

DOI: 10.25587/SVFU.2016.2.10873

УДК 398.22(=512.1/.3)

Л. С. Дампилова

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В ЭПИЧЕСКИХ И ОБРЯДОВЫХ МАТЕРИАЛАХ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

В современной отечественной фольклористике актуальным представляется компаративистский анализ таких двух фундаментальных составляющих духовной жизни тюрко-монгольского мира, как эпическая и шаманская традиции. Целью данного исследования является выявление семантики единых мифологических персонажей в эпических и обрядовых текстах. Сравнительный аспект исследования мифов в эпосе и шаманизме, а также их тюрко-монгольских параллелей еще не являлись объектом отдельного исследования. Безусловно, семантика и генеалогия эпических событий и функции героев более точно выявляются в контексте обрядовых материалов. Представленные в тюрко-монгольской мифологии персонажи, в образе которых отражается предковое лунно-солнечное начало как символ защиты, плодородия, имплицитно или явно присутствуют и в эпических текстах. Если в якутском фольклоре образ девяти небесных детей широко сохранился в эпических текстах, то в бурятских эпических текстах образ девяти непорочных детей отсутствует. В легендах и преданиях данный образ сохранился только в самых устойчивых повторяющихся обрядовых событиях. Необходимо констатировать, что образ девяти небесных детей в наиболее полном и цельном виде сохранился в якутской традиции. Таким образом, мы проследили семантику единых тюрко-монгольских мифологических персонажей в обрядовых событиях и эпических текстах, выявили схожие архаичные элементы в их образе, сохранность и трансформацию культурных кодов. По нашим наблюдениям, в основе эпических поэтических текстов реализуется базовая модель шаманского мифологического мира. Зачастую значение мифологических персонажей в эпосе и обрядовых событиях идентично.

Ключевые слова: традиция, текст, контекст, этимология, символ, семантика, персонаж, эпос, шаманизм, ритуальный обряд, сакральное пространство, небесные божества.

L. S. Dampilova

Mythological characters in the epic and ceremonial materials of Turk-Mongolian people

The comparative analysis of such two basic components of spiritual life of the Turk-Mongolian people's life as epic and shaman traditions is relevant in modern national folklore. The purpose of this research is to consider the semantics of common mythological characters in epic and ceremonial texts. The comparative aspect of myths research in the epos, shamanism and the Turk-Mongolian parallels weren't yet an object of special study. Certainly, the semantics and genealogy of epic events and function of heroes are more precisely revealed in the context of ceremonial materials. The representation of the Turk-Mongolian mythology characters reflecting the ancestral lunar and solar beginning as a symbol of protection and fertility implicitly or explicitly prevails in epic texts. The image of nine heavenly children remained in the Yakut epic texts and is absent in the Buryat epic texts. In Buryat legends this image remained only in the steadiest repeating ceremonial events. It should be noted that the image of nine heavenly children more fully preserved in the Yakut tradition. Therefore, we tracked the semantics of single Turk-Mongolian mythological characters in ceremonial events and epic texts. We have also revealed similar archaic elements in their image, safety and transformation of cultural codes. According to our observations the basic model of the shaman mythological world is realized in epic poetic texts. The value of mythological characters in the epos and ceremonial events is identical very often.

Key words: tradition, text, context, etymology, symbol, semantics, character, epos, shamanism, ritual ceremony, sacral space, godheads.

ДАМПИЛОВА Людмила Санжибоевна – д. филол. н., зав. отделом фольклористики и литературоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН.

E-mail: dampilova_luda@rambler.ru

DAMPILOVA Lyudmila Sanjiboevna – Doctor of Philological Sciences, the head of the literature and folklore branch of Institute of Mongolian, Buddology and Tibetan Studies, Siberian Department of Russian Academy of Sciences.

