

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

Л.В. Дмитриева

*Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена,
Санкт-Петербург*

Семейный огонь и культ домашнего очага в фольклоре коренных народов Сибири

Аннотация: На материале различных жанров фольклора (миф, эпос, обрядовая поэзия) в статье рассматривается значение образа Матери Огня и связанной с ней семейной обрядности в традиционной культуре коренных народов Сибири.

Based on the material of various genres of folklore (myth, epos, ritual poetry), the paper considers the significance of the image of the Mother of Fire and of the related family ceremonies in the traditional culture of the indigenous peoples of Siberia.

Ключевые слова: анимизм, культ огня, традиционная культура, фольклор коренных народов Сибири.

Animism, fire cult, traditional culture, folklore of Siberian ingenious groups.

УДК: 821.161.1.

Контактная информация: Санкт-Петербург, набережная реки Мойки, 48. РГПУ, кафедра теории и истории культуры, факультет философии человека. Тел. (812) 2323157. E-mail: ffch@mail.ru.

*С двоих огня домашнего начало –
от трута и кремня, как говорят.
С двоих народа самого начало –
от Неба и Земли, как говорят!..
(Бурятская свадебная песня)*

В фольклоре коренных народов Сибири широкое отражение находит культ огня. Зарождаясь как неотъемлемый элемент мифо-синкретического сознания, огонь в сюжетах космогонических мифов представляет одну из стихий, упорядочивающих мироздание и рождающих жизнь. Значение огня как основы бытия культуры и важнейшего артефакта цивилизации демонстрируют многочисленные мифологические сюжеты о даровании огня человеку, а обрядовая поэзия народов Сибири позволяет проследить связь огня с древнейшими культами и ритуальными практиками. В историческом культурогенезе огонь выступает объединяющим началом социума, сплачивая общину, обозначая ее пространственный ареал с центральным локусом родового очага, определяя законы человеческого общежития.

Огонь возглавляет не только родовой, но позднее и семейный культ. Культ домашнего очага наглядно воплощает алтайская метафора, характеризующая Огонь-Мать как «Шесть основных жердей (юрты) связавшая» [Дыренкова, 1927, с. 78]. Огонь живет вместе с домом, обогревая его, охраняя обитателей от злых духов, зонирюя внутреннее пространство дома. В алтайской легенде о происхождении у людей домашнего огня говорится: «И пошла мать-огонь вместе с ними и поселилась с ними в юрте и стала защищать и охранять их» [Там же, с. 68].

Анимистические представления, лежащие в основе сибирского язычества (шаманизма), обусловили отношение к огню как к живой субстанции, наделенной

душой и имеющей жизненную силу (энергию). Все сибирские народы верили, что в огне живут его духи-хозяева, от которых зависит благополучие в доме и удача на промысле. Культ домашнего очага почти везде был женским и олицетворялся в антропоморфном женском образе: Старуха Огня (ненцы, гиляки), Мать Огня (нанайцы), Огонь-бабушка (эвенки), Огонь-мать (алтайцы, шорцы, нганасаны, кеты, телеуты), Хозяйка Огня (хакасы), Огня пламени женщина (селькупы).

*Шестьдесят тонкоплетных косичек
по спине и плечам поразвесив,
пятьдесят тонкоплетных косичек
по груди и щекам порассыпав,
ты являешься в облике девы!*
[Поцелуй на скаку, 2001, с. 204].

Собирательный образ женщины-огня позволяют реконструировать примеры фольклора хакасов и телеутов: молодая резвая дева, ездящая на рыжей кобылице в кумачовом наряде, богато украшенном развивающимися красными лентами; «*В одежде из красного шелка // Веселое, красное пламя*». В числе отличительных характеристик выделяются устойчивые, экспрессивно окрашенные метафоры: «*тридцать острых зубов ярко-красных*», «*сорок острых зубов ярко-желтых*» [Поцелуй на скаку, 2001, с. 203]; «*Тридцатиголовая огонь-мать, // С ушами из согнутого камыша*» (из молитвы огню телеутов) [Дыренкова, 1927, с. 74]. Напротив, нганасаны, по представлениям которых дух огня всегда живет в очажной ямке, описывают образ Огонь-матери в виде высовывающейся оттуда головы седой старушки с развивающимися, искрящимися волосами [Лопуленко, 2005, с. 576].

Примечательно, что у якутов и бурят, а также – частично – у алтайцев и телеутов, домашний очаг олицетворялся не в женском, а в мужском образе Хозяина Огня. «Мужское» описание духа огня встречаем в якутском эпосе: «*дух священного очага Ала Туйгун сивобородый*»; говорливый Сээркээн Сэсэн, «*красноголовый почтенный старец*», который «*большими чуткими ушами по обе стороны щек примостившимися*» внимательно слушает просьбу богатыря Эр Соготоха [Могучий Эр Соготох, 1996, стх. 860]. Любопытно замечание Г.С. Поповой о том, что имя Хозяина Огня в якутской мифологии, связано с числом семь: «Слоев пламени от центра кнаружи – ровно семь. Это установлено современной физикой – и создается впечатление, что древние знали про это явление природы, называя духа огня «семь братьев» [Попова, 2010, с. 257].

Представление о высших – мужских – божествах огня, отличных от Матери Огня, живущей в каждом отдельном очаге, встречаем в культовой поэзии телеутов. Путь к ним знает только шаман (шаман). Показательно, что именно на «*седьмом спуске*», на пути к главному божеству огня, среди камней, из которых огонь добывается, живет Хозяин трех очагов, молитва к которому начинается словами: «*О хан, спустившийся на землю, чтобы не прерываться...*» [Дыренкова, 1927, с. 64].

В эвенкийских героических сказаниях обнаруживается редкое обращение к огню как к мудрому старику, почтенному «дедушке», несмотря на устоявшуюся у эвенков мифологическую традицию называть дух огня «бабушкой»:

*Добравшись до родимой земли,
Поставь чум-жилище,
Разведи огонь-дедушку.*
[Всесильный богатырь Дэвэлчэн
в расшитой-разукрашенной одежде, 1990, с. 291].

*В четырехугольный свой чум-жилище,
К почитаемому огню-дедушке
Пошли они, взявшись за руки.
[Храбрый Содани-богатырь, 1990, с. 227].*

Внутренний локус домашнего очага рассматривается в качестве основного и важнейшего элемента жилища, определяющего его пространственную организацию. При этом месту, где в жилище горит огонь, отводится роль сакрального центра, соединяющего миры. Соотнесенность очага и входа в «иной» мир отчетливо прослеживается в текстовом фрагменте якутского олонхо «Воронным конем владеющий, в оборотничестве искусившийся Кулун Куллустуур»: «*Жар от раскаленного угля печи проникал в непоколебимую преисподнюю до проторенного громадного прохода, оборотившись серовато-рябеньким быком, стал там, загораживая проход. <...> А вверх вздымающаяся горячая струя пламени печи, донесшись до близкого к земле светлого неба и оборотившись темно-гнедым жеребцом, стоит, говорят, там поперек железного лоснящегося прохода, подобного зарубкам неба ретивого коня*» [Цит. по: Семенова, 2006, с. 53].

Точно также и в представлениях алтайского шаманизма дымовое отверстие – тюнук – является проходом в Верхний мир, где живет Ульгень, а очаг – входом в Нижний мир, к Эрлику [Достопримечательности Алтая: Легенды, мифы, сказки Алтая, 2010, с. 113]. В свою очередь, кеты верили, что через кострище человек может попасть в мир, населенный мифическими существами: «Топографически он выглядит как подземный, нижний; очажная палка (таган) своим нижним концом затыкает вход в этот мир» [Алексеенко, 2005, с. 710]. Приведенные примеры позволяют рассматривать родовой (семейный) огонь как вариант образа священной вертикали. Как корни и крона Мирового древа, дым и жар очага «скрепляют» миры, принимая функцию медиатора в трехчленной структуре мифологического пространства. В эпосе коренных народов Сибири жилище богатыря с очагом в центре моделирует картину мифологического космоса. Являясь покровителем людей, огонь выступает связующим звеном между божествами и человеком.

Посредником между миром людей и миром духов предков считается *погребальный огонь*, которому отводится важное место в ритуальных практиках народов Сибири. Различные древние племена и коренные народы сибирской ойкумены по-разному провожали своих усопших в иной мир, и тип погребения у каждой культуры был свой. Но выделяется и общая закономерность: многие захоронения обнаруживают свидетельства архаического культа огня. В качестве мировоззренчески-универсального отражения данного культа можно привести адресованную Богине Огня заклинательную формулу из хакасского фольклора: «*Ты стоишь во главе уходящих, // Ну а также в конце приходящих!*» [Поцелуй на скаку, 2001, с. 203].

Роль огня как архаичного компонента космологической системы древнего сибирского населения особенно явно обнаруживается при изучении ритуальных комплексов. Следы огня встречаются почти во всех древних могильниках Сибири от рубежа неолита и бронзового века до средневековья [Косарев, 1984]. О древности и традиционности культа огня в верованиях протосибириков свидетельствует реконструкция погребального обряда отдельных ритуальных захоронений Прииртышья: могильников *Окунево V, VII* в пойме реки Тары, *Ростовка* и *Сопка II* в бассейне реки Оми. Интересна исследовательская тенденция рассматривать данные памятники с точки зрения индоарийского погребального обряда, описанного в ведических текстах [Хвостов, 1998]. Многочисленность археологических свидетельств наличия у древнейшего населения Сибири культов и святилищ огня, вызвало к жизни и не менее любопытную исследовательскую гипотезу, рассматривающую сибирские памятники в мировоззренческом контексте религии глав-

ных огнепоклонников Евразии – зороастрийцев [Жаронкин, 1996; Рапопорт, 1996; Сем, 2009].

Интересное сооружение, свидетельствующее о роли огня в погребальной обрядности, обнаружено на территории могильника *Ростовка* – крупнейшего центра среднеиртышского бронзолитейного производства [Матющенко, Синицына, 1988]. Это «крематорий», постройка, органически связанная со всей планировкой памятника. Присутствие сооружений-«крематориев» на могильниках эпохи бронзы не является единичным случаем: наиболее близок по времени ростовкинскому «крематорий» *Еловского II* могильника (Томское Приобье) [Студзицкая, 1987, с. 323]. Отголоски древнего погребального обряда трупосожжения встречаем в тувинских героических сказаниях. Так в одном из них богатырь Боктук-Кириш хоронит тело поверженного в бою врага:

*Вырвал деревья в густом лесу, притащил,
Большой огонь развел,
Твердые кости его сжег.*
[Боктук-Кириш, Бора-Шэлей, 1997, с. 485].

В посмертном существовании человеку, также как и при жизни, был необходим родовой огонь; данную его разновидность можно обозначить как *жертвенный поминальный огонь*. У собирателя ненецкого фольклора А.В. Головнева находим запись просьбы старого ненца, сделанную на родовом святилище и отражающую форму и сущность жертвенного поминального обряда: «Когда я умру, сделайте мне костер каждый год» [Головнев, 2004, с. 48]. Кеты на месте захоронения родственника разводили костерок, используя лучины, зажженные от «своего» огня [Алексеев, 2005, с. 710]. Эңцы во время похорон разводили у изголовья умершего небольшой костер, в который бросали кусочки еды, «кормя» усопшего [Тихонова, 2005, с. 529].

В повседневной культуре человек обращался к огню в различных жизненных ситуациях. Огонь считался непосредственным покровителем семейного счастья, любви, согласия и всяческого благополучия человека, поэтому у всех народов Сибири уважительное, почтенное подношение «священному очагу своему», его «синему пламени», выражается в ритуале «кормления» и «поения» огня, как это делает, например, якутский богатырь Эр Соготох:

*Соскочив с коня,
колени преклонив,
в синее пламя очага
крепким кумысом плеснул,
в священный очаг угощение бросил
с такими словами обратился <...>
Кипящему котлу моему
через край пролиться не дай,
священный очаг мой,
не зная, что такое потухнуть, угаснуть,
вечно гори же ярким пламенем!*
[Могучий Эр Соготох, 2006, стх. 880].

Отношение к огню как к живой субстанции, и, более того, как полноправному и уважаемому члену семьи, с которым хозяева обязательно разделяют домашнюю трапезу, отражено и в сюжете эвенкийского эпического сказания. При этом в тексте не делается акцента на то, что «кормление» домашнего огня – акт принесимой ему жертвы, скорее элемент повседневного быта. Богатырь Иркиничэн трапезничает со своей женой Солкондор:

*Красавица по имени Солкондор <...>
Разложила еду на
Столе из прочной березы-дерева
На четырех ножках,
Так, что он прогнулся.
Они вдвоем, вместе с огнем-дедушкой,
Еду свою быстро съели.
[Храбрый Содани-богатырь, 1990, с. 189].*

Каждая семья или род имели свой огонь, который нельзя было смешивать с огнем другой семьи или рода. «Огонь замыкал собой кольцо родственников и членов семьи» [Токарев, 1999]. Поэтому свадебные обряды сибирских народов предполагают обязательный ритуал приобщения невесты к новому семейному очагу, «знакомства» с духом огня. Данный ритуал, как правило, также сопровождается «кормлением» огня маслом (жиром), от соприкосновения с которым пламя вспыхивает высоко вверх юрты (чума) – знак того, что огонь принимает жертву.

Так, например, в якутском свадебном обряде, входя в дом жениха, невестка приобщается к духу огня тремя лучинами и угощает его тремя большими ложками топленого масла [Попова, 2010, с. 247]. Нганасанскую невесту вводит в чум отца жениха свекровь, бросая в огонь кусочки жира и прося духа огня наделить молодых счастьем [Лопуленко, 2005, с. 605]. Алтайцы, передавая невесту очагу мужа, льют в него конский жир и трижды обводят новую хозяйку вокруг очага с пением молитв, в которых просят «*чтобы жизнь широка и богата была, чтобы полный загон скота и полный дом детей был*» [Дыренкова, 1927, с. 68].

В свадебном фольклоре коренных народов Сибири обнаруживается много благопожелательных формул, связанных с лексемами огня и очага. В традиции народов Алтая свадебные пожелания молодоженам звучат следующим образом:

*Надо, чтоб очаг был чист и крепок –
надо, чтоб он был неугасимым! <...>
Да будет теплом твой очаг богат –
да будет как мука мягка зола!
[Поцелуй на скаку, 2001, с. 115].*

На бурятской свадьбе гости, приехавшие со стороны невесты, поют:

*Мы сюда, чтоб вашим очагам
нашего огня придать, явились! <...>
Мы сюда, чтоб к вашему огню
огонек добавить наш, явились!
Мы сюда - чтоб с вашим теплом наш
в очаге объединить, явились!
[Поцелуй на скаку, 2001, с. 101].*

Огонь семейного очага имеет непосредственное отношение к рождению и воспитанию ребенка. Так, по исполнению трех лет, Кут-сур (одна трех из душ) якутского ребенка вручается Духу-иччи огня домашнего очага, при этом в дар огню преподносятся «три благословенные волокна конского волоса» [Попова, 2010, с. 245]. В селькупском чуме на «чистое», «священное» пространство за очагом напротив входа под покровительство семейных духов помещали маленьких детей, если они оставались без присмотра. Селькупы также верили, что за непочтительное отношение Мать Огня могла забрать себе ребенка [Тучкова, 2005, с. 339]. К огню обращались с молитвами, прося о покровительстве детям. Каждая

мать старалась договориться с Матерью Огня, чтобы та «присмотрела» за детьми в ее отсутствие.

Древнетюркская обрядовая поэзия дает пример детского охранительного обряда «ызырых», содержащего обращение к Матери Огня:

*Тридцатизубая От ине!
Сороказубая Хыс ине!
Ночью ты нас от беды хранишь,
днем от несчастий нас бережешь!
Ты в очагах золой не пыли,
ты не пугай наших малых детей!
Я обращаюсь с просьбой к тебе:
если пойдет к нам недобрый дух –
ты мое чадо рукой заслони,
если темная сила придет –
ты от беды дитя охраняй!
[Поцелуй на скаку, 2001, с. 195–196].*

Подобного же содержания обращение к духу огня От-Энези встречаем в записи шорского обряда:

*О Мать-Огонь моя
о сорока зубах! <...>
Ударь, стегни, проткни –
злых духов прогони,
за гору отгони!
Днем от врагов дневных,
а ночью от ночных
храни, храни его –
ребенка моего!
[Поцелуй на скаку, 2001, с. 223].*

У коренных народов Сибири отмечается суеверная боязнь вынесения огня за пределы жилища, отдачи его из дома даже близким родственникам, объясняющаяся нежеланием потерять благосостояние – вместе с огнем может уйти и его дух-хозяин. При разделе семьи «делили» также и огонь, то есть горящие головни. Во время перекочевков энцы, нганасаны, кеты перевозили с собой огонь на специальной нарте, след которой запрещалось пересекать; ее первую устанавливали в центре будущего жилища [Тихонова, 2005, с. 523].

Материальным артефактом, неразрывно связанным с очагом и олицетворяющим достаток и благополучие дома, является семейный котел. Нганасанская традиция, к примеру, наделяет все предметы, связанные с приготовлением пищи, сверхъестественными свойствами, влияющими на благосостояние семьи, и котлу среди них отводится главенствующая роль. Каждая нганасанская женщина, выходя замуж, получала котел в наследство от своей матери как главный и самый ценный подарок [Лопуленко, 2005, с. 577].

Котел являлся не только непременной принадлежностью каждой семьи, но, как и сам огонь, символом родового единства. Описание такого «родового котла» – большого, бронзового, о девяти ручках, предназначенного для жертвенной трапезы, посвященной Матери Огня во время больших народных праздников, находим в хакасской поэзии:

*Ты покрепче для жертвенной варки
Устанавливай черно-чугунный*

*Свой треножник, где бронзовый будет
Закипать твой котел, что имеет
Девять ручек для нашей прихватки...
[Поцелуй на скаку, 2001, с. 205].*

Впечатляет и поэтический образ эпического котла, наделенный гиперболично-фантастическими характеристиками, очевидно связанными не только с физической мощью народного предводителя Содани-богатыря, которому непосредственно принадлежит данный котел, но и с намерением передать посредством выразительного образа изобилие и достаток всего эвенкийского рода:

*Внутри этого утэна –
Очаг с половину
Целой лайды (поле, поляна). <...>
Рядом с очагом –
Медный котел
В семьдесят семь пудов.
[Храбрый Содани-богатырь, 1990, с. 131].*

Бытовое отношение к очагу с горящим огнем в повседневной культуре сибирских этносов является пример сформированного экологического сознания, направленного на бережное отношение к окружающей среде и своему дому. Свидетельство этому – многочисленные суеверные запреты в отношении очага: в него нельзя плевать, бросать мусор или что-либо нечистое; гасить огонь, заливая водой; сушить над очагом обувь, рассыпать золу на дороге, ведущей к дому. Строго запрещалось и словесно обижать огонь. Напротив, эпитеты «чистый», «уважаемый» не случайны в поэтических формулах-обращениях к семейному огню, например, у телеутов:

*Играющий огонь в очаге (ямке),
Чистый очаг, все знающий, уважаемый!
Все мерзлое тающий,
Все сырое варящий,
Чистый очаг, все знающий, уважаемый!
[Дыренкова, 1927, с. 75].*

Самые строгие табу касаются отношений огня и металла. Острым металлическим предметом: ножом, ножницами, иглой – можно поранить Мать Огня, причинить ей боль и физический ущерб. Показательны в этом отношении сюжетные примеры ненецких сказок, приведенных А.В. Головневым: *девочка баловалась с огнем и выколола ему глаз; женщина ткнула в огонь ножом, огонь «ослеп» и очаг погас*. Каждый раз, чтобы вернуть пламя, хозяйке приходится приносить в жертву Ту Хада (Старухе Огня) своего ребенка [Головнев, 2004, с. 324].

Хранительницей очага и всех семейных святынь была старшая в доме женщина. Очевидно, что данная традиция восходит к эпохе матриархата. Так, слова Киладий-красавицы, невесты богатыря Дэвэлчэна, добытой им среди небожителей Верхнего мира и вместе с ним основывающей род эвенков, являются универсальной формулой, выражающей предназначение женщины быть основательницей домашнего очага, устройчицей семейного быта:

*На Средней глиняной земле
Предстоит жить одинокому эвенку-богатырю.
От рождения мне было суждено стать
<...> его женой<...>*

*Поставить чум, развести в нем огонь
Построить загон для скота, родить детей,
Населить людьми Средний мир.
[Всесильный богатырь Дэвэлчэн
в расшитой-разукрашенной одежде, 1990, с. 331].*

В традиционной культуре Сибири женщина-мать не просто ведет домашнее хозяйство. По представлениям ненцев, сила и жизнь мужчины, оленя, вещей – в шаге женщины (ей нельзя перешагивать через аркан, хорей, мужскую одежду, упряжь). Как хозяйка очага, она представляет извечные законы бытия, имеет право говорить с огнем и слушать его. В данной связи показателен пример, заимствованный из литературы коренных народов Сибири XX века, у современной ненецкой писательницы А. Неркаги, лейтмотивом творчества которой является тема гаснущего очага традиционной культуры этноса под воздействием неизбежного влияния процессов урбанизации и глобализации. На правах хозяйки очага мать, заклиная огонь на случай самого худшего – измены родовым традициям, – выносит страшный приговор собственному сыну: *«Если мой сын пожелает смерти тебе... – сожги его!»*. В романе «Анико из рода Ного» еще раз подчеркивается значение женщины как хранительницы семейного очага: *«Когда умирает женщина, она забирает с собой половину чума... уносит еще и часть души»* [Неркаги, 1987, с. 391]. Но полная потеря всего чума и полное опустошение души наступают в момент, когда некому наследовать традицию и некому передать семейный очаг.

Таким образом, семейный огонь, тесно связанный с родовым культом огня, выступает основой повседневной культуры коренных народов Сибири, организующим началом быта сибирского чума (юрты). Религиозно-анимистические представления, связанные с культом домашнего очага, в фольклорных текстах представлены выразительным образом «Матери Огня», главного духа-покровителя семейного счастья, достатка и благополучия, в числе прочих многочисленных функций выступающего связующим звеном между поколениями, символом преемственности и непрерывности традиционной культуры.

Литература

- Алексеев Е.А. Кеты: Мировоззрение, культы, ритуалы // Народы Западной Сибири. М., 2005. С. 706–719.
- Боктук-Кириш, Бора-Шэлей // Тувинские героические сказания. Новосибирск, 1997. С. 298–529.
- Головнев А.В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург, 2004.
- Всесильный богатырь Дэвэлчэн в расшитой-разукрашенной одежде // Эвенкийские героические сказания. Новосибирск, 1990. С. 239–370.
- Достопримечательности Алтая: Легенды, мифы, сказки Алтая. Горно-Алтайск, 2010.
- Дыренкова Н.П. Культ огня у алтайцев и телеут // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1927. Т. VI. С. 63–78.
- Жаронкин В.Н. О некоторых зороастрийских чертах в тагарской культуре // Археология, палеоэкология и этнология Сибири и Дальнего Востока. Тезисы докладов к XXXVI РАСК. Иркутск, 1996. Ч. 2. С. 74–77.
- Лопуленко Н.А. Нганасаны: Мировоззрение и культы // Народы Западной Сибири. М., 2005. С. 608–618.
- Матющенко В.И., Сеницына Г.В. Могильник у деревни Ростовка вблизи Омска. Томск, 1988.
- Могучий Эр Соготох. Новосибирск, 1996.

- Неркаги А. Анико из рода Ного: Повесть // Современная уральская повесть. Свердловск, 1987. Т. 5. С. 391–489.
- Попова Г.С. Триединство в духовной культуре этноса (на примере саха). СПб., 2010.
- Поцелуй на скаку: Памятники сибирского фольклора в записях XVIII – XX вв. М., 2001.
- Рапопорт Ю.А. Религия Древнего Хорезма: Некоторые итоги исследований // Этнографическое обозрение. 1996. № 6. С. 53–92.
- Сем Т.Ю. Культ света в ритуальной практике тунгусов Байкало-Амурского региона // «Homo Eurasicus» у врат искусства: Сб. научных трудов. СПб., 2009. С. 288–298.
- Семенова Л.Н. Эпический мир олонхо: пространственная организация и сюжета. СПб., 2006.
- Студзицкая С.В. Искусство Восточного Урала и Западной Сибири в эпоху бронзы // Археология СССР. Эпоха бронзы лесной полосы СССР / Под ред. Б.А. Рыбакова. М., 1987. С. 318–327.
- Тихонова М.В. Энцы // Народы Западной Сибири. М., 2005. С. 486–544.
- Токарев С.А. Символика огня в истории культуры // Этнографическое обозрение. 1999. № 5. С. 36–41.
- Тучкова Н.А. Селькупы: Мировоззрение, мифология, культ // Народы Западной Сибири. М., 2005. С. 368–377.
- Хвостов В.А. Ранний комплекс могильника Окунево V, VII в связи с погребальным обрядом индоариев // Археологические микрорайоны Западной Сибири. Материалы научной конференции. Омск, 1998. С. 72–75.
- Храбрый Содани-богатырь // Эвенкийские героические сказания. Новосибирск, 1990. С. 126–237.