

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ И ОБРАЗЫ В ФОЛЬКЛОРЕ И ВЕРОВАНИЯХ

И. Ю. ВИНОКУРОВА
(Петрозаводск)

БЫК, ПАДАЮЩИЙ С ЕЛИ (о космогонических мотивах в вепском фольклоре)¹

Космогонические мифы вепсов не были зафиксированы в виде отдельных произведений. Тем не менее, обращение к некоторым, порою непонятным на первый взгляд, фольклорным текстам, их анализ, соотнесение друг с другом, поиски широких параллелей как в вепской культуре, так и в других культурных традициях, позволяют обнаружить скрытые в них представления о строении мира.

Примером такого фольклорного произведения может служить кумулятивная песня, текст которой впервые был записан И. А. Шегреном в 1824 г. во время его знаменитой экспедиции к вепсам, вновь открывшей миру «исчезнувшую» летописную весь. Данную песню И. А. Шегрен услышал в исполнении группы детей во время какой-то игры и определил ее в своем дневнике как «бессмысленную песню» [Sajavaara, Branch 1969, 35]:

*Sanogam saarnoid,
Vanogam vaarnoid.
Libui härg kusee,
Kivisiš kindhiš,
Savisiš sapkoiš.
Roimaht, langeta.
Bajar kulišt,
Akadas hauguj,
Poigaasa naittoj,
Tyttäresä andoj.
Maidlaš maigaht*

*Lihalaš likaht,
Merivesi läikäht.
Valjašt oršiin,
Orši ei veda.
Valjašt kurgoin,
Kurgoj vedab.
Paskais sfirneh
Korondon kortteh,
Heinoran pitteh,
Sapuksaran sangteh,
Kekalehen mustah².*

*Давайте расскажем сказки,
Давайте поклянемся колышками.
Бык залез на ель
В каменных рукавицах,
В глиняных сапогах.
Грохнул, упал.
Боярин услышал,
Жену треснул,
Сына женил,
Дочь замуж выдал.
Обмакнул в молоко,
Мясо нарезал,
Морская вода разбрызгалась.
Он запряг жеребца,
Жеребец не тянет.
Он запряг журавля,
Журавль везет.
Его помет брызгает
Выше коромысла,
Длиннее соломины,
Толще голенища сапога,
Чернее головни
(Нажмозеро) [Sajavaara, Branch 1969, 35].*

Впоследствии различные варианты этой песни не раз фиксировались финскими и российскими учеными. Наши экспедиционные исследования на рубеже XX—XXI в. показали, что она до сих пор не исчезла из памяти пожилых людей. Однако вопреки мнению авторитетного финно-угроведа мы считаем, что этот текст только вначале выглядит бессмысленным. В нем, как мы попы-

¹ Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 07-01-00254 а.

² Во всех текстах, приводимых из опубликованных источников, сохранена орфография подлинника.

таемся показать в статье, «зашифровано» множество разностадийных космогонических мотивов.

Модель земли и мира в виде быка/коровы. Начнем с того, что главный персонаж песни — бык. Во многих ранних космогониях Вселенная, прежде всего земля, представлялась в образах животных, например, гигантского лося у ряда сибирских народов, черепахи у корейцев и т. д. К довольно распространенным образам мироздания относятся и быка [Окладникова 1995, 198]. «В Древнем Египте, Месопотамии, Индии земледельцы первых государств, подобно многим племенам Африки и южных районов Евразии, изображали Вселенную в виде коровы...» [Фролов 1982, 49] (Цит. по: [Денисова 2003, 22]). Следы такой зооморфной модели мира в облике быка (или коровы) прослеживаются и у прибалтийско-финских народов: эстонцев, карел, финнов, вепсов.

Образ «подземного» быка присутствует во многих жанрах вепсской культуры. В одной из кумулятивных песен представлена яркая картина поглощения земель — черным быком — ручейков, образовавшихся от выпавших дождей:

*Kus oma sufed vihmad?
Ojaižile vor'ih'e.
Kus oma ojaižed?
Must häšei röpšaiž.*

— Где большие дожди?
— В ручейки сбегали.
— Где ручейки?
— Черный бычок выпил
(Матвеева Сельга)
[Sovijärvi, Peltola 1982, 64].

