

„NÁLÁNÁL ERŐSEBB FA NINCSEN KEREK E VILÁGON...”: A FA TOPOSZA AZ OROSZ MITIKUS HAGYOMÁNYBAN

A fa toposza a szláv, azon belül az orosz mitikus hagyományban is elsődleges szerepet játszik. Az ilyen mitologikus képzetek közül közismerten kiemelkedik a mindenség szimbóluma – a világfa. A világ tengelyeként és egyben központjaként értelmezett világfa (lásd pl. hármas vertikális tagolás: lomb – ég, törzs – föld, gyökerek – alvilág) egyúttal a három világ közötti átjárót is jelképezte, így végeredményben az út metaforájaként is felfogható (СлМ: 261).¹ A szlávok körében valaha a tölgy számított az egyik leginkább tiszteletben tartott fának, így a világfával kapcsolatos elképzelések is leginkább a tölgyhöz rendelődnek hozzá. Ennek köszönhetően több legenda is beszél olyan tölgyfákról, melyek már a világ teremtését megelőzően is megvoltak (Афанасьев 1982: 214).²

A szláv mitikus hagyományban a tölgyfa, mint a férfiasság, erő és szilárdság szimbóluma, a kereszténység előtti időkben elsődlegesen a főisten *Perun* alakjával állt szoros összefüggésben, s az áldozatbemutatók gyakori helyszínéül, időnként pedig tárgyául is szolgált (СлМ: 169). Már a középkori galíciai toponímiából is ismert egy „Perun tölgye” (*Перунов дуб*) nevű határrész, amely mintegy dokumentálja a konkrétan *Perunnak* szentelt tölgyek meglétét és jelentőségét a középkori orosz földön (Рыбаков 1987: 210). A tölgyek „pogány” szláv tiszteletét egyébként már Bíborbanszületett Konstantin is említi a X. század derekán (948 körül) a Dnyeperen való utazása leírásakor (Русанова–Тимошук 1993: 10). A császár az út eseményeinek elbeszélése közben tér ki részletesen a mai Zaporozsjéhez közeli Horticja szigetére, ahol is a „roszok” egy természetes tölgyfánál mutatják be „pogány” áldozataikat:

„Elhagyván az átkelőt, a Szent Györgyről nevezett szigetre mennek, mely szigeten áldozataikat mutatják be, lévén egy hatalmas tölgy áll ott. Eleven kakasokat ál-

¹ Vö. orosz talalós kérdés az útról: „Mikor a világ megszületett, akkor a tölgyfa kidőlt, s most is fekszik” (СлМ: 261). (A szövegek magyarra fordítása a szerző műve – S. Cs.)

² A kárpáti ruszin mitikus hagyományban például a következőket találjuk a világ keletkezésével kapcsolatban: „Mikor még nem volt sem föld, sem ég, csak a kék tenger, annak a közepén állott két tölgyfa, a két tölgyfán ült két galamb. A galambok alászállottak a tenger mélyére, s homokot és követ hoztak fel onnan, amiből létrejött a föld, az ég, s az égitestek” (Афанасьев 1982: 214–215).

doznak, körül nyilakat leszűrván, míg mások kenyeret és húst hoznak, s kinek mi-je van, ahogyan szokásaik tőlük azt követelik. A kakasokra pedig sorsot vetnek, hogy őket áldozatképpen levágják-e, megegyék, avagy szabadon eresszék” (Рыбаков 1987: 211).

A Dnyeper partjának ez a szakasza „Perun haragja” (*Перуня рень*) néven volt ismert, mivel a legenda szerint itt vetette partra a víz az isten fabálványát, melyet Kijevben dobtak a folyóba 988-ban, a város „megkeresztelkedésekor” (Uo., 211).³ Horticja szigetén napjainkban is áll egy kultikus tiszteletnek örvendő hatalmas, sok évszázados tölgyfa, melynek ma több mint 6 m a törzsmérete, 36 m a magassága, s 43 m a koronakerülete (Uo., 211–212).