E-mail: dampilova_luda@rambler.ru

Введение

В современной отечественной фольклористике актуальным представляется компаративистский анализ таких двух фундаментальных составляющих духовной жизни тюрко-монгольского мира, как эпическая и шаманская традиции. По верному замечанию Б. Н. Путилова, «в вербальном репертуаре шаманов существовали тексты, которые по характеру своему приближаются к жанру эпоса или даже могут быть отнесены к нему. К сожалению, никто пока из специалистов не подверг тщательному сравнительному анализу шаманские нарративы и эпические сказания, принадлежащие одной и той же этнической культуре» [1, с. 59]. Сравнительный аспект исследования мифов в эпосе и шаманизме, а также их тюрко-монгольских параллелей еще не являлись объектом отдельного исследования.

Вопрос о времени возникновения и генезиса эпоса, на наш взгляд, тесно связан с вопросом мифологической составляющей эпоса и шаманских текстов. В этом аспекте необходимо обратить внимание на мнение А. И. Гоголева, согласно которому основа традиционной религии якутов возникла в степях Центральной Азии и Южной Сибири, в тех регионах, которые испытали влияние культуры и идеологии скифо-иранских племен [2, с. 69]. В данной статье целью нашего исследования является выявление семантики единых мифологических персонажей в эпических и обрядовых текстах тюрко-монгольских народов. Безусловно, семантика и генеалогия эпических событий и функции героев более точно выявляются в контексте обрядовых материалов.

Мифы в эпосе

Картина мира в эпических и обрядовых текстах строится по образцу мифологического мышления. Архетипы как основные изначальные схемы представлений, моделей, которые известны человечеству издревле, лежат в основе мифологических структур. Миф в эпосе и шаманизме восходит к единым архетипическим основам. Комплекс мифологических представлений в эпосе и шаманских текстах обусловлен типичными для данного общества представлениями о мироустройстве.

Возможно предположить, что эпос тюрко-монгольских народов появился в период расцвета шаманизма, поскольку представители основного шаманского мифологического пантеона высших божеств являются действующими персонажами эпических текстов. Особо ценным для нашего предположения представляется замечание Б. Н. Путилова о том, что миф, песня, закликательная формула не приходили в обряд извне, но рождались в нем вместе с другими составляющими [1, с. 95].

Небесные первопредки

Мифологическое представление о предковом начале Земли и Неба, Луны и Солнца, присутствующее в обрядовых текстах, является основой мировоззрения в эпических текстах тюрко-монгольских народов. «Солнце, луна, звезды, атмосферные явления, наземные и подземные предметы и события – все это есть совокупность родителей и детей, дедов и внуков, братьев и сестер» [3, с. 31]. В якутской мифологии распространенная формула «люди солнечных лучей с поводами за спиной» указывает на солярное предковое начало народа *ураанхай-саха*. Солнце выступает первым помощником людей. В исследованиях ритуальных песен-оповещений С. Д. Мухомлева выделяет сюжет, по которому Солнце, превратившись в *Юрюнг Айыы Тойона*, спустилось с неба в сопровождении семи девушек, девяти парней, чтобы было изобилие трав, скота, а затем улетело ввысь [4, с. 89].

В бурят-монгольской мифологии солнце и луна упоминаются как ‘прародители’: *Юхэн хүрээ / Һара баабай / Найман хүрээ / Нара ийиш, / Тохон нюуртай / Үндэр тэнгэри, / Торгон нюуртай / Үлгэн дэлхэй* ‘Девять кругов / Луна отец, / Восемь кругов / Мать солнце, / С масляным лицом / Высокое небо, / С шелковым лицом / Широкая земля’ [5]. Параллельно с Луной и Солнцем «предковыми» эпитетами наделены Небо как *мужское / масляное / богатое* и Земля как *женское / шелковое / нежное*. По мнению многих исследователей, культ небесных светил вытекает именно из культа предков. Л. Я. Штернберг связывает культ солнца с орлом, луны с культом быка, луна как оплодотворительница отождествляется с быком-оплодотворителем [6, с. 503, 506]. Таким образом, прослеживается символическая связь тотемных предков с небесными первопредками.

