

Т.Н. Дмитриева

О ВОЗМОЖНОСТИ ВЫЯВЛЕНИЯ ОБЩИХ ЧЕРТ ПОЧИТАНИЯ МЕДВЕДЯ У ОБСКИХ УГРОВ И НАРОДОВ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

Динамика культуры и сохранение традиций — процессы, разворачивающиеся во времени. При синхронном рассмотрении эти процессы находят выражение в виде различных вариаций сходств и различий между культурами, в виде типологии как культур в целом, так и отдельных их подсистем.

Одной из культурных подсистем, дающих возможность как объединения по сходству на больших территориях, так и выделения локальных типов, является почитание медведя у охотников-собирателей и медвежий праздник как наиболее яркое его выражение. Многие исследователи обращали внимание на сходство форм почитания медведя у разных народов. Еще Дж. Фрэзер, рассматривая верования и обряды, связанные с убийством почитаемого зверя, писал о сходстве обычаев, касающихся медведя, на широкой территории — от Лапландии до Северной Америки [Фрэзер 1980: 579].

Б.А. Васильев подробно описал сходные черты в отношении к медведю, убитому на охоте, у многих народов Северной Азии [Васильев 1948]. Эти черты проявлялись в именовании медведя, поведении при сборах на охоту, обрядах, проводимых в тайге над убитым медведем, обрядах снятия шкуры с медведя, ритуале варки мяса, ограничения женщин в еде медвежьего мяса, сохранении черепа и костей медведя и др. Сходство в обрядах и представлениях, связанных с убитым на охоте медведем, «простирающееся даже до мелочей, у народностей, удаленных друг от друга на десятки тысяч километров» [Там же: 79], дало ему основание отнести формирование сходных форм к древнему периоду, объяснить их «наличием древних этнических и культурных связей населения на первоначально более узкой территории» и после-

дующим «первичным заселением Севера после отступления ледника» и заселением Северной Америки [Там же]. Эти древние представления и обряды, связанные с охотой на медведя, Б.А. Васильев отнес к хронологически наиболее раннему евразийско-американскому пласту [Там же: 103]. Наряду с общими чертами почитания медведя, убитого на охоте, Б.А. Васильев подробно рассмотрел отношение людей к медведю, выращенному в неволе, и назвал медвежий праздник, связанный с убиением такого медведя, праздником айнского типа [Там же: 94 и след.]. Он поставил вопрос о южном, индокитайско-индонезийском происхождении праздника этого типа. Кроме того, Б.А. Васильев выделил и обско-угорский тип почитания медведя, не уделив, однако, много места его описанию.

Обращает на себя внимание, что, приводя многочисленные примеры сходных черт отношения к медведю у разных народов, Б.А. Васильев часто проводил параллели именно между обскими уграми и народами Дальнего Востока. Он пишет о сходстве почитания медведя «до полного тождества» «даже на крайних противоположных концах рассматриваемой территории, например у хантов, айнов и нивхов» [Там же: 84]. Причем эти сходные черты обращения с медведем относились к таким деталям, которые нельзя считать функционально обусловленными, например, надевание петли на шею убитому медведю и привязывание его у орочей и нивхов и надевание аркана на шею убитому медведю у манси, обряд снятия шкуры, который «буквально совпадал как по мелким деталям, так и по осмыслению» у обских угров и орочей и нивхов, варка мяса [Васильев 1948: 85; Гондатти 1888: 74; Шренк 1903: 79].

На сходство медвежьего культа именно между этими двумя культурными регионами обращали внимание и другие исследователи. Причем это сходство по таким признакам, которые нельзя отнести ни к функционально обусловленным, ни к тем общим чертам почитания медведя, которые связаны с древним евразийско-американским пластом представлений о медведе и ритуальных действиях над медведем, убитым на охоте.

Так, Е.А. Крейнович писал: «В культе медведя у народов Севера можно найти много общих черт. Однако совпадение таких деталей, как нечетный счет для самцов, а четный — для самок, как разрывание пуговиц на шкуре медведя, возможно, неслучайно» [Крейнович 1973: 238]. Обратив внимание на то, что в нивхском языке снятие шкуры с медведя обозначается другим словом, чем свежевание всех прочих

животных, причем значение этого слова утрачено, он обратился за объяснением именно к языкам обских угров (казымскому диалекту хантыйского языка), где для этой цели также употребляется особое слово. Там его буквальным значением было «раздевать». Е.А. Крейнович счел возможным перенести это значение и на нивхский случай [Крейнович 1982: 248–249].

