



Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute
 for Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Vol. 15, Is. 3, pp. 616–627, 2022
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>



УДК / UDC 398

DOI: 10.22162/2619-0990-2022-61-3-616-627

Медведь в калмыцком фольклоре: реконструкция по сравнительно-типологическим признакам

Данара Владимировна Убушиева¹

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

кандидат филологических наук, старший научный сотрудник

 0000-0002-5547-4006. E-mail: bib.danara@yandex.ru

© КалмНЦ РАН, 2022

© Убушиева Д. В., 2022

Аннотация. Цель статьи — реконструировать мифо-ритуальные представления калмыков о медведе по рудиментам, сохранившимся в фольклоре калмыков, через семантические параллели с культом медведя тунгусо-маньчжурских и тюрко-монгольских народов. Ввиду того, что многие элементы, восходящие к мифо-ритуальным традициям, которые связаны с медведем, в эпосе и сказках калмыков отражены в имплицитном виде, то возможность раскрыть их семантику представляется для нас актуальным. Основным *материалом* исследования является ранний образец эпической песни «О Замбал хане» Багацохуровского цикла калмыцкого эпоса «Джангар». В работе применены структурно-семантический, структурно-типологический и сопоставительный *методы*. Полученные *результаты* реконструкции демонстрируют имплицитную сохранность мифо-ритуальных знаний о медведе в фольклорном субстрате калмыков, которые тесно переплетаются с этнографическим субстратом тунгусо-маньчжурских народов. Совокупность представлений, связанных с исполнением эпоса «Джангар» длинными зимними вечерами, ночами, и эпических мотивов побратимства, богатырского сна и движения Савара по лунной дороге дополняют картину знаний о медведе среди калмыков, а также косвенно подтверждают предположение, что богатырь Савар обладает двойственной природой и является антропоморфным образом медведя. В целом образ богатыря Савара в эпическом пространстве органично согласуется с представлениями о медведе, построенными по модели «свое в чужом» и «чужой в своем».

Ключевые слова: медведь, богатырь Савар, побратимство, богатырский сон, традиция исполнения эпоса

Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (номер госрегистрации: АААА-А19-119011490036-1).

Для цитирования: Убушиева Д. В. Медведь в калмыцком фольклоре: реконструкция по семантическим признакам // Oriental Studies. 2022. Т. 15. № 3. С. 616–627. DOI: 10.22162/2619-0990-2022-61-3-616-627

Bear in Kalmyk Folklore: Semantic Typological Reconstruction Approached

Danara V. Ubushieva¹

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilshkin St., 358000 Elista, Russian Federation)

Cand. Sc. (Philology), Senior Research Associate

 0000-0002-5547-4006. E-mail: bib.danara@yandex.ru

© KalmSC RAS, 2022

© Ubushieva D. V., 2022

Abstract. *Goals.* The article examines bear-related rudiments of Kalmyk folklore and draws semantic parallels with the bear cult of Tungus-Manchu and other Turko-Mongolian peoples to reconstruct Kalmyk mythoritual representations about this animal. Since quite a number of such mythoritual elements are represented in Kalmyk epic and folktales implicitly, it seems topical enough to reveal the former's semantics. *Materials and methods.* The study focuses on The Song of Khan Zambal included in the Baga Tsokhor cycle of the Jangar epic. The employed research methods are structural/semantic, structural/typological, and comparative ones. *Results.* The attempted reconstruction attests to that mythological and ritual knowledge about the bear had been implicitly preserved in folklore foundations of Kalmyks, the ethnographic essentials proper to show extensive ties to those of Tungus-Manchu peoples. A set of ideas associated with the tradition of reciting the Jangar in long winter evenings and nights, epic motifs of brotherhood, hero's sound sleep, and Savar's moves along the moon road somewhat complete the Kalmyks' knowledge of bear. These also indirectly confirm the assumption that Savar has a dual nature and is an anthropomorphic manifestation of a bear. In general, the image of Savar in epic space organically agrees with the ideas about bear articulated following the model — 'ours among aliens' and 'alien to compatriots'.