Для тюрко-монгольской мифологии характерны олене-лошадиная и птичья символики, имеющие древнюю семантику, связанную с небесной дорогой. Связь между мирами зачастую

поддерживается через птицу-коня, и в данном случае мифологический образ птицы-коня соответствует образу летучего коня. Солнце олицетворяли с небесным животным или Солнце почитается как божество с зооморфными чертами. По мифологии якутов, связь между мирами верхние божества поддерживают в человеческом образе верхом на лошадях, а иногда в образе птицы или в окружении птиц. И что примечательно, в монгольском, бурятском языках слово *аян* означает 'путешествие, дальний путь', а в якутском языке *айан* имеет второе значение 'мелкая рысь, ступь лошади'. Путешествие между мирами у тюрко-монголов имеет схожие семантические корни.

В бурятской мифологии Хан Шаргай нойон – мифологический герой, функции которого в бурятской мифологии соответствуют эпическому образу Гэсэра. Хан Шаргай нойон как антропоморфный богатырь-защитник спускается с верхнего мира на соловом (*шарга*) коне. «Мотив приобретения коня (Солнца) Хан Шаргай нойоном свидетельствует о дальнейшем развитии данного образа как светоносного, солнечного божества» [7, с. 211]. Орел упоминается также как символ Хан Шаргай нойона, что еще раз подчеркивает их родственные отношения с Солнцем [8, с. 266]. Орел – птица солярная, она выступает символом Солнца в мифологии многих народов. Г. Р. Галданова, доказывая солнечный культ белоголовых орлов, приходит к выводу, что племя хори у бурят и род хоро у якутов были как бы «жрецами» огня в силу их происхождения от орла, доставшего людям огонь от солнца [9, с. 38].

По эпическим традициям якутов, «кони посылаются из верхнего мира, с небесной стороны, страны солнца». В якутском героическом эпосе «Кыыс Дэбилэй» лошади выступают крыльями в путешествиях героев между мирами. По материалам олонхо, *Уордаах Джэсэгэй*, бога-покровителя коневодства, называли в древности *Кюн Джэсэгэй Тойон* (Солнце Джэсэгэй господин). По мнению А. И. Гоголева, здесь проявляется связь данного образа с культом солнца [10, с. 19].

Ведущий небожитель небесного пантеона Хухэдэй Мэргэн, хозяин грома и молнии, является одним из главных героев в эхирит-булагатской версии бурятского эпоса, выступая отцом Гэсэра. В призываниях Хухэдэй Мэргэн обладает традиционной формулой: *Хүхөөдэйн юэн хэмнай, / Юэн хүхэ дэгэлтэй хэмнай! / Хүхөөдэйн юэн хэмнай, / Юэн хүхэ азаргатай хэмнай!* 'У Хухэдэя девять ведь было, / Девять синих шуб имели [было]! / У Хухэдэя девять ведь было, / Девять сивых жеребцов имели [было]!' [11, с. 36]. По нашему мнению, под формулой «девять Хухэдэя» кодируются девять его сыновей на девяти сивых конях. И его небесные кони выступают в образе молний, спускающихся в средний мир. Представленные в тюрко-монгольской мифологии персонажи, в образе которых отражается предковое лунно-солнечное начало как символ защиты, плодородия, имплицитно или явно присутствуют и в эпических текстах.

Девять небесных детей

В обрядовых событиях тюрко-монгольских народов небесные персонажи, участвующие в сценарии, имеют особые функции. Среди них выделяются девять юношей и восемь девушек (*битииситы*) в якутской мифологии, девять юношей и девушек (*юсунгуты*) в бурятской мифологии. Как сакрализация чисел девять и восемь, так и сакральная функция девяти непорочных детей восходит к общим древним тюрко-монгольским корням. Как отмечает А. И. Гоголев, у современных сары-уйгуров, связанных с древними уйгурами, молодые парни принимают участие в молении и подпевают шаману [10, с. 37]. По исследованиям М. Элиаде, девять или семь сыновей небесного бога встречаются в мифологии Средней и Северной Азии [12, с. 258].

