mail: zarina_plaeva@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5220-8490>

ВОСТОЧНОЕВРОПЕЙСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ К ОБРАЗУ НАРТА АЦАМАЗА И НЕБОЖИТЕЛЯ АФСАТИ

Аннотация. Статья посвящена параллелям между охотничьими мифологическими представлениями и обычаями осетин и народов Восточной Европы. Соответствия образу музыканта Ацамаза, а также его покровителя — небожителя Афсати, которому как хозяину леса и промысловых копытных животных поклонялись осетинские охотники, обнаруживаются в верованиях и обрядности славян, балтов и финно-угров. Часть этих соответствий является общеиндоевропейским наследием, универсалиями, а часть обязана своим появлением этнокультурным контактам предков этих народов с ираноязычными кочевниками степей — скифами, сарматами, аланами.

Ключевые слова: Ацамаз, Афсати, охотничьи обычаи, охотничий язык, музыкальные инструменты, Восточная Европа

Для цитирования: Плаева З. К. Восточноевропейские параллели к образу нарта Ацамаза и небожителя Афсати, NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX. С. 231–275.

Рукопись поступила в редакцию 02.10.2025

Рукопись принята к печати 13.10.2025

Zarina Kazbekovna Plaeva

Junior Researcher,

V. I. Abaev North Ossetian Institute

of Humanitarian and Social Studies

of Vladikavkaz Scientific Center of the

Russian Academy of Sciences

Mira Avenue, 10, Vladikavkaz,

Republic of North Ossetia, Russia, 362040

E-mail: zarina_plaeva@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5220-8490>

EASTERN EUROPEAN PARALLELS TO THE IMAGE OF THE NART ACAMAZ AND THE CELESTIAL BEING ÆFSATI

Abstract. The article is devoted to the parallels between the hunting mythological ideas and customs of the Ossetians and the peoples of Eastern Europe. Correspondences to the image of the musician Acamaz, as well as his patron, the celestial being Æfsati, who was worshiped by Ossetian hunters as the master of the forest and game ungulates, are found in the beliefs and rituals of the Slavs, Balts and Finno-Ugrians. Some of these correspondences are common Indo-European heritage, universals, and some owe their appearance to the ethnocultural contacts of the ancestors of these peoples with the Iranian-speaking nomads of the steppes — the Scythians, Sarmatians, Alans.

Keywords: Acamaz, Æfsati, hunting customs, hunting language, musical instruments, Eastern Europe

For citation: Plaeva Z. K. Eastern European Parallels to the Image of the Nart Acamaz and the Celestial Being Æfsati, NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX. P. 231–275.

Received on 02.10.2025

Accepted on 13.10.2025

Помимо связей нартского эпоса и осетинской мифологии внутри иранского мира с эпической традицией, сказками и верованиями ираноязычных народов, а также со сказаниями и мифами индоариев, греков, кельтов, германцев, романцев, армян, хеттов вырисовывается ещё один круг параллелей к осетинским кадагам. Это параллели у ближайших соседей сарматов и алан — народов Восточной Европы, принадлежащих к славянской, балтской, финно-угорской языковым семьям. Такие фольклорные параллели в отношении карело-финского эпоса «Калевалы»

уже отчасти отмечали финно-угровед, фольклорист Виктор Евсеев [Евсеев 1959], мифолог и литературовед Елеазар Мелетинский [Мелетинский 2004: 165, 169, 173, 175–177, 183–184, 189, 204, 347, 429–431], ведущие осетинovedы, знатоки нартoвского эпoса Вaсo Абaев [Абaев 1990: 169, 189, 200], Людвиг Чибирoв [Чибирoв 2016: 300–301; Чибирoв 2021] и Юрий Дзиццoйты [Дзиццoйты 2003: 120–121, 126, 139–141], нартoведы Алaн Туaллaгoв [Туaллaгoв 2001: 40, 84, 95, 150, 155, 168, 257], Кoнcтaнтин Рaхнo [Рaхнo 2014: 283–285]. Их круг cтoит рaccиpить.

Одним из древнейших и наиболее значимых культoв в осетинской тpaдиции былo пoчитaние нeбoжитeля Афcати — пoкрoвитeля oхoтникoв и влaститeля диких живoтных. Кyльт пoчитaемых oхoтникaми мифoлoгичecких пepсoнaжeй, cвязaнных c дикими звepями — ocoбeннo c блaгoрoдными кoпытными, являвшимися oбъeктoм oхoты, — был рaспрoстpaнeн и cpeди coceдних нaрoдoв, дeмoнcтpиpyя мнoжecтвo oбщих чepт. Учитывaя знaчитeльную рoль aлaнcкoгo кoмпoнeнтa в фoрмиpовaнии кaвкaзских этнoсoв и дaвние кyльтypные cвязи мeждy ними и oceтинaми, иccлeдoвaтeли пpихoдят к вывoдy, чтo кyльт Афcати рaспрoстpaнилcя oт oceтин к бaлкaрцaм, кaрaчaeвцaм, cвaнaм и aбхaзaм [Плaевa 2017]. Apxeoлoгичecкие дaнные пoдтвepждaют дpeвнocть oбpaзa Афcати, нaчинaя c capмaтoв и кoбaнcкoй кyльтypы. Унивepcaльнocть oбpaзa oхoтничьeгo пoкрoвитeля в индoeвpoпeйских тpaдициях пoдчepкивaет cхoдcтвo Афcати c кeльтcким Цepнуннoм — рoгaтым бoжecтвoм лeca и живoтных [Плaевa 2022]. Oтдeльнo рaccмaтpивaлись и apхaичные oхoтничьи вepoвaния и oбычaи oceтин, cвязaнные c Афcати, a тaкжe их пaрaллeли y дpyгих иpaнoязычных нaрoдoв, кoтopые дoпoлнитeльнo cвидeтeльcтвyют в пoльзy нeкaвкaзcкoгo пpoиcxoждeния вceгo кoмплeкca пpeдcтaвлeний [Плaевa 2021].

Извecтнo, чтo нeбoжитeль Афcати зaнимaeт зaмeтнoe мecтo в oceтинcкoй Нaртиaдe, гдe oн дaрyет вoлшeбнyю зoлoтyю cвирeль oтцy гepoя Aцaмaзa. Этoт мyзыкaльный инcтpyмeнт, тpaдициoннo иcпoльзyeмый пacтyхaми для yпpaвлeния cтaдoм, в эпичecкoй тpaдиции oceтин пpиoбрeтaeт фyнкции иcтoчникa эcтeтичecкoгo нaслaждeния и пpoбyждaющeгo мaгичecкoгo вoздeйcтвия нa oкpyжaющий мир, кoтopoe нocит выpaзитeльнo пpoкpeaтивный xapaктep [Плaевa 2016a; Плaевa 2016б].

Обpaз флeйтистa Aцaмaзa, бoрyющeгoся c yaигaми и вpaждeбными aлдaрaми, нaхoдит cooтвeтcтвия в cлaвянских вoлшeбных cкaзкax. В бeлopyccкoй cкaзкe тpи cтapцa-лиpникa дaют Ивaнкe-пpocтaчкy дap к cлoвy и мyзыкe. Тoт cдeлaл ceбe «дyдкy-вeceлyшкy», дa тaк зaигpaл, чтo нe тoлькo лyди, a звepи и птицы зacлyшaлись. Нaчaл Ивaнкa пo лyдям xoдить, нa вoлшeбнoй дyдкe игpaть, cкaзывaть пpaвдy пpo пoрaбoтившeгo лyдeй змeя и cлyг eгo — гocпoд [Cepжпyтoвcкий 1911: 149–152].

Определённая параллель прослеживается и в упомянутом финском эпосе «Калевала» — но не в рассказе о Вяйнямёйнене, который изобрёл струнный инструмент кантеле и соответствует осетинскому Сырдону, а в истории мальчика Куллерво, род которого был полностью истреблён врагами и который служил пастухом. Он решил отомстить хозяйке, жене Ильмаринена, за насмешку. Пастух по совету вещего ворона загнал стадо в болото, и дикие звери пожрали всю скотину. Куллерво превратил медведей в коров, а волков в телят и, под видом стада, погнал их домой. По дороге он приказал им разорвать хозяйку на куски: «Лишь на вас она посмотрит, лишь доить она нагнётся!». Он делает из берцовой кости коровы свирель: «Из коровьей кости трубку, из бычачьей рог он сделал — рог из кости Туомикки, из бедра же Кирьё дудку. Заиграл тогда на дудке, затрубил в свой рог пастуший на горе близ дома трижды, при конце прогона шесть раз». Молодая хозяйка, завидев стадо, попросила мать Ильмаринена сходить и подоить коров, но Куллерво, упрекая её, сказал, что хорошая хозяйка сама доит коров. Тогда жена Ильмаринена пошла в хлев, и медведи и волки разорвали её в клочья [Калевала 1933: 201–201; Киуру, Мишин 2001: 94, 100]. В некоторых вариантах рун о мести Куллерво, записанных в западной Ингерманландии, пастух сначала скармливает стадо волкам и медведям, которых потом гонит домой вместо коров и овец. Волки и медведи рвут хозяйку на куски. В записях, сделанных в южной и средней Ингерманландии, пастух превращает коров и овец в медведей и волков. Такое же превращение наблюдается в вариантах рун, записанных около Олонца. В северной Карелии пастух губит стадо, загоняя его в болото, а домой гонит медведей. В ижорских рунах о Куллерво пастух делает из рога коровы рожок, на котором играет, возвращаясь домой с волками и медведями. Так, в руне, записанной на востоке Ингерманландии, поётся: «Хозяйка обижалась: «Удивляюсь я, откуда у Туомаса труба, где достал наёмный дудку?». Как бы в ответ на это в руне, записанной в Финляндии, сообщается: «Он сделал дудочку из Пиэникки, свирель из костей Лаукко, трубу из ноги Торстикки» [Кюльмюсу 1972: 135]. Также у Куллерво рожок сзывает на войну [Евсеев 1960: 87]. Как и Ацамаз, Куллерво — чудесный младенец-силач, который уже в колыбели показал свою необыкновенную силу — будучи всего лишь трёхдневным младенцем, он порвал свои свивальники и выкарабкался из пелёнок [Киуру, Мишин 2001: 95]. Как и Ацамаз, он — герой-мститель, оставшийся единственным представителем своего рода, и разрушительные подвиги Куллерво направлены на отмщение роду убийц его отца. Он отправляется на войну, мстить Унтамо — губителю своей семьи и своего рода [Киуру, Мишин 2001: 94, 96–97]. Кроме того, Куллерво сражается с иноземными захватчиками, которые отождествляются с разными народами [Евсеев

1960: 87–88, 91; Киуру, Мишин 2001: 104]. Сюжет рун о Куллерво находит параллели в эпосе других финно-угорских и самодийских народов, в том числе в ижмо-колвинском эпосе коми-зырян. Например, в песне-сказании «Семилетний сын» младший Вэли нечаянно подстрелил гагару, летевшую над землей чужого рода; хозяева той земли идут походом на род Вэли, истребляют всю семью охотника, за исключением мальчика, плакавшего в люльке, — «на счастье оленьему стаду». В другой ижмо-колвинской песне, «Хозяин Керча-ю», пастух Евлë-Хуплë, воспитанный в чужой враждебной семье, встречает в тундре свою ослепшую мать и узнает от неё правду о трагедии их рода. В вымском эпосе коми-зырян у вдовы охотника рождается сын Иван. Растёт он не по дням, а по часам: «Час прожил — подобным годовалому стал, другой час прожил — подобным двухгодовалому стал». Малыш просится у матери на игрища поиграть с одноклассниками. Дети швыряют в него мяч, издеваются над ним. Обиженный малыш хватается «тяжёлый мяч», швыряет в обидчиков: кому палец отбил, кому ногу зашиб. Родители пострадавших бранятся, попрекают его отцом и братьями, где-то пропавшими на реке Шомвукве, хотя мать тщательно скрывает от сына правду об исчезнувших родичах. На другой день малыш успешно побеждает подростков, а на третий — побивает взрослых парней. Наконец, мать рассказывает сыну правду и собирает его в дорогу. Главный мотив борьбы героя с противником и освобождения рода из-под власти врага опускается, но Иван находит «белокурую девушку», оказавшуюся дочерью тех двух чудовищ, которые проглотили его отца и братьев, и женится на ней. Столь же последовательно в ижмо-колвинских песнях показано превращение приниженного, беспомощного сироты-пастуха в мужественного бунтаря-мстителя. Мальчик, униженный хозяевами, которому приходится выполнять самую трудную работу, вырастает богатырём и мстит врагам, освобождает угнетённых родичей, проявляет мудрость. Таков Горностаевый Совик, таковы Канинский приёмщик, пастух Евлë и другие подобные им коми эпические богатыри [Микушев 1986а: 7–10; Микушев 1986б: 110–115; Коми 1991: 109–110, 140–141, 332–335; Коми 1987: 15–17, 36–37, 370, 563–565]. Пастух у разных народов считался убогим и одновременно наделялся чудесными способностями: у финно-угров он слыл ведуном, обладающим тайными знаниями. Действительно, его жизнь протекала между домом и лесом, он был связан с лесными духами и умел уберечь от них скот [Петрухин 2003: 132].

Пастушеские музыкальные инструменты выступают в волшебных сказках европейских народов как чудесные предметы, имеющие «организационные» функции: они заставляют окружающих плясать, и они же помогают собирать стадо. Мало сказать, что игра на музыкальных инструментах является необходимым элементом пастушеского клише, пастух

маркирован свирелью, и это тот несомненный признак, который указывает на его чудесные свойства, приобретённые чудесным образом, и, в конце концов, актуализирует его связь с иным миром, расширяет функции пастуха [Цивьян 1999: 231, 234]. Исследователи считают, что в приписывании звукам свирели организующих свойств, побуждающих к послушанию и умиротворению, проглядывают, видимо, древние представления народа, связанные с магической силой воздействия музыкального звука. Именно эти свойства уадындза нашли наиболее широкое развитие в художественно-образном мышлении осетинского народа, воплощенные в конкретных сюжетах сказок, эпических сказаний, в пословицах и поговорках [Алборов 1992: 213; Алборов 2004: 104]. Этнографы, наряду с обычаем не продавать, а дарить или обменивать святыни, а также сакрально отмеченных живых существ, указывают на запрет у русских продавать атрибуты пастушьяго звания — такие, например, как трубу (рожок), что объясняется специальной связью пастуха с лешим [Успенский 1982: 95, 186]. По древним представлениям, удачливость человека в каком-либо виде деятельности объяснялась помощью сверхъестественных сил. В северорусской и карельской традиции пастух мог сделать на свою трубу или рожок особый наговор, чтобы все коровы шли к нему и из леса выходили вместе. Он был уверен, что на звук такого рожка скот станет сходиться скорее и охотнее, а хищные звери быстрее будут убегать прочь. Запрещалось давать поиграть на трубе или рожке другим, посторонним людям. Бытовали рассказы о суровом наказании за это. Если пастух, придя куда-то, клал или ставил свою трубу, то к ней нельзя было никому, кроме него, дотронуться. Аналогичный характер носил запрет прикасаться к рожку пастуха у карел. У финнов никому не позволялось смотреть через трубу и играть на ней. Выбор материала для пастушьей трубы, равно как и весь контекст её изготовления, обуславливался у русских и финнов магическими целями, которые в дальнейшем предстояло усилить и закрепить в процессе всего обряда. Это могла быть и дудка. Все духовые инструменты, которым придавали магическое действие, делались из священных деревьев. И силу этому важному вещественному атрибуту пастуха давал именно леший [Криничная 1986: 183–188; Криничная 2004: 284–287; Щепанская 2001: 75; Щепанская 2001: 11; Рейли 1989: 189–190; Никитина 2006: 162; Максимов 1994: 163; Мороз 2001: 239; Иванова 2012: 231], как Ацамазу — Афсати. Игра на рожке или трубе становится средством общения с лешим (подающим ему сигнал гнать коров из леса и др.), а сам музыкальный инструмент — неким сакральным предметом, принадлежащим к сфере потустороннего. Он недаром упоминался в пастушьих заговорах. Пастух, заключивший договор с лешим, считается единственным обладателем права играть на музыкальном инструменте.

Добровольное нарушение этой таинственной связи с нечистой силой влечёт за собой строгое наказание [Мифологические 1996: 49; Бобров, Финченко 1986: 170; Плотникова 1999: 75–76; Иванова 2012: 231].