A régészek még két hasonló, a kereszténység előtti időkből való kultikus jelentőségű tölgyfát találtak a XX. század során, mindkettőt Kijevnél, a Dnyeper medrében. Az elsőt 1909-ben fedezték fel, 8 kilométerrel délre a Gyeszna torkolatától. A fa törzsének hosszúsága megközelítőleg 20 m volt, s az évgyűrűk tanúsága szerint viszonylag korán, nagyjából 150 éves korában pusztult el. Annak idején négy fiatal vadkan állkapcsát ékeltek négyzet alakban a fa törzsébe, melyeket azután a fa benőtt. A másik ilyen fatörzs-lelet nem messze az előző megtalálásának helyszínétől, 1975-ben került elő a folyó medréből. A 6 m hosszú fatörzsbe ezúttal kilenc vadkan-állkapcsot ékeltek oly módon, hogy a csontok egy 34 cm oldalhosszúságú négyzetet adjanak ki. A szénizotópos vizsgálatok szerint a lelet a VIII. század közepére datálható (Uo., 212).

Mint az köztudott, a pogány hiedelemrendszert felváltó kereszténység magától értetődő módon asszimilálta a fákkal kapcsolatos domináns mitológiai elképzeléseket. Ennek megfelelően a szláv mitikus hagyományban jellemző jelenség a fa és templom toposzának következetes párhuzamba állítása, lévén mindkettő olyan szent helyet jelöl, ahol meghatározott szertartások zajlanak (СЛМ: 159). A kultikus tiszteletben álló fák toposza így a XIX–XX. századi orosz mitikus-rituális hagyományban is meghatározó szerepet játszik, méghozzá elsődlegesen a kulturális teret az ún. „szent helyek” és „borzasztó helyek” bináris oppo-

³ Az adott eseménnyel kapcsolatban az *Őskronikában* a következőket olvashatjuk: Vlagyimir Kijevbe „visszaérkezvén úgy rendelkezett, hogy a bálványokat ledöntsék – némelyeket felhasogatván, másokat pedig elégetvén. Megparancsolta, hogy Perunt egy ló farkához kössék, s a Boricsev mentén a hegyről a Rucsejhoz vonszolják, és tizenkét férfit állított, hogy azok bottal verjék. Mindez pedig nem azért történt, mintha a fa valamit is érezné, de az ördög megcsúfolására, ki eme alakjában tévesztette meg az embereket – hogy azok innár megfizessenek neki. [...] Tegnap még tisztelet övezé, ám mára megcsúfoltatik. Mikor pedig Perunt a Rucsejen a Dnyeperig vitték, elsiratták őt a hitetlenek, nem részesülvén még a szent kereszttségben. És odavonszolván a Dnyeperbe vetették. És odaállította Vlagyimir az embereket, mondván nekik: »Ha valahol partra vetődik, a vízbe taszításátok. Ám ha a zúgón általmegy, innár ne háborgassátok.« Azok pedig úgy cselekedtek, miként meghagyták nekik” (ПБЛ: 130, 132).

ziciójában⁴ értelmező hagyományos térfelfogás vonatkozásában. A keresztény felfogás szerinti „szent helyek” első csoportjába – magától értetődő módon – a fogadalmi keresztetek, az út menti kápolnák és a szentek sírjai tartoznak, vagyis azok az ember által létrehozott szakrális objektumok, melyek az egyházi gyakorlatnak megfelelő funkciójukat egyházi személy jelenléte nélkül is be tudják tölteni. A „szent helyek” másik csoportját viszont azok az egyházi gyakorlat hatókörén kívül elhelyezkedő természetes objektumok alkotják, melyek a népi tudatban keresztény szentekkel és eseményekkel kapcsolódnak össze (Mopoz 2009: 259). Az orosz mitikus-rituális gyakorlatban ilyen hagyományosan szentnek tartott természetes helyeknek számítanak bizonyos dombok, források, barlangok stb. mellett egyes fák és ligetek (Uo., 259; Щепанская 2003: 264). Az esetek többségében azonban az ember által létrehozott keresztény, valamint a természetes „szent helyek” egyfajta sajátos szakrális egységet alkotnak, melyben így az eredendő természeti objektum utólagosan keresztény módon is meg van szentelve (Щепанская 2003: 264). Ennek gyakori példája, amikor egy „szent” fa törzsére ikont helyeznek el, vagy mikor egy „szent” forrás fölé kápolnát emelnek, illetve feszület állítanak mellé. Mindemellett számtalan apokrif elbeszélés és helyi legenda szól kultikus tiszteletnek örvendő fák mellett felépített templomokról, illetve korábbi templomok helyébe ültetett fákról (СлМ: 159). A templom pusztulása után így a helyébe ültetett fa magától értetődő módon veszi át a szakrális funkciókat:

„És ez a kápolna leégett, vagy mi, egész pontosan nem is tudom, de van ott egy fenyőfa. Azt a fát a két karommal, na, alig bírom átölelni. Bizony. Azt mondják, hogy ennek a fenyőnek a helyébe, vagyis annak a régi kápolnának a helyébe ültették a fenyőfát. És az öregasszonyok összegyűltek, és ott imádkoztak a fenyőfa körül. (És a fenyő különleges valamiben?) Az a helyzet, hogy a fenyő az különleges, hogy is mondjam csak, ahogy van a törzse, igen, meg a kérge. Ezt a nyírfát... vagyis fenyőfát próbálták kivágni, vagy robbantani, vagy mi, szóval, van neki egy olyan érdekes sérülése. És a kérgebe ahogy van, így ni, így (két tenyerével egy ovális horpadást mutat). Ez amolyan jel” (Щепанская 2000).⁵

⁴ A hagyományos diskurzusban az ún. „szent helyek” a kulturális teret döntően kitöltő, a különféle démonológiai alakok befolyása alatt álló „borzasztó helyek” ellenpólusaként, egyfajta szakrális zárványként funkcionálnak, vagyis végeredményben olyan locusok, melyek a népi értelmezés szerint közvetlenül az isteni akaratnak vannak alárendelve, azaz a démoni erők kizárásával az ember számára egyfajta menedékkül szolgálnak, s mintegy lehetőséget teremtenek a transzcendenssel való kapcsolatteremtésre.

⁵ Az adott példából is jól látszik, hogy az ilyen „szent helyeket” általában azok a természeti objektumok testesítik meg, melyek bizonyos megkülönböztető jegyeik – szokatlan méretük, jellegzetes formájuk – alapján határozottan elkülöníthetők a környezetükön belül (l. Mopoz 2009: 260).

Az ilyen szentnek tartott fákhöz rendszerint meghatározott tiltások kapcsolódtak: tilos volt őket kivágni, vagy bármilyen módon kárt tenni bennük: mint az iménti példából is jól látszik, az ilyen kísérlet a hagyomány szerint törvénytelenül kudarcra van ítélve. A drasztikusabb változatok szerint pedig az efféle „szentségtörés” egyenesen az ember halálához vezethet, illetve vetésének vagy állatainak pusztulását okozhatja (СЛМ: 159).

Hasonló elképzelések kapcsolódnak azokhoz a szentként tisztelt fákhöz, melyek a hagyomány szerint vértanúk, helyi szentek sírjain nőnek. Az ilyen fában kárt tenni a népi tudat számára analóg módon egyet jelent a sír megszenteltségtelenítésével, s végső soron a szent bántalmazásával. Ennek köszönhetően általánosan elterjedtnek mondható a fejszecsapások nyomán a fa törzséből a gyanta és nedvek helyett kiserkenő vér motívuma (Усачева 2000: 275). Az adott jelenség egyúttal szoros összefüggésben áll az ember és fa alakjának párhuzamba állításával, rokonításával. Bizonyos eredetmagyarázó mondák tanúsága szerint meghatározott fafajták meggyilkolt ártatlan emberek testéből, gyakran testrészeiből támadtak (Uo., 275). A kisorosz hagyományban ilyen a jávorfa és a nyárfa, melyek a XIX. században általánosan ismert népdal tanúsága szerint a meggyilkolt leány, Nasztya sírjából, tulajdonképpen testéből nőnek ki:

*Merre Nasztya két lába volt,
Két jávorfa kisarjadott. (...)
S merre Nasztya feje feküdt,
Kicsi nyárfa bújt ott elő (Костомаров 1994: 79–80).*

Egyes fafajtákhoz ugyanakkor az orosz mitikus hagyományban kifejezetten negatív mitológiai szemantika rendelődik hozzá. Az adott jelenség szemmel láthatóan a népi kultúrába szinkretikus módon beépülő apokrif legendák által motivált. Ennek igen szemléletes példái a rezgőnyárral kapcsolatos olyan aetiológiai jellegű elbeszélések, melyek a kérdéses fa negatív reputációját az evangéliumi események kontextusában értelmezik.