Девять молодых парней и девушек в бурятских обрядовых событиях выполняли ту же функцию, что и девять непорочных парней и восемь девушек в якутских обрядах – роль соединения с небесными предками. Как *битииситы* в танце путешествуют на небеса, чтобы донести до них просьбы шамана, так *юсунгуты* присутствуют на обряде с этой же функцией. Выше упоминалось, что по якутской мифологии, Солнце как первопредок имело образ крылатого коня, *битииситы*, будучи детьми Солнца, так же уподобляются крылатым коням. По мнению А. Г. Лукиной, в представлении древних якутов пляска означала *айан* 'путь' и была связана с понятием дороги. «Образ крылатого коня, воплощенный *битииситами*, максимально приближается к образу птицы-коня. Они объединяют в себе два образа – коня и птицы» [13, с. 272]. *Битииситы*, являясь детьми неба, «святыми девами, сыновьями солнца с серебряными заплетенными волосами» [14], в образе летучих коней соединяют небо с землей.

В бурятской мифологии число «девять» имеет множество коннотаций, связанных с легендами о небесных персонажах. Наиболее четко обозначены девять сыновей главного небожителя небесного пантеона *Эсэгэ Малан тэнгри*, отличающиеся резвым характером, и девять дочерей, умеющие красиво плясать. В многочисленных легендах и песнопениях рассказывается, как дети небожителей спустились на землю помогать земным людям и остались хозяевами гор и местностей. Дочери небожителя также считаются хозяйками определенных гор и покровителями женщин. Как выше отмечали, во многих шаманских текстах воспеваются девять резвых детей бога-громовержца Хухэдэй Мэргэна. Не менее известны девять кузнечных божеств, открывших кузнечные ремесла на земле.

В обрядах теломытия (так называется обряд посвящения в шаманы у западных бурят), записанных М. Н. Хангаловым весной 1912 г. у унгинских и бильчирских бурят, перед началом ритуала выбирают девять сыновей помощников, одевают их в белые одежды, и они помогают шаману и посвящаемому в ходе обряда. Во многих якутских обрядах участвуют *битииситы* как основные исполнители и помощники. В шаманских обрядах они не только помогают шаману вознестись в Верхний мир, но и принимают на себя функцию шамана [13, с. 269].

Примечательным фактом, касающимся девяти сыновей, является следующий эпизод: «На березах натягивают белую волосяную веревку с надетыми на нее кольцами. С этими кольцами играют, бросая их взад и вперед, девять сыновей. Так будто бы играли девять сыновей тэнгэринов» [15, с. 135]. Возможно, эти кольца символически связаны с солнцем. В якутских шаманских обрядах особая роль отводится белым волосяным веревкам как божественным нитям (*айыы ситимэ*). *Битииситы* танцевали, держась за веревки, которые указывали им дорогу на небеса [13, с. 270]. Шаманский ритуал обычно подчиняется кодовым правилам, связанным с числовой, цветовой, пространственной символикой. Белый цвет подчеркивает непорочность небесных детей, число «девять» символизирует сакральное небесное, солнечное начало, все действия проводятся строго по ходу солнца.