В.И. Цинциус в своей статье «Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом» неоднократно проводит параллели между негидальскими и обско-угорскими представлениями о медведе и ритуалом обращения с ним: в мифологии это сходство в объяснении отсутствия у медведя пятого пальца, в обрядности — «развязывание завязок» при снятии шкуры [Цинциус 1971: 190–191, 194].

Все это дает основание считать, что постановка вопроса о выявлении и сравнении черт сходства в отношении к медведю у народов Дальнего Востока и обских угров, отдаленных друг от друга географически и культурно-генетически, может быть правомерной и оказаться нетривиальной.

Принимая во внимание очевидные различия обско-угорского и амуро-сахалинского типа медвежьих праздников [Соколова 2002: 45], рискнем все же продолжить перечисление общих черт, которые, скорее всего, нельзя свести к общему древнему евразийско-американскому пласту.

В первую очередь обращает на себя внимание сама выраженность и сложность медвежьих праздников только в этих регионах. З.П. Соколова в своей обобщающей статье «Культ медведя и медвежий праздник в мировоззрении и культуре народов Сибири» вслед за Б.А. Васильевым указывает три варианта медвежьего праздника у народов Сибири — палеосибирский, обско-угорский и амуро-сахалинский. Но при описании культа медведя она использует в основном примеры, взятые у хантов, манси, нивхов, орочей, негидальцев, реже — у эвенков и кетов. Разделяя понятия «культ медведя» и «медвежий праздник», она указывает, что медвежий праздник известен далеко не всем народам [Там же: 41]. Широко распространенные ритуалы, связанные с добычей медведя на охоте, свежеванием, приготовлением мяса, поеданием и сохранением его костей, относимые к палеосибирскому пласту, в двух сравниваемых регионах дополняются многообразными действиями с медведем и в его честь. У обских угров это удивительные театрализованные представления с участием масок, танцы, медвежьи песни. У нивхов, ульчей и других народов Нижнего Амура

и Сахалина это вождение медведя, соревнования ездовых собак, спортивные игры (борьба, прыжки, элементы акробатики) и пр. И у тех, и у других медвежий праздник сопровождается обильным угощением. Создается впечатление, что на древней «платформе», общей для многих охотничьих народов, только в двух указанных регионах возвышаются более сложные и разработанные конструкции медвежьего праздника.

Более того, только у обских угров и народов Дальнего Востока медвежий праздник представляет собой выдающееся событие в жизни коллектива. На него приглашается большое количество народа, родственники и представители других родов. Как писал Н.Л. Гондатти, у северных манси, которых он посетил в 1885 г., гости съезжаются нередко за десятки и сотни верст. Приезжают все, кто может, даже и без приглашения. Собирается до 100 человек. Им предоставляется все лучшее из приготовленных хозяином запасов («...и случается, что запасливый хозяин, заготовивший себе с осени на зиму и весну всевозможных припасов, съедает их все в две-три удачных медвежьих охоты») [Гондатти 1888: 74–75].

По словам Л.И. Шренка, у нивхов медвежий праздник — это своеобразный центр, вокруг которого вращается вся социальная жизнь деревни [Шренк 1903: 37].

Л.Я. Штернберг подчеркивал огромную роль медвежьего праздника в общественной жизни гиляков. Праздники, собирающие на много дней представителей различных родов, писал он, играли такую же роль в социальном общении гиляцкого племени, какую некогда играли Олимпийские и другие игры в Греции [Штернберг 1936: 37]. Так же и у ульчей, как отмечал А.М. Золотарев, на праздник съезжалось большое число гостей и «количество съестных припасов, съедаемых на медвежьем празднике, было огромно. Одной рыбы заготавливали 50–70 пудов. Использовались лучшие сорта — осетры, калуга, зубатка, сазан, ленок. Немалую роль играли каши, приготовленные из купленной у китайцев крупы: рис, пшено, кукуруза, ячмень и ягоды, сохраняемые с лета в огромном количестве» [Золотарев 1939: 111].