Сравнительно поздний по своему происхождению антропоморфный образ русского лешего очень сложен и сочетает в себе элементы разных культов, однако черты повелителя лесного хозяйства и покровителя охоты и пастушества в нём доминируют. В русской мифологии леший сам играет на дудке: «...И так играет в дудку, хоть пляши, слышно версты за три... Я его дразню: «Славно-славно», а он того шибче играет. ...Поиграл еще немного и затянул песню, но только у его слов не можно понять и нет раю», то есть эха [Криничная 2004: 291]. Мир рушится, когда леший пляшет [Ефимова 1997: 150; Мифологические 1996: 51], что напоминает сокрушительный танец Шивы в индоарийской мифологии. Согласно народным представлениям, леший по уговору может пасти скот за пастуха. Ведь леший — сам пастух, только его «стадо» — лесное зверье [Мифологические 1996: 49; Ефимова 1997: 138–139; Мадлевская 2006: 321]. Перегоняя зверей, словно стадо, перед лесным пожаром, леший являлся в образе пастуха с кнутом за плечом и рожком в руках [Померанцева 1975: 30; Мифологические 1996: 49; Ефимова 1997: 137; Мадлевская 2006: 318], а кнут — атрибут Афсати. С лешим можно было вступить в «деловые» отношения на краткий или длительный срок, чаще всего это было доступно охотникам и пастухам. Согласно быличкам, он лично учил профессиональному колдовству маленьких пастушков. На русском Севере пастухи приравнивались к колдунам, считались «знающими» и умеющими договариваться с лешим. Поэтому они и сами воспринимались, в некотором роде, как представители иного мира, или, точнее, как лица, находящиеся на границе этого и «того» света [Максимов 1994: 162–163; Мифологические 1996: 49, 69; Ефимова 1997: 145; Мороз 2001: 242; Исаева 1993: 29]. Пастуху приписывалась сила пересекать эту границу [Мурадова 1997: 38–42]. Отношение к пастуху как к колдуну было свойственно населению многих русских областей, а северным русским оно было присуще почти повсеместно, особенно в районах контакта с иноэтническим населением): высоко ценились пастухи-карелы, зыряне, саамы. Пастух вступал в дружбу-делку с лешим, одаривал его известным ему способом, давал отпуска скоту, обходил его с заклинаниями, заключая, таким образом, стадо в волшебный, магический круг, после чего из стада до конца сезона нельзя было забрать ни одной скотины, иначе «зверь переведёт» остальных. Во второй половине XIX — начале XX века в тех поморских районах, где было развито скотоводство, плата пастухам была очень высокой, причем считалось, что полученными продуктами (хлебом, яйцами, маслом) пастух делится с лешим [Ефименко 1878: 75].

Пастух в быличке учит хозяйку, как принести жертву лешему в виде яиц, чтобы вернуть пропавшую корову [Мифологические 1996: 49]. Но в целом в Поморье ответственность пастуха за утрату скота носила в силу особого к нему отношения скорее нравственный, чем юридический, характер: например, на Онежском берегу пастух вообще не отвечал за скот, а в юго-западной части Зимнего берега его можно было лишить только денег. Во всяком случае, благодаря суеверным воззрениям населения, пастух всегда мог объяснить пропажу скота недостаточным жертвоприношением лешему, то есть плохой оплатой самому пастуху. Магическими атрибутами пастуха являлись труба, рожок, хлыст [Бернштам 2009: 185–186]. Отношения с охотниками северорусский леший тоже мог строить на договорной основе и, подобно Афсати в нартовском эпосе, пригонять для них дичь и пернатых стадами [Максимов 1994: 62–63; Никитина 2006: 162; Криничная 2004: 278]. Он хозяин над всяким зверьем и птицей. Ежели кто с лешим в ладу, то будет ему удача в охоте. А леший под выстрел подсовывает только того зверя или птицу, которые в чём-нибудь перед ним провинились [Традиционный 2006: 334]. В Прикамье тоже считалось, что леший, если кто-то имеет с ним тайные сношения, то загоняет тому охотнику, подставляет под выстрел и птицу и зверя, а у других прогоняет [Чагин 2015: 74; Шумов 2015: 82]. Охотники Прикамья задабривали лешего, накрывали для него стол, чтобы тот оставлял им дичь [Белавин, Подюков, Свалова, Подюков, Свалова, Черных, Хоробрых 2014: 49–50]. Успех в ремесле охотника зависел от благосклонности к нему лешего. Тот, кто вздумал «лесовать» (охотиться на лесного зверя), прежде всего должен был принести что-нибудь на поклон лешему, чтобы лов был удачен. На поклон приносили в лес краюшку хлеба или блин, с солью сверху, и клали это приношение на какой-нибудь пенёк [Афанасьев 1868: 336–337]. Поднося хлеб и соль, охотник обещал, что не будет жадничать [Шумов 2015: 82]. В Каргополье для обеспечения удачности охоты и собственной безопасности «хозяину», то есть лешему, оставлялось понемногу всего, что ели охотники, иногда еда приносилась для этого специально, её оставляли на пнях, бросали в лесную чащу [Денисевич 2001: 50]. Довольно часто охотники Заонежья пытались задобрить лешего подарком (табаком или хлебом) либо просили у колдунов охотничью молитву-отпуск. Лучшим местом для приношения подарка лешему считались развилки лесных тропинок. Однако если шли за водоплавающей птицей, то подарок делали водяному того водоёма, на берегу которого собирались охотиться. Охотничий отпуск у колдунов покупался за деньги. В отпуске указывалось количество зверя или птицы, разрешённое к добыче, а также назывался ряд запретных для охотника действий (бриться, собирать ягоды, общаться с женщинами и т. п.). Иногда там указывался не запрет, а предписание, например, возвращаться в жильё до

темноты. Охотник, набивший указанное в отпуске количество зверя или птицы, обращался к колдуну за новым отпуском или прекращал промысел [Логинов 1993: 49]. В Каргополье отпуск, он же статья, подразумевавший некий договор с лешим, брался у знахаря, но мог и передаваться от охотника к охотнику в кругу семьи [Денисевич 2001: 48–49]. У белорусов даже в заговорах отразилось упоминание об обмене типа «...а лесу часному і лясному хазяіну паклон аддаваў і падаркам яго надзяляў: хлебам да соллю, да коленкораву рубяху, да шаўковую падпаяску» [Замовы 1992: 35; Швед 2009: 8]. На Вологодчине на праздник Воздвижение выставляли «вольному», то есть хозяину леса, ушат пива [Мифологические 1996: 51].

О лешем русские говорили, что обычно он делает только добро и помогает людям. Особенно леший доброжелателен к тому, кто помнит о нём и уважает его. Он не только повелевает лесным зверьём, но и заботится о нём. Как хозяин всего в лесу, леший, по русским поверьям, может не допустить, чтобы охотники без меры убивали зверей [Мадлевская 2006: 318]. В некоторые дни он запрещает стрелять в лесу [Белавин, Подюков, Свалова, Черных, Хоробрых 2014: 52]. У русских Каргополья плохим знаком считалась чрезмерно богатая добыча. Она могла повлечь за собой неудачу в следующий раз или даже гнев лешего. Поэтому, если охотник шёл на лося и убивал одного, то не должен был убивать другого, даже если предоставлялась такая возможность. Если убить трёх рысей, то через год может быть три покойника [Денисевич 2001: 50].

Наконец, леший — радетель за проклятых и обиженных [Русский 1995: 297], как и Афсати. Леший справедлив, его могут называть «лесовиком праведным» или «лесом праведным» [Успенский 1982: 99]. Он наказывает за вольные и невольные грехи [Максимов 1994: 66], за нарушение запретов [Белавин, Подюков, Свалова, Черных, Хоробрых 2014: 52]. Расплачивается он либо золотыми, либо серебряными рублями [Традиционный 2006: 335]. Женской его модификацией в русских народных верованиях выступает «лешачиха», или «лесовиха». О ней обычно говорили, что она уводит детей или парней, которые с ней живут, по уговору с пастухом может пасти скот. Лешачихи рисовались в крестьянском сознании то как страшные безобразные существа с огромными грудями, то как нагие девушки, то как женщины в белом или набойчатом сарафане. В мифологических рассказах Русского Севера лешачиха, подобно лешему, выступает и как опасное, и как благодарное существо [Мадлевская 2006: 326]. В современных представлениях русских Карелии волосы у лесных жительниц вовсе не длинные, косматые и расчёпанные, а наоборот, короткие [Логинов 2002: 3].

О том, что лешие живут под землей или же уходят туда на день, свидетельствуют русские поверья. На день Ерофея-мученика указано лешим

пропадать или замирать. Побуянив, они проваливаются сквозь землю, чтобы явиться на ней вновь, когда она отойдёт или оттаает весной. А в одной из бывальщин леший, приняв облик племянника мужика, ведет его прямо в скалу и в результате сам уходит в неё. Изба у лешего крыта кожей [Максимов 1994: 65; Криничная 2004: 266], как и у Афсати. Русские Карелии, как и карелы и вепсы, считали, что лешие живут семьями. Каждая семья обитает на своей территории, естественными границами которой являются имеющиеся водные системы и обширные болота. Лешие на своей территории — полновластные хозяева деревьев, животных и птиц [Логинов 2002: 2]. Леший у русских и белорусов одноглаз [Успенский 1982: 94; Черепанова 2005: 129], как и Афсати у осетин. О нём говорят: «Дед-то слепой» [Ефимова 1997: 168]. В старинном заговоре просили защитить «от лешего одноглазого» [Сахаров 1885: 40]. Кроме того, он может хлестнуть кнутом и выбить глаз у человека, нарушившего запрет [Мифологические 1996: 49]. Русский леший рогат [Померанцева 1975: 33; Ефимова 1997: 133]. Медведем леший видится людям довольно часто, как и Афсати, например, когда участвует в выпасе скота, согласно договору с пастухом [Логинов 2002: 3]. Наконец, он тоже может предстать оленем [Шуклин 1997: 237; Ефимова 1997: 133]. В частности, в виде оленя он появляется в быличке из Олонецкой губернии [Ончуков 1908: 464]. Под видом оленя появлялись лешие и лешахи и у других славян [Шеппинг 2008: 77]. Украинцы-гуцулы верили, что олени и серны — стадо лесных духов. У сербов и хорватов лесные духи тоже перегоняют диких зверей с места на место и так же пребывают в близких отношениях с пастухами-людьми, окружая их опекой [Moszyński 1967: 690–691].

Русский охотник, отправляясь на охоту, тоже старался выйти из дома незамеченным, и домашние его не должны были разглашать нигде, что он ушёл петли ставить. Это правило соблюдалось у русских всюду, где сохранялась промысловая охота, придерживались его и белорусы [Зеленин 1929: 77; Швед 2009: 9]. Некоторое время до и после охоты человек не мылся и не брился, «штыбы ничево не случилось, ни медведь ни задрал, ничево». Он находился в маргинальном состоянии, в процессе постепенного перехода из «своего» пространства в чужое и обратно. Так как человек отправлялся в иной, враждебный ему мир, совершались охранительные обряды. В Каргополье особенно важен был момент выхода из дома: перед этим не ссорились, так как нельзя провожать промысловика грубым словом, напротив, надо сказать уходящему: «С Богом». Выходили обычно до того, как встанет солнце. Лучше, чтобы по пути никто не встретился, особенно плохо увидеть по дороге женщину. Иногда плохим знаком перед охотой являлась встреча с каким-то определённым человеком — колдуном или обладающим дурным глазом. Такой человек мог сглазить охоту [Денисевич 2001: 48]. Здесь же стоит упо-

мянуть зафиксированный в Приморском районе Архангельской области обычай: женщины не называли ушедших в море мужчин по имени до самого их возвращения. Использовали другие, иносказательные или изменённые, имена: вместо Василий — Силушка и т. п. [Щепанская 2003: 94; Березович 2010: 150]. С собою охотники брали в лес когти первого убитого медведя [Денисевич 2001: 48]. Аналогичный осетинскому запрет чистить ружьё в день охоты со временем эволюционировал в Прикамье в запрет перед охотой дуть в ствол ружья, чтоб не спугнуть удачу [Свалова 2015: 56]. В Каргополье строго запрещалось постороннему касаться охотничьего оружия или снаряжения, так же как пастушьего рожка или кнута [Денисевич 2001: 49]. Точно так же боялись сглаза оружия и прикосновения к нему чужого, незнакомого человека на Волынском Полесье. Там же считалось плохой приметой, идя на охоту, столкнуться со старой женщиной [Беньковский 1898: 9–10, 13–14].

Как и у осетин, у русских охотников Прикамья существовал запрет показывать пальцем на выслеженную дичь («можно только всей рукой показывать») [Белавин, Подюков, Свалова, Подюков, Свалова, Черных, Хоробрых 2014: 45]. В русских звероловческих артелях Сибири в XVIII веке, по сообщению Степана Крашенинникова, во время промысла также строго придерживались того, «чтобъ по обычаю предковъ своихъ ворона, змѣю и кошку прямыми именами не называли, а называли бѣ верховымъ, худою и запечѣнкой. Промышленные сказываютъ, что въ прежніе годы на промыслахъ гораздо больше вещей странными именами называли, напримеръ: церковь востроверхою, старца гологузымъ, бабу шелухою или бѣлоголовкою, дѣвку простыною, коня долгохвостымъ, корову рыкушею, овцу тонконогою, свинью низкоглядою, пѣтуха голоногимъ и прочая... Передовщикъ всякого, кто что назоветъ запрещеннымъ отъ него именемъ, не меньше наказываетъ какъ и за другие преступления» [Крашенинников 1949: 261–262]. О русских охотниках на реке Лене немецкий натуралист XVIII века Иоганн Георг Гмелин тоже сообщал, что они «всѣ называют иными именами, не как другие люди», и видел в этом «великое суеверие» [Зеленин 1929: 113]. Есть достаточные основания говорить о существовании в прошлом у русских специального «тайного» охотничьего языка, в котором с помощью описательных названий обозначались с одной стороны, объекты промысла, охотничье снаряжение, способы добычи и пр., события, например, гибель охотничьей собаки, а с другой — целый ряд предметов и явлений непромысловой среды [Конаков 1983: 193; Томилина 2015: 70–71]. Охотники старательно избегали прямых номинаций, их язык носил эвфемистический и даже табуистический характер [Свалова 2015: 57]. Учили этой иносказательной, эвфемической речи, созданию слов-заместителей к табуированным в охоте понятиям с детства при помощи

загадок на охотничью тематику [Белавин, Подюков, Свалова, Черных, Хоробрых 2014: 42]. У русских охотников Сибири запрещалось глумиться, смеяться над убитым зверем [Зеленин 1929: 44–45]. В Каргополье в лесу нельзя было пить, смеяться, поминать лешего [Денисевич 2001: 50]. Охотники Прикамья, как и осетинские, молились святым — покровителям охоты, жертвуя им хлеб и мясо [Белавин, Подюков, Свалова, Черных, Хоробрых 2014: 60]. В Заонежье «брали заветы», то есть обещали принести в местную часовню глухаря или его крыло, иногда — мясо или масло. В церквях священники такие подношения часто не принимали, правомерно считая этот обычай пережитком язычества [Логинов 1993: 49]. Нередко охотничьи ритуалы русских перед началом охоты сопровождало пение песен [Белавин, Подюков, Свалова, Черных, Хоробрых 2014: 42–43]. Как и у осетин, особые запреты на некоторые действия и произнесение отдельных слов накладывались на время охоты на домашних охотника [Свалова 2015: 56]. У русских старожилов низовьев Индигирки запрещалось трогать огонь острым железом, чтобы не причинять ему боль, и считалось, что огонь может выдать тайны охотников их жертве (медведю). Голову медведя, горло и легкие не ели, а хоронили, так как верили, что медведь — брат человека. А когда оленеводы кололи оленей, охотники держали во рту щепку, чтобы мысли человека не передавались диким оленям [Фольклор 1986: 15]. Русские охотники Сибири не продавали никому убитого ими изюбря: охотник должен был съесть голову животного сам, иначе его промысел в другой раз будет неудачен [Зеленин 1929: 55]. Белорусский охотник каждый раз смазывал ствол ружья кровью убитого животного [Никифоровский 1897: 261]. У украинцев, когда стрелок убивал добычу, он цеплял себе на шапку веточку. Если же охотнику помог убить добычу побратим, то он макал веточку в кровь убитого животного и клал её на шапку побратима, которую тот держал в левой руке. Подобную веточку вкладывали и в рот копытного животного или в клюв птицы, и она символизировала «последнюю пищу». Иногда веточку вставляли в смертельную рану убитого животного [Каляндрук 2007: 74], что, вероятно, было связано с культом леса и лесовика, лешего. Вместе с тем существовал и обычай делиться добычей, как на Кавказе. Украинские охотники на Западном Полесье разносили «свежину» не только между родственниками, но и между соседями [Давидюк 2018: 204].