Keywords: bear, Savar, brotherhood, hero's sleep, tradition of epic performance

Acknowledgements. The reported study was funded by government subsidy, project no. AAAA-A19-119011490036-1 'Oral and Written Heritage of Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions'.

For citation: Ubushieva D. V. Bear in Kalmyk Folklore: Semantic Typological Reconstruction Approached. *Oriental Studies*. 2022; 15(3): 616–627. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2022-61-3-616-627



Введение

Образ медведя широко известен среди народов, населяющих таежные зоны, и по этой причине довольно основательно исследован. Лесотаежные территории также являлись местом расселения ойратов, предков калмыков. И если этнографический материал уже не содержит каких-либо фактов о культе медведя, то устное народное творчество калмыков еще хранит рудименты представлений об образе медведя.

Культ медведя в фольклорно-этнографическом фонде лесотаежных народов рассмотрен в работах Л. П. Потапова, Д. К. Зеленина, Г. М. Василевич, В. И. Цинциус [Потапов 1928; Зеленин 1929; Василевич 1971; Цинциус 1971], а также Н. Б. Дашие-

вой, Е. С. Новик, И. С. Цыреновой [Дашиева 2001; Новик 2019; Цыренова 2006] и др. Следует отметить, что некоторые исследователи указывали на те или иные параллели с калмыцким и монгольским фольклорно-этнографическим субстратом.

Ряд исследователей приняли участие в международном проекте «Сказки народов Евразии», куда были включены сказки на сюжетный тип «Медвежье ушко» [Сус 1979], «Чудесная сила или знание (умение)» [Uther 2004], вышедшие отдельным изданием [Сказки народов 2017: 21–42].

Е. Э. Хабунова и Ч. Геджин пишут о том, что «выбор сюжетного типа не случаен, так как главный герой сказки, рожденный от медведя (медведицы) и человека, представ-

ляет собой архаический образ человека зооморфного происхождения, вступившего в борьбу со своим зооморфным родителем...» [Хабунова, Геджин 2019: 1029].

Калмыцкими исследователями отмечалась возможность этимологизации образа богатыря Савара от медведя [Кичиков 1980: 431; Бакаева 2003: 88], проявляющаяся в его номинации, которая в монгольских языках имеет значение — лапа [КРС 1977: 435; БАМРС 2001: 65].

Э. П. Бакаева отмечает, что «калмыцкие лексические и этнографические материалы подтверждают тезис о том, что смена названий в сезонном календаре охотничьего типа у калмыков по сравнению с подобным календарем других монголоязычных народов может быть связана со сменой маркеров сезонов (медведя и оленя) и с дуальной природой мифологического предка, который выступает как в качестве прапредка со стороны матери, так и предка со стороны отца (вариативность названия баав)» [Бакаева 2009: 52], а также говорит о возможном тотеме медведя у предков калмыков [Бакаева 2009: 110–111].

Цель данной работы — реконструировать мифо-ритуальные представления калмыков о медведе по рудиментам, сохранившимся в фольклоре калмыков, через семантические параллели с культом медведя тунгусо-маньчжурских и тюрко-монгольских народов. Так как многие элементы, на наш взгляд, восходящие к мифо-ритуальным традициям, связанным с медведем, в эпосе и сказках калмыков отражены в имплицитном виде, то возможность раскрыть их семантику представляется для нас актуальным.

Основным материалом исследования послужил эпический текст, зафиксированный в середине XIX в. Это эпическая песнь «Deedü boqdo xān jāngyariyn yabadaliyin tūli» («Сказание о походе высокочтимого богдо Джангара хана»), известная в науке как песнь «О Замбал-хане» раннего Багацухуровского цикла «Джангар» [НА РГО. Оп. 1. Р. 53. Д. 15], а также другие образцы калмыцкого фольклора и фольклорно-этнографический материал тунгусо-маньчжурских и тюрко-монгольских народов в сравнительно-типологическом аспекте.