Кумулятивные песни такого рода были широко представлены и у других финно-угорских народов (коми, удмуртов, саамов, карел, финнов, эстонцев) [Владыкин 1994, 79]. Для сравнения приведем текст удмуртской песни о дождевой воде, выпитой быком:

— Где топор?
— Огонь сжег.
— Где огонь?
— Дождь Куазя погасил.
— Где дождевая вода Куазя?
— Бык выпил
[Владыкин 1994, 79].

В одной вепсской загадке пьющий воду черный бычок является метафорой банной печи-каменки, на которую плескали воду для образования пара: «*Must härgäine d'ik'i g'ölläkaz, hot äjak vet anda, ka kaiken g'öb (Küuduk)*» («Черный бычок — очень пьющий, сколько воды ни дай, выпьет (Каменка в бане)» (Пондала) [Зайцева, Муллонен 1969, 265]. О насыщении быков водой говорится и в северновепсской сказке: Баба-Яга во время погони за девочкой заставляет быков выпить озеро [Вепские сказки 1996, 201].

Во многих мифологиях вода уподоблялась крови, циркулирующей в живом организме [Маковский 1996, 77; Тресиддер 2001, 43]. В северновепсском заговоре от кровотечения рисуется картина выпивания двумя черными быками воды (крови), чтобы избавиться большого от недуга: «*Veži d'oksob d'öged möto necišpäi rabaspäi. Tułtihe kaks' mustad härgad, neced vered d'odihe mustad härgad, azotet'he veren necel rabal täks igaks kaikeks*» («Вода бежит по реке от этой рабы. Пришли два черных быка, эту кровь выпили черные быки, остановили кровь у этой рабы на весь век» (перевод И. Ю. Винокуровой)) (Шелтозеро) [Perttola, № 357].

Не только бык, но и корова ассоциировалась с землей, вбирающей воду. Ярким тому подтверждением служит примета: «*Lehman surt'e aveidase kezapaik, ka voip' pästta, päzub heñkhe*» («Когда появятся проталины величиной с корову, то можно выпустить (корову) — выживет») (Войлахта) [Зайцева, Муллонен 1972, 200].

«Подземный» бык оставил след и в вепсских загадках: «*Härg man ä, a sarvet taivhas (Lätoi pätsiš)*» («Бык под землей, а рога в небе» (Огонь в печи)) [Kettunen, Siro 1935, 15]; «*Härg läväs, händ lävän peal (Lämeine pätsiš)*» («Бык в хлеву, хвост поверх хлева (Огонек в печи)») [Setälä, Kala 1951, 529]. Огненная природа быка в загадках не создает противоречия с его «подземной» сущностью: во многих мифологиях огонь является неотъемлемым атрибутом нижнего мира. Корова также была символом земного неуправляемого огня — пожара. В снотолковании шимозерских вепсов красная корова снится к пожару: «*Miil baboil Šingäres horomad paloiba, hän nägi uniš rusttan lehman*» («У нашей

бабушки в Шимозере дом сгорел, она ви-дела во сне красную корову») (Пяжозеро) [Винокурова 2006, 300].

Земля — это основа мира. В вепсском языке слово *härg* обозначает не только быка, но и сваю, опору [Зайцева, Муллонен 1972, 141].

Вепские представления о «подземном» быке обнаруживают многочислен-ные параллели в культурах других наро-дов. По наблюдениям лингвистов, в ин-доевропейских языках образ быка (ко-ровы) проявляет наиболее устойчивую связь с понятием земли [Маковский 1996, 113]. У южных славян бык — опо-ра земли. Осетины верили, что землю поддерживает бык, который несет ее на рогах [Денисова 2003, 22]. В мифоло-гии коми и удмуртов встречается образ «подземного» быка, держащего на рогах землю [Владыкин 1994, 81]. Вероятнее всего, своими корнями эти представ-ления уходят в общеиндоевропейскую мифологию. По мнению ряда ученых, рогатый скот впервые был одомашнен примерно в VI тыс. до н. э. в Месопо-тамии, откуда разведение крупного ро-гатого скота вместе с соответствующими мифологическими представлениями рас-пространилось по всему миру [Дмитриев 1976, 104]. В каждой культурной тради-ции эти представления приобретали свои формы проявления и особый жан-ровый диапазон.