По данным Ц. Жамцарано, девять сыновей неба в бурятской традиции были культурными героями, демиургами. Они создали солнце, землю и учредили свадебную обрядность, т. е. были основателями института парной семьи [16, с. 53]. Д. С. Дугаров, анализируя хори-бурятский обряд посвящения в шаманы, поясняет: «Происхождение и функциональное значение девяти детей неба не совсем понятны. Некоторый свет на эти вопросы проливает легенда о сватовстве Великого Неба (*Үндэр тэнгэри*) и Широкой Земли (*Үлгэн дэлхэй*)» [16, с. 51]. Дети (девять сыновей и девять дочерей) Великого Неба спущены на землю в наказание за насмешку над главным мифологическим персонажем Ежом Могушим (*Заряя Азарга*). Автор предполагает, что они и являются девятью детьми, участвующими в обряде. Данная версия вызывает определенное сомнение. В известной многовариативной легенде о Еже Могушем история наказания детей *Эсэгэ Малан тэнгрия* является не столь распространенной и значимой. Думается, что связь девяти детей шамана именно с этой легендой и спуском их на землю в наказание не совсем подходит к разыгрываемой по сценарию ситуации. Из множества вариантов легенд о девяти детях небожителей наиболее соотносимы с образом *юсэнутов* – детей небожителей, спустившихся на землю по собственной воле как демиурги и культурные герои.

В современном обряде посвящения в шаманы (*шанар*), записанном нами в 2002 г. у восточных бурят, в основе состоящих из племени хори-бурят, в Агинском районе Забайкальского края особо выделяются девять молодых парней и девушек (*юсэнууд* ‘девятка’), переодетые в ритуальные одежды. Они являются реальными помощниками главного шамана-учителя в ходе проведения ритуальных действий. По сценарию, девять сыновей шамана играют роль детей небожителя и спущены на землю в помощь для установления связи между мирами.

Духи, воплотившиеся в *юсэнутов*, спускаются на землю только на определенное время и на обозначенное пространство, и, выполнив свою функцию, возвращаются на небеса. Они временно вселяются в молодых людей, и на это время дети считаются живыми *онгонами*. Думается, что девять помощников шамана являются знаковыми фигурами только в пространстве обрядового действия. В ходе обряда события, касающиеся девяти детей, имеют сюжетный характер. Девять детей (девушки и парни) небожителя проходят через обряд, устанавливающий их связь с сакральным миром.

Обряд называется *ами гаргаха* 'выселение души': в силу того, что они являются детьми небожителя, на период обрядового действия они как бы лишаются своей земной души. По записанному нами обряду, при выселении земной души вселяется небесный дух. По мнению Д. С. Дугарова, «по зову шамана души детей спускаются с неба на землю по мировому дереву, вселяются в специально подобранных для этого обряда чистых, непорочных девушек и юношей» [16, с. 52]. В завершении ритуального действия по сюжету предполагается обряд вселения души (*ами оруулха*), в котором повторяется тот же процесс, который был при обряде выселения души. В данном случае в соединении верха и низа в контексте ритуального действия основной категорией становится символический путь, перемещение из своего в чужое, и по завершении события – возвращение в свое пространство.

С момента вселения небесных душ любое событие регламентирует поведение персонажей, оказавшихся в плотном окружении чужого пространства. Особо примечательно то, что девять детей небожителя считаются в реальном мире как бы пришлыми с Верхнего мира. В связи с этим соблюдаются многочисленные предписания, направленные на замыкание пространства с целью защиты детей иного мира, особо уязвимых в реальном пространстве. Им ни в коем случае нельзя выходить за рамки обозначенного сакрального пространства, прикасаться к чему-либо «грязному». Таким образом, в некотором роде воссоздается фрагмент иного мира в центре своего пространства, и подобная модель предполагает сосуществование своего и чужого в рамках единого целого.

Кульминацией в обряде посвящения в шаманы является момент, когда будущая шаманка должна войти в измененное состояние сознания (*онго орохо*). Для этого посвящаемая и *юсэнгуты* начинают танцевать в стиле *ёхора*, поют ритмичные песни, затем под убыстряющийся стук бубна начинают бегать вокруг специально воткнутой в землю деревьев (*сэргэ модон* 'деревконовязь', *эсэгэ модон* 'деревко-отец', *эхэ модон* 'деревко-мать'), представляющих собой мировое древо, связывающее с иным миром. Танцуют до состояния экстаза, пока посвящаемая не войдет в измененное состояние сознания. По мифологической версии, они как дети небожителя помогают ей войти в связь с иным миром. Интересно сравнить с якутской пляской *битииситов* по семь, девять дней до экстатического состояния, чтобы оживить человека [13, с. 270]. Как пляска *бити* посвящена божествам (*айыыларга анаммыт*), так и круговой хоровод *юсунгутов* во время обряда посвящен небесным первопредкам.