Ранее нами проведена реконструкция мифологического сюжета о небесном охотнике и трех маралах по материалам эпиче-

ской песни «О Замбал-хане» раннего Багацухуровского цикла калмыцкого «Джангара». Анализ показал, что эпический мотив одвигающемся по лунной дороге богатыре Саваре, охотящемся на оленей и маралов, восходит к космогоническому мифу о небесном стрелке (Сириус) и трех маралах (звезды из пояса созвездия Орион) [Убушиева 2021].

Более того, в образе богатыря Савара, возможно, прослеживаются элементы, восходящие к архаическому мифу о медведе-охотнике, преследующем оленей, укравших солнце, что соответствует концепции Н. Б. Дашиевой о том, что образ небесного стрелка сменил мифологический облик медведя, освобождающего солнце в древнейшем мифе о первотворении [Дашиева 2001: 167], и согласуется с мнением Э. П. Бакаевой о том, что в архаическом календаре предков калмыков основными символами являлись образы копытного животного и медведя [Бакаева 2020: 668].

Также Э. П. Бакаева отмечает, что в мифах об освобождении солнца образ охотника у разных монгольских народов может быть связан с медведем или богатырем Хухэдэй (Кокодо, Кокодей) Мэргэном, в имени которого прослеживается тот же корень *кок* (монг. *хөх*) [Бакаева 2009: 39].

По нашему предположению, между мифологическим медведем-охотником и Кёкеде-Мергеном-стрелком, возможно, был переходный образ архаических сказаний, рудименты которого прослеживаются в калмыцком эпическом богатыре Саваре.

Можно представить следующее схематическое изображение трансформации образа: миф — медведь-охотник → эпос — Савар-охотник → сказка — Кёкеде-Мерген-стрелок.

Мифологический медведь-охотник, предположительно, отражен в эпосе в образе богатыря Савара. Тогда как в сказке мифологический охотник — это Кёкеде-Мерген, сравнимый с монгольским Эрхий-мэргэном (стрелок-большой-палец) или Тарбаган-мэргэном (~ Тарва-мэргэн 'стрелок-сурок'), который тоже имеет параллели с медведем — это зимняя спячка, соответственно связь тарбагана с землей, как у медведя с горой; отсутствие большого пальца на лапе; поверье о том, что и тарбаган, и медведь ранее был человеком.

С. Ю. Неклюдов связывает разнообразные версии мотива А37В «Отрубленный палец стрелка» [Березкин, Дувакин] с «представлением об особом устройстве лапы животного и об отсутствии на ней большого пальца — не только у тарбагана, но, скажем, и у крота, жабы, лягушки, кролика, медведя» [Неклюдов 2019: 99].

Так, Д. К. Зеленин со ссылкой на Р. Маака пишет, что «якуты прежде были уверены в том, что „кусочек кожицы, лапка и т. п. крота служат верным средством против нападения медведя“. Маак видел охотников якутов, которые носили при себе частички крота, тщательно завернутые в маленьких мешочках, на шее или на поясе, рядом с ножом и огнивом. Для понимания этого факта нужно знать, что многие народы Евразии усматривают очень большое сходство между медведем и кротом. Русские и называли крота: „земляной медведкой“. Магическая функция крота во всем сходна с магической функцией медведя. Те же якуты приписывали кроту целебную силу, предохраняющую рогатый скот и лошадей от заразы и болезней, почему вешали его в хлевах...» [Зеленин 1936: 97].

В настоящей статье будет приведена основанная на сравнительно-типологическом подходе дополнительная аргументация к предположению о том, что эпический образ богатыря Савара-охотника, возможно, восходит к мифическому медведю-охотнику. Следует отметить, что это только возможная реконструкция образа, которая не имеет отдельного витка сюжетного развития в фольклорных повествованиях калмыков.

Связь эпического мотива побратимства с медвежьими ритуалами

В фольклорно-мифологических повествованиях, так или иначе связанных с медведем, красной нитью проходит мотив побратимства героев, будь то три брата в сказках [Народное творчество 1940: 195–209; Калмыцкие сказки 1962: 31–45; Калмыцкие народные 1962: 240–254] или же побратимство богатырей Савара и Хонгора.