Коми-зырянский охотник называл соболя «мягколапым» и, даже сидя в своём охотничьем шалаше, утверждал, что до конца охотничьего сезона он другое слово произносить не может. Охотничий сезон длился пять месяцев. И всё это время он этим словом заменял запретное [Мери 2020: 30]. Медведь, по мнению коми охотников, понимает язык человека. Поэтому, встречая берлогу, охотники говорили: «Абу, абу (нет, нет медведя)», а в

охотничьей практике у коми медведя называли стариком (майбыр) [Старцев 1931: 51]. Коми тоже, как и осетины или памирцы, употребляли различные эвфемизмы в охотничьем языке, чтобы раньше времени не спугнуть зверя. Некоторые эвфемистические термины закрепились и в современном коми языке. У коми-пермяцких охотников, как и у русских, отмечено, например, большое количество глаголов-эвфемизмов к понятию 'убить' (обычно образного, метафорического характера). Метафоризация названий животных была важной частью охотничьих заклинаний. Особая охотничья терминология, заменяющая табуированные во время промысла слова, была зафиксирована и среди коми-зырян и коми-язьвинцев. Запрет на произношение слов «женщина», «собака», «поп» объяснялся тем, что они крайне неприятны лешему. Промысловая лексика заменяла названия бытовых вещей, имевших значение «домашнего», противоположного лесу, и христианского. Существовало также убеждение, что убитый зверь возродится, хотя бы в лице другой особи, поэтому его остатки тщательно собирали и зарывали или оставляли в укромном месте. Основой охотничьей морали у коми-зырян было почтительное отношение к любой добыче независимо от её ценности. Запрещалось издеваться над убитым зверем, раненого обязательно полагалось добивать, чтобы не мучился [Зеленин 1929: 44, 114; Конаков 1983: 190–192; Конаков 1996: 77–78; Голева 2011: 83; Сидоров 2015: 172–173, 226–228; Томилина 2015: 69–71; Ильина, Уляшев 2016: 45–46]. С убитым зверем надо было обращаться серьёзно и вежливо. Нельзя было выражать недовольство, если вместо ожидавшегося ценного зверя в ловушку попадалось малоценное животное. Гнев со стороны лешего (вёрса) вызывали неуважение к своим товарищам, несоблюдение чистоты в местах обитания зверя и птицы. На охотничьем промысле не позволялось сквернословить, быть сварливым или каким-нибудь образом выказывать свои антисоциальные чувства. В противном случае могла отвернуться удача. Нравственные качества были основным требованием, предъявлявшимся к члену составляющейся охотничьей артели [Сидоров 1927: 29–30; Конаков 1996: 67; Голева 2011: 82–83]. Как и у осетин, важной была роль старшего охотника, на которого возлагались обязанности охранять артель от колдовских чар со стороны могущих встретиться недоброжелателей, и следить за исполнением всех предписаний охотничьей морали [Сидоров 2015: 41–42, 47–48].

Особое место в мифологии коми занимал леший. От его отношения к охотнику зависел успех промысла. Поэтому коми старались добиться его расположения, делали ему подношения, делились добычей, просили разрешения на охоту [Савельева, Королев 1990: 100]. К лешему отношение мужчин было равное, почти панибратское: считалось, что с ним можно (не без выгоды) подружиться или приручить его [Ильина, Уляшев 2016: 58].

Он мог лишить удачи в охоте и, напротив, за оказанную помощь наградить богатым промыслом [Голубкова 2014: 317]. Если у осетин перед охотой нельзя было употреблять мясной пищи, то у коми-пермяков, когда идешь на охоту, нельзя брать с собой ничего мясного [Савельев 2015: 54]. Как хозяин зверей, леший мог повлиять на промысел — наделить удачей или забрать дичь, поэтому охотники, помимо использования различных талисманов, обращались к лесному духу с просьбой о помощи [Голева 2011: 83]. Охотники коми, подобно кавказцам, подносили лешему подношения с приговором, в том числе пироги с грибами [Петрухин 2003: 223; Конаков 1983: 187; Савельев 2015: 54–55], шаньги [Ожегова 1961: 14; Голева 2011: 84], рыбный пирог [Конаков 1996: 72; Голева 2011: 84], кусок хлеба [Голева 2011: 83].

У коми-пермяков было распространено поверье о том, что некоторые охотники не просто благодарят и просят помощи лешего, но и «дружат» или «знаются» с ним. «Знающего» с лешим охотника распознавали по успеху в промысле или необычному поведению: он не боялся сглаза и поэтому не прятал дичь от посторонних глаз; однако ему приходилось подчиняться другим правилам, например, ходить на промысел только в одну сторону: «Те, кто с лесным-то водятся, им надо в одну сторону всегда ходить, то есть с другой стороны уже нельзя пройти. Он поймает пять, шесть зайцев, на палку повесит и прямо посреди деревни идёт. Ничё ему, типа, не сглазили» [Голева 2011: 83–84]. Представлялся он одноглазым и жил, по мнению коми, со своим многочисленным семейством в избушке, построенной в глухом, недоступном месте [Белицер 1958: 320; Гагарин 1978: 34; Семенов 1991: 8; Конаков 1996: 65–66]. У коми-пермяков леший антропоморфен, но с зооморфными чертами, которые становятся признаком его отличия от людей, в том числе рогами: «С рогами он, большой, в дом не поместится» [Голева 2011: 153]. Для пермяцкой охотничьей среды был характерен сюжет о появлении дочерей лешего, которые пытаются завлечь охотника: «Я, говорит, на охоту пошёл, дочь его впереди идет, ухает, охает. Коса у неё до земли, очень красивая»; «Ирина — лесная женщина, большая. Муж из лесу пришёл, а она за ним забежала в дом» [Голева 2011: 85]. В представлениях о лешем у коми доминировал образ строгого, но правосудного и отнюдь не кровожадного лесного владыки. Он был совершенно нейтрален к досконально соблюдающим все нормы и правила поведения в лесу, предупреждал без каких-либо особых последствий за мелкие нарушения, за серьезные проступки мог полностью лишить удачи в охоте и, напротив, за оказанную помощь наградить богатым промыслом [Конаков 1996: 66]. Леший был справедлив и уводил к себе всех воров, мошенников, оказавшихся в лесу [Конаков 1996: 68]. В честь ценной добычи охотниками традиционно устраивался праздничный ужин [Жеребцов,

Конаков, Шабает, Шарает, Цыпанов 2008: 159]. В частности, убив лоса, варили его язык и печень на месте [Ильина, Уляшев 2016: 40], что тоже напоминает осетинские обычаи. Поскольку, по представлениям коми, каждое дерево и каждый вид животных имеет своего «хозяина» или духа-хранителя, строго запрещались бессмысленная рубка деревьев и необоснованное убийство животных [Ильина, Уляшев 2016: 41]. Леший предостерегал охотника и контролировал его промысел: «На охоту пошёл. Шёл, шёл, шёл, шёл по лесу кругом, за Губаново. Потом кто-то мне говорит: «Много дичи убил?» — по-русски» [Голева 2011: 85]. Если охотник жадничал, леший уничтожал его добычу, водил по лесу [Рочев 1984: 122–123; Шумов 2015: 82]. Мог покарать увечьем или гибелью [Голубкова 2014: 316]. Лесные духи делились у коми на старших и их подчинённых. Градация отражалась в их внешних чертах, одежде, занятиях и функциях [Голева 2011: 154]. В частности, в конце сентября пермяки приносили к местным часовням бараньи ноги, а также куриц (курёгтез) и другую птицу «курёг енлё» (куриному или птичьему богу) [Мальцев 2004: 64–65]. И у коми ещё недавно существовал обычай наделения частью добычи после возвращения с охоты престарелых соседей, а также каждого, кто оказывал хоть какую-нибудь помощь промысловику [Конаков 1978: 10–11].

У карел божеством леса и хранителем лесных богатств являлся Тапио. Его образ был наделён, в основном, положительными чертами. Это был мудрый старец, владелец богатых кладовых, правитель страны Тапио-лы. Карелы, проживающие на финской территории, говорили: в старину охотнику «не надо было бояться, что оскудеют леса, так были обильны стада Тапио». У него есть жена, дочь и сын и множество родственников, особенно женского пола, лесных дев. Существовало понятие «стол Тапио». Это своеобразный алтарь, который служил для поклонения хозяину леса. Для него выбирали молодую низкорослую раскидистую елочку или можжевельник, ветки которых на уровне стола росли в стороны, параллельно земле. Иногда это была сосна с обрезанной верхушкой, разрастающаяся в стороны. В Беломорской Карелии «стол Тапио» мог находиться и прямо на выступающих корнях дерева. В качестве алтаря для жертвы, для разговора с хозяином леса мог быть и муравейник или перекресток, места, которые также являются, по народным верованиям, домом лесных духов. В Северной Карелии для того, чтобы охота была удачной, первую подстреленную птицу варили прямо с перьями. Затем её относили на стол Тапио, ели сами, остатки оставляли на трое суток, а потом выливали под корень. В финской провинции Хяме во время первого выхода в лес надо было подстрелить сойку, найти пышную елочку, на ветки положить мох, а сверху — птицу. Это была жертва хозяину леса. В Южной Финляндии на лесной стол,

«ладонь Тапио», клали мясо первого зайца и наливали немного вина. Маленькая, разросшаяся в стороны елочка, дом матери леса, была местом жертвы и для пастухов. Перед первым и последним выгоном скота они укладывали на верхние широкие ветки листья, затем различную еду, а сверху закрывали лапником. На юге Финляндии пекли специальные лепёшки Тапио. Тесто из ржаной муки замешивали на пене, которая получалась при варке первой добычи. В некоторых случаях эти лепёшки сушили в устье печи. Второй способ был: взять из поповского поля три ржаных колоса, высушить, перемолоть и испечь три хлебца. «Стол Тапио» могла служить ель или её корни. Лепешки в первом случае укладывали на три стороны, а во втором — поверх еловых веток укладывали еще ольховую щепочку, и лишь потом лепешки. В Иванову ночь хозяину леса относили пиво, причем солодовую рожь надо было собрать за одну ночь с девяти полей. В день святого Николая на стол Тапио относили кровь жертвенного барана и сыр из молока только что отелившейся коровы. Следует отметить сакральность и времени жертвоприношений, и количественных показателей самой жертвы. Обряд совершали часто в праздник или накануне праздника (это мог быть день Кегри, покровителя домашнего скота, 1–2 ноября), ночью, ранним утром или поздним вечером — в пороговое время и года, и суток. Количество жертвуемых предметов было сакрально: три лепёшки, три вида зерна, собранного с девяти полей. Сам обряд всегда совершал мужчина, обязательно в шапке, обходя стол два раза по солнцу и один раз против него. Для благословения под стол Тапио приносилось и то, чем охотились: ружья, силки и т. п. [Иванова 2012: 172–174]. От Тапио зависела удача в охоте. Он мог привести добычу даже с чужих земель. Для этого ему приносили жертвы и шли в лес с добрыми помышлениями и добрыми спутниками [Иванова 2012: 175]. Хозяйка дома Тапио вся в золоте и серебре [Иванова 2012: 175]. Красавицей изображалась и дочь Тапио Анникка [Иванова 2012: 176]. Божество леса, по карельским представлениям, любит пошутить над человеком, но при умелом договоре с ним делается помощником или покровителем охотника [Линевский 1941: 101]. Охотники, идя на охоту, всегда обращались за покровительством к хозяевам леса, приносили подарки и читали заговоры [Иванова 2012: 176]. Считалось, что охотничьей удачи не будет, если человек с недобрым взглядом посмотрит вслед. Считалось также плохим знаком, если женщина перейдёт охотнику дорогу. Особенно этой приметы опасались, когда шли на медведя. Говорили, что зверь тогда обязательно унюхает след охотника и либо убежит от него, либо нападёт первым. Поэтому на охоту уходили из дома до рассвета. Забыв что-нибудь дома, с дороги не возвращались. Во избежание сглаза, происходящего от завистливого человека, ни один охотник не давал своё ружьё в чужие руки [Логинов 2008: 194–195]. В лесу вообще

было запрещено материться и даже громко разговаривать, петь. Ругань могла рассердить лесного хозяина. Нельзя было и думать о плохом [Иванова 2012: 194, 242]. К лешему карелы обращались с просьбой разрешить пасти скот на поляне, на мысу или на острове. Старики рассказывали, как своими глазами видели, что в стаде вместе с коровами ходит леший, принявший облик медведя. Медведь весь день занят поиском пищи под пнями и камнями, но коров не трогает, словно и не видит. Медведь в мифологии сямозерских карел всегда выступал как помощник «хозяина леса», действуя по заданию лешего. Он охранял коров якобы только внутри своей территории, не позволяя приближаться к вверенному ему стаду другим медведям [Логинов 2008: 170]. Хозяева леса у финнов и карелов могли представлять в образе ещё одного тотемного животного — лося [Ефимова 1997: 133; Иванова 2012: 195]. Иногда у повстречавшегося в лесу хозяина леса (Mecänizäandy) просто один глаз посреди лба [Иванова 2012: 201]. Для того чтобы охота была удачной, и хозяева леса разрешили пользоваться своими кладовыми, необходимо было их угостить, задобрить. «То слышала, что когда убивают оленей в лесу, то сварят большого оленя, накормят лешего. Сварят или жарят там, в лесу, убьют и дают одно животное лешему» [Иванова 2012: 229]. По карельскому поверью, от колдуна можно было получить отпуск на зверя и птицу, тогда замеченные охотником животные от него живыми не уходили. Они дожидались, пока тот их пристрелит. Один охотник, убив двух лосей, вернулся в деревню за боеприпасами, чтобы застрелить третьего, что ему удалось [Логинов 2008: 193]. На севере Финляндии, преимущественно среди саамов, существовал следующий обычай, отразившийся и в карело-финских эпических песнях: когда на общем охотничьем уголье убивали лося или медведя, то на свою долю могли претендовать и другие, не участвовавшие в охоте, собственники этого общего охотничьего уголья, если они приходили на место закончившейся охоты до того, как со зверя содрана шкура [Евсеев 1957: 84]. Этнографы подтверждают, что у саамов было принято, что пришедший после того, как животное было убито, имел право на долю добычи, хотя сам не принимал участия в охоте. Продукты охотничьего промысла считались общей собственностью и распределялись равномерно между всеми жителями селения [Волков 1996: 51]. Это был сохранявшийся в пережиточной форме обычай общего распределения добычи [Лукьянченко 1971: 9; Чарнолуский 1972: 255]. Добыча, которую давала охота на волков, первоначально тоже была общей собственностью. К 1733 году относится постановление, согласно которому шкура хищного зверя доставалась охотнику. У саамов были и другие интересные правила, касающиеся ловли и охоты: если один охотник ранил дикого оленя или какую-нибудь другую крупную дичь, а другой убивал, то они делили добычу поровну [Волков 1996: 51].