„Amikor az Istenanya a kisdéd Krisztussal és Józseffel Egyiptomba menekült, Heródes cár katonái már majdnem utolérték őket. Hogy megmeneküljön üldözői elől, a Szent Család különféle fák alatt rejtőzött el – azok lombja pedig nem zizegett tovább, néma maradt, nehogy elárulja üldözőinek Krisztust. Egyedül csak a nyárfa zizegett, mikor az Istenanya gyermekével elrejtőzött alatta, ezért átok sújtotta. Krisztus ekképpen szólt a nyárfához: »Reszkess és zizeg hát mindörökre, ha fúj a szél, ha nem!«” (Левкиевская 2006: 124).

Hasonló népi legendák ismeretesek a különféle fafajták hierarchiájával kapcsolatosan is, melyek a keresztényi erények viszonyrendszerének megfelelően taglalják a fák rangsorát.

„Ahogy Júdás elárulta Krisztust, és a zsidók Krisztust a kereszten megfeszítették, Júdást elfogta a rettegés. És a megátalkodott elhatározta, hogy felkötí magát. »Egyetlen fa – azt mondja az Úr –, egyetlen egy se merje ágaira venni Krisztus árulóját, Júdást!« Ezt mondotta az Úr, és ki nem hallgat az ő szavára? Így hát valahány fa csak volt, egy sem vehette az ágaira Júdást, az árulót... Júdás a nyírfához rohant, amelyik a legfényesebb éden szélén állott... odarohant ahhoz a nyírfához, fogta a kötelet, és felmászott a legtetejébe, felmászott – és felkötötte magát! Ám a nyírfa nem volt híján az észnek: csúcsával a földig hajolt, s ledobta Júdást magáról. Csakhogy nem az édenbe dobta, hanem a mi bűnös világunkra. Azóta olyan hajlékonyak a nyírfa ágai, hajlíthatja az ember, ahogy csak akarja, még csomót is köthet rá, az ugyan el nem török. Elfutott az áruló Júdás, meg sem állt a szerencsétlen kis nyárfáig, a legfiatalabb nyárfáig. »Fiatal egy nyírfa ez, híján van az észnek« – gondolta Júdás. Hát Isten szavai? Erről aztán megfeledezett a megátalkodott! Odarohant a nyárfához, és felkötötte magát a szerencsétlenre! Hogy megremegegett a kis nyírfa! Hová legyen a szerencsétlen? Nem hallgatott az Isten szavára... Híján volt az észnek, nem tudta, mitévő legyen. Az Úr pedig így szólt: »Ne félj, szegény nyírfa! Nem rossz szándékkal tetted mindezt, nem gonoszságból, de mert híján vagy az észnek. A bűn nem hull vissza tereád, dobd hát le magadról az áruló Júdást!« Azzal a nyírfa levetette magáról Júdást. Ám azóta is remeg az Úr szavaitól, hát ezért van ez így... »Te vedd ágaidra, tölgy, Krisztus árulóját, Júdást!« – mondotta aztán az Úr. Azzal a tölgy ágaira is vette Júdást, ám ezzel nem követett el semmiféle bűnt: az Úr parancsára vette Júdást az ő ágaira. Azóta olyan erősek a tölgy ágai, az egész tölgyfa erős és kemény, nálánál erősebb fa nincsen kerek e világon... Csak egy van, mi még nálánál is erősebb: a ciprusfa. [...] Ciprusfából ácsolták Krisztus keresztyét, ciprusfa táblára festik a szent ikonokat, hát ettől erősebb a ciprus minden fánál, mind-egyiknél erősebb, még a tölgynél is...” (Азбелев 1992: 531–532).

Az orosz népi kultúra gyakorlatában az apokrif legendák hatásának megfelelően alakul a nyírfa reputációja is. Sohasem volt használatos például házépítésre: úgy tartották, hogy a rezgőnyárból épített ház lakói folytonosan betegségtől „remegnének”, csakúgy, mint a nyírfa levelei (Левкиевская 2006: 125). Az orosz mitikus-rituális hagyomány hasonlóképpen tiltja, hogy akár emberre, akár állatra nyárfabottal üssenek, „mert az egész életére megbénul” (Uo., 125).

Ugyanakkor a mitikus-rituális gyakorlatban a nyárfának fontos elhárító szerepe is van: a halála után *upirként* visszajáró, az emberek vesztére törő varázsló sírjába kifejezetten nyárfából készült karót vernek le, hogy többé ne járhasson vissza. Az adott elképzelés motivációja minden bizonnyal a nyárfát sújtó krisztusi átok tényében⁶ keresendő: ahogyan a belőle készült bot az élő embert gátolja a szabad mozgásban (ágyhoz kötött beteg lesz, lásd feljebb), úgy analóg módon a holtak visszajárását is megakadályozza.