В эпосе обряд побратимства совершается исключительно между Саваром и Хонгором, так как только Савар считается чужим и в то же время достойным соперником, с которым лучше заключить мир в виде побратимства. Этой же характеристики удостоен медведь. Так, И. А. Худяков пишет:

«...обычай сравнивают промысел медведя с опасной, рискованной войной против сильнейшего и храбрейшего неприятеля, который, даже проиграв битву, удостоивается почетного погребения» (цит. по: [Новик 2019: 387]).

На наш взгляд, существует семантическая связь между побратимством Савара с Хонгором и медвежьими охотничьими ритуалами. Обязательным элементом медвежьего ритуала являлось участие в охоте иноплеменника, зачастую зятя, брата или дяди жены, который убивал или свеживал медведя. Этот обычай объясняется тем, что род зятя — это есть род медведя [Новик 2019: 384].

Если Савар — это и есть медведь, то выбор такого соперника, как Хонгор, очевидно, тоже неслучаен. Джангар со своим войском отправляется покорить Савара, но не справляется с этим, тогда в бой вступает Хонгор, и силы оказываются равными, из-за чего Джангар совершает между ними обряд побратимства.

I песнь Багацохуровского цикла (далее — Б. Ц.) — 12b (1¹) kündü ɣartu sabar: kündü šara baltaan eem= (2) deed atayar zandan modoni süiydürtü al= (3) caiyiyaad zoqsoba: talai ɣajaraasu duudun (4) yabunai: aranzula kökö ɣalzani ɟolaagiyini (5) suludxaba: zayaani önggöni šaraldaɣ šara (6) torɣon ulbaan belkeqnebe: saiyixan kökö (7) ɣalzani sonor saiyixan čikeen solibin (8) xaiyčileed: soyoï bolood nideeren (9) solin xaiyčilaad: amaan angɣaiyaad ayuü (10) dundan šuükaad irbe: naɣad šara baltii= (11) gi burxan caɣaan mangnaduni zabdaba: caɣaan (12) möngšoür duülxaiyin dunda xarkilaiigiyini (13) balbi cokobi: sayixan kökö ɣalzan ɣurbi (14) togüčibe: öröliyin mönggün urulaaran (15) ɣajariyin körsü zuün unul ügei ɣaraad (16) odoba: ezeleqči ulaan xongyorani: (17) ɣoliyin xara cusaan aman xamar xoyoraaran (18) selji asaxaad: ara biyideen gilis xalei= (19) ɣaad: aranzola kököönin amiini ergüülji (20) tatabi: aranzola kököören dakin daiyribi:

¹ В транслитерации первая цифра обозначает страницы рукописи, вторая цифра, помещенная в круглые скобки, означает номер строки на странице. Знак равенства «=» в транслитерации ставится в месте переноса части слова на другую строку. Долгота гласных обозначается как удвоением гласных, так и написанием *öü / ou* вместо *üü / ü*.