Функция бурятских девяти героев по сравнению с якутскими персонажами отличается большей статичностью. Они выполняют заданную роль на земле, а *битииситы* выполняют функции соединения между мирами как путешественники, кони, птицы, и также выполняют функции помощников на земле. Эти элементы архаичного верования особо четко сохранились в олонхо. В якутских эпических текстах прослеживается устойчивая древняя формула, четко обозначающая девять парней и восемь или семь непорочных девушек. В эпосе «Нюргун Боотур Стремительный» их называют «девять парней, подобных рослым журавлям, восемь девушек, похожих на самок стерхов». В тексте олонхо «Алаатыыр Ала Туйгун» говорится о девяти вольных, холостых юношах – сыновьях *айыы* божества, семи девушках – дочерях *айыы* божества с искромётными плетками, которые, подняв плетки вверх, пели тойук – протяжное пение и стремительно кружились. Также в других текстах упоминаются «девять парней холостых, журавлям подобные, восемь девушек, подобные белым гоголям», «девять удалых сыновей, восемь ослепительно белые дочери» и т. д. [14, с. 264]. В олонхо «Ала Булкун» говорится о том, что справа располагались девять парней, журавлям подобных, а с левой стороны – восемь девушек, стерхам подобных [17, с. 28].

Если в якутском фольклоре образ девяти небесных детей широко сохранился в эпических текстах, то в бурятских эпических текстах образ девяти непорочных детей отсутствует. В легендах и преданиях данный образ сохранился только в самых устойчивых повторяющихся обрядовых событиях. Необходимо констатировать, что образ девяти небесных детей в наиболее полном и цельном виде сохранился в якутской традиции.

Заключение

Таким образом, мы проследили семантику единых тюрко-монгольских мифологических персонажей в обрядовых событиях и эпических текстах, выявили схожие архаичные элементы в их

образе, сохранность и трансформацию культурных кодов. По нашим наблюдениям, в основе эпических поэтических текстов реализуется базовая модель шаманского мифологического мира. Зачастую значение мифологических персонажей в эпосе и обрядовых материалах идентично.

Литература

1. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура: in memoriam; РАН, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого. – Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2003. – 464 с.
2. Гоголев А. И. Историческая этнография якутов. – Якутск: Изд-во ЯГУ, 1980. – 108 с.
3. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – Москва: Искусство, 1976. – 367 с.
4. Мухоплева С. Д. Якутские народные обрядовые песни: (Система жанров). – Новосибирск: Наука, 1993. – 110 с.
5. Мадасон ф. 18, оп. 1, д. 193. – Ехэ онгоной дурдалга = [Призывание великого онгона] // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. И. Н. Мадасона, ф. 18, оп. 1, д. 197, л. 15-22.
6. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии; под ред. и с предисл. Я. П. Алькора. – Ленинград: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР им. П. Г. Смидовича, 1936. – 533 с.
7. Дашиева Н. Б. Календарь в традиционной культуре бурят. – Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ВСГА-КИ, 2001. – 299 с.
8. Хангалов М. Н. Собр. соч.: В 3 т., Т. 1. – Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская тип.», 2004. – 508 с.
9. Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. – Новосибирск: Наука, 1987. – 116 с.
10. Гоголев А. И. Якуты. Проблемы этногенеза и формирования культуры. – Якутск: Изд-во ЯГУ, 1993. – 199 с.
11. Хүхэ мүнхэ тэнгэри: сб. шаманских призываний. – Улан-Удэ: АО «Республиканская тип.», 1996. – 270 с.
12. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. – Киев: София, 2000. – 480 с.
13. Лукина А. Г. Традиционные танцы саха. – Новосибирск: Наука, 2005. – 356 с.
14. Худяков А. И. Краткое описание Верхоянского округа. – Ленинград: Наука, 1969. – 439 с.
15. Хангалов М. Н. Собр. соч.: В 3 т., Т. 2. – Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская тип.», 2004. – 312 с.
16. Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). – Москва: Наука, 1991. – 300 с.
17. Ала-Булкун: якутское олонхо / Запись В. Н. Васильева; подг. текста Э. К. Пекарского, Н. В. Емельянова; пер. Г. В. Баишева. – Якутск: Сахаполиграфиздат, 1994. – 104 с.