Бык — хозяин вод. Видимо, в дале-ком прошлом вепсы представляли себе духа — хозяина вод в облике быка. Прав-да, это представление удалось обнару-жить не в мифологических рассказах вепсов, а в других фольклорных текстах. В 1935 г. лингвистами Л. Кеттуненом и П. Сиро был опубликован в качестве образца речи любопытный южновепс-ский текст: «*Sügüzü proidib jogemu turžaz² jäžil hebōl, kivižis kindhiš, savižis sapkōš, ajab alžele ledjärvhe, řestalost ad'ivōhe*» («*Осенью по реке движется туржас на ледяных конях, в каменных рукавицах, в глиняных сапогах, идет в Ледозеро в гости к тестю*») (Тедрино, Лахта) [Kettunen, Siro 1935, 18]. В жанровом отношении этот текст можно определить как пове-рье, в котором окончание осени и при-ход зимы объясняются периодическими перемещениями водяного (*turžas*) из

одного водоема в другой [Винокурова 1994, 21]. Судя по этому поверью, ат-рибутами водяного являлись «ледяные кони» — постепенное замерзание реки, «каменные рукавицы», «глиняные са-поги» — каменное и глинистое реч-ное дно, другими словами, признаки того водного объекта, который оли-цетворял *turžas*. Примечательно, что словосочетание «в каменных рукави-цах, в глиняных сапогах» можно найти не только в приведенном тексте. Оно неизменно встречается и в различных вариантах вепсской кумулятивной пес-ни, которую мы задались целью рас-шифровать:

*Libui härg kuse,
Kivižis kindhiš
Savižis sapkoiš.*

*Бык залез на ель
В каменных рукавицах,
В глиняных сапогах.*

В этом тексте заинтересовавшее нас словосочетание относится уже не к водяному, а к быку. В связи с эти-ми данными возникает мысль о том, что водяной дух и бык вполне могли совмещаться в одном персонаже. На это указывают и слова кумулятивной песни, в которой падение быка с ели вызывает всплеск различных водоемов. Во-первых, моря, (см. приведенный выше текст И. А. Шегрена), а также вариант песни, записанный несколько позже исследователями Э. Н. Сетяля и Й. Х. Калой:

*Härg libui kūzhe
Kivižed kindhiš,
Savižis sapkōš,
Roimaht', langez'.
Merivezi (Vežimeri) läikahr'.
Kurgoi (Bajar') kuliš'
Tütren andoi
Poigan naitoi.*

*Залез бык на елку
В каменных рукавицах,
В глиняных сапогах,
Грохнулся, упал.
Морская вода (Водяное море) плеснулось
Барин услышал,
Дочь отдал,
Сына женил
(Пяжозеро) [Setälä, Kala 1951, 352].*

76 ² *Turžaz* — 'туржас' — название водяного в южновепсской традиции.

Почему в тексте, бытующем среди народа, проживающего вдали от какого-либо моря, встречается упоминание об этой водной стихии, вполне объяснимо. В мифопоэтической традиции море является универсальным символом первозданных вод, из недр которых возникает Земля. Впоследствии в народном творчестве море могло быть заменено любым другим водоемом.

Вторым обнаруженным вариантом данного мотива является всплеск лужи:

*Libui härg kuzhe
Savižis sapkõs,
Kivižed kindhad.
Röimäht', räimäht'.
Vezilär'ik läikäh't',
Kuñigas kulš't',
Poigan naitõ,
Tütren mehelo andõ.*

*Залез бык на елку
В глиняных сапогах,
В каменных рукавицах.
Грохнулся, ударился.
Лужа всплеснулась,
Князь услышал,
Сына женил,
Дочь замуж выдал
(Сидорово)
[Зайцева, Муллонен 1969, 207].*

Мотив «лужа, выпитая быком» встречается в рунах «Калевалы». Например:

*С золотыми бык рогами:
Бык тот выхлебал всю лужу,
Без остатка выпил воду
[Калевала 1956, 67].*

Предположение о существовании водяного духа в облике быка у вепсов вполне допустимо, так как согласуется с некоторыми сравнительными материалами. Например, в греческой мифологии Посейдон и другие водяные божеества отождествлялись с быком [МНМ 1997, т. 1, 203]. У коми-зырян существовали представления о *va eš* — буквально «водяном быке» — водяном духе, проживающем в ручье [КМ 2003, 325].

Со временем происходит разделение единого образа духа воды в виде быка и образование двух самостоятельных, связанных с водой, персонажей. Эти изменения в мифологическом сознании, на наш взгляд, отразились в представлениях южных вепсов, согласно которым

скот или коровы, пасущиеся на берегу и дающие много молока, представляют собой собственность духа — хозяина воды [Винокурова 2006, 296]. Аналогичный мотив известен в мифологических рассказах финнов и южных карел [Симонсуури 1991, 153—154].

Представления о водяном быке, о божествах воды в облике быка были широко распространены среди народов Евразии, Африки и Нового Света [Владыкин 1994, 81]. Вполне вероятно, что эти воззрения имеют общеиндоевропейское происхождение.

Итак, мы пришли к следующим заключениям. Во-первых, по древним представлениям вепсов, бык/корова являлся воплощением земли. Тело быка, наполненное кровеносными сосудами, уподоблялось земле с пронизывающими ее крупными и мелкими «артериями» — реками и ручьями. Во-вторых, в облике быка представлялся водяной дух. К такому же выводу о существовании параллельных представлений (модель земли/мира в виде какого-либо животного и водяное животное) на основании сравнительного изучения многих мифологических традиций пришла И. М. Денисова, которая писала: «С одной стороны, *изначальная земля мыслилась лежащей на водах океана* — отсюда достаточно логичен и образ земли-животного среди вод (ср. представление индейцев Като из Северной Калифорнии о вселенной в виде огромного рогатого животного, плывущего в мировом океане); с другой — *подземные воды являлись как бы внутренней жидкостью животного-земли*». Исследовательница дала этому явлению, на наш взгляд, убедительное объяснение: на каком-то этапе те или иные представления, связанные с образами вселенских животных, начинают доминировать в традиционном мировоззрении [Денисова 2003, 29].

В карельских и финских эпических песнях чудесный бык выходит из моря. Он невероятных размеров: ласточка должна затратить целый день, чтобы пролететь между его рогами; а белка — целый месяц, чтобы проскакать по его хвосту. Только кузнец Ильмаринен смог забить «быка Виро», т. е. «быка Эстонии» — «землю Эстонии». В честь этого события сварили мясо для «всех людей

Калевы». По мнению В. Я. Петрухина, сюжет руны о пире на весь мир явно восходит к космогоническому мифу о сотворении земли, которую воплощало гигантское животное, выходящее из моря, и о первом жертвоприношении — установлении космического порядка [Петрухин 2005, 166—167]. В вепсской кумулятивной песне, записанной И. А. Шегреном, бык также велик: после заклания мясо быка, нарезанное боярином, жеребец не может везти, а журавль тащит с трудом.

Помон. Упоминание в вепсской кумулятивной песне о волнении водной стихии, связанной с падением быка, наталкивает на мысль о ее связи с мифопоэтической темой потопа. По данным мифологов, на Ближнем Востоке и в смежных восточноевропейском и западноазиатском ареалах распространены сюжеты о потопах, возникшем от неосторожного (иногда — намеренного) движения огромных животных (рыбы, черепахи, лягушки, быка и др.), на которых покоится земля [МНМ 1997, т. 2, 325]. Показательно, что в мифах о потопах во многих традициях, как правило, присутствует мотив супружеской четы, семьи (часто наделенной царской властью, например, миф о десятом царе Вавилонии Ксисутресе, о царе Фтии Девкалионе в древнегреческом сказании [Фрэзер 1986, 65, 87]), ставших в послепотопной жизни прародителями человеческого рода. Именно этот мотив, как нам кажется, присутствует и в различных вариантах вепсской кумулятивной песни, упоминающих о князе (боярине, барине), т. е. определенном правителе, его жене и детях, вступивших в брак по воле отца и тем самым, наделенных миссией продолжить жизнь на земле.

Мировое древо и медведь, сброшенный на землю. Воззрения на окружающий мир с течением времени подвергались значительным изменениям. Переход от бесформенной водной стихии к суше мифологи считают первым актом, необходимым для превращения хаоса в космос. Более поздними по времени являются представления об отделении небесной сферы от земли и выделении трех сфер — земной, небесной и подземной, — из которых средняя сфе-

ра — земля — противостоит водному нижнему миру и небесному верхнему. Трихотомическая структура космоса во многих мифологиях представлена образом космического древа [Мелетинский 2000, 206]. В мифах финно-угорских народов роль мирового древа часто выполняет ель (ср. ель с «золотой верхушкой» в карельских и финских рунах, удмуртское предание о Мудор кыз — ели, растущей в центре земли и подпирающей небо) [Владыкин 1994, 121]. О почтительном отношении к ели свидетельствуют вепсские верования и обряды [Винокурова 1994, 48, 75]. Все эти данные позволяют предположить, что ель, символ мирового древа, и взбравшийся на ее верхушку бык в вепсской кумулятивной песне отражают контаминацию различных по времени представлений о мироздании.

Примечательно, что Л. Кеттуненом и П. Сиро у южных вепсов был записан текст кумулятивной песни, в котором вместо быка фигурирует медведь, но при падении на землю он не вызывает никаких водных волнений, ср.:

*Libū koñdī kuzhe,
Savižiš sapkōš,
Kivižiš kindhīs,
Rohmäht', räimäh' r',
Mad vast i šmätkäh' r'.*

*Залез медведь на елку
В глиняных сапогах,
В каменных рукавицах,
Грохнулся, ударился,
О землю шмякнулся
(Радогошь) [Kettunen, Siro 1931, 17].*

Быть может, перед нами осколок мифа финно-угорского происхождения, известный финнам, карелам, коми-зырянам, хантам и манси, о медведе как существе верхнего мира, спущенном с небес на землю. Следы подобных представлений у вепсов отразились в топонимии. В ней слово *kondi* 'медведь' чаще всего является основой гидронимов, представляющих собой верховья водных систем. И. И. Муллонен, обнаружившая это явление, объясняет его следующим образом: «Не исключено, что в мифологизированном сознании местного населения могло происходить наложение определенных явлений ми-

фологической карты (верхний, нижний миры, их границы) на реальную карту местности, в частности, водный бассейн. В соответствии с этим медведь как представитель верхнего мира воплощался в названиях озер и рек, расположенных в верховьях водной системы» [Муллонен 1994, 31].

Небесные быки и коровы. Отделению земли от неба в мифологии многих народов соответствовали последующие связи быка/коровы с небесной сферой и ее объектами — облаками, осадками, громом, молнией, огнем, солнцем, луной; принадлежность быка/коровы верховным богам неба, грома, солнца.

У вепсов принадлежность быка к верхнему миру, верховному богу нашла отражение и в загадках. В них рев быка метафорически соотносится со звоном колокола, который считается проявлением высшей, Божьей, воли: «*Kuudaine härg münguškandob i kaiken miran kutcub*» («Золотой бык начинает реветь и весь мир зовет») (Каскесручей) [Rainio 1994, 102].

В вепсской мифологии бык ассоциируется с небесным огнем — солнцем. Быка без единого пятнышка, непременно красного цвета, жертвовали белозерские вепсы «огненному» св. Илье, чтобы он дал теплую погоду [Винокурова 1994, 95]. Коричневый (красный) бык служит персонажем приметы, связанной с погодой: «*Esli živatad küksed mecaspäi, ka ezil' astub rusked härg, ka hüväks säks*» («Если скот гонишь из леса, а впереди идет красный бык, — к хорошей погоде») (Пондала) [Винокурова 2006, 297]. Похожие приметы были связаны и с коровой. Красная или белая корова, возглавляющая стадо при вечернем возвращении домой, — признак солнечного дня, а черная — дождя: «*Esli živatad küksed mecaspäi, ka ezil' astub rusked lehm, ka hüväks säks. A esli must lehm ezil' astub — vihmaks*» («Если скот гонишь из леса, а впереди идет красная корова, — к хорошей погоде. А если черная корова впереди идет — к дождю») (Пондала, Войлахта) [Винокурова 2006, 297]; «*Нomen liner čoma pei; astub eduipei vouged lehm*» («Завтра будет хороший день: белая корова идет впереди (стада)») (Шимозеро) [Зайцева, Муллонен 1972, 200]. Данные тексты, скорее всего, были занесены к вепсам от

русских, у которых они имели широкое распространение. Так, в Смоленской губ. считалось: «*Черная корова упряди стада идет — будить дождь; светлая карова упряди стада — будить пагода*» [Толстой 1994, 10].

У вепсов бытуют и другие приметы, в которых прослеживается связь коровы с небесными явлениями — дождем и солнцем. Так, северные вепсы примечали: «*Если дождь шел до выпуска коров, погода будет хорошая, а если после обеда (то же, что и после выпуска. — И. В.), то на всю ночь будет дождь*» [Макарьев, 192]. Считалось, что корова может предотвратить дождь: «*Esli lehmid pästas homesel i vihm lanktob lehman kapitale, se päiv ot poud*» («Если коров пускаешь утром, и капли дождя попадают на коровье копыто, то день будет ясный») (перевод И. Ю. Винокуровой) [Perttola, № 252]; «*Если сразу же по выпуске коров выпадет дождь, как говорят, "дождь на коровье копыто", то будет целый день хорошая погода*» [Макарьев, 192].

В вепсской традиционной культуре обнаруживаются верования и магические действия, указывающие на мифологическую связь молока коровы с грозовыми явлениями — тучами, громом и пожарами от молний. Так, Ю. Перттолой был записан такой северновепсский обычай: «*D'umalan d'urun aigal rangha maid iknoile padeižihe. Tulob teravas haruks*» («Во время грома клали молоко в горшках на окна. Быстро превратится в простоквашу») [Perttola, № 115]. Объяснение ему можно найти в материалах по мифологии славянских народов, у которых молоко использовалось в качестве средства, преграждающего путь грозовому, небесному огню. Русские крестьянки, например, оберегаясь от молнии, мазали молоком косяки дверей и окон. Такую же функцию имел полесский обычай во время грозы ставить на окна молоко от черной коровы [Толстой 1994, 8]. Как и восточные и южные славяне, вепсы верили в действительность молока при тушении пожара от молнии. По мнению Н. И. Толстого, это верование имеет балто-славянский и шире — индоевропейский характер. Его «можно объяснить стремлением противопоставить разрушительной стихии действенный продукт “того же

рода”: небесным быкам и коровам — молоко (сыворотку и т. п.) земных коров» [Толстой 1994, 8].

В древнеиранской и древнеиндийской традициях бык, прежде всего, образ лунного божества [МНМ 1997, т. 1, 203]. У вепсов также прослеживаются связи коровы и луны. По вепсскому поверью, «на первую косу и серп коровы снижают удои», т. е. в народном сознании лезвия косы и серпа ассоциировались с лунным месяцем. Как сообщали информанты, при луне серпом (на ущербе) коровы меньше давали молока, чем при полнолунии: «*Alakul lehtmääd poletas maidon*» («*При ущербной луне коровы сбавляют удои*») (Пелкаска). Поэтому при переменах в луне хозяйки бросали дойку (Шокша) [Винокурова 2006, 316].

Итак, выявление скрытого смысла вепсской кумулятивной песни, проведенное в данном исследовании, еще раз продемонстрировало, что в народной культуре нет ничего случайного. «Каждый знак орнамента, каждая подробность обряда, каждая деталь скульптуры, каждый образ фольклора отточены веками работы общественно-го сознания» [Иорданский 2005, 4]. В вепсской космогонии с образом быка/коровы на разных стадиях развития соотносились наиболее значимые объекты вселенной — вода, земля, небесная сфера и ее проявления (гром, дождь, солнце, луна).

Литература

- Вепсские сказки 1996 — Вепсские народные сказки. Петрозаводск, 1996.
- Винокурова 1994 — Винокурова И. Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники (конец XIX — начало XX в.). СПб., 1994.
- Винокурова 2006 — Винокурова И. Ю. Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции). Петрозаводск, 2006.
- Владыкин 1994 — Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира. Ижевск, 1994.
- Денисова 2003 — Денисова И. М. Зооморфная модель мира и ее отголоски в русской народной культуре // Этнографическое обозрение. 2003. № 6. С. 19—40.
- Дмитриев 1976 — Дмитриев Ю. Д. Человек и животные. М., 1976.
- Зайцева, Муллонен 1969 — Зайцева М. И., Муллонен М. И. Образцы вепсской речи. Л., 1969.
- Зайцева, Муллонен 1972 — Зайцева М. И., Муллонен М. И. Словарь вепсского языка. Л., 1972.
- Иорданский 2005 — Иорданский В. Б. Звери, люди, боги. Очерки африканской мифологии. М. 2005.
- Калевала 1956 — Калевала / пер. А. И. Бельского. М., 1956.
- Маковский 1996 — Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. М., 1996.
- Мелетинский 2000 — Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 2000.
- МНМ 1997 — Мифы народов мира: в 2 т. М., 1997.
- Муллонен 1994 — Муллонен И. И. Очерки вепсской топонимии. СПб., 1994.
- Окладникова 1995 — Окладникова Е. А. Модель Вселенной в системе образов наскального искусства Тихоокеанского побережья Северной Америки. СПб., 1995.
- Петрухин 2005 — Петрухин В. Я. Мифы о сотворении мира. М., 2005.
- Симонсуури 1991 — Симонсуури Л. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991.
- Толстой 1994 — Толстой Н. И. Еще раз о теме «тучи — говьяда — дождь — молоко» // Славянский и балканский фольклор. М., 1994. С. 3—16.
- Тресиддер 2001 — Тресиддер Дж. Словарь символов. М., 2001.
- Фролов 1982 — Фролов Б. А. Астральные мифы и рисунки // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М., 1982.
- Фрэзер — Фрэзер Д. Д. Фольклор в Ветхом завете. М., 1986.
- Kettunen, Siro 1935 — Kettunen L., Siro P. Näytteitä vepsän murteista. Helsinki, 1935.
- KM — Komi mythology. Helsinki, 2003.
- Rainio 1994 — Rainio J. Muinaisuskontoon ja kristinuskoon liittyviä aiheita äänisvepsäläisissä arvoituksissa // Vepsäläiset tutuiksi. Kirjoituksia vepsäläisten kulttuurista. Joensuu, 1994. S. 87—117.
- Sajavaara, Branch 1969 — Sajavaara P., Branch M. The identification of the Vepsians in the work of A. J. Sjögren // SF. 14, Helsinki, 1969. S. 32—40.
- Setälä, Kala 1951 — Setälä E. N., Kala J. H. Näytteitä Äänis- ja Keski vepsän murteista. Helsinki, 1951.
- Sovijärvi, Peltola 1982 — Sovijärvi A., Peltola R. Äänisvepsän näytteitä. Helsinki, 1982.

Архивные материалы

- Макарьев — Макарьев С. А. Вепсский фольклор // Архив Карельского научного центра, ф. 26, оп. 1, № 15.
- Pertola — Pertola J. SKSA.