(21) *dakiĭi naġad řara baltaan dabirin cokon=*
 (22) *geküleenı ölkedeqsen kökő ġalzan* (23) *külüqanı öbcoügeeren ġaġar řorgün* (24) *kiyisibe: arsalang eem deegoürani aldan*
 (25) *cokobi: köndölöngneed zulaad ġartu=*
 (26) *łani külog kökőön ongyon del deereni*
 (27) *kömöleed abaad ġaraad odba: ġařid 13a*
 (1) *řara torġon tugiyin yozuürtani ġaqca* (2) *sabariyigi abċi irġi xaybi: kökő ġalzanaan* (3) *xataraad: kündü deedü boqdodaan kürċi* (4) *baraalxabi: aldar noyon bo{q}doni ariün* (5) *saġaan mırdeen xoyuülaıyın oroyidoni* (6) *selġi zalaad: axa düü xoyor keġi* (7) *oruülġi abaqsan:*
 ‘Тяжелорукий Савар, Тяжёлую жёлтую секиру взвалив на плечо, В тени раскидистого дерева-сандала, Расставив ноги, стоял. [Хонгор] издалека его звал. Аранзала Кёке Галзана повод ослабил. Судьбой предназначенное желтеющее, желто-шелковое одеяние подпоясал. Красивый Кёке Галзан его, Чуткими прекрасными ушами попеременно прислушиваясь, оленьими стальными глазами попеременно осматривая, Пасть разевая, Посреди склона фыркая, прискакал. Жёлтую секиру [Савару] на божественный белый лоб опустил. Шлем из белого серебра посередине расплющил. Прекрасный Кёке Галзан трижды споткнулся, Своими серебряными губами землю хватая, не упав, ускакал. Хозяин его, Улан Хонгор, Чёрную кровь свою, то изо рта, то из носа проливая, Назад посмотрев, аранзала Кёке развернул. Снова на аранзале Кёке ринулся. Когда [Савар] снова своей жёлтой секирой ударил, взметнувшийся скакун Кёке Галзан, грудью землю сминая, упал. Над львиным плечом [секира] пролетела. Когда [Савар] обратился в бегство, [Хонгор,] на священную гриву скакуна Кёке подхватив его, поскакал. Перед знаменем из жёлтого шёлка гашид Савара привез и бросил. Кёке Галзана рысью пустив, К высокочтимому верховному богдо преклоняясь, прискакал. Славный нойон богдо, Своим священным мирде к макушке обоих [Хонгора и Савара] приложив, Сделав их побратимами, [Савара] заполучил’¹
 [НА РГО. Оп. 1. Р. 53. Д. 15. Л. 12b–13a].

По древнему обычаю медведя может убить тот, кто сам по матери является инородцем. Матерью богатыря Хонгора является Гюши Зандан Герел, представительница иного мира, т. е. чужого происхождения,

как и медведь, — очевидно напластование разностадиальных представлений.

Г. М. Василевич выделила три типа мифов о медведе у эвенков, связанные с обменными или брачными отношениями. В первом говорится о людях момондой, с которыми они вели обменную торговлю. Во втором типе мифов «основное название медведя — *маңи* — является одновременно названием большой группы древнего центральноазиатского населения, носящей название мангитов-мангытов и вошедшей в состав почти всех тунгусоязычных народов, монголов и тюрков...» [Василевич 1971: 154].

Ученый пишет, что «рассказы и сказки о манги — конных охотниках, стремящихся взять в жены эвенкийку, перекликаются с воспоминаниями о мангиянах, от которых ведут свое происхождение некоторые из верхнеленских эвенков» [Василевич 1971: 154].

В третьем типе мифов говорится о *торганэй* — это «пешие охотники (мужчины и женщины), прямо или косвенно связанные с медведем», произошедшие от женщины и медведя [Василевич 1971: 155].

В калмыцком сказочном корпусе также есть сюжет о происхождении богатыря от женщины и медведя. Сказка «Аюһин көвүн Алвт Хар» («Алвт Хар медвежий сын») [Хальмг туульс 1972: 129–144; Сказки народов 2017: 21–42] соотносится с сюжетными типами 650А «Иван медвежье ушко» [СУС 1979: 168] + 301В «Три подземных царства» [СУС 1979: 106–107].

Н. Б. Дашиева связывает взаимобрачные отношения эвенков и «конных охотников» с культом медведя-предка и системой брака «анда» у бурят, а у закаменских бурят — с таким табуированным названием медведя, как «Анда-Бараа ан» [Дашиева 2001: 141].

Э. П. Бакаева пишет, что кормление гостя печенью у калмыков «можно приравнять к ритуальному побратимству с ним; обычай этот восходит к обрядам совместного поедания туши (в том числе печени и внутренностей) тотемного животного... можно говорить о стертых чертах тотемного животного в образе барана, хотя он, возможно, заменил другое, дикое животное» [Бакаева 2009: 110–111].

В этом же ключе и с отсылкой на тунгусо-маньчжурские замещающие номинации

¹ Здесь и далее перевод автора статьи.

во время охоты в отношении медведя, так и на бурятский материал о системе браков, можно рассмотреть и калмыцкий обычай *хадмлһн*, когда сноха не могла обращаться по имени к родственникам мужа и использовала замещающие слова.