У саамов властителем леса был бог охоты Лейб-Ольмай, которого ещё называли Мец-хозин. Он охранял животных, населяющих леса, за исключением медведя, который ему не был подведомствен. Он любит тишину и когда в лесу начинают кричать, шуметь или петь, то сердится, заводит таких людей в глушь [Харузин 1890: 151–152; Михайловский 1892: 37]. Судя по сказке про охотника, где лесное божество называется «бесом», оно обладало силой воскрешать убитых им животных [Саамские 1980: 145–146], как Афсати. Перед отправлением на охоту саамы гадали на бубнах, в каком направлении следует охотиться и где будет удача. Вопросу гаданий и всевозможных примет охотники уделяли немалое внимание [Волков 1996: 33]. Поедая убитого медведя, каждый ел свою порцию, причем с большой осторожностью, чтобы не сломать кости скелета, для которых в конце концов вырывали могилу. К ней приставляли человека, который объявлял: «С пришествием следующей весны ты снова воскреснешь, будешь бродить по холмам и спать в миртовом ложе. Прости нам теперь, забудь, что мы убили тебя. Однако не мы тебя убили. Это было оружие, которое было в наших руках» [Боси 2004: 139–140]. Существует много этнографических свидетельств того, что кости медведя, съев мясо, саамы зарывали в землю, чем хотели выразить особое уважение к зверю и обеспечить удачную охоту на него в будущем. Имеются также указания, что кости медведя собирали и прикрепляли, в том числе и череп, в соответствующем порядке к какой-нибудь хворостине. Собранный таким образом скелет медведя укладывали на землю и заваливали брёвнами, чтобы звери не могли его повредить [Зеленин 1929: 48; Лукьянченко 1971: 147], очевидно, рассчитывая, что божество воскресит его из костей. По верованиям саамов, убитый медведь воскреснет и, увидев себя погребённым как следует, довольный таким почётом, позволит себя убить ещё раз тем же саамам — без опасности для них [Харузин 1890: 203]. Саамы на святых местах, у священных камней-сейдов, приносили в жертву олени рога [Чарнолуский 1965: 70], как и осетины. Рога вырубались вместе с частью черепа, в который клались кусочки от всех частей оленьей туши. У сейдов заговаривали оружие и просили удачи в охоте [Волков 1996: 33]. Саамские женщины, встречая охотников, возвращающихся с добычей, пели особые песни на тайном языке [Боси 2004: 137], что логично, ведь они пока являлись частью лесного, охотничьего пространства. Поморы Терского берега, доверявшие пастьбу своих оленьих стад пастухам-фильманам (западная ветвь кольских саамов), считали их, так же как и саамы, колдунами, общающимися с духами природы через шаманов («колдунов и колдуний»): шаман сообщал пастуху все, что надо делать со скотом, а тот уже передавал хозяевам оленей [Россиев 1903: 129]. Эти верования разделяли жившие на Западном Мурмане норвежцы и шве-

ды: швед-караульщик на западном мурманском становище сообщил поморам, что однажды видел огромного белого человека, которого он не смог застрелить и потому считал, что это был злой дух, которому старые лопари доверяли своих оленей [Бернштам 2009: 186].

Согласно эстонским поверьям, каждый лес имеет своего духа (*metsavaim*). Они могут принимать вид обычных людей, например мальчика-пастуха, правда, пасет метсавайм необычное стадо — зайцев. Метсаваймы покровительствуют птицам, заботятся о больных и раненых животных: от них зависит рост деревьев в лесу. Обитают они в дуплах деревьев, где могут жить семьями. Людям метсаваймы в общем не опасны, хотя могут наказать тех, кто нарушает запреты, в том числе христианские, — например тех, кто работает в лесу в воскресенье. Метсаваймы могли сбить с пути, лишиться удачи охотника, который оставлял в лесу раненых животных. Больше опасности представляли лешие — ванахальбы («старые черти»), ванасыги («старые слепцы») — заметим, что слепота или одноглазие считались у древних финно-угров признаком нечистой силы. Принимая облик седых старцев, они иногда пасут стада диких животных. Впрочем, охотнику, которому удастся заключить договор с ванахальбом, обеспечена особая удача в охоте [Петрухин 2003: 149]. В эстонской быличке рассказывалось, как один охотник выстрелил в хозяина леса (Метса-иса, Метса изанд), за что лесной дух лишил его удачливости на охоте. Обиженный лесной дух отгонял от него всех лесных зверей и птиц [Киткаева 1989: 57]. Ещё в XX веке эстонские охотники и рыбаки, вместо запретных слов употребляли другие, правда уже в шутку. В представлении их предков упоминание имени зверя могло отпугнуть добычу и принести несчастья, потому что море слышит, лес понимает. Преступивших запрет ждала кара. В давние времена у рыбаков и охотников на тюленей для каждого животного, ветра, корабля и вообще для всего, что как-то касалось их промысла, было своё название. Например, тюленей называли «рыба», а их кровь — «ольха», ерша — «краснопёрым», собаку — «хвостатой», лошадь — «косолапой», корову, быка, козу и козла, свинью именовали иными словами. Если кто-нибудь, будь то свой или чужой, случайно или нарочно называл животное эстонским словом, его наказывали — окунали в воду. На тюленя нельзя было показывать голый рукой, надо было — рукавицей, обшлагом или локтем, иначе сразу получал по руке, если не соблюдал обычаев [Мери 2020: 29-30].

Согласно верованиям вепсов, у лесного хозяина (*mechiine*, *mecižand*) есть жена, дети. Обитает он в лесной чащобе вместе со своей семьей и целым штатом лесовиков низшего ранга. Людям лесной хозяин являлся в разных обликах, в том числе в виде седого «замшелого» старца небольшого роста. Главной его функцией является забота о лесном хозяйстве,

включающем растительность и животных. Это добрый дух и довольно благожелательно относится к вепсу, если его три года худо не поминать. У него много золота и серебра [Пименов 1965: 240; Азовская 1977: 147; Винокурова 2015: 281, 283]. У вепсов лесной хозяин так же мог выступать в роли помощника охотника, выгоняя на него множество дичи. Он даже мог, расщедрившись, открыть клад счастливцу [Пименов 1965: 240; Конаков 1983: 188]. Вепским охотникам тоже полагалось приносить жертвы лесному хозяину. Как правило, жертвовали различные продукты из мира культуры, в том числе блины, хлеб, пирог-калитку, различную выпечку. Их оставляли на пне, у придорожного креста или на перекрёстке дорог, подвешивали на дерево. В лесу, чтобы не рассердить хозяина, нельзя было ругаться. По народным представлениям вепсов, хозяин леса строго следил за числом убитых зверей. В случае превышения нормы добычи он мог вынести приговор охотнику о запрете в дальнейшем заниматься промыслом [Азовская 1977: 147; Строгальщикова 2014: 136; Винокурова 2015: 284–285]. Без берегов вепсы охотиться не уходили [Логинов 1993: 50].

У северных удмуртов, как и у осетин, повелитель лесов (нюлэсмурт) являлся одним из главных божеств пантеона, в честь которого устраивали всевозможные жертвоприношения. Особо его почитали охотники, так как считалось, что звери в лесу находятся в его ведении, и при благорасположенности к людям он нагоняет в леса множество дичи. Но, если его прогневить, то он лишает охотника удачи. Так же в его ведении находился скот, который северные удмурты выпускали на вольный выпас в лесу или же в огороженные поскотины, устроенные в лесу. Поэтому благополучие скота зависело от воли лешего [Садиков 2008: 76–77; Волкова 2003: 331]. В Сарапульском уезде лешему приносили в жертву осенью в лесу под ёлкой вино, хлеб и быка или серого барана. В молитве говорили: «Леший, дай мне дичи, белок, лисиц, медведей. Дай так же пчёл, направь их в сделанный мною улей. Я тебе тоже кое-что подарю». Удмурты-бесермяне тоже имели обычай приносить в жертву лешему гуся. Жертвоприношение бывало осенью, где-нибудь на опушке леса, в ельнике. Для этого там устраивалось нечто вроде стола. Покрыв это подобие стола скатертью, на него ставили две чашки — в одной кашу, а в другой гусиное мясо. Лешего умоляли быть милостивым к людям и животным, проходящим по лесу. В особенности просили его не пугать их [Емельянов 1921: 122–123]. Кое-где считали, что в жертву лешему можно принести только птицу: гуся или утку, тетерева и даже рябчика [Первухин 1888: 77]. Непременной составной частью жертвы хозяину леса и зверей были блины [Шкляев 2003: 125; Садиков 2008: 77]. Охотники устраивали также специальные жертвоприношения с целью обеспечения удачи на охоте, особенно отправляясь на промысел [Садиков

2008: 77; Шутова 2001: 69, 95; Емельянов 1921: 123]. Удмуртские охотники предпочитали идти в лес в лаптях. Они были не только удобны и легки, но еще и не распространяли запах дёгтя и кожи, который мог легко учуять зверь [Владыкина 1998: 261]. Это напоминает осетинское поверье. По мнению удмуртов, если охотник у ворот встретится с женщиной, да ещё и идущей за водой, с пустыми вёдрами, — не будет ему удачи. В одной быличке такая женщина ещё и оказывается ведуньей [Владыкина 1998: 265]. Как и осетины, саамы, финны, эстонцы и марийцы, удмурты называли медведя иносказательно: «дедом по отцовской линии», «старичком» [Зеленин 1929: 106], что свидетельствует о следах охотничьего языка. Запрещалось смеяться над убитым зверем, а то нюлэсмурт рассердится [Зеленин 1929: 113; Верещагин 1886: 70]. У удмуртов в некоторых местностях леший, как и Афсати у осетин, считался имеющим только один глаз. Живёт он в лесу, где имеет свою жену и хозяйство. Говорили также, что в лесу у него запрятаны сокровища — золото и серебро, волшебный сундук со всяким добром. Владея этим огромным богатством, он может одарить человека из добрых побуждений, например, насыпать ему полную корзину золота или донести человека вместе с золотом домой [Садиков 2008: 78; Петрухин 2003: 239; Владыкина 2009: 26]. Удмуртский леший — повелитель медведей, оленей, всего зверя и птицы [Коршунков 2005: 292]. Очень часто он уподобляется старику и может быть седой, как лунь. У лешего длинная седая борода, иногда лошадиные уши. Он оживляет убитых на охоте зверей и птиц свистом или криком [Владыкина 2009: 24–25, 28–29].

Марийцы в XVIII веке тоже присваивали лешему (ведашу, водыжу) повелительную силу над лесными духами, зверями и птицами. По их мнению, он мог делать звериные промыслы удачными и несчастливыми [Чулков 1786: 67]. Он признавался главным марийским лесным богом, покровителем и хранителем леса. По преданию, ночью водыж обходит селенья и пасет скот, являясь то в облике человека, то в облике оленя; деревья кланяются ему до земли, птицы щебечут ему песни, звери расступаются перед ним [Ситников 2006: 27]. У марийцев есть схожее с осетинскими предание о «Вожде оленей». Охотник встретил в лесу «красивого оленя», упорно преследовал его и убил. Перед смертью олень произнес заклятье — предсказал всякие несчастья охотнику. И, действительно, добавляет предание, вернулся охотник домой, а у него сгорел дом, и погибла семья. «Ведь он убил Вождя оленей» [Тудоровская 1960: 107]. Согласно марийскому поверью, чтобы задобрить хозяина леса (чодыра оза), нужно его постоянно одаривать. На основе этого поверья возникли сюжеты мифических рассказов о том, как охотники, благодаря своим угощениям, возвращались с добычей или становились обладателями золотых монет, так как в благодарность

хозяин леса всегда их одаривал. Являлся он в образе старика [Киткаева 1989: 57–58].

Исследователи отмечают, что так же, как и леший, с музыкальным инструментом изображался древний славянский бог скота и лесных животных Волос (Велес), предстающий в украинской мифологии с сопилкой (флейтой, свирелью) в руках [Криничная 2004: 291; Плачинда 1993: 19]. Этим он сближается с осетинским Афсати, но на атрибутике их параллели не заканчиваются. Как и леший, Волос связан с золотом: в X веке дружинники, которые клялись Перуном и Волосом, от первого бога ожидали в качестве кары за нарушение клятвы смерть от собственного оружия, а от второго — «да будемь золоти яко золото», то есть перехода в загробный мир через болезнь или поглощение землёй, если принять во внимание изоморфность культовых воззрений, связанных с землёй, древнерусскому почитанию золота [Успенский 1982: 61–62; Новичкова 2001: 181]. Мотив золотого клада присутствует и в «Житии святого Авраамия Ростовского», где он прямо связывается с Волосом. Авраамий, уничтоживший «идола камена» Волоса в Ростове, едва не стал жертвой беса», преобразившегося в свою противоположность — в образ воина, который возвел на него навет «царю» Владимиру. Бес обвинил Авраамия в том, что тот занимается волхвованием, что он утаил от князя найденный им в земле медный котёл с деньгами [Рапов 1988: 312–313]. Судя по исследованиям, «скотьему богу» Волосу подчинялся у славян некий «куриный бог», с которым связывался ноябрьский праздник «курячы именины» [Успенский 1982: 132, 151–155; Левкиевская 2001: 115] и имя которого совпадало с осетинским Карчиклоем. Он охранял кур от порчи и нечистой силы, способствовал их разведению и плодородию, удерживал их в своём дворе. И Волосыни славянской мифологии могут толковаться не как жёны [Иванов, Топоров 1974: 49–50, 200; Иванов, Топоров 1995: 107–108], а как дочери Волоса, по аналогии с дочерьми Афсати.

Культ Волоса у славян соединялся с культом медведя («волосатого», «волохатого» в табуистическом обозначении иносказательного языка охотников), ритуальным одеванием медвежьих шкур, образом сказочного богатыря Медвежье Ушко, Медведко, Медведовича, рождённого от связи медведя с человеком. При этом почитание медведя мыслилось как культ возрождения животных, выражавшийся в похоронах их костей, и плодovitости объектов охоты [Рыбаков 2002: 95–104, 408–410, 413–415; Живанчевич 1970: 46–48]. Помимо фольклорных данных, о связи Волоса с музыкальными инструментами, в том числе с духовыми, свидетельствуют письменные источники. В «Сказании о построении града Ярославля», источнике XVIII века, восходящем к древней записи, прямо говорится, что на месте, где не-

когда стояло капище Волоса, «ту и сопѣли, и гусли, и пѣніе многажды раздавашеся, и плясаніе нѣкое видимо бываше». Здесь же сообщается, что всё это влияло на выпас скота [Писаренко 1997: 238].

С нартовским эпосом перекликаются, прежде всего, многочисленные варианты балто-славянских сказок о заячьем пастухе: царь или король обещает выдать свою дочь за того, кто справится с обязанностями заячьего пастуха; герой (младший из трех братьев) с помощью чудесной дудки собирает зайцев и получает руку царевны либо королевны. Сам выбор зайцев в качестве подопечных, конечно, связанный со свойством этих зверьков быстро разбегаться и исчезать, указывает и на особость стада, скота, принадлежащего сверхъестественному, нередко злокозненному персонажу. Как и в нартовском эпосе осетин, реализуется формула «у человека — коровы (овцы, козы и т. п.), у не-человека (чёрта, лешего, ведьмы и т. п.) — зайцы или другие дикие животные». В этой группе сюжетов появляются также медведи, волки, вообще дикие звери как не-человеческий, «превращённый» скот. Встречаются и стада оленей, диких птиц, которые также могут обнаруживать волшебные свойства (по меньшей мере, понимание человеческого языка). Чтобы справиться с таким стадом, пастух пользуется особым средством — играет на волшебном музыкальном инструменте. Он может появиться у героя и сам собой, однако обычно это дар чудесного помощника, например, старика или Вяльняса [Кербелите 2005: 85, 190, 192; Цивьян 1999: 231–232, 234].