⁶ L. a fent idézett első népi apokrifet.

A fa toposza tehát a népi kultúrában elsősorban negatív vagy pozitív mitológiai szemantikával való telítettségének függvényében értelmeződik. A démonológiai diskurzusban ennek megfelelően áll szoros kapcsolatban a különféle hiedelemalakokkal. Az ilyen kapcsolat legfőképpen a démonológiai alakokhoz hagyományosan rendelhető locusok viszonyrendszerén keresztül aktualizálódik: a fa erősen lokalizált toposza így az egyes démonok és egyéb „lelkek” tartózkodási-, illetve lakhelyeként értelmeződik. Az adott képzetkörbe magától értetődően tartoznak bele a fával analóg mitológiai szemantikájú liget és erdő toposzai. Így módon a fenti összefüggések által motiváltnak tekinthető az a kulturális tény, hogy az egyes indoeurópai nyelvekben bizonyos, egyazon töből képzett szavak az egyik nyelv szókészletében fát vagy erdőt, a másikéban pedig démont vagy lelket jelentenek. M. Makovszkij összehasonlító mitológiai szimbólumszótárának tanúsága szerint például a lett *kuðks* 'fa' főnév összevethető mind a gót *skohsl* 'démon', mind pedig a litv. *kaukas* 'háizszellem' szavakkal. Hasonlóképpen rokoníthatók egymással az óang. *ceart* 'erdő' és az or. *чѣрм* 'ördög' főnevek; csakúgy, mint az or. *ветла* 'fűzfa' és az óind *vetala* 'démon'; illetve az or. *сосна* 'fenyő' és az iráni *šos- 'lélek' szavak (Маковский 1996: 134).

Ez a jelenség érhető tetten az orosz népi hitvilág egyik markáns – még a XX. században is eleven – képzete, az élők és holtak világának határán megrekedt ún. *láthatatlanok* (*невидимые*) alakjának esetében. Az általános elképzelések szerint a *láthatatlanok* az Isten által elrendelt idő előtt (fiatalon, vagy a hagyományos felfogás számára „természetellenes” módon) meghaltak lelkei, akik láthatatlan alakban a fában élnek, s akiket majd az „istennyila” pusztít el végérvényesen, amikor az égi hatalmak által kiszabott földi idejük ténylegesen „kitelik” (Власова 2001: 345–347). Az orosz hagyomány mind a mai napig ezzel magyarázza a fába csapó villámot is.

„A láthatatlanokat valójában zivatar pusztítja el, amikor letelik a kiszabott idejük, Isten vihart szabadít rájuk. Ezért szaggatja szét a vihar a fákat is, mert azok abban élnek. Az egyik ilyen keresztleletlen gyereknek, aki láthatatlanul kószált és kezdett felcseperedni az élők között, ahol egykor született, Péter-napkor járt le a kiszabott ideje, de azt akarta, hogy valaki őt is temetné el. Ezért előző este fogta magát, s letértett egy falubelit az útról, becsalta az erdő sűrűjébe, s egy tizenhét éves legény képében megjelent előtte. Azzal kezdte is mondani, kiféle, miféle. »Ismerek én ám, azt mondja, mindenkit a faluban. A földesúr lányának a fia vagyok. Apa nélkül hozott világra, hát mikor megszülettem, nyomban el is pusztított. De nekem ám, azt mondja, tizenhét éves koromra rendelte az Úristen a halálom napját. Láthatod, ha anyám akkor engem élni hagy, akkor is csak tizenhét évet élhettem volna... Most pedig, azt mondja, értem jön a halál, lesújt rám a vihar, s ezen változtatni már nem tudok. S most elmondom, hol pusztulok el. A folyónál látsz majd egy kis dombot, meg fogod ismerni. Hát én ott leszek Péter napkor azon a dombon, és akkor sötét felleg kerekedik, csak úgy mennydörög. Lesújt rám és el-

éget.« – »Ki hallott már olyant, hogy elégjen, akit agyoncsap a villám.« – »Engemet bizony, azt mondja, el fog égetni. Te pedig akkor csinálj egy kis faládikót, abba tedd bele a testem porát. Aztán hajnalban eridj ki a temetőbe és ottan temessél el.« Az ember mindent megígért, fogadkozott erősen, de azért csak megkérdezte: »Hát enni mit ettél?« – »Amit anyámnál találok, fogom és viszem. Merthogy ott semmi sincs megáldva... Mindenről tudok a szülőfalumban, mindenkit ismerek. Az összes szomszédot, fiatalot és öreget, mindenkit...«.