Можно отметить и другое сходство. Так, в кетском медвежьем празднике с промысловой семантикой медведя-гостя угощали и передавали через него подарки для других медведей [Новик 2019: 405].

Подарок для сородичей медведя в виде рыбьего клея и латуни идентичен дару, привозимому женихом в свадебной обрядности калмыков. Жених из своего рода привозит роду невесты ритуальный *өлгү*, который состоит из небольшого отреза белой ткани, в одном из углов которой завязаны склеенные монеты, символизирующие скрепление родственных связей. Сейчас это белая и желтая монеты, что скорее уже является трансформацией, и строительный клей, вместо которого в недавнем прошлом использовался древесный клей, а еще раньше, возможно, и рыбий клей?

Стало быть, мотив побратимства в сказочно-эпическом корпусе восходит к представлениям, связанным с проживанием в лесотаежной зоне, и к охотничьему промыслу.

Параллели между мотивом богатырского сна и спячкой медведя

Эпическое повествование содержит мотив богатырского сна Савара, который можно сравнить со спячкой медведя.

І песнь Б. Ц. — 16а : (1) *öndör сауаан уйлайин* (2) *uruu kömorüü öödöni orood: <...>* (14) *kökö tor=* (15) *yon çaçir doroon orood: sur* (16) *metü sunaad suxai metü ulaiyaad* (17) *untubi: eqce doloон хоноқтаан* (18) *untubi: 'К подножию высокой белой горы прискакав <...> Под синий шёлковый шатёр забравшись, Словно ремень, растянулся, Словно таволга, раскраснелся и заснул. Ровно семь суток он проспал'* [НА РГО. Оп. 1. Р. 53. Д. 15. Л. 16а].

Сон Савара на горе также можно расценивать как признак медведя. Так, по представлениям негидальцев, медведь является горным человеком... если он умирает от старости, он обращается в камень [Цинциус 1971: 184].

Спячка медведя и сон Савара обусловлены пограничным состоянием, можно сказать, что сон — это «разделительный сим-

вол», за которым следует переход в иной мир или же смена дня и ночи, смена времен года, т. е. движение.

Н. Б. Дашиева отмечает, что «по сюжету мифа *переход* дня в ночь обуславливает появление импульса *движения*, которое продолжается во *тьме* через процесс *перемещения* участников погони в *пространстве*» [Дашиева 2001: 99].

Н. Д. Конаков пишет, что «через зооморфные символы крупнейшего хищника лесотаежной зоны — медведя и дикого копытного (лося, оленя, марала) в мифологической форме выражены идеи не только смены дня и ночи, но и смена времен года» (цит. по: [Дашиева 2001: 127]).

Примечательно, что и богатырь Хонгор вступает в схватку с Саваром после сна, что подтверждает выше отмеченный выбор в соперники Савару именно Хонгора:

І песнь Б. Ц. — 12а (1) *baatur ulaan xongyor arki uüyaad untuji ...* (7) *mön xongyoriyin biyeni öndööji* (8) *bosood ...* (11) *kökö yalzan* (12) *deeren mordoba: 'Богатырь Алый Хонгор, выпив араки, спал ... Проснувшись, Хонгор ... Вскочил на Кёке-Галзана'* [НА РГО. Оп. 1. Р. 53. Д. 15. Л. 12а].

Возвращаясь к богатырскому сну, являющимся пограничным состоянием и переходящим в движение, отметим, что по сюжету после сна Савара происходит сражение, что тоже есть движение. Семантически значимо движение Савара против солнца перед сном.

І песнь Б. Ц. — 15 (23) *šara* (24) *soохor bumbalbaiyigiyini buruu ergeed* (25) *odb: 'Жёлто-пёстрый дворец его неправильно объехав, отправился'* [НА РГО. Оп. 1. Р. 53. Д. 15. Л. 15].

Это движение против солнца семантически связано с медвежьими обрядами эвенков и негидальцев, не раз отмеченными исследователями [Василевич 1971: 164; Цинциус 1971: 195], а также с календарными обрядами бурят и якутов [Дашиева 2004: 226; Романова 2012: 222].