References

1. Putilov B. N. Fol'klor i narodnaja kul'tura: in memoriam; RAN, Muzej antropologii i jetnografii im. Petra Velikogo. – SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2003. – 464 s.
2. Gogolev A. I. Istoricheskaja jetnografija jakutov. – Jakutsk: Izd-vo JaGU, 1980. – 108 s.
3. Losev A. F. Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo. – M.: Iskustvo, 1976. – 367 s.
4. Muhopleva S. D. Jakutskie narodnye obrjadovye pesni: (Sistema zhanrov). – Novosibirsk: Nauka, 1993. – 110 s.
5. Madason f. 18, op. 1, d. 193. – Ehje ongonoj durdalga = [Prizyvanie velikogo onгона] // CVRK IMBT SO RAN, f. I. N. Madasona, f. 18, op. 1, d. 197, l. 15-22.
6. Shternberg L. Ja. Pervobytnaja religija v svete jetnografii; pod red. i s predisl. Ja. P. Al'kora. – L.: Izd-vo In-ta narodov Severa CIK SSSR im. P. G. Smidovicha, 1936. – 533 s.
7. Dashieva N. B. Kalendar' v tradicionnoj kul'ture burjat. – Ulan-Udje: Izd.-poligr. kompleks VSGAKI, 2001. – 299 s.
8. Hangalov M. N. Sobr. soch.: V 3 t., T. 1. – Ulan-Udje: Izd-vo ОАО "Respublikanskaja tip.", 2004. – 508 s.
9. Galdanova G. R. Dolamaistskie verovanija burjat. – Novosibirsk: Nauka, 1987. – 116 s.
10. Gogolev A. I. Jakuty. Problemy jetnogeneza i formirovanija kul'tury. – Jakutsk: Izd-vo JaGU, 1993. – 199 s.
11. Hyhje mynhje tjengjeri: sb. shamanskih prizyvaniy. – Ulan-Udje: AO "Respublikanskaja tip.", 1996. – 270 s.
12. Jeliade M. Shamanizm: arhaicheskie tehniki jekstaza. – Kiev: Sofija, 2000. – 480 s.
13. Lukina A. G. Tradicionnye tancy saha. – Novosibirsk: Nauka, 2005. – 356 s.
14. Hangalov M. N. Sobr. soch.: V 3 t., T. 2. – Ulan-Udje: Izd-vo ОАО "Respublikanskaja tip.", 2004. – 312 s.
15. Dugarov D. S. Istoricheskie korni belogo shamanstva (na materiale obrjadovogo fol'klora burjat). – M.: Nauka, 1991. – 300 s.
16. Hudjakov A. I. Kratkoe opisanie Verhojanskogo okruga. – L.: Nauka, 1969. – 439 s.
17. Ala-Bulkun: jakutskoe olonho / Zapis' V. N. Vasil'eva; podg. teksta Je. K. Pekarskogo, N. V. Emel'janova; per. G. V. Baisheva. – Jakutsk: Sahapoligrafizdat, 1994. – 104 s.