Образ этого помощника особенно интересен. Славянскому «скотьему богу» Велесу (Волосу) у балтов соответствовал упомянутый выше Вяльняс (Велс), который после христианизации стал пониматься как чёрт. Но в языческие времена этот персонаж являлся божеством, опекуном мертвецов и животных, был связан со жрецами и музыкой, с лесом и зверями. Он мог и сам быть музыкантом. В мифологических сказаниях литовцев Вяльняс изображается другом пастухов — он играет с ними в различные традиционные пастушеские игры. В сказках о состязаниях в силе Вяльняс является пастухам или главным пастухам и состязается с ними. Пастухам он дарит волшебную дудочку; когда на ней играешь, все животные и люди пускаются в пляс, а скотина собирается вокруг играющего, это помогает пастухам в работе. В упомянутых сказках, как только пастух заиграет на волшебной дудочке, животные ложатся возле него, не убегают [Велюс 1981: 265; Vėlius 1987: 87, 201, 205, 208; Кербелите 2005: 192; Топоров 1983: 55; Кербелите 2001: 165; Gimbutas 1974: 89]. В литовской быличке о нечистом месте говорится: «Ночью заявятся вяльнясы, станут на дудках играть да плясать» [Цветок 1989: 133]. Мотив дудочки, как отмечают исследователи, в свою очередь сближает литовского Вяльняса с древними пастушьими божествами,

играющими на свирели [Велюс 1981: 265; Vēliuss 1987: 87; Топоров 1983: 55]. Этот мотив интересен и с другой точки зрения. Во многих вариантах сказки о выпасе зайцев пастух получает волшебную дудочку от нищего старика, который в некоторых вариантах называется Богом. Нищий старик дарит дудочку пастуху (батраку, солдату) во многих вариантах сказки про пляску в зарослях шиповника, где он также называется Богом. Мотив дарения дудочки позволяет, однако, сблизить этот образ скорее с Вяльнясом. Обращает на себя внимание регулярное упоминание в этом эпизоде таких специфических реалий, как пень или камень, причём упоминание, никак не мотивированное сюжетом (в одном варианте сказки о заячьем пастухе старик появляется перед пастухом, который плачет, сидя на пне или на камне). В литовской фольклорной традиции эти реалии устойчиво ассоциируются с Вяльнясом, собственно говоря, их можно даже рассматривать как своего рода субституты Вяльняса (например, в оригинальном варианте сказки о ведьмином пастухе, где дудочку дарит пастуху женщина, которую он находит втиснутой в пень). Эти и другие особенности контекста позволяют предположить исходную связь рассматриваемого мотива с мифологическим существом — Вяльнясом [Велюс 1981: 265; Vēliuss 1987: 87]. В латышской сказке «Волшебная свирель» взявшийся ниоткуда старичок дарит красивую свирель сиротке-пастуху. С её помощью паренёк заставляет плясать овец, коров, сварливую хозяйку и её домочадцев, вражеское войско, короля, его дочерей и всех его солдат [Латышские 1972: 219–221]. В другой латышской сказке, «Пастух Анс», барин, издеваясь над своим пастухом Ансом, ломает его дудочку. Загадочный старичок берет его к себе в лес, где Анс делает себе новую дудочку. Старичок научил его играть на этой дудочке так чудесно, что все лесные звери сбегались к Ансу, садились вокруг и слушали музыку. Зверей старичок называет своими коровами. Барин посылает сыновей к Ансу за чудесным зайцем, но тот, услышав звук дудочки, всякий раз вырывается у них из рук и убегает назад к пастуху. Когда в лес является сам барин, Анс сзывает дудочкой не только зайцев, но и волков и медведей, приводя своего прежнего хозяина в ужас [Золотые руки 1948: 22–27; Музыка 1987: 24–26]. Такой старичок в латышских легендах может и оживить лося, убитого ленивым и неблагодарным охотником, который заявляет, что лося добыл он сам, а не Бог. Старик в ответ ударяет лося по рёбрам посохом, лось оживает и убегает. У него там, где содрали шкуру, остаётся белая подбрюшина [Погодин 1895: 436]. Аналогичный рассказ бытовал об олене. Человек, застрелив оленя и сдирая с него шкуру, бахвалится своей победой. Олень с полусодранной шкурой вскакивает и убегает [Arājs 1977: 325]. В литовских народных верованиях проскальзывает убеждение, что охотники чтят Вяльняса, а не Бога. Тот, кому помогает Вяльняс,

более успешен. Вяльняс охотно одалживает охотникам деньги [Vėlius 1987: 106]. Вяльняс одноглаз, взгляду его глаза приписывается магическая сила, и с ним также связывается особое почтительное отношение к одноглазым у литовцев [Vėlius 1987: 61; Gimbutas 1974: 89].

После принятия христианства одним из соответствий Велеса в представлениях восточных славян, наряду с чёртом и лешим, стал святой Николай Мирликийский, культ которого был очень распространён у русских. При этом Николин день мог у них отмечаться специальным обрядовым шумом, а сам святой — связываться с духовыми инструментами; так, глиняные дудки, которые каждый богомолец обязательно покупал для своих детей на ярмарке на вешнего Николу, дали даже название одному из северорусских сёл — Никола-Дудник в Ростовском уезде Ярославской губернии, где такая ярмарка происходила [Зеленин 1995: 135; Успенский 1982: 71]. В Заонежье охотники молились Николаю Угоднику перед наиболее важными, по их мнению, охотничьими сезонами [Логинов 1993: 49]. На праздник Николы в Сибири нельзя было стрелять из ружья, охотиться [Бардина 1992: 25]. У русских Карелии, если кто-то заблудился в лесу, помогала молитва к святому Николаю или к «Батюшке лесному» [Логинов 2002: 3]. Представление об одноглазости Николы, которая роднит его с осетинскими божественными покровителями диких и домашних животных Афсати и Фалвара, нашло отражение в русских загадках, напоминающих происшествие с Фалвара: «На реке на Клязьме два бога огрязли, пришёл Спас, выткнул Миколу глаз», «В море грязно; два бога увязло; пришёл Спас да Миколу в глаз», «На море на Клязьме два борова увязли; пришёл Спас да ткнул в Николин глаз (Ключ в замке)» или: «Стоит Микола среди поля, пришёл Влас — тыкнул в глаз (Отмыкание часовни)». Известен и фольклорный сюжет о том, как святому Николаю тыкают в глаз пальцем [Пословицы 1961: 199; Загадки 1876: 11; Успенский 1982: 93; Юдин 2007: 33–34, 76]. Николу, как и Велесу — богу богатства, посвящает былинный музыкант Садко золотую казну [Гаврилов, Наговицын 2002: 276; Новгородские 1978: 156–157, 171, 173–174, 206, 210]. На Рязанщине с Николой связывалось и представление о курином боге [Левкиевская 2001: 115].

Подобно пастуху волшебных сказок [Цивьян 1999: 235], нарт Ацамаз находится в особых отношениях с иным миром, при этом чаще с нижним, чем с верхним, и в особых отношениях с природой, преимущественно с фауной, — в определённой степени он является медиатором между дикими и домашними животными; он обладает особым (сакральным, эзотерическим) знанием и является владельцем чудесной дудочки, через которую связан с магической сферой музыки. Соответствия образу музыканта Ацамаза, а также его покровителя — небожителя Афсати, которому как хозяину леса

и промысловых копытных животных поклонялись осетинские охотники, обнаруживаются в верованиях и обрядности славянских, балтских и финно-угорских народов. Часть этих соответствий является общеиндоевропейским наследием, универсалиями, а часть обязана своим появлением этнокультурным контактам предков этих народов с ираноязычными кочевниками степей — скифами, сарматами, аланами. Изучение таких параллелей, уходящих корнями в глубокую древность, помогает ощутить древность традиционной культуры, верований и эпоса осетин, их независимость от соседних неиндоевропейских народов Кавказа.

ЛИТЕРАТУРА

Абаев В. И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990. 640 с.

Азовская Л. П. О верованиях вепсов, Этнография народов Восточной Европы. Ленинград: Географическое общество СССР, 1977. С. 140–152.

Алборов Ф. Ш. Музыкальная культура осетин. Владикавказ: Ир, 2004. 192 с.

Алборов Ф. Ш. Традиционные музыкальные инструменты осетин (духовые), Проблемы этнографии осетин. Владикавказ: Северо-Осетинский Научно-исследовательский институт истории, филологии и экономики при Совете министров Северо-Осетинской ССР, 1992. Выпуск 2. С. 206–235.

Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Москва: издание К. Солдатенкова, 1868. Т. 2. 787 с.

Бардина Пана. Сибирские обычаи: поверья, заговоры, обереги. Томск: Книжное издательство, 1992. 29, [2] с.

Белавин А. М., Подюков И. А., Свалова Е. Н., Подюков И. А., Свалова Е. Н., Черных А. В., Хоробрых С. В. Охотничий словарь Прикамья. Пермь: Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет, 2014. 215 с.

Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми: XIX — начало XX в. Москва: издательство Академии наук СССР, 1958. 392 с.

Беньковский Ив. Поверья и суеверия, относящиеся к охоте, Киевская старина. Киев, 1898. Том LCII. Отд. II. С. 9–14.

Березович Е. Л. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте: Мифопоэтический образ пространства. Москва: КомКнига, 2010. 240 с.

Бернштам Т. А. Народная культура Поморья. Москва: ОГИ, 2009. 432 с.

Бобров А. Г., Финченко А. Е. Рукописный отпуск в пастушеской обрядности Русского Севера (конец XVIII — начало XX в.), Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Ленинград: Наука, 1986. С. 135–164.

Боси Роберто. Лапландцы. Охотники за северными оленями. Москва: Центрполиграф, 2004. 175 с.

Велюс Н. Velnio banda: 'Стадо вьяльняса', Балто-славянские исследования. 1980. Москва: Наука, 1981. С. 260–269.

Верещагин Гр. Вотяки Сосновского края. Санкт-Петербург: типография Министерства внутренних дел, 1886. II, 218, 2 с.

Виноградов В. В. Прошлое в настоящем: записки этнографа. Санкт-Петербург: ИРЛИ РАН, 2020. 336 с.

Винокурова И. Ю. Мифология вепсов: энциклопедия. Петрозаводск: издательство ПетрГУ, 2015. 524 с.

Владыкина Т. Г. Образы лесных духов в удмуртской мифологии и фольклоре: I. Нью-лэсмурт (лесной человек/леший), Традиционная культура в изменяющемся мире: Материалы VIII Международной школы молодого фольклориста «Традиционная культура в изменяющемся мире» и семинара «Пермистика: язык и стиль фольклора». Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2009. С. 24–30.

Владыкина Т. Г. Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 1998. 352, [1] с.

Волков Н. Н. Российские саамы: историко-этнографические очерки. Санкт-Петербург-Умеа: Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера); Саамский институт, 1996. 106 с.

Волкова Л. А. Земледельческая культура удмуртов (вторая половина XIX — начало XX века). Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2003. 398 с.

Гаврилов Д., Наговицын А. Боги славян. Язычество. Традиция. Москва: Рефл-бук, 2002. 464 с.

Гагарин Ю. В. История религии и атеизма народа коми. Москва: Наука, 1978. 326 с.

Голева Т. Г. Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. Санкт-Петербург: издательство «Маматов», 2011. 272 с.

Голубкова О. В. Снежный человек в легендах и быличках обских коми: новый образ «лесной нечисти» в современных социокультурных условиях, Сибирский сборник–4. Грани социального: Антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры (Памяти российского этнографа-тунгусоведа Н.В. Ермоловой). Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2014. С. 316–325.

Давидюк Віктор. Зачароване Полісся. Луцьк: Терен, 2018. 288 с.

Денисевич К. Н. Охотничья и рыбацкая магия Каргополья, Живая старина. 2001. № 3. С. 48–50.

Дзиццойты Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал: полиграфическое производственное объединение, 2003. 224 с.

Евсеев В. Я. Исторические основы карелофинского эпоса. Москва-Ленинград: издательство АН СССР, 1957. Кн. 1. 334 с.

Евсеев В. Я. Исторические основы карелофинского эпоса. Москва-Ленинград: издательство АН СССР, 1960. Кн. 2. 382 с.

Евсеев В. Я. О типологической близости карело-финского и нартского эпоса (Выступление на всесоюзном совещании по нартскому эпосу), Вопросы литературы и народного творчества. Петрозаводск: Государственное издательство Карельской АССР, 1959. С. 37–40.

Емельянов А. И. Курс по этнографии вотяков. Казань: Изд. Казан. востского изд. подг., 1921. Вып 3. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. [2], 156, [1] с.

Ефименко П. С. Договор найма пастухов, Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Санкт-Петербург: типография В. Киршбаума, 1878. Том восьмой. Сборник народных юридических обычаев. С. 47–160.

Ефимова Е. С. Поэтика страшного в народной культуре: мифологические истоки. Москва: Прометей (МПГУ) 1997. 182 с.

Жеребцов И. Л., Конаков Н. Д., Шабаетов Ю. П., Шаранов В. Э., Цыпанов Е. А. Народ коми: краткие очерки этнической истории и культуры. Сыктывкар: ООО Изд-во «Кола», 2008. 263 с.

Живанчевич В. «Волос-Велес» — славянское божество териоморфного происхождения, Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук (Москва, август 1964 г.). Москва: Наука, 1970. Т. VIII. С. 46-49.

Загадки русского народа: сборник загадок, вопросов, притч и задач, Составил Д. Садовников. Санкт-Петербург: типография Н.А. Лебедева, 1876. [4], VI, [2], 332, [1] с.

Замовы, Укладанне, сістэматызацыя тэкстаў, уступны артыкул і каментарыі Г. А. Барташэвіч. Мінск: Навука і тэхніка, 1992. 597 с.

Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. Москва: Индрик, 1995. 432 с.

Зеленин Д. К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. Часть I. Запреты на охоте и иных промыслах, Сборник Музея антропологии и этнографии. Ленинград: издательство Академии наук СССР, 1929. Т. VIII. 144, 7 с.

Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере, Под редакцией А. Б. Мороза. Москва: ФОРУМ; Неолит, 2012. 592 с.

Золотые руки: сборник сказок народов СССР о мастерстве в труде, Составила и обработала для детей Н. Колпакова. Москва-Ленинград: Детгиз, 1948. 64 с.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текста. Москва: Наука, 1974. 341 с.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Волосыни. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Москва: Эллис Лак, 1995. С. 107–108.

Иванова Л. И. Персонажи карельской мифологической прозы. Исследования и тексты быличек, бывальщин, поверий и верований карелов. Часть первая. Москва: издательство Русский Фонд Содействия образованию и науке, 2012. 557 с.

Ильина Ирина, Уляшев Олег. Формирование мужчины в рамках традиционных представлений о мужском пути «морттуй» у коми-зырян, Фольклористика коми: исследования и материалы. Тарту: ЕКМ Teaduskirjastus, 2016. С. 33–66.

Исаева А. Договор с лешим, Наука и жизнь. Москва, 1993. № 11. С. 29.

Калевала: Финский народный эпос, Перевод Л.П. Бельского под редакцией Д. В. Бубриха, предисловие И.М. Майского. Москва-Ленинград: Academia, 1933. 331 с.

Каляндрук Тарас. Загадки козацьких характерників. Львів: ЛА «Піраміда», 2007. 272 с.

Кербелите Бронислава. Типы народных сказаний: структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. Санкт-Петербург: Европейский дом, 2001. 605 с.

Кербелите Бронислава. Типы народных сказок: структурно-семантическая классификация литовских народных сказок. Москва: издательство РГГУ, 2005. Часть 1. 431 с.

Киуру Э. С., Мишин А. И. Фольклорные истоки «Калевалы». Петрозаводск: издательство ПетрГУ, 2001. 246 с.

Киткаева Л. С. Образы лесных духов в марийском фольклоре, Вопросы марийского фольклора и искусства. Йошкар-Ола: Марийский ордена «Знак почета» научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева, 1989. Вып. 7. Основные тенденции развития марийского фольклора и искусства. С. 58–62.

Климов В. В., Чагин Г. Н. Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. Кудымкар: Коми-Пермяцкое книжное издательство, 2005. 256 с.

Коми эпическая поэзия, Вступительная статья, составление и примечания А. К. Микушева. Ленинград: Советский писатель, 1991. 368 с.

Коми народный эпос, Вступительная статья, перевод текстов песен, комментарии А. К. Микушева. Москва: Наука, 1987. 686 с.

Конаков Н. Д. Коми: Охотники и рыболовы во второй половине XIX — начале XX вв. Москва: Наука, 1983. 248 с.

Конаков Н. Д. Охотничье право собственности и охотничья мораль у коми, Традиционная культура и быт народа коми. Сыктывкар: Коми филиал АН СССР, 1978. С. 3–15.

Конаков Н. Д. Промысловые культы, Зырянский мир. Очерки о традиционной культуре коми народа. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 2004. С. 269–276.

Конаков Н. Д. Традиционное мировоззрение народов коми: окружающий мир. Пространство и время. Сыктывкар: Коми научный центр УрО Российской АН, 1996. 130 с.

Кориунков В. А. Свадьбы леших и лешачьи тропы: мифологические особенности народной «культуры пути», Сквозь границы: культурологический альманах. Киров: издательство ВятГГУ, 2006. Вып. 5. С. 290–295.

Крашенинников С. П. Описание Земли Камчатки: С приложением рапортов, донесений и других неопубликованных материалов. Москва-Ленинград: издательство Главсевморпути, 1949. 842 с.

Криничная Н. А. Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бы-
вальщины и поверья поверья Карелии и сопредельных областей. Москва: Университет
Дмитрия Пожарского, 2011. 632 с.

Криничная Н. А. О сакральной функции пастушьей трубы (по материалам северных
пастушеских обрядов), Русский Север: Проблемы этно-культурной истории, этнографии,
фольклористики. Ленинград: Наука, 1986. С. 181–189.

Криничная Н. А. Русская мифология: мир образов фольклора. Москва: Академиче-
ский Проект, 2004. 1005 с.

Кульмюсу Э. П. Из истории сюжета руны о мести пастуха Куллерво, Проблемы из-
учения финно-угорского фольклора. Саранск: Мордовское книжное издательство, 1972.
С. 132–137.

Латышские народные сказки. Избранное, Составитель К. Арайс. Рига: Зинатне,
1972. 352 с.

Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура. Москва: Индрик,
2001. 336 с.

Лимеров П. Ф. Мифология загробного мира. Сыктывкар: Коми научный центр
УрО РАН, 1999. 125 с.

Линевский А. М. Карелы, Советская этнография. 1941. № 5. С. 89–109.

Логинов К. К. Лес и «лесная сила» в современных представлениях русских Каре-
лии, Живая старина. Москва, 2002. № 4. С. 2–4.

Логинов К. К. Материальная культура и производственно-бытовая магия, История и
культура Сямозерья. Петрозаводск: издательство ПетрГУ, 2008. С. 153–246.

Логинов К. К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских
Заонежья (конец XIX — начало XX в.). Санкт-Петербург: Наука, 1993. 150 с.

Лукьянченко Т. В. Материальная культура саамов Кольского полуострова конца
XIX–XX вв. Москва: Наука, 1971. 167 с.

Мадлевская Елена. Русская мифология: Энциклопедия. Москва-Санкт-Петербург:
Эксмо; Мидгард, 2006. 782, 1 с.

Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. Санкт-Петербург: ТОО «По-
лисет», 1994. 446 с.

Мальцев Г. И. Народная медицина коми-пермяков конца XIX — начала XX века
(Историко-этнографический аспект). Кудымкар: издательство ГОУП «Кудымкарская ти-
пография», 2004. 282 с.

Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаиче-
ские памятники. Москва: Восточная литература, 2004. 462 с.

Мери Леннарт. Серебристо-белый путь: Путевые заметки. Выступления и интер-
вью. Леннарт Мери глазами друзей. Таллинн: Aleksandra, 2020. 360 с.

Микушев А. К. Ижмо-колвинский эпос и карело-финские руны о Куллерво, Фоль-
клор народов РСФСР: Межвузовский научный сборник. Уфа: Башкирский государствен-
ный университет имени 40-летия Октября, 1986. С. 5–11.

Микушев А. К. «Калевала» и ижмо-колвинский эпос Печоры, «Калевала» — памятник мировой культуры. Материалы научной конференции, посвящённой 150-летию первого издания карело-финского эпоса. 30-31 января 1985 г. Петрозаводск: Карелия, 1986. С. 108–116.

Мифологические рассказы и легенды Русского Севера, Составитель и автор комментариев О.А. Черепанова. Санкт-Петербург: издательство Санкт-Петербургского университета, 1996. 212 с.

Михайловский В. М. Шаманство (Сравнительно-исторические очерки). Москва: Т-во Скоропечатни А.А. Левенсон, 1892. Выпуск первый. IV, 115 [1] с.

Мороз А. Б. Севернорусские пастушеские отпуска и магия первого выгона скота у славян, Восточнославянский этнолингвистический сборник. Москва: Индрик, 2001. С. 232–258.

Музыка-кудесница: сказки о музыке, Составила И. Толлок. Москва: Музыка, 1987. 94 с.

Мурадова Анна. Пустошь и обряды посвящения, Мифы и магия индоевропейцев. Москва: Менеджер, 1997. Выпуск 5. С. 32–42.

Некрылова А. Ф. Круглый год: Русский земледельческий календарь, Составление А.Ф. Некрыловой. Москва: Правда, 1991. 396 с.

Некрылова А. Ф. Русский традиционный календарь на каждый день и для каждого дома. Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2007. 768 с.

Никитина А. В. Русская демонология. Санкт-Петербург: издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. 400 с.

Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах, Собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский. Витебск: Губернская типо-литография, 1897. [2], X, 307, 30 с.

Новгородские былины, Издание подготовили Ю.И. Смирнов и В.Г. Смолицкий. Москва: Наука, 1978. 456 с.

Новичкова Т. А. Эпос и миф. Санкт-Петербург: Наука, 2001. 252 с.

Ожегова М. Н. Устно-поэтическое творчество коми-пермяцкого народа. Сыктывкар: Коми-пермяцкое книжное издательство, 1961. 114 с.

Ончуков Н. Е. Северные сказки (Архангельская и Олонецкая губерния), Сборник Н.Е. Ончукова. Санкт-Петербург: типография А.С. Суворина, 1908. XLVIII, 644 с.

Первухин Н. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз 1: Древняя религия вотяков по ее следам в современных преданиях, Составил Н. Первухин. Вятка: Губернская типография, 1888. II, 104 с.

Петрухин Владимир. Мифы финно-угров. Москва: ООО «Издательство Астрель» — ООО «Издательство АСТ», 2003. 464 с.

Пименов В. В. Вепсы: очерк этнической истории и генезиса культуры. Ленинград: Наука, 1965. 261 с.

Писаренко Ю. Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді давньої Русі. Київ: Інститут археології НАН України, 1997. 240 с.

Плаева З. К. Музыкальные инструменты в нартском эпосе осетин: свирель Ацамаза, Традиционная культура. Москва, 2016 а. № 4. С. 67–78.

Плаева З. К. Небожитель Афсати — первоначальный владелиц свирели Ацамаза, V Всероссийские Миллеровские чтения (Материалы научной конференции 20–22 октября 2016 г.): сб. ст. Владикавказ: СОИГСИ ВНИЦ РАН, 2016 б. С. 47–57.

Плаева З. К. Охотничьи божества и обычаи Кавказа: параллели с осетинами, Nartamongae. The Journal of Alano-Ossetic Studies; Epic, Mythology & Language. Paris — Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2017. Vol. 12. № 1–2. С. 189–204.

Плаева З. К. Охотничьи обычаи и обряды, связанные с культом Афсати, Nartamongae. The Journal of Alano-Ossetic Studies; Epic, Mythology & Language. Paris — Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2021. Vol. 16. № 1, 2. С. 188–207.

Плаева З. К. Древние истоки образа Афсати в охотничьей мифологии осетин, Третьи Пчелинские чтения: Археология, этнография и языки Кавказа. Санкт-Петербург: Реноме, 2022. Вып. 3. С. 213–228.

Плацинда Сергій. Словник давньоукраїнської міфології. Київ: Український письменник, 1993. 63 с.

Плотникова А. А. Магия звука в славянской скотоводческой обрядности, Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. Москва: Индрик, 1999. С. 73–84.

Погодин А. Л. Космические легенды балтийских народов, Живая старина. 1895. Вып. 3-4. С. 428–448.

Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. Москва: Наука, 1975. 192 с.

Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII–XX веков, Издание подготовили М. Я. Мельц, В. В. Митрофанова, Г. Г. Шаповалова. Москва: Наука, 1961. 290 с.

Рапов О. М. Русская церковь в IX — первой трети XII в. Принятие христианства. Москва: Высшая школа, 1988. 416 с.

Рахно К. Ю. Арфа Сырдона: западноевропейские параллели, Коста и мировой историко-культурный процесс. Сборник материалов Международной конференции, посвященной 155-летию со дня рождения К. Л. Хетагурова. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНИЦ РАН и РСО-А, 2014. С. 268–292.

Рейли М. В. Былички и поверья об «отпуске» пастуха (по материалам Архангельской области), Русский фольклор. Ленинград: Наука, 1989. Т. XXV. С. 187–192.

Россиев Павел. Северная Русь. (Очерки и картинки). Москва: типография И. Я. Полякова, 1903. 144 с.

Рочев Ю. Г. Коми легенды и предания. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1984. 173 с.

Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Москва: София; Гелиос, 2002. 592 с.

Русский демонологический словарь, Автор-составитель Т.А. Новичкова. Санкт-Петербург: Петербургский писатель, 1995. 640 с.

Саамские сказки, Составитель Е. Я. Пация, под редакцией Г. М. Керта. Мурманск: Мурманское книжное издательство, 1980. 328 с.

Савельев М. Е. Охотничьи приметы и заговоры в фольклорной традиции коми-пермяков, Традиционная охотничья культура по археологическим, фольклорно-этнографическим и языковым данным. Материалы Всероссийской научной конференции «Строгановские чтения» — VI (Усолье, 25-26 октября 2014). Усолье: МБУК Усольский историко-архитектурный музей «Палаты Строгановых», 2015. С. 53–55.

Савельева Э. А., Королев К. С. По следам легендарной Чуди: страницы древней истории народа коми. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1990. 127 с.

Садиков Р. Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). Уфа: Центр этнологических исследований УНЦ РАН, 2008. 232 с.

Сахаров И. П. Сказания русского народа. Санкт-Петербург: издание А. С. Суворина, 1885. VIII, 298 с.

Свалова Е. Н. Особенности речевого этикета в охотничьей субкультуре, Традиционная охотничья культура по археологическим, фольклорно-этнографическим и языковым данным. Материалы Всероссийской научной конференции «Строгановские чтения» — VI (Усолье, 25-26 октября 2014). Усолье: МБУК Усольский историко-архитектурный музей «Палаты Строгановых», 2015. С. 55–57.

Семенов В. А. Традиционная духовная культура коми-зырян: ритуал и символ: учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар: Сыктывкарский государственный университет, 1991. 79, [2] с.

Семенов В. А. Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера: К реконструкции мифопоэтических представлений коми (зырян). Санкт-Петербург: издательство Санкт-Петербургского университета, 1992. 152 с.

Сержпутовский А. К. Сказки и рассказы белоруссов-полешуков (Материалы к изучению творчества белоруссов и их говора). Санкт-Петербург: типо-литография К. Н. Певтковского, 1911. [2], VII, 185 с.

Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. Санкт-Петербург: Алетейя, 2015. 282 с.

Сидоров А. Пережитки культа промысловых животных у охотников коми, Коми му — зырянский край. Устьсысольск, 1927. № 5 (27). С. 29–33.

Ситников К. И. Словарь марийской мифологии. Том 1. Боги, духи, герои. Йошкар-Ола: МПИК, 2006. 160 с.

Старцев Г. А. Парне-девичий условный язык у коми (Заметка), Сборник комиссии по собиранию словаря и изучению диалектов коми языка. Москва: Центриздат, 1931. Вып. II. С. 51–52.

Строгальщикова З. И. Вепсы. Очерки истории и культуры. Документирование языка. Санкт-Петербург: Издательский дом «Инкери», 2014. 284 с.

Томилина М. А. Выражение представлений о смерти/гибели в русской и коми-пермяцкой охотничьей традиции, Традиционная охотничья культура по археологическим, фольклорно-этнографическим и языковым данным. Материалы Всероссийской научной конференции «Строгановские чтения» — VI (Усолье, 25-26 октября 2014). Усолье: МБУК Усольский историко-архитектурный музей «Палаты Строгановых», 2015. С. 69–71.

Топоров В. Н. Ещё раз о Велесе-Волосе в контексте «основного» мифа, Балто-славянские языковые отношения в историческом и ареальном плане: Тезисы докладов второй балто-славянской конференции: Москва, 29 ноября — 2 декабря 1983 г. Москва: Наука, 1983. С. 50–56.

Традиционный фольклор Новгородской области. Пословицы и поговорки. Загадки. Приметы и поверья. Детский фольклор. Эсхатология. По записям 1963-2002 гг., Составители М. Н. Власова, В. И. Жекулина. Санкт-Петербург: Тропа Троянова, 2006. 479 с.

Туаллагов А. А. Скифо-сарматский мир и нартовский эпос осетин. Владикавказ: издательство Северо-Осетинского университета, 2001. 315 с.

Тудоровская Е. А. Некоторые черты доклассового мировоззрения в русской народной волшебной сказке, Русский фольклор. Москва-Ленинград: издательство Академии наук СССР, 1960. Том V. Материалы и исследования. С. 102–126.

Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. Москва: издательство МГУ, 1982. 245 с.

Фольклор Русского Устья, Ответственные редакторы С. Н. Азбелев, Н. А. Мещерский. Ленинград: Наука, 1986. 384 с.

Харузин Николай. Русские лопари: (Очерки прошлого и современного быта). Москва: Товарищество Скоропечатни А. А. Левенсона, 1890. 472 с.

Цветок папоротника. Литовские мифологические сказания, Составитель Норбертас Велюс. Вильнюс: Вага, 1989. 374 с.

Цивьян Т. В. Движение и путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста. Москва: Индрик, 1999. 376 с.

Чагин Г. Н. Обряды и ритуалы, связанные с охотой, у крестьян верхней Колвы и Печоры, Традиционная охотничья культура по археологическим, фольклорно-этнографическим и языковым данным. Материалы Всероссийской научной конференции «Строгановские чтения» — VI (Усолье, 25-26 октября 2014). Усолье: МБУК Усольский историко-архитектурный музей «Палаты Строгановых», 2015. С. 71–74.

Чарнолуцкий В. В. В краю летучего камня: Записки этнографа. Москва: Мысль, 1972. 270 с.

Чарнолуцкий В. В. Легенда об олене-человеке. Москва: Наука, 1965. 140 с.

Черепанова О. А. Культурная память в древнем и новом слове: исследования и очерки. Санкт-Петербург: издательство Санкт-Петербургского университета, 2005. 329 с.

Чибиров Л. А. Осетинская Нартиада: мифологические истоки и ареальные связи. Владикавказ: Ир, 2016. 463 с.

Чибиров Л. А. Нартовские сказания осетин и эпос финно-угорских народов: общее и типологическая близость, ALLON. К 60-летию заслуженного деятеля науки РЮО профессора Ю. А. Дзиццойты: Коллективная монография (Москва, 2021 г.; Цхинвал, 2021 г.). Москва: ИВ РАН, 2021. С. 70–79.

Чулков М. Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и проч., сочиненная М. Ч. Москва: типография у содержателя Ф. Гиппиуса, 1786. 326 с.

Швед И. А. Традиционные верования белорусов, связанные с охотой, Живая старина. 2009. № 2. С. 8–10.

Шеппинг Дмитрий. Мифы славянского язычества. Екатеринбург-Москва: У-Фактория, АСТ МОСКВА, 2008. 301, [3] с.

Шкляев Г. К. Очерки этнической психологии удмуртов: Монография. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2003. 300 с.

Шуклин В. В. Мифы русского народа. Екатеринбург: Банк культурной информации, 1995. 335 с.

Шумов К. Э. Охотник и пастух: мифологические связи (на материалах несказочной прозы Северного Прикамья), Традиционная охотничья культура по археологическим, фольклорно-этнографическим и языковым данным. Материалы Всероссийской научной конференции «Строгановские чтения» — VI (Усолье, 25-26 октября 2014). Усолье: МБУК Усольский историко-архитектурный музей «Палаты Строгановых», 2015. С. 81–83.

Шутова Н. И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2001. 304 с.

Щепанская Т. Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. Москва: Индрик, 2003. 528 с.

Щепанская Т. Б. Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX–XX вв.), Мужской сборник. Москва: Лабиринт, 2001. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре: социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор. С. 9–27.

Щепанская Т. Б. Сила (коммуникативные и репродуктивные аспекты мужской магии), Мужской сборник. Москва: Лабиринт, 2001. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре: социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор. С. 71–94.

Юдин Алексей. Ономастикон восточнославянских загадок. Москва: ОГИ, 2007. 119 с.

Arājs Kārlis, Medne Alma. Latviešu pasaku tipu rādītājs. Rīga: Zinātne, 1977. 522 p.

Gimbutas Marija. The Lithuanian god Velnias, Myth in Indo-European Antiquity. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1974. P. 87–92.

Moszyński Kazimierz. Kultura ludowa słowian. Kraków: Książka i wiedza, 1967. Cz. II. Z. 1. 836 s.

Vėlius Norbertas. Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis: Folklorinio velnio analizė. Vilnius: Vaga, 1987. 319 p.

REFERENCES

Abaev V. I. Selected Works: Religion, Folklore, Literature. Vladikavkaz: Ir, 1990. 640 pp. (in Russian)

Azovskaya L. P. On the Beliefs of the Veps. In: Ethnography of the Peoples of Eastern Europe. Leningrad: Geographical Society of the USSR, 1977, pp. 140–152. (in Russian)

Alborov F. Sh. Musical Culture of the Ossetians. Vladikavkaz: Ir, 2004. 192 pp. (in Russian)

Alborov F. Sh. Traditional Musical Instruments of the Ossetians (Wind Instruments). In: Problems of Ossetian Ethnography. Vladikavkaz: North Ossetian Research Institute of History, Philology and Economics under the Council of Ministers of the North Ossetian ASSR, 1992, Issue 2, pp. 206–235. (in Russian)

Afanas'yev A. N. Poetic Views of the Slavs on Nature: A Comparative Study of Slavic Legends and Beliefs in Connection with the Mythical Tales of Other Related Peoples. Moscow: K. Soldatenkov Publishing, 1868, Vol. 2. 787 pp. (in Russian)

Bardina Pana. Siberian Customs: Beliefs, Spells, Amulets. Tomsk: Book Publishing House, 1992. 29, [2] pp. (in Russian)

Belavin A. M., Podyukov I. A., Svalova E. N., Chernykh A. V., Khorobrykh S. V. Hunting Dictionary of the Kama Region. Perm: Perm State Humanitarian-Pedagogical University, 2014. 215 pp. (in Russian)

Belitser V. N. Essays on the Ethnography of the Komi Peoples: 19th — Early 20th Centuries. Moscow: Academy of Sciences of the USSR, 1958. 392 pp. (in Russian)

Benkovsky Iv. Beliefs and Superstitions Related to Hunting. Kievskaya Starina. Kiev, 1898, Vol. LCII, Part II, pp. 9–14. (in Russian)

Berezovich E. L. Russian Toponymy in the Ethnolinguistic Aspect: The Mythopoetic Image of Space. Moscow: KomKniga, 2010. 240 pp. (in Russian)

Bernštam T. A. Folk Culture of Pomorye. Moscow: OGI, 2009. 432 pp. (in Russian)

Bobrov A. G., Finchenko A. E. Manuscript Leave in the Shepherd Rituals of the Russian North (Late 18th — Early 20th Centuries). In: The Russian North: Problems of Ethnocultural History, Ethnography, and Folklore Studies. Leningrad: Nauka, 1986, pp. 135–164. (in Russian)

Bosi Roberto. The Lapps: Hunters of the Reindeer. Moscow: Tsentrpoligraf, 2004. 175 pp. (in Russian)

Velyus N. Velnio Banda: “The Devil’s Herd.” In: Balto-Slavic Studies 1980. Moscow: Nauka, 1981, pp. 260–269. (in Russian)

Vereshchagin Gr. The Votyaks of the Sosnovsky Region. St. Petersburg: Printing House of the Ministry of Internal Affairs, 1886. II, 218, 2 pp. (in Russian)

Vinogradov V. V. The Past in the Present: Notes of an Ethnographer. St. Petersburg: IRLI RAN, 2020. 336 pp. (in Russian)

Vinokurova I. Yu. Mythology of the Veps: Encyclopedia. Petrozavodsk: PetrSU Publishing House, 2015. 524 pp. (in Russian)

Vladykina T. G. Images of Forest Spirits in Udmurt Mythology and Folklore: I. Nyulesmurt (Forest Man / Leshy). In: Traditional Culture in a Changing World. Izhevsk: Udmurt Institute of History, Language and Literature, Ural Branch of the RAS, 2009, pp. 24–30. (in Russian)

Vladykina T. G. Udmurt Folklore: Problems of Genre Evolution and Classification. Izhevsk: Udmurt Institute of History, Language and Literature, Ural Branch of the RAS, 1998. 352 pp. (in Russian)

Volkov N. N. Russian Saami: Historical and Ethnographic Essays. St. Petersburg–Umeå: Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera); Saami Institute, 1996. 106 pp. (in Russian)

Volkova L. A. Agricultural Culture of the Udmurts (Second Half of the 19th — Early 20th Centuries). Izhevsk: Udmurt Institute of History, Language and Literature, Ural Branch of the RAS, 2003. 398 pp. (in Russian)

Gavrilov D., Nagovitsyn A. Gods of the Slavs. Paganism. Tradition. Moscow: Refl-book, 2002. 464 pp. (in Russian)

Gagarin Yu. V. History of Religion and Atheism of the Komi People. Moscow: Nauka, 1978. 326 pp. (in Russian)

Goleva T. G. Mythological Characters in the Worldview System of the Komi-Permyaks. St. Petersburg: Mamatov Publishing, 2011. 272 pp. (in Russian)

Golubkova O. V. The Snowman in Legends and Tales of the Ob Komi: A New Image of “Forest Evil” in Modern Sociocultural Conditions. In: Siberian Collection — 4. St. Petersburg: MAE RAS, 2014, pp. 316–325. (in Russian)

Davydiuk Viktor. Enchanted Polissya. Lutsk: Teren, 2018. 288 pp. (in Russian)

Denisevich K. N. Hunting and Fishing Magic of Kargopolye. Zhivaya Starina, 2001, No. 3, pp. 48–50. (in Russian)

Dzitsoity Yu. A. The Nart Epic and Amiraniani. Tskhinval: Printing Production Association, 2003. 224 pp. (in Russian)

Evseev V. Ya. Historical Foundations of the Karelian-Finnish Epic. Moscow–Leningrad: Academy of Sciences of the USSR, 1957, Book 1. 334 pp. (in Russian)

Evseev V. Ya. Historical Foundations of the Karelian-Finnish Epic. Moscow–Leningrad: Academy of Sciences of the USSR, 1960, Book 2. 382 pp. (in Russian)

Evseev V. Ya. On the Typological Similarity between the Karelian-Finnish and Nart Epics. In: Questions of Literature and Folklore. Petrozavodsk: State Publishing House of the Karelian ASSR, 1959, pp. 37–40. (in Russian)

Emelyanov A. I. Course on the Ethnography of the Votyaks. Kazan: Votyak Publishing Department, 1921, Issue 3: Remnants of Ancient Beliefs and Rituals among the Votyaks. [2], 156, [1] pp. (in Russian)

Efimenko P. S. Contract for Hiring Shepherds. In: Proceedings of the Imperial Russian Geographical Society, Department of Ethnography. St. Petersburg: V. Kirshbaum Printing House, 1878, Vol. 8, Collection of Folk Legal Customs, pp. 47–160. (in Russian)

Efimova E. S. Poetics of the Frightful in Folk Culture: Mythological Origins. Moscow: Prometei (MPSU), 1997. 182 pp. (in Russian)

Zherebtsov I. L., Konakov N. D., Shabaev Yu. P., Sharapov V. E., Tsypanov E. A. The Komi People: Brief Essays on Ethnic History and Culture. Syktyvkar: Kola Publishing, 2008. 263 pp. (in Russian)

Zhivanchevich V. “Veles-Volos” — The Slavic God of Theriomorphic Origin. In: Proceedings of the 7th International Congress of Anthropological and Ethnographic Sciences (Moscow, August 1964). Moscow: Nauka, 1970, Vol. VIII, pp. 46–49. (in Russian)

Sadvonikov D. (ed.). Riddles of the Russian People: A Collection of Riddles, Questions, Parables, and Puzzles. St. Petersburg: N. A. Lebedev Printing House, 1876. [4], VI, [2], 332, [1] pp. (in Russian)

Zamovy / Compiled and commented by G. A. Bartashevich. Minsk: Nauka i Tekhnika, 1992. 597 pp. (in Russian)

Zelenin D. K. Selected Works. Essays on Russian Mythology: Those Who Died an Unnatural Death and Rusalki. Moscow: Indrik, 1995. 432 pp. (in Russian)

Zelenin D. K. Word Taboos among the Peoples of Eastern Europe and Northern Asia. Part I: Hunting and Trade Taboos. In: Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography. Leningrad: Academy of Sciences of the USSR, 1929, Vol. VIII. 144, 7 pp. (in Russian)

Moroz A. B. (ed.). Wise Men, Sorcerers, and Warlocks: Witchcraft and Everyday Magic in the Russian North. Moscow: Forum; Neolit, 2012. 592 pp. (in Russian)

Kolpakova N. (ed.). Golden Hands: A Collection of Folk Tales of the Peoples of the USSR about Mastery in Labor. Moscow–Leningrad: Detgiz, 1948. 64 pp. (in Russian)

Ivanov V. V., Toporov V. N. Studies in the Field of Slavic Antiquities: Lexical and Phraseological Issues of Text Reconstruction. Moscow: Nauka, 1974. 341 pp. (in Russian)

Ivanov V. V., Toporov V. N. Volosyn. In: Slavic Mythology. Encyclopedic Dictionary. Moscow: Ellis Lak, 1995, pp. 107–108. (in Russian)

Ivanova L. I. Characters of Karelian Mythological Prose: Research and Texts of Tales, Legends, and Beliefs of the Karelians. Part I. Moscow: Russian Foundation for the Promotion of Education and Science, 2012. 557 pp. (in Russian)

Ilina Irina, Ulyashev Oleg. Formation of the Man in Traditional Komi-Zyryan Concepts of the “Morttui” Male Path. In: Komi Folkloristics: Research and Materials. Tartu: EKM Teaduskirjastus, 2016, pp. 33–66. (in Russian)

Isaeva A. Contract with the Leshy. Nauka i Zhizn, Moscow, 1993, No. 11, p. 29. (in Russian)

Kalevala: Finnish National Epic. Translated by L. P. Belsky, edited by D. V. Bubrikh, with preface by I. M. Maisky. Moscow–Leningrad: Academia, 1933. 331 pp. (in Russian)

Kalyandruk Taras. Riddles of Cossack Sorcerers. Lviv: LA Pyramida, 2007. 272 pp. (in Russian)

Kerbelyte Bronislava. Types of Folk Legends: Structural-Semantic Classification of Lithuanian Etiological and Mythological Legends and Traditions. St. Petersburg: European House, 2001. 605 pp. (in Russian)

Kerbelyte Bronislava. Types of Folk Tales: Structural-Semantic Classification of Lithuanian Folk Tales. Moscow: RGGU, 2005, Part 1. 431 pp. (in Russian)

Kiuru E. S., Mishin A. I. Folklore Origins of the “Kalevala.” Petrozavodsk: PetrSU Publishing House, 2001. 246 pp. (in Russian)

Kitkaeva L. S. Images of Forest Spirits in Mari Folklore. In: Issues of Mari Folklore and Art. Yoshkar-Ola: Mari Research Institute of Language, Literature, and History named after V. M. Vasiliev, 1989, Issue 7, pp. 58–62. (in Russian)

Klimov V. V., Chagin G. N. A Year of Holidays, Rites, and Customs of the Komi-Permyaks. Kudymkar: Komi-Permyak Book Publishing House, 2005. 256 pp. (in Russian)

Komi Epic Poetry. Introduction, compilation and notes by A. K. Mikushev. Leningrad: Sovetsky Pisatel, 1991. 368 pp. (in Russian)

Komi Folk Epic. Introduction, translation of song texts, and commentary by A. K. Mikushev. Moscow: Nauka, 1987. 686 pp. (in Russian)

Konakov N. D. The Komi: Hunters and Fishermen in the Second Half of the 19th — Early 20th Century. Moscow: Nauka, 1983. 248 pp. (in Russian)

Konakov N. D. Hunting Property Rights and Hunting Morality among the Komi. In: Traditional Culture and Everyday Life of the Komi People. Syktyvkar: Komi Branch of the USSR Academy of Sciences, 1978, pp. 3–15. (in Russian)

Konakov N. D. Hunting Cults. In: The Zyryan World: Essays on the Traditional Culture of the Komi People. Syktyvkar: Komi Book Publishing House, 2004, pp. 269–276. (in Russian)

Konakov N. D. Traditional Worldview of the Komi Peoples: The Surrounding World, Space, and Time. Syktyvkar: Komi Scientific Center, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, 1996. 130 pp. (in Russian)

Korshunkov V. A. Weddings of the Leshy and Forest Paths: Mythological Features of the Folk “Culture of the Road.” In: Across Borders: Culturological Almanac. Kirov: VyatGGU Publishing House, 2006, Issue 5, pp. 290–295. (in Russian)

Krashennikov S. P. Description of the Land of Kamchatka: With Reports, Dispatches, and Other Unpublished Materials. Moscow–Leningrad: Glavsevmorput Publishing, 1949. 842 pp. (in Russian)

Krinichnaya N. A. The Peasant and the Natural Environment in the Light of Mythology: Legends, Tales, and Beliefs of Karelia and Adjacent Regions. Moscow: Dmitry Pozharsky University, 2011. 632 pp. (in Russian)

Krinichnaya N. A. On the Sacred Function of the Shepherd's Horn (Based on Northern Pastoral Rituals). In: The Russian North: Problems of Ethnocultural History, Ethnography, and Folklore Studies. Leningrad: Nauka, 1986, pp. 181–189. (in Russian)

Krinichnaya N. A. Russian Mythology: The World of Folkloric Imagery. Moscow: Akademichesky Proekt, 2004. 1005 pp. (in Russian)

Külmyasu E. P. From the History of the Rune of the Shepherd Kullervo's Revenge. In: Problems of Finno-Ugric Folklore Studies. Saransk: Mordovian Book Publishing House, 1972, pp. 132–137. (in Russian)

Latvian Folk Tales. Selected Works. Compiled by K. Arais. Riga: Zinatne, 1972. 352 pp. (in Russian)

Levkiyevskaya E. E. The Slavic Amulet: Semantics and Structure. Moscow: Indrik, 2001. 336 pp. (in Russian)

Limerov P. F. Mythology of the Afterlife. Syktyvkar: Komi Scientific Center, Ural Branch of the RAS, 1999. 125 pp. (in Russian)

Linevsky A. M. The Karelians. Soviet Ethnography, 1941, No. 5, pp. 89–109. (in Russian)

Loginov K. K. The Forest and “Forest Power” in the Modern Beliefs of the Russians of Karelia. Zhivaya Starina, Moscow, 2002, No. 4, pp. 2–4. (in Russian)

Loginov K. K. Material Culture and Production–Domestic Magic. In: The History and Culture of Syamozerye. Petrozavodsk: PetrSU Publishing House, 2008, pp. 153–246. (in Russian)

Loginov K. K. Material Culture and Production–Domestic Magic among the Russians of Zaonezhye (Late 19th — Early 20th Century). St. Petersburg: Nauka, 1993. 150 pp. (in Russian)

Lukyanchenko T. V. Material Culture of the Saami of the Kola Peninsula in the Late 19th — 20th Centuries. Moscow: Nauka, 1971. 167 pp. (in Russian)

Madlevskaya Elena. Russian Mythology: Encyclopedia. Moscow–St. Petersburg: Eksmo; Midgard, 2006. 782 pp. (in Russian)

Maksimov S. V. Unclean, Unknown, and Holy Power. St. Petersburg: Polisets, 1994. 446 pp. (in Russian)

Maltsev G. I. Folk Medicine of the Komi-Permyaks in the Late 19th — Early 20th Century (Historical and Ethnographic Aspect). Kudymkar: Kudymkar Printing House, 2004. 282 pp. (in Russian)

Meletinsky E. M. The Origin of the Heroic Epic: Early Forms and Archaic Monuments. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2004. 462 pp. (in Russian)

Meri Lennart. The Silvery White Road: Travel Notes, Speeches, and Interviews. Lennart Meri through the Eyes of Friends. Tallinn: Aleksandra, 2020. 360 pp. (in Russian)

Mikushev A. K. The Izhma–Kolva Epic and the Karelian–Finnish Runes about Kullervo. In: Folklore of the Peoples of the RSFSR: Interuniversity Scholarly Collection. Ufa: Bashkir State University, 1986, pp. 5–11. (in Russian)

Mikushev A. K. “Kalevala” and the Izhma–Kolva Epic of the Pechora Region. In: “Kalevala” — A Monument of World Culture. Proceedings of the Scientific Conference Dedicated

to the 150th Anniversary of the First Edition of the Karelian–Finnish Epic (January 30–31, 1985). Petrozavodsk: Karelia, 1986, pp. 108–116. (in Russian)

Mythological Tales and Legends of the Russian North. Compiled and commented by O. A. Cherepanova. St. Petersburg: St. Petersburg University Press, 1996. 212 pp. (in Russian)

Mikhaylovsky V. M. Shamanism (Comparative-Historical Essays). Moscow: A. A. Levenson Rapid Printing, 1892. Issue 1. IV, 115 pp. (in Russian)

Moroz A. B. Northern Russian Pastoral Rituals and the Magic of the First Herd Drive among the Slavs. In: East Slavic Ethnolinguistic Collection. Moscow: Indrik, 2001, pp. 232–258. (in Russian)

The Enchantress Music: Tales about Music. Compiled by I. Tolok. Moscow: Muzyka, 1987. 94 pp. (in Russian)

Muradova Anna. The Wasteland and Initiation Rites. In: Myths and Magic of the Indo-Europeans. Moscow: Menedzher, 1997, Issue 5, pp. 32–42. (in Russian)

Nekrylova A. F. All Year Round: The Russian Agricultural Calendar. Compiled by A. F. Nekrylova. Moscow: Pravda, 1991. 396 pp. (in Russian)

Nekrylova A. F. The Russian Traditional Calendar for Every Day and Every Home. St. Petersburg: Azbuka-Klassika, 2007. 768 pp. (in Russian)

Nikitina A. V. Russian Demonology. St. Petersburg: St. Petersburg University Press, 2006. 400 pp. (in Russian)

Nikiforovsky N. Ya. Popular Signs and Beliefs, Superstitious Rites and Customs, Legendary Tales about Persons and Places. Collected in Vitebsk Belarus by N. Ya. Nikiforovsky. Vitebsk: Provincial Typolithography, 1897. X, 307 pp. (in Russian)

Novgorod Bylinas. Prepared by Yu. I. Smirnov and V. G. Smolitsky. Moscow: Nauka, 1978. 456 pp. (in Russian)

Novichkova T. A. Epic and Myth. St. Petersburg: Nauka, 2001. 252 pp. (in Russian)

Ozhogova M. N. Oral-Poetic Creativity of the Komi-Permyak People. Syktyvkar: Komi-Permyak Book Publishing House, 1961. 114 pp. (in Russian)

Onchukov N. E. Northern Tales (Arkhangelsk and Olonets Provinces). St. Petersburg: A. S. Suvorin Printing House, 1908. XLVIII, 644 pp. (in Russian)

Pervukhin N. Sketches of Legends and Life of the Non-Russians of Glazov Uyezd. Sketch 1: The Ancient Religion of the Votyaks as Reflected in Modern Legends. Vyatka: Provincial Printing House, 1888. II, 104 pp. (in Russian)

Petrukhin Vladimir. Myths of the Finno-Ugrians. Moscow: ASTREL; AST, 2003. 464 pp. (in Russian)

Pimenov V. V. The Veps: An Essay on Ethnic History and the Genesis of Culture. Leningrad: Nauka, 1965. 261 pp. (in Russian)

Pisarenko Yu. G. Veles-Volos in the Pagan Worldview of Ancient Rus. Kyiv: Institute of Archaeology of the National Academy of Sciences of Ukraine, 1997. 240 p. (in Russian)

Plaeva Z. K. Musical Instruments in the Nart Epic of the Ossetians: Atsamaz's Flute, Traditional Culture. Moscow, 2016a. No. 4. Pp. 67–78. (in Russian)

Plaeva Z. K. The Celestial Being Afsati as the Original Owner of Atsamaz's Flute, Fifth All-Russian Miller Readings (Proceedings of the Scientific Conference, October 20–22, 2016). Vladikavkaz: SOIGSI VSC RAS, 2016b. Pp. 47–57. (in Russian)

Plaeva Z. K. Hunting Deities and Customs of the Caucasus: Parallels with the Ossetians, Nartamongae. The Journal of Alano-Ossetic Studies; Epic, Mythology & Language. Paris — Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2017. Vol. 12. No. 1–2. Pp. 189–204. (in Russian)

Plaeva Z. K. Hunting Customs and Rituals Associated with the Cult of Afsati, Nartamongae. The Journal of Alano-Ossetic Studies; Epic, Mythology & Language. Paris — Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2021. Vol. 16. No. 1–2. Pp. 188–207. (in Russian)

Plaeva Z. K. Ancient Origins of the Image of Afsati in the Hunting Mythology of the Ossetians, Third Pchelin Readings: Archaeology, Ethnography and Languages of the Caucasus. St. Petersburg: Renome, 2022. Issue 3. Pp. 213–228. (in Russian)

Plachynda Serhii. Dictionary of Ancient Ukrainian Mythology. Kyiv: Ukrainsky Pysmennyk, 1993. 63 p. (in Russian)

Plotnikova A. A. The Magic of Sound in Slavic Cattle-Breeding Rituals, The Sounding and Silent World. Semiotics of Sound and Speech in the Traditional Culture of the Slavs. Moscow: Indrik, 1999. Pp. 73–84. (in Russian)

Pogodin A. L. Cosmic Legends of the Baltic Peoples, Zhivaya Starina. 1895. Issue 3–4. Pp. 428–448. (in Russian)

Pomerantseva E. V. Mythological Characters in Russian Folklore. Moscow: Nauka, 1975. 192 p. (in Russian)

Proverbs, Sayings, and Riddles in Manuscript Collections of the 18th–20th Centuries / Prepared by M. Ya. Meltz, V. V. Mitrofanova, G. G. Shapovalova. Moscow: Nauka, 1961. 290 p. (in Russian)

Rapov O. M. The Russian Church in the 9th — First Third of the 12th Century. The Adoption of Christianity. Moscow: Vysshaya Shkola, 1988. 416 p. (in Russian)

Rakhno K. Yu. Syrdon's Harp: Western European Parallels, Kosta and the World Historical and Cultural Process. Proceedings of the International Conference Dedicated to the 155th Anniversary of K.L. Khetagurov. Vladikavkaz: IPC SOIGSI VSC RAS and RNO-A, 2014. Pp. 268–292. (in Russian)

Reili M. V. Legends and Beliefs about the “Leave” of the Shepherd (Based on Materials from the Arkhangelsk Region), Russian Folklore. Leningrad: Nauka, 1989. Vol. XXV. Pp. 187–192. (in Russian)

Rossiev Pavel. Northern Rus. (Essays and Sketches). Moscow: Printing House of I.Ya. Polyakov, 1903. 144 p. (in Russian)

Rochev Yu. G. Komi Legends and Traditions. Syktyvkar: Komi Book Publishing House, 1984. 173 p. (in Russian)

Rybakov B. A. Paganism of the Ancient Slavs. Moscow: Sofia; Helios, 2002. 592 p. (in Russian)

Russian Demonological Dictionary / Compiled by T. A. Novichkova. St. Petersburg: Petersburg Writer, 1995. 640 p. (in Russian)

Saami Tales / Compiled by E. Ya. Patsia, edited by G. M. Kert. Murmansk: Murmansk Book Publishing House, 1980. 328 p. (in Russian)

Sadikov R. R. Traditional Religious Beliefs and Rituals of the Trans-Kama Udmurts (History and Modern Development Trends). Ufa: Center for Ethnological Studies, Ufa Scientific Center RAS, 2008. 232 p. (in Russian)

Sakharov I. P. Skazaniya russkogo naroda. Saint Petersburg: published by A. S. Suvorin, 1885. VIII, 298 s. (in Russian)

Savelyev M. E. Hunting Omens and Spells in the Folkloric Tradition of the Komi-Permyaks, Traditional Hunting Culture in Archaeological, Folklore-Ethnographic and Linguistic Data. Proceedings of the All-Russian Scientific Conference “Stroganov Readings” — VI (Usolye, October 25–26, 2014). Usolye: Usolye Historical and Architectural Museum “Stroganov Chambers”, 2015. Pp. 53–55. (in Russian)

Savelyeva E. A., Korolev K. S. In the Footsteps of the Legendary Chud: Pages from the Ancient History of the Komi People. Syktyvkar: Komi Book Publishing House, 1990. 127 p. (in Russian)

Svalova E. N. Features of Speech Etiquette in Hunting Subculture, Traditional Hunting Culture in Archaeological, Folklore-Ethnographic and Linguistic Data. Proceedings of the All-Russian Scientific Conference “Stroganov Readings” — VI (Usolye, October 25–26, 2014). Usolye: Usolye Historical and Architectural Museum “Stroganov Chambers”, 2015. Pp. 55–57. (in Russian)

Semenov V. A. Traditional Spiritual Culture of the Komi-Zyryans: Ritual and Symbol. A Study Guide for a Special Course. Syktyvkar: Syktyvkar State University, 1991. 79, [2] p. (in Russian)

Semenov V. A. Traditional Family Rituals of the Peoples of the European North: Toward the Reconstruction of Mythopoetic Notions of the Komi (Zyryans). St. Petersburg: St. Petersburg University Press, 1992. 152 p. (in Russian)

Serzhputovsky A. K. Tales and Stories of the Belarusian Poleshuks (Materials for the Study of Belarusian Creativity and Dialects). St. Petersburg: Typo-lithography of K. N. Pevtkovsky, 1911. [2], VII, 185 p. (in Russian)

Sidorov A. S. Healing, Witchcraft, and Spoiling among the Komi People. Materials on the Psychology of Witchcraft. St. Petersburg: Aleteya, 2015. 282 p. (in Russian)

Sidorov A. Survivals of the Cult of Game Animals among Komi Hunters, Komi Mu — Zyryan Land. Ust-Sysolsk, 1927. No. 5 (27). Pp. 29–33. (in Russian)

Sitnikov K. I. Dictionary of Mari Mythology. Vol. 1. Gods, Spirits, Heroes. Yoshkar-Ola: MPIK, 2006. 160 p. (in Russian)

Startsev G. A. The Boys’ and Girls’ Secret Language among the Komi (Note), Collection of the Commission on the Compilation of a Dictionary and the Study of Komi Dialects. Moscow: Tsentrizdat, 1931. Issue II. Pp. 51–52. (in Russian)

Strogalschikova Z. I. The Veps: Essays on History and Culture. Documentation of the Language. St. Petersburg: Inkeri Publishing House, 2014. 284 p. (in Russian)

Tomilina M. A. Expression of Ideas about Death in Russian and Komi-Permyak Hunting Traditions, Traditional Hunting Culture According to Archaeological, Folklore-Ethnographic and Linguistic Data. Materials of the All-Russian Scientific Conference “Stroganov Readings” — VI (Usolye, October 25–26, 2014). Usolye: Usolye Historical and Architectural Museum “Stroganov Chambers”, 2015. Pp. 69–71. (in Russian)

Toporov V. N. Once Again about Veles-Volos in the Context of the “Basic” Myth, Balto-Slavic Linguistic Relations in Historical and Areal Aspects: Abstracts of the Second Balto-Slavic Conference: Moscow, November 29 — December 2, 1983. Moscow: Nauka, 1983. Pp. 50–56. (in Russian)

Traditional Folklore of the Novgorod Region. Proverbs and Sayings. Riddles. Signs and Beliefs. Children’s Folklore. Eschatology. Based on Records from 1963–2002 / Compiled by M.N. Vlasova, V.I. Zhekulina. St. Petersburg: Tropa Troyanova, 2006. 479 p. (in Russian)

Tuallagov A. A. The Scythian-Sarmatian World and the Nart Epic of the Ossetians. Vladikavkaz: Publishing House of North Ossetian University, 2001. 315 p. (in Russian)

Tudorovskaya E. A. Some Features of Pre-Class Worldview in Russian Folk Fairy Tales, Russian Folklore. Moscow–Leningrad: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1960. Vol. V. Materials and Studies. Pp. 102–126. (in Russian)

Uspensky B. A. Philological Investigations in the Field of Slavic Antiquities: Relics of Paganism in the East Slavic Cult of St. Nicholas of Myra. Moscow: Moscow State University Press, 1982. 245 p. (in Russian)

Folklore of Russkoye Ustye / Edited by S. N. Azbelev, N. A. Meshchersky. Leningrad: Nauka, 1986. 384 p. (in Russian)

Kharuzin Nikolai. Russian Lopars: (Essays on the Past and Present Life). Moscow: A. A. Levenson Printing Partnership, 1890. 472 p. (in Russian)

The Fern Flower. Lithuanian Mythological Tales / Compiled by Norbertas Velius. Vilnius: Vaga, 1989. 374 p. (in Russian)

Tsivyan T. V. Movement and Path in the Balkan Model of the World. Studies on the Structure of the Text. Moscow: Indrik, 1999. 376 p. (in Russian)

Chagin G. N. Rituals and Ceremonies Related to Hunting among the Peasants of the Upper Kolva and Pechora, Traditional Hunting Culture According to Archaeological, Folklore-Ethnographic and Linguistic Data. Materials of the All-Russian Scientific Conference “Stroganov Readings” — VI (Usolye, October 25–26, 2014). Usolye: Usolye Historical and Architectural Museum “Stroganov Chambers”, 2015. Pp. 71–74. (in Russian)

Charnolusky V. V. In the Land of the Flying Stone: Notes of an Ethnographer. Moscow: Mysl, 1972. 270 p. (in Russian)

Charnolusky V. V. The Legend of the Deer-Man. Moscow: Nauka, 1965. 140 p. (in Russian)

Cherepanova O. A. Cultural Memory in the Ancient and Modern Word: Studies and Essays. St. Petersburg: St. Petersburg University Press, 2005. 329 p. (in Russian)

Chibirov L. A. The Ossetian Nartiada: Mythological Origins and Areal Connections. Vladikavkaz: Ir, 2016. 463 p. (in Russian)

Chibirov L. A. The Nart Tales of the Ossetians and the Epic of the Finno-Ugric Peoples: Common and Typological Similarities, ALLON. For the 60th Anniversary of the Honored Scientist of South Ossetia Professor Yu. A. Dzitsoyta: Collective Monograph (Moscow, 2021; Tskhinval, 2021). Moscow: Institute of Oriental Studies RAS, 2021. Pp. 70–79. (in Russian)

Chulkov M. Abevega of Russian Superstitions, Idolatrous Sacrifices, Peasant Wedding Rites, Sorcery, Shamanism, etc., Composed by M.Ch. Moscow: Printing House of F. Gippius, 1786. 326 p. (in Russian)

Shved I. A. Traditional Beliefs of Belarusians Connected with Hunting, Zhivaya Starina. 2009. No. 2. Pp. 8–10. (in Russian)

Shepping Dmitry. Myths of Slavic Paganism. Yekaterinburg–Moscow: U-Factoria, AST Moscow, 2008. 301, [3] p. (in Russian)

Shklyayev G. K. Essays on the Ethnic Psychology of the Udmurts: A Monograph. Izhevsk: Udmurt Institute of History, Language and Literature, Ural Branch of the RAS, 2003. 300 p. (in Russian)

Shuklin V. V. Myths of the Russian People. Yekaterinburg: Bank of Cultural Information, 1995. 335 p. (in Russian)

Shumov K. E. The Hunter and the Shepherd: Mythological Connections (Based on Non-Fairytale Prose from the Northern Kama Region), Traditional Hunting Culture According to Archaeological, Folklore-Ethnographic and Linguistic Data. Materials of the All-Russian Scientific Conference “Stroganov Readings” — VI (Usolye, October 25–26, 2014). Usolye: Usolye Historical and Architectural Museum “Stroganov Chambers”, 2015. Pp. 81–83. (in Russian)

Shutova N. I. Pre-Christian Cult Monuments in the Udmurt Religious Tradition: An Integrated Study. Izhevsk: Udmurt Institute of History, Language and Literature, Ural Branch of the RAS, 2001. 304 p. (in Russian)

Shchepanskaya T. B. The Culture of the Road in the Russian Myth-Ritual Tradition of the 19th–20th Centuries. Moscow: Indrik, 2003. 528 p. (in Russian)

Shchepanskaya T. B. Male Magic and Specialist Status (Based on Materials from the Russian Village of the Late 19th–20th Centuries), Men’s Anthology. Moscow: Labyrinth, 2001. Issue 1. The Man in Traditional Culture: Social and Professional Statuses and Roles. Strength and Power. Male Attributes and Forms of Behavior. Male Folklore. Pp. 9–27. (in Russian)

Shchepanskaya T. B. Strength (Communicative and Reproductive Aspects of Male Magic), Men’s Anthology. Moscow: Labyrinth, 2001. Issue 1. The Man in Traditional Culture: Social and Professional Statuses and Roles. Strength and Power. Male Attributes and Forms of Behavior. Male Folklore. Pp. 71–94. (in Russian)

Yudin Alexey. Onomasticon of East Slavic Riddles. Moscow: OGI, 2007. 119 p. (in Russian)