При поедании головы медведя вначале совершали ритуал — «два человека брали бересту с половинками головы и начинали обходить гостей, двигаясь против солнца. Этот обряд называли *дуйэ-вф кэн-э* — 'заставляют (медведя) идти ночью по берегу реки...'» [Цинциус 1971: 195].

Это объясняется оппозицией правый – левый или юг – север, при котором «...север характеризуется такими значениями, как ‘неправильный’, ‘обратный’, ‘наоборот’» [Традиционное мировоззрение... 1988: 44], что можно трактовать и как цикл — смерть и возрождение. Так, при разделывании туши медведя, приготовлении и поедании все действия были направлены на возрождение зверя, как бесконечная смена дня и ночи, времен года. Е. С. Новик отмечает, что «...кости возвращаются в сферу леса (природы). Идея возрождения животного — сквозная тема промысловой обрядности применительно ко всем объектам промысла и охоты и рыболовства» [Новик 2019: 395].

Как видим, движение Савара против солнца, которое в настоящее время трактуется как ошибка сказителя или опечатка, поскольку оно выбивается из уже привычного выхода или выезда по солнцу при отправке на важное мероприятие, на самом деле обретает семантическую нагрузку, восходящую к промысловой обрядности и раскрывающуюся через типологические параллели с фольклорно-этнографическими материалами тунгусо-маньчжурских и тюрко-монгольских народов.

Бурятская сказка «Баабгай хун» («Человек-медведь»), повествующая о тождестве человека и медведя, также может косвенно подтвердить наше предположение о том, что богатырь Савар — это и есть медведь. Основной мотив сказки — это превращение человека в медведя и обратно — медведя в человека. Это перевоплощение происходит путем обхода мужчиной дерева против солнца для превращения в медведя и по солнцу для обратного обращения в человека. Приведем краткий пересказ русского перевода:

Когда-то давно жили муж и жена. Муж каждый день ходил на охоту, но добычу не приносил. Жена стала подозревать его в обмане и стала следить за ним. Утром муж отправился на охоту, по дороге остановился у одинокого дерева, обегал вокруг него три раза против солнца и, превратившись в медведя, ушел в лес. Вечером медведь вернулся и, обойдя дерево три раза по ходу солнца, обернулся человеком. На третий день наблюдений за мужем жена срубила то одинокое дерево. Когда вечером медведь вернулся к

нему, сколько ни бегал вокруг него, так и не смог обернуться человеком. Поэтому считается, что медведь похож на человека [Баабгай хун 2015].

Сопоставляя обход человека вокруг дерева против солнца для превращения в медведя с движением Савара по лунной дороге, можно интерпретировать это как перевоплощение богатыря в медведя. Савар объезжает дворец Джангара, являющийся, как и дерево, символом оси мира, еще в человеческом обличье, но, совершив объезд против солнца, превращается в медведя, а затем охотится на оленей и маралов.

Запреты и поверья, связанные с представлениями о способности зверя слышать

У калмыков существуют поверья о том, что ночью нельзя шуметь, петь, плакать в доме, выметать мусор из дома ночью или перед отправлением в путь, однако неизвестна причина этих запретов. Очевидно, эти запреты также идут из охотничьего уклада жизни. В. И. Цинциус пишет, что поскольку «от удачного или неудачного промысла зависело благополучие охотника и его семьи, то вся повседневная жизнь его была наполнена стремлением обеспечить удачный исход промысла, уловить причины, которые могли повлиять на этот исход, устранить все, что могло принести вред, и т. д.» [Цинциус 1971: 170–171].

Генетические связи калмыцкого эпоса с обрядами также были предметом исследований. Так, Э. П. Бакаевой описаны магические свойства сказительства тюрко-монгольских народов. Автор отмечает, что «... сила пения считалась даже достаточной для оживления человека... ритуальное отношение к исполнению песен эпоса отражено в представлении о том, что подлинный джангарчи сказание исполняет всю ночь до рассвета без остановки и на едином дыхании...» [Бакаева 2003: 55].