Сходно название этого праздника у народов Амура и Сахалина и обских угров — «медвежьих игры», «медвежьих пляски», «играть медведя». У других народов ритуал, связанный с убиением медведя на охоте (в берлоге), доставкой его в селение, варкой, поеданием и сохранением костей, называется иначе. Например, у эвенков слово *нимнгакан*, означающее «медвежий праздник», относится также к фольклорным произ-

ведениям (миф, сказание, предание, сказка), к понятиям «древность», «традиция» [Василевич 1971: 162].

Только у обских угров и народов Дальнего Востока есть два варианта медвежьего праздника — спорадический, по поводу добычи медведя на охоте, и периодический. Периодические медвежьи праздники в обоих регионах непосредственно с охотой на медведя не связаны. При этом, конечно же, и в ходе праздника, и в его осмыслении имеются значительные различия.

Периодический праздник народов Нижнего Амура и Сахалина (нивхов, ульчей, орочей, негидальцев) связан с выращиванием дома в течение нескольких лет медвежонка, пойманного в тайге или купленного. Праздник устраивался, как правило, зимой и собирал большое количество народа. Медведя, «гостившего» у людей, хорошо угощали, развлекали, а потом «отпускали» к его сородичам — горным людям, снабдив большим количеством подарков и собаками.

Два вида медвежьего праздника у хантов и манси впервые выделил В.Н. Чернецов: спорадический (по случаю охоты на медведя) и периодический, календарный, связанный с фратриальными обрядами (медведь считался предком фратрии Пор) [Соколова 2002: 44]. Периодический медвежий праздник связан с религиозным центром фратрии Пор, который находится в Везакорах на Нижней Оби. «Здесь, в переднем углу общественного дома, — пишет И.Н. Гемуев, — в специальном ящике хранилось изображение Ялп-ус-ойки, которого манси иносказательно называли еще *консенг-ойкой* — “когтистым стариком”. Он предстал в виде свернутой медвежьей шкуры с головой, набитой сеном или стружкой и уложенной на лапы — “*умда*”. Каждые семь лет происходили праздники в честь предка фратрии Пор» [Гемуев 2000: 76]. Голова медведя со свернутой шкурой — в центре праздника и у нивхов [Крейнович 1973: 218].

В обоих регионах медведь, убитый на охоте или чествуемый на периодических праздниках, рассматривается в связи с умершим родственником.

По данным В.Н. Кулемзина, убитый на охоте медведь рассматривается обскими уграми как возвращение умершего родственника. В частности, у хантов реки Вах, если охотники добыли медведя, это означает, что в его образе воплотился умерший родственник. Обрядность медвежьего праздника обращена к родственнику — человеку, пришедшему в гости. Его символизирует шкура с неободранными головой и лапами [Кулемзин 1984: 85–86].

Близость медвежьих обрядов к похоронным у манси отмечал А. Каннисто: «...многочисленные детали... напоминают тоже об обрядах, которые проводятся вогулами при похоронах родственников, чтобы угостить и умиловить душу умершего» [Каннисто 2007: 87]. О том, что церемония в честь медведя напоминает обращение с умершим человеком, писал также К.Ф. Карьялайнен [Соколова 2002: 44].

З.П. Соколова связывает периодический медвежий праздник дальневосточных народов с отправкой души умершего родственника: «...медведь — посланник, переносящий душу умершего родственника в загробный мир» и, более того, считает, что амуро-сахалинский медвежий праздник развился на почве погребально-поминальной обрядности [Соколова 2002: 58].

У обских угров и народов Нижнего Амура и Сахалина часто акцентируется связь медведя на медвеьем празднике не только с родственником вообще, но именно с ребенком. Е.А. Крейнович неоднократно писал, что нивхи выращивают медвежонка в память об умершем ребенке или родственнике. «С медведем, содержащимся в клетке, связывается еще представление, что он замещает собой умершего родственника. <...> Кыйдык рассказывал: “Старики говорили: когда у нивха его ребенок умирает, то он идет, медведя берет, притаскивает, воспитывает. Тогда об этом медведе говорят, что он *ч'ло* — мертвого человека поднял — так говорили. Этим медведем будто его ребенок, живой придя, напротив него находится, любит (посматривает)”. Медвежат содержат также и после смерти родителей и жены» [Крейнович 1982: 269].

По сообщению А. Каннисто, манси считают убитого медведя младшим братом и относятся к нему как к «ребенку». При доставке его домой для него сооружаются носилки, которые называются «колыбель» [Каннисто 2007: 75]. При завершении праздника медведя также называют «ребенком»: «И вот “ребенка” со столом несут к двери...» [Каннисто 2007: 85].

И.Н. Гемуев и А.В. Бауло пишут, что у северных манси деревянный каркас для шкуры медведя с головой (*имды*) называется «колыбелью» (*ana*) [Гемуев, Бауло 1999: 143–145].

Так же и у нивхов для медвежонка, взятого в берлоге, из деревьев делали «колыбель», к которой его привязывали для доставки в селение [Крейнович 1982: 280].

Для обоих регионов также характерно украшение головы медведя, вокруг которой разворачивался праздник. Так, Е.А. Крейнович

писал о медведе, убитом на охоте: «Старуха из приведенных собак шерсти надергала, вместе с крапивой ссучила в одну нитку. На нитку три бусины нанизала, старику подала, чтобы он на медведя серьги надел. Старик ими морду медведя украсил, чтобы он носил. Тымовские нивхи надевают на голову убитого медведя венок (*наозр*) из белых стружек, обмазанных в некоторых местах соком ягоды» [Там же 1982: 265]. О медведе, убитом на празднике: «Потом три большие бусины на нитку нанизывают, за его уши зацепив, оставляют» [Там же: 276]. Обские угры (манси) повязывают на голову медведя платок, на глаза прикрепляют серебряные монеты, на конец морды — берестяной кружок, а на пальцы, если это медведица, — кольца [Гондатти 1888: 75].

Выражение любви к медведю отмечается на медвежьих праздниках и обских угров, и народов Дальнего Востока. «Трудно себе представить, какую исключительную заботу и даже любовь проявлял Мизгун к голове своего медведя...» [Крейнович 1982: 279]. «Три года с любовью и нежностью растил он (Паркызин) в память о своем Тамайке этого медведя» [Крейнович 1973: 232]. У нивхов человек, вырастивший медведя, на празднике целует медведя в голову [Штернберг 1936: 39]. У орочей «весь процесс выращивания медведя был проникнут большим уважением к зверю» [Березницкий 1999: 88]. И у них также на медвежьем празднике «распорядитель праздника обнимал медвежьей голову, целовал ее и просил священного зверя не обижаться на людей...» [Там же: 90]. Н.Л. Гондатти пишет о том, что у северных манси мужчины целуют медведя в губы [Гондатти 1888: 75]. А. Каннисто сообщает, что у северных манси при завершении медвежьего праздника «кто-нибудь из старых женщин прерывающимся от страха и слез голосом говорит прощальные слова и целует медведю правую лапу, этому примеру следуют и другие женщины. Мужчины глядят медведя по голове и целуют его в лоб и левую лапу» [Каннисто 2007: 85].

Практически все народы рассматривают шкуру медведя как шубу, которую снимают при свеживании медведя. Но у обских угров и народов Дальнего Востока есть представление о «пуговицах», «застежках», которые нужно расстегнуть при снятии шубы с медведя. А. Каннисто описывает этот ритуал у северных манси: «Добытчик медведя переворачивает его на спину и кладет ему на живот короткие березовые веточки, на небольшом расстоянии друг от друга; пять штук, если это самец, и четыре, если это самка: это пуговицы. Когда тот, кто сни-

мает шкуру, доходит до первой веточки, он отбрасывает ее острием ножа в сторону и говорит: “Пуговица зверя оторвана”; так же он поступает с каждой последующей веточкой» [Там же: 75].

Е.А. Крейнович приводит аналогичные данные для нивхов. При снятии шкуры медведя оставляют три (у медведицы — четыре) полоски — «пуговицы», которые нельзя разрезать ножом, их разрывают пальцем [Крейнович 1973: 211]. Также поступали негидальцы, называвшие неразрезанные полоски шкуры медведя «завязками», которые разрывали руками [Цинциус 1971: 194]. При этом у других народов, например у эвенков, снимать шкуру с медведя — это «щупать» его [Там же].

И у обских угров, и у народов Дальнего Востока существовали представления о связи пола медведя с определенными числами: самец — с нечетными, а самка — с четными. У обских угров медведю соответствовало «пять», у нивхов — «три»; медведице же и у обских угров, и у нивхов соответствовало число «четыре». Так, при снятии шкуры, «раздевании», обские угры медведице кладут 4 «застежки», медведю — 5. Охотники, приближаясь к селению с убитым медведем, издают возглас пять раз для медведя-самца, четыре раза — для медведицы [Каннисто 2007: 75]. Зимой «медведя пляшут» 5 ночей, медведицу — 4. Соответственно у нивхов медведю оставляют 3 «пуговицы», медведице — 4. Когда у нивхов убьют медведя, старейший издает клич: если медведь — 3 раза, если медведица — 4 [Крейнович 1982: 251]. У нивхов медведя выращивают 3 года, медведицу — 4 [Крейнович 1973: 178]. А.М. Золотарев писал, что у ульчей на длительность праздника также влиял пол медведя. «Самку ели четверо суток, самца — трое суток» [Золотарев 1939: 108]. Однако если говорить о длительности праздника, то указанные числа — лишь время, не менее которого должны проходить медвежьи игры. Максимальная же длительность зависела от количества запасенных угощений.

Дорога, по которой несут в селение убитого на охоте медведя или ведут на площадку для убийства выращенного в неволе медведя, имеет ритуальное значение и мифологическое осмысление в обоих регионах. Этот путь является драматизацией медвежьего мифа. Это — религиозная драма, в которой шаг за шагом медведь и его спутники изображают отдельные эпизоды медвежьего мифа [Васильев 1948: 96]. И наоборот, «целый ряд эпизодов медвежьего праздника просто символизирует и изображает ту дорогу, которую мед-

ведь должен проделать, отправляясь к своим родителям» [Золотарев 1939: 127].

Казымские ханты везут убитого медведя в селение через все достопримечательные и священные места [Соколова 2002: 50].

У нивхов медведя вводят по домам, с ним обходят селение, спускаются на реку и обводят прорубь, проводят по всей площадке для собачьих бегов. Е.А. Крейнович пишет, что это обведение, несомненно, носило характер религиозного обряда [Крейнович 1973: 203]. После его убиения и разделки табуированные части, которые можно только поджаривать на табуированном костре, находящемся на площадке для убиения медведя, везут из дома на нартах не по прямой линии, а тем же длинным извилистым путем, по которому шел на площадку убитый медведь [Там же: 222].

У ульчей медведь отправляется на специальную священную площадку следующим образом. «Все содержимое *силдэ* кладут в специальную нарту, туда же складывают угощение и привязывают медведя к заднему краю нарты. Несколько человек впрягаются в нарту, и вся процессия отправляется на *арачу*, которое расположено обычно не дальше, как в 200–300 шагах от деревни, но предполагается, что дорога туда длинная. По дороге к арачу делают остановку на несколько минут, символизирующую ночевку в тайге» [Золотарев 1939: 113].

Для обоих регионов характерно использование на медвежьем празднике специальных ритуальных музыкальных инструментов. У нивхов, орочей, негидальцев, ульчей — музыкальное бревно, ударный инструмент, игра на котором сопровождает важные эпизоды праздника. У северных манси и хантов это струнный инструмент — *санквылтан*, сопровождающий медвежьи песни на празднике и хранящийся в обычное время вместе с другими атрибутами медвежьего праздника [Гемуев, Бауло 1999: 175].

Не раз отмечалось, что медвежий праздник у многих народов не связан с шаманством [Васильев 1948: 80; Соколова 2002: 49].

В случае как обских угров, так и народов Нижнего Амура и Сахалина это утверждение можно усилить: медвежий праздник здесь не только не связан с шаманством, но и, более того, ему противоположен.

Многие исследователи пишут, что шаманы могли присутствовать на медвежьем празднике только в качестве обычного гостя, в повседневной одежде и не имели права камлать. Это касается орочей [Березницкий 1999: 90, примеч. 2], ульчей: «Во всех обрядах, связанных

с культурами неба, тайги и воды, шаманы не принимают никакого участия. Более того, на медвежьем празднике всякие шаманские акты просто запрещены» [Золотарев 1939: 87]. Аналогичное утверждение сделал Л.Я. Штернберг о нивхах: во время медвежьего праздника шаману запрещено камлать, потому что медведь обижается [Штернберг 1936: 42].

Относительно хантов В.М. Кулемзин пишет, что шаман может участвовать в медвежьем празднике как простой человек, наравне с другими. Обычай даже запрещал разговаривать о шаманах [Кулемзин 1984: 85]. Более того, в статье «Культ медведя и шаманизм у обских угров» он противопоставлял шаманство и медвежьи церемонии, указывая, что между тем и другим мало общего и они относятся к разным мировоззренческим системам [Кулемзин 2000].

У других же народов, где также развиты почитание медведя и ритуал, связанный с его добычей и поеданием, например у эвенков, такого строгого разделения нет. У эвенков после медвежьего ритуала именно шаман проводит ритуал очищения, и только после этого душа медведя покидает селение людей [Соколова 2002: 49].

При этом именно у обских угров и некоторых народов Амура и Сахалина, у которых медвежий праздник выражен наиболее ярко, шаманство играет меньшую роль, чем у других. То есть яркой выраженности медвежьего праздника у данного народа соответствует более слабая выраженность шаманства. Чем менее развито шаманство, тем более выражен медвежий праздник и, соответственно, актуализированы те моменты, которые, возможно, восходят к древнему общему пласту представлений о медведе. Так, неоднократно отмечалось, что у обских угров шаманство играет меньшую роль, чем у других народов (В.Н. Кулемзин, З.П. Соколова). То же писал Л.Я. Штернберг о нивхах: «...шаманизм не вяжется с религиозным складом гильяка, не шаманизмом характеризуются религиозные воззрения гильяка» [Штернберг 1936: 19]; «...шаманы не играют среди гильяков такой большой роли, как среди других народов Амура» [Там же: 42]. При этом именно у нивхов медвежий праздник носит яркий и сложный характер. У живущих в том же регионе нанайцев шаманство более развито, а медвежий праздник — менее.

Предположение о такой обратной зависимости выраженности культа медведя и развитости шаманства хотелось бы высказать в качестве осторожной гипотезы. Ее необходимо подтвердить или, может быть, опровергнуть с привлечением более широкого круга данных.

Библиография

- Березницкий С.В.* Мифология и верования орочей. СПб., 1999.
- Василевич Г.М.* О культе медведя у эвенков // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века. Л., 1971. (Сб. МАЭ. Т. XXVII). С. 150–169.
- Васильев Б.А.* Медвежий праздник // Советская этнография. 1948. № 4. С. 78–104.
- Гемуев И.Н.* Народ манси: воплощение мифа. Новосибирск, 2000. URL: <http://www.sati.archaeology.nsc.ru/>.
- Гемуев И.Н., Бауло А.В.* Святилища манси верховьев Северной Сосьвы. Новосибирск, 1999.
- Гондатти Н.Л.* Культ медведя у инородцев Северо-Западной Сибири // Труды Этнографического отдела Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. М., 1888. Кн. VIII. С. 74–87.
- Золотарев А.М.* Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.
- Каннисто А.* О медвежьих обрядах вогулов / Пер. с нем. Н.В. Лукиной // Поэтика жанров фольклора народов Сибири: Миф. Эпос. Ритуал. Новосибирск, 2007. С. 74–87.
- Крейнович Е.А.* Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973.
- Крейнович Е.А.* О культе медведя у нивхов (Публикация и анализ текстов) // Страны и народы Востока. М., 1982. Вып. XXIV. С. 244–283.
- Кулемзин В.М.* Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.
- Кулемзин В.М.* Культ медведя и шаманизм у обских угров // Народы Сибири: история и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири. Новосибирск, 2000. С. 72–77.
- Соколова З.П.* Культ медведя и медвежий праздник в мировоззрении и культуре народов Сибири // Этнографическое обозрение. 2002. № 1. С. 41–62.
- Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии: пер. с англ. М., 1980.
- Цинциус В.И.* Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века. Л., 1971. (Сб. МАЭ. Т. XXVII). С. 170–200.
- Шренк Л.И.* Об инородцах Амурского края. СПб., 1903. Т. 3.
- Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.