Aztán eljött Péter napja. Gyönyörű, napfényes idő volt. »Na, gondolta az ember, én úgy lehet, mindent tudok előre. Hogy micsoda eső lesz mindjárt!..« És ekkor felhők borították el az eget, csak úgy villámlott, aztán hamarosan le is csapott. Ezt látva az ember elindult, megtalálta a dombot, meg minden.

Az anyjáról pedig a legény a következőket mondta: »Ismerje csak be, hogy elpusztított engemet... Hogy már ezen a világon megbűnhődjék érte, különben a másvilágon fog majd énmiattam győtrődni. Senki nem ölheti meg tulajdon gyerekét.« Pedig most is hány, de hány kereszteletlen van! Hát ezért csap annyi fába bele a villám. Mert azok a kereszteletlenül elpusztítottak mind ott vannak” (Uo., 347).

Mint a fentiekből is jól látszik, a különféle korszakokban a fa toposzával kapcsolatos mitológiai elképzelések a szláv, és azon belül az orosz népi kultúrában is meghatározó szerepet játszottak. A kereszténység előtti hiedelemrendszerben betöltött szerepéhez képest a pravoszláv orosz népi kultúrában a fa toposzának szakrális funkciói, mint láttuk, valójában tartalmi szempontból nem sokat változtak: a fa eredendő mitológiai szemantikája lényegében megmaradt, csupán bizonyos elemekkel bővült a két hiedelemrendszer szinkretizmusának köszönhetően. A népi vallásosság tekintetében az adott jelenség legfőképpen a szakralitás fogalmában bekövetkezett hangsúlyeltolódások révén ragadható meg: a „pogány” kultusz helyszíne, illetve tárgya az idők során a keresztény topográfia részévé vált, minek következtében a fa toposza immár a különféle narratívák révén az üdvtörténet eseményeivel, valamint egyes (gyakran helyi) szentek alakjával kapcsolódott össze.

IRODALOM

- Азбелев, С.Н. (szerk.) 1992, *Народная проза*. Москва: Советская Россия. (= Библиотека русского фольклора, т. 12.)
- Афанасьев, А.Н. 1982, *Древо жизни и лесные духи*. In: Афанасьев, А.Н., *Древо жизни: Избранные статьи*. Москва: Современник, 214–227.
- Власова, М.Н. 2001, *Русские суеверия*. Санкт-Петербург: Азбука-классика.
- Костомаров, Н.И. 1994, *Об историческом значении русской народной поэзии*. In: Костомаров, М.И., *Слов’янська міфологія: Вибрані праці з фольклористики й літературознавства*. Київ: Либідь, 44–200.
- Левкиевская, Е.Е. 2006, *Мифы русского народа*. Москва: Астрель-АСТ.

- Маковский, М.М. 1996, *Сравнительный словарь мифологической символики в индо-европейских языках: Образ мира и миры образов*. Москва: ВЛАДОС.
- Мороз, А.Б. 2009, «Святые» и «страшные» места: Создание сакрального пространства в традиционной культуре. In: Лидов, А.М. (szerk.), *Иеротопия: Сравнительные исследования сакральных пространств*. Москва: Индрик, 259–269.
- ПВЛ – Повесть временных лет. In: Лихачев, Д.С. (szerk.), *Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы: XI – начало XII в.* Москва: Художественная литература, 1978, 22–277.
- Русанова, И.П. – Тимощук, Б.А. 1993, *Языческие святилища древних славян*. Москва: Научно-исследовательский археологический центр «АРХЭ».
- Рыбаков, Б.А. 1987, *Язычество древней Руси*. Москва: Наука.
- СлМ – *Славянская мифология: Энциклопедический словарь*. Москва: Эллис Лак, 1995.
- Усачева, В.В. 2000, Мифологические представления славян о происхождении растений. In: Толстая, С.М. (főszerk.), *Славянский и балканский фольклор: Народная демонология*. Москва: Индрик, 259–302.
- Щепанская, Т.Б. 2000, *Материалы экспедиции в Буйский район Костромской области (26.07. – 12.08. 2000 г.)*. <<http://www.poechaly.narod.ru/kostr.htm>>
- Щепанская, Т.Б. 2003, *Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв.* Москва: Индрик.