Е. Э. Хабунова также подчеркивает сакральность эпических текстов и пишет следующее: «... посредством „Джангара“ калмыки пытались изгнать злых духов, подавить врага, излечить болезнь, избежать несчастья. Исполнение „Джангара“ предвляло такие важные события, как отправление на охоту, боевое сражение, откочевка.

С охранительной мотивацией эпос „Джангар“ исполнялся в так называемые „хату жил“ (в тяжелые годы), когда свирепствуют болезни, стихийные бедствия, наступает бескормица „зуд“. Эпические песнопения были вполне уместны и во время отправления обрядов жертвоприношения духам местности» [Хабунова 2016: 263].

Современное состояние сказительского процесса и народной памяти свидетельствует, что все еще актуальны отдельные запреты и поверья. Так, сказители отмечают, что после исполнения эпоса чувствуют прилив сил, а некоторые говорят о внезапно прошедшем недомогании. Также они отмечают, что не исполняют эпос на свадьбе, но при этом замечают, что нельзя отказывать в просьбе об исполнении сказания и др. [Хабунова, Убушиева, Шурунгова 2019: 49–51].

По-видимому, запрет на исполнение эпоса днем также восходит к промысловому укладу жизни.

Во всех имеющихся сведениях о записи калмыцких эпических песен «Джангара» отмечается, что традиционно они производились вечером или ночью, осенью или зимой.

В легенде о приобретении сказительского дара, записанной Б. Бергманном в 1802–1803 гг., отмечено ночное исполнение калмыцкого эпоса [Басангова 2002: 126].

Н. И. Страхов также отметил такой факт: «По вечерам охотники слушать сказки, из коих некоторые столь продолжительны, что должно рассказывать и слушать несколько недель, а при том сии сказки от наших тем отличаются, что по введенному в оные содержания, рассказчик часто принимается петь и играть на балалайке» [Страхов 1810: 34–35].

Такие же данные приводит В. Л. Котвич о записи песен от Овла Эляева: «...один из вечеров Эляев посвятил тому, чтобы продемонстрировать мне пение „Джангара“... Сеанс начался вечером, видимо, по старой традиции и имел характер какого-то культового акта...» [Котвич 1967: 192].

Также В. Л. Котвич оставил описание процесса знакомства и фиксации К. Ф. Голстунским ранних циклов «Джангара» (три песни Малодербетовского цикла и две — Багацохуровского), которые были сообщены ему в личной беседе: «... имелись точ-

ные указания о том, что существуют многие еще не записанные песни. К. Ф. Голстунский решил их разыскать. В то время задача эта не была трудной: в Калмыцкой степи еще жили хорошие сказители. К. Ф. Голстунский нашел их и организовал с ними занятия. Сказители пели известные им песни, с готовностью проявляя все свое искусство. Но дело осложнилось, когда то, что пели в несколько таинственной обстановке, в какой обычно исполнялся „Джангар“ (вечером, в присутствии многочисленных слушателей), им предложили повторить днем, в будничной обстановке, с более или менее длительными перерывами, приспособляясь к темпу записи. Несмотря на угощение, оказалось очень трудно добиться их согласия на новый, для них совершенно необычный способ воспроизведения „Джангара“. Этот процесс был для них мучительным, и занятия то и дело прерывались...» [Котвич 1967: 188–189].

Другая из ранних записей «Джангара» также имеет помету о времени суток и времени года его исполнения — это песнь донского калмыка Б. Д. Обушинова, зафиксированная И. И. Поповым на рубеже XIX–XX вв. В конце записи эпического образца отмечены дата, время суток и время года — «ночь декабрь 1901 г.» [ГА РО. Ф. 55. Д. 13808. Л. 82–95об.].

Знаменательно, что традиция исполнения песен из «Джангара» в осенние или зимние вечера и ночи соотносится с представлениями о способности зверя слышать. По замечанию В. И. Цинциус, «медведю больше чем кому-либо из других зверей приписывалась способность „слышать“» [Цинциус 1971: 191].

Охотники считали, что зверь все слышит и особенно любит слушать рассказы, сказки. Также отмечается, что «...шутить, смеяться охотнику можно — веселее будет ходить по тайