

// Экология древних и традиционных обществ: сборник докладов конференции. – Тюмень: Изд-во ИПОС СО РАН, 2011. – С. 142–145.

25. Машкин В.И. Основы териологии: учебное пособие. – СПб.: Проспект Науки, 2013. – 336 с.

26. Самар А.П. Собаководство нанайцев в XIX – начале XX века // Этнос и природная среда. – Владивосток: Дальнаука, 1997. – С. 67–80.

27. Верецагин Н. К. Почему вымерли мамонты. – Л.: Наука, 1979. – 196 с.

28. Марков А.В. Эволюция человека. 2 кн. – Кн. 1: Обезьяны, кости и гены. – М.: Астрель: CORPUS, 2011. – 464 с.

29. Верецагин Н.К. Записки палеонтолога. По следам предков. – Л.: Наука, 1981. – 166 с.

30. Salvolainen P., Zhang Y-P. et al. Genetic evidence for a East Asian origin of domestic dogs // Science. – 2002. – V. 298. – P. 1610–1613.

31. Goebel T., Waters M.R., O'Rourke D.H. The Late Pleistocene Dispersal of Modern Humans in the Americas // Science. – 2008. – V. 319. – P. 1497–1502.

32. Захаров И.А. Центральное-азиатское происхождение предков первых американцев // Первые американцы. – 2003. – № 11. – С. 139–144.

Поступила в редакцию 20.02.2014

УДК 394 (=912.157)

Традиционные религиозные воззрения якутов в XVIII–XIX вв.

А.И. Гоголев

Дается общая характеристика дохристианских верований якутского народа: их структурное определение, основа дуалистической концепции религиозно-мифологического мировоззрения этой системы. В связи с этим наличие в ней разделения служителей культа на жрецов и шаманов («белых», «черных»). Высказывается предположение о существовании трех ступеней разновидности внутри «племенных религий».

Ключевые слова: традиционные верования, фетишизм, тотемизм, зоолатрия, дуалистическое мировоззрение, племенные религии, якутские мифы, тюрко-монгольская мифология.

General description of pre-Christian beliefs of the Yakut people is given: their structural definition, the basis of the dualistic concept of religious and mythological outlook of this system. In this regard there is division of attendants of a cult into priests and shamans («white», «black») in the conception. It is suggested that there are three steps of versions inside in the «tribe religions».

Key words: traditional beliefs, fetishism, totemism, zoolatry, dualistic outlook, tribe religions, Yakut myths, Turkic-Mongolian mythology.

Религиозные верования народа саха начали привлекать внимание ученых в основном с XIX в., преимущественно ими занимались политические ссыльные [1]. В XX в. якутские традиционные верования изучались Г.В. Ксенофонтовым, А.Е. Кулаковским, С.И. Боло, Н.А. Алексеевым, Р.И. Бравиной, Е.Н. Романовой, В.Е. Васильевым и др. При этом определенное значение придавалось и восстановлению мифологической структуры мировоззрения якутов [2].

По принятой религиозной классификации якутские верования и обрядность можно отнести к т.н. племенным религиям, как и в целом религиозные верования тюрко-монгольских народов Сибири. Но тем не менее можно предполо-

жить о том, что эти религиозные системы, по всей видимости, находились на стадии перехода от племенных к ранним формам национальных религий, в частности, к «дохрамовой» стадии религиозно-мифологических воззрений, присущих населению первых древневосточных цивилизаций.

Исследователи традиционных верований и обрядности якутов, вслед за Н.А. Алексеевым, делят их на мифологию, ранние верования и культы, верования, связанные с производственной деятельностью, обряды жизненного цикла (родильные, свадебные и похоронные), представления об окружающем мире, о душе, шаманизме [3].

Итак, основа традиционной религии народа саха, представленная материалами XVIII–XIX вв., связана с его этногенезом и предположительно возникла в районах Центральной

ГОГОЛЕВ Анатолий Игнатьевич – д.и.н., проф., вице-президент АН РС(Я), anrsya@mail.ru.

Азии и Южной Сибири в I тыс. до н.э. и до середины I тыс. н.э. Именно в это время оформляется комплекс верований и обрядов, связанный с кочевым скотоводством. Номадические племена евразийского степного пояса свою религиозную идеологию сформировали под влиянием принципов скифо-сибирского «звериного стиля». Она способствовала сложению праздничного ритуала, обусловленного возникновением дуалистической мифологии [4]. Происходило становление пантеона во главе с верховным солнечным божеством, которому противостояли демоны Нижнего мира.

С этим же периодом, видимо, связывается превращение тотемизма, характерного для эпохи классической первобытности, в зоолатриальную форму почитания животных и птиц. Она обычно формируется в условиях перехода общества к раннеклассовым отношениям и связывается с представлениями о животных и птицах как священных существах и воплощениях богов. Закономерно то, что в зоолатрии частично сохранялись черты тотемизма. Но в связи с начавшимся разложением родового строя предмет почитания воспринимался вне связи с определенной дуальной организацией раннего общества, что было характерно для тотемизма. Одним из основных принципов зоолатрии является признак подлинного обоготворения отдельных видов животных и птиц. На более позднем историческом материале это проявляется в обоготворении культа орла всеми якутами, кроме того, в существовании в старину всеякутского почитания культа лебедя [5]. Примером общенародного зоолатриального почитания может послужить обоготворение коня. Отчасти они сохранялись до середины XIX в., до завершения процесса сплошной христианизации якутского населения. По данному вопросу Н. Виташевский писал следующее: «Группа лиц, происходящая от одного предка, имеет своего *тангара*. Так, все лица, считавшие своим предком Игидея... имеют своего *тангара* зверя: хотоя..., льва. Точно также племя Хангалас почитает как своего *тангара* белого жеребца, племя Нам – лебедя, олекминские якуты – аиста. Ни один правоверный хангалас не станет есть мясо белого жеребца, но якут другого племени может есть его» [6].

Ознакомившись с некоторыми из этих материалов, известный русский этнограф В.Н. Харузина объяснила это явление тем, что некогда популярные у якутов формы почитания птиц и животных представляли собой в сущности прообразы божеств из якутского пантеона: *Улуутуйар Улуу тойон* представлялся в образе ворона или медведя, *Айы тойон* – орла [7]. В.Л.

Приклонский, служивший вице-губернатором Якутской области в начале второй половины XIX в., писал, что якуты признавали воплощения божеств в птицах. В работе В.Л. Серошевского приводится еще одно любопытное сообщение: каждый родовой союз некогда имел родовой знак в виде почитаемого животного или птицы, родовой клич и боевую песню [8].

В материалах олонхо встречаются образы крылатого барса – грифона (*Бар – кыыл*) и других фантастических птиц и зверей (*далан Өксөкү, Хорудай*). Эти персонажи, видимо, являются выразителями «звериного стиля», идеологии скифо-сибирской эпохи в Южной Сибири, датируемой VIII–III вв. до н.э.

Особое значение в формировании традиционной религии якутов, в ее предковой основе, имело место, по всей вероятности, обособление, а затем централизация у тюркоязычных предков культа Неба, в котором прослеживаются завуалированные пережитки древней магии. Это и понятно: в системе религиозных представлений древних тюрков (т.н. тенгрианстве) *Көк тэнгри* принадлежало главное место. Это почитание Неба, выражавшееся в общественных молениях, было распространено еще у китайцев, хунну, усуней, сеньбийцев, телесских племен, т.е. практически во всей Центральной и Восточной Азии. Древнетюркское *тэнгри*, как и у древних китайцев и позднее у средневековых монголов, выступало как адекватное понятие Вселенной. Это был синтез всех астральных представлений древних. Коллективные моления Небу, как центральному обобщенному божеству, пережиточно сохранялись еще до начала XX в. у некоторых тюркоязычных народов Южной Сибири в виде устройства религиозных празднеств под названием *тигир тайы*. К числу аналогичной религиозной обрядности Г.В. Ксенофонтов относил и якутский ысыах.

Еще Л.Я. Штернберг указывал на то, что жрец и шаман имеют разные корни происхождения. Политссылный В.Ф. Трошанский полагал, что якутские белые шаманы могли бы обратиться в таких жрецов, каких мы видим в более высоких религиях. Г.В. Ксенофонтов считал белых шаманов жрецами. Последние одевались во все белое, ездили на белых конях, как бурятские белые шаманы. В связи с этим интересно привести некоторый типологический сопоставительный материал. Так, у древних евреев существовали две категории служителей культа: жрецы Яхве занимались только испрашиванием оракулов и жертвоприношением в честь богов. Кроме них существовали пророки. При этом слово «пророк» переводится А.Б. Рановичем в значении «воскликать», «рычать», «лаять» или

как «имеющий видения». При исполнении обязанностей они совершали ритуальные пляски вокруг алтаря, приводя себя в состояние шаманского экстаза. Для этого пророки применяли оглушительный звук барабанов. В этом состоянии они произносили бессвязные слова, которые толковались самими пророками и верующими. Непременным атрибутом пророка являлся плащ – «волосая мантия». В Библии пророкам прикрепляли бранный эпитет «сумасшедший» [9].

Л.Т. Мирончикову удалось убедительно показать существование у восточных славян до принятия христианства двух видов жречества. Так, волхвов, кудесников, колдунов, виритников, вещунов он отнес к первой категории жрецов, хранивших религиозные традиции родового строя, к второй, высшей категории – жречество «земледельческо-антропоморфного политеизма», которое, по его мнению, отражало общественные отношения раннеклассового общества. Эти т.н. старцы руководили религиозными празднествами, совершением жертвоприношений высшим богам, чтением молитв в их честь. А волхвы (в целом жрецы первой категории) исполняли функции шаманов и лекарей [10].

Приведенный материал дает возможность предположить, что развитие религии на стадии существования т.н. племенных религий, видимо, шло по двум направлениям – шаманскому и жреческому, которые в определенных случаях со временем наслаивались друг на друга, как, например, это наблюдалось у древних евреев и древнерусской народности. Но преобладание одного из двух направлений во многом, видимо, зависело от форм хозяйства. В тех регионах, где с неолитических времен преобладала производящая форма хозяйства (особенно когда земледелие оставалось ведущим видом), постепенно формировалась жреческая каста (пример, страны Древнего Востока). В лесных районах, тропических джунглях, где преобладала присваивающая экономика (охота, рыболовство, собирательство), на долгое время господствующее положение занимало «шаманское» направление.

С другой стороны, в регионах, где скотоводство занимало основную экономическую нишу, «шаманское» и «жреческое» направления могли долго сосуществовать друг с другом, но при преобладании первого направления.

Такую картину мы застаем в якутских дохристианских верованиях XVII–XIX вв. В этой связи интересно привести данные известного якутского этнографа Н.А. Алексеева о соответствии якутских терминов, относящихся к черному шаманству, бурятским и, наоборот, отличия этих терминов от аналогичных тюркских мате-

риалов по шаманству. Автор пришел к выводу о том, что в период формирования профессионального шаманства предки якутов жили уже в отрыве от родственного им по языку населения, но в соседстве с монголоязычными и тунгусо-маньчжурской этнической средой [1, с. 26]. Исследования в области исторической лексики привели к аналогичному выводу. «Термины черного шаманства, – отметил проф. Н.К. Антонов, – имеют монгольское происхождение. А термины, связанные с культом бога *тангара* и его жрецов *Айыы-ойууна*, имеют исконное, тюркское происхождение» [11].

В любой более развитой системе верований на стадии оформления национальной религии усиливается ее дуалистическая основа. «Ввиду того, что якуты до русской эпохи уже жили в условиях классового общества, – писал Г.В. Ксенофонтов, – то их дохристианская религия должна была состоять из двух этажей. Верхний этаж – господствующая религия, пользующаяся общественным признанием и публичным культом, а нижний этаж – неофициальная религия народных масс» [12].

Сравнительно быстрое исчезновение якутских белых шаманов он связывал с тем, что «якутские тойоны с принятием христианства обязаны были ликвидировать свой древний официальный культ... А черные шаманы, как служители народной демонологии, с трудом поддавались общественному регулированию, потому сохранились с введением христианства». В предположении Г.В. Ксенофонтова имеется рациональный контекст. Если обратиться к истории религиозных верований соседних и родственных якутам народов, то можно обнаружить соответствующие к этому аналогии. Так, у монголов до принятия ламаизма шаманство тоже делилось на два разряда. Белые шаманы (жрецы) одевались во все белое, ездили на белом коне и принимали участие в государственных делах советниками (как якутские *сесены* в родоплеменном управлении) [13]. Черные шаманы (*кара бөө*) продолжали функционировать наряду с ламами и после принятия буддизма. А по мнению М.Н. Хангалова, разделение шаманства на белых и черных связывается с временем перехода предков бурят к массовому скотоводству и с появлением класса нойонов (14).

Возвращаясь к якутским материалам, отметим, что по жреческому направлению происходило формирование верховного пантеона богов *айыы* во главе божества Неба *Аар айыы тойона* на основе дальнейшего усложнения анимистической основы традиционной религии. Они, прежде всего, связаны с выработками теологического определения понятия о душе (*кут*,

тыын, сур). Притом термин *кут* (душа) прослеживается уже по древнетюркским письменным источникам. Слово *тыын* (дыхание) также распространено в древних и современных тюркских языках.

Человеческая душа после смерти человека, по материалам олонхо, отправлялась в таинственную даль небытия (*дыабын*), где нет жизни. При этом, если человек при земной жизни совершал погрешения, то, по воззрениям древних якутов, душа его (*кут*) попадала в некое состояние *кыраман*: она должна пострадать за несправедливую жизнь хозяина. «*Кыраман*» обозначал, по мнению П.А. Ойунского, наказание души грешника вечным проклятием. Поэтому душа осужденного продолжала пребывать между бытием и небытием [15].

Любопытная аналогия прослеживается в понятиях «кыраман» и «карма»: в брахманизме, индуизме и буддизме *карма* («возмездие») представляет мистическую силу или закон, согласно которому, все поступки человека имеют прямые последствия для его будущей жизни в новом телесном бытии. Карма сопровождает душу на всех путях круговорота жизни. Только когда личность избавляется от кармы, она освобождается от круговорота жизни [16].

Основой политеизма является наличие верховных богов, которые обычно обслуживались жрецами. Пантеон якутских богов был сформирован в своей основе на рубеже XVI–XVII вв. Тем не менее, еще до середины XVIII в. продолжали существовать заметные различия в названиях почитаемых божеств *айыы* между отдельными улусами. Так, в частности, по сведениям участника Второй Камчатской экспедиции Г.Д. Миллера, ботулинцы, хоринцы, намцы («какающие» в языке в связи с монголоязычным влиянием) *Аар тойона* почти не признавали («не так сильный, как другие...») [17].

И так, в якутской мифологии создателем Вселенной выступает триада богов – *Аар тойон* (божество Неба), *Юрюнг Айыы тойон* (божество Солнца) и *Сугэ тойон* (бог-громовержец). Нижний мир находился во главе *Адъарай бөбө*. Мировое дерево (*Аал Кудук мас*) растет в центре Вселенной и связывает все три ее мира – Верхний, Средний и Нижний.

Весьма значимое место в якутском пантеоне занимает *Улуу тойон*. Он следит за порядком на земле. «Он могучей властью удерживает все беды, – писал В.Л. Серошевский, – которые в противном случае потопили бы мир и мгновенно смыли бы с него все живое» [8, с. 631–632].

В состав небожителей входят также *Дьөһөгөй Айыы тойон* (патрон коневодства), *Улуу Суорун тойон* (ведающий пернатыми), *Айыыһыт хотун*

(ведающая рождением людей), *Иэйиэхсит хотун* (охранительница людей), *Дьылба хаан*, *Одун хаан*, *Танха хаан* (божества судьбы), *Илбис хаан* (божество войны). А богиней Земли выступает *Аан Алахчын хотун*, *Ньаадьы Наха*, дух-хозяйка коровника и др. По тем же мифологическим представлениям важное место в жизни людей занимает *Уот иччитэ* (дух-хозяин огня). Интересно также то, что якуты аллегорически отождествляли время с трехглавой птицей *Өксөкү*. В частности, это отразилось в якутском эпосе-олонхо (перевод Г.В. Ксенофонтова) [18]:

Өксөкү – поднебесная птица,
Трехглавая птица святая,
Олонхо спустило на Землю,
С бесконечного высокого Неба
И три лика своих обратила,
К нам – живущим вдогонку былому.
Первый лик – это прошлое наше
А другой – настоящее время,
Третий – это грядущее наше, –
Все они единятся в полете.

В целом, по дуалистическому принципу, нормальное функционирование Вселенной достигается борьбой доброго и злого начал.

Дуализм проявляется не только в строении Вселенной, но им пропитаны все религиозно-мифологические воззрения якутов. Так, по этим представлениям, каждая хозяйственная половина года завершалась победой злых сил *абаасы*, когда осенью «умирала» природа, как бы тем самым предопределяя очередную победу *айыы*, добрых сил. А это являлась гарантом порядка во Вселенной до следующего очередного кризиса. Поэтому в дохристианское время якуты проводили два праздника в году – в начале лета устраивался ысыах как праздник плодородия и обновления хозяйственного года, а осенью – в честь разрушительных сил, злых духов – «обитателей запада».

По тем же представлениям, жизнь определялась как условная невидимая река с двумя потоками, текущими в противоположные стороны. Один из них – поток радости, счастья, обилия, размножения, а другой – поток горя, слез, крови, плача и стона. Первый поток возникает в результате промысла богов *айыы*, заботящихся о жизни, о благополучии людей, а другой – от демонов, которые стремятся разрушить все, что создается первым [19].

Составной частью традиционной религии народа саха является календарный обрядовый цикл. При этом следует отметить, что в мифологическом восприятии любой традиционный календарь на протяжении года напоминает обо

всех этапах космогонии, имеющих место в «изначалье». Иными словами, год как бы постепенно повторяет Творение посредством проведения обрядового цикла. Так, среди этой обрядности весенние занимали особенно важное значение, т.к. они совпадали со временем пробуждения и оживления природы и началом якутского хозяйственного года. Он начинался с новолуния первого месяца *ыам ыйа* (мая). Люди и скот должны были очиститься от накопившейся грязи и скверны зимнего времени (люстрация). С позиции традиционного мировоззрения каждый обряд следует божественному образцу, архетипу и имеет свою мифологическую модель. Так, в полночь, перед наступающим утром Нового хозяйственного года огонь домашнего очага тушили, т.к. огонь старого года считали «нечистым». Трением двух палочек высекали новый огонь *аал уот*. Человек, получивший *аал уот*, выбегал во двор и сверху (с крыши дома), через дымовое отверстие камелька, спускал огонь вниз. В жилище тут же начинали зажигать огонь – божественный огонь *айыы* [20]. Это понималось как жертвоприношение семьи новым «чистым» огнем божествам *айыы*. В подобных обрядах М. Элиаде видел восстановление изначального мифического времени, времени «мгновения Творения».

К календарному весенне–летнему обрядовому циклу относится и обряд плодородия с выраженной сексуальной направленностью. Этот коллективный обряд назывался *дьалын ылыытын туома* (вызывание половой страсти). Моление это предназначалось богине Земли с просьбой о ниспослании на женщин *дьалын* (силу полового влечения). Для проведения обряда под большим ветвистым деревом вкапывали три столба с выпуклой резьбой, обточенных вверху в виде кумысных чаш в честь богини Земли *Аан Алахчын хотун*. Около столбов ставили берестяную урасу и все это обносило изгородью. Белого шамана (жреца) сопровождали «трижды восемь девушек и трижды девять юношей», *битииһиттэр* (плясуны). Их называли *кынаттар* (крылья). Держа в руках березовые шесты, они плясали вместе с шаманом, который спрашивал у богини Земли *дьалын*. Когда он получал то, что просил, половую страсть, то с конским ржанием начинал кружиться, издавая призывное ржание жеребца.

В этот момент собравшиеся женщины, неожиданно издав раскатистый хохот (ритуальный смех есть элемент аграрной продуцирующей магии), начинали ржать по-конски, набрасывались на шамана, совершая любострастные телодвижения. Сидящие тут мужчины отбивали шамана от женщин, и тогда они мгновенно прихо-

дили в себя, успокаивались и садились. Это и называлось взятием у богини Земли половой страсти для людей и скота [21]. Данный обряд проводился до сенокоса. Во второй половине XIX в. он был почти забыт под запретом церкви.

Такой обряд входил в общий цикл магических обрядов, обеспечивающих плодородие земли, изобильный урожай, увеличение численности людей и скота. Здесь природный и эротический коды взаимозаменяют и взаимовлияют друг на друга и увязываются с определенными периодами календарного хозяйственного цикла.

Как отмечалось выше, во главе многочисленного весенне-летнего цикла обрядов стояла церемония проведения праздника *ысыах*, состоящая из 3 частей. Первая называлась *айах тутар, тангаралары алгыыр*, держание кубков с кумысом и восхваление богов. Вторая состояла из ритуального распития кумыса, посвященного божествам, и в первую очередь божеству *Солнца Юрюнг Айыы тойону*. В третьей части *ысыаха* проводились игры: конные скачки, состязания борцов, бегунов, певцов, сказителей и запева хорového танца *осуохай*, имевшие ритуальный смысл.

Обрядовая часть начиналась с восходом Солнца. Жрец («белый шаман»), одетый во все белое, произносил благожелательную молитву – алгыс божеству *Юрюнг Айыы тойону*. После окропления кумысом жрец поочередно обращался с молитвой к другим божествам, прося у них размножения и прежде всего конного скота.

Место проведения *ысыаха* обставлялось следующим образом. На восточной стороне поляны ставили коновязь – *Аар баҕах сэргэ*, прообраз Мирového дерева. К ней привязывали жеребца белой масти (он – жертвоприношение восходящему Солнцу). *Аар баҕах сэргэ* поднимали в момент восхода Солнца при помощи трех волосяных веревок. Так должна была встать и вся растительность, так как столб как образ *Аал Кудук мас* (Мировое дерево) считался местом обитания духов растительности.

Позади *Аар баҕах* сооружался *түһүлгэ* изобилия (алтарь). Перед ним готовили место очага. Место проведения *ысыаха* на западной стороне поляны завершалось тремя коновязями. Так они образовывали вместе с *Аар баҕах сэргэ* треугольник (знак плодородия), внутри которого проводилось общение с богами с ритуальным распитием кумыса.

К *сэргэ*, поставленному с северной стороны, привязывали жеребца (север олицетворял Нижний мир), он должен был охранять место проведения *ысыаха* от посягательства недобрых сил. К средней коновязи привязывали верховую лошадь в праздничном убранстве, которая олице-

творяла благополучие Среднего мира, к южной – кобылу с жеребенком – олицетворение Верхнего мира, от которого зависело размножение конного скота [22].

Третья часть ысыаха, как отмечалось выше, – игры. В основе проведения этих ритуальных игр – соревнований и борьбы, исполнявшихся в рамках театрализованного церемониала празднования начала нового хозяйственного года, лежала мифологическая идея космогонического созидания. Они как бы реактуализировали космическое время поединка между богом – Творцом и перводраконом (змеем), в якутском случае – изгнание *Аар тойоном* змееподобного *Адъарай* в Нижний мир.

Таким образом, в богатой календарной обрядности якутов отразилось их дуалистическое религиозно-мифологическое воззрение. В вечном противоборстве доброго и злого начал покоилось равновесие Вселенной и жизненная основа людей. Поэтому народ, как отмечалось выше, справлял ысыах не только в начале лета, но и осенью, когда вновь «умирала» природа, и посвящался этот обряд грозному и великому божееству *Улуу тойону* и главе демонов Нижнего мира *Арсан Дуолаю*. Назывался *кун-дьыл кирбиитин ыһыаба*, «ысыах на грани лета и зимы». Проводился ночью и им руководили шаманы и шаманки [23]. Это был обрядовый праздник ночи, который связывал земной мир людей с миром абаасы (демонов). Регулирующей, упорядочивающей силой здесь выступало божеество *Улуу тойон*.

Весь комплекс религиозно-обрядовых представлений указывает на то, что якутский народ, живший в непосредственной близости с природой, сохранял и поддерживал связь с ее позитивными и разрушительными силами. При этом ритуальные состязания, возможно, – также суть отражения древнего фратриального деления общества.

Следовательно, т.н. племенные религии, условно определяемые как традиционные верования людей доклассового и переходного обществ, имели внутри себя определенные градации. Так, например, если верования нганасан представляли собой религиозное мировоззрение племен, находившихся на стадии оформления отцовского права [24], а религиозно-мифологическая система тунгусо-маньчжурских народов Сибири – на стадии классического патриархального общества, то верования тюрко-монгольских скотоводов Сибири отражали религиозно-мифологическую идеологию этносов, переживавших время становления раннеклассового общества.

Литература

1. *Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX вв. – Новосибирск, 1975.
2. *Гоголев А.И.* Истоки мифологии и традиционный календарь якутов. – Якутск, 2002. – С.4.
3. *Якуты.* Саха. – М., 2013. – С. 312–367.
4. *Окладников А.П., Запорожская В.Д.* Петроглифы Забайкалья. – Ч.2. – Л., 1970. – С.105–106.
5. *Носов М.М.* Предки якутов по преданиям потомков // Сборник исследовательского общества «Саха кэскилэ». – Якутск, 1929. – №3. – С.32.
6. *Павлинов Д.М., Виташевский Н.А., Левенталь Л.Г.* Материалы по обычному праву и общественному быту якутов. – Л., 1929. – С.173.
7. *Этнографическое обозрение.* – 1900. – №3–4. – С.172.
8. *Серошевский В.Л.* Якуты. Опыт этнографического исследования. – Изд.2-е. – М., 1993.
9. *Ранович А.Б.* Очерки истории древнееврейской религии. – Л., 1932. – С.184–219.
10. *Мирончиков Л.Т.* Дохристианское жречество Древней Руси (старосты, старцы, волхвы): автореф. дис. ... к.и.н. – Минск, 1969. – С.15–20.
11. *Антонов Н.К.* Материалы по исторической лексике якутского языка. – Якутск, 1971. – С.145.
12. *Ксенофонтов Г.В.* Ураанхай – сахалар: очерки по древней истории якутов. – Иркутск, 1937. – С.120.
13. *Михайлов Т.М.* Бурятский шаманизм и его пережитки. – Улан-Удэ, 1958. – С.6.
14. *Хангалов М.Н.* Собр.соч. – Т.1. – Улан-Удэ, 1958. – С.89.
15. *Ойунский П.А.* Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержания // Сборник трудов исследовательского общества «Саха кэскилэ». – Вып.1(4). – С.101–106.
16. *Боги, брахманы, люди.* – М., 1969. – С.128–129.
17. *Элерт А.Х.* Новые материалы о пантеоне якутских божеств и духов в первой половине XVIII века // Археология и источниковедение Сибири. – Новосибирск, 2001. – С. 112–113.
18. *Гоголев А.И., Бурцев А.А.* Якутское олонхо в контексте мифологии и эпической поэзии народов Евразии. – Якутск, 2012. – С.44–45.
19. *Ксенофонтов Г.В.* Шаманизм (Избранные труды) / Сост. А.Н. Дьячкова. – Якутск, 2012. – С.104.
20. *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении / Пер. с франц. – СПб., 1998. – С.89.
21. *Ксенофонтов Г.В.* Хрестес. Шаманизм и христианство. – Иркутск, 1929. – С.61–62.
22. *Гоголев А.И.* Истоки мифологии и традиционный календарь якутов. – Якутск, 2002. – С.75–77.
23. *Архив ЯНЦ СО РАН.* Ф.5, оп.3, ед.хр.376, л.6–7.
24. *Симченко Ю.Б.* Традиционные верования нганасан. – Ч.1. – М., 1996.

Поступила в редакцию 21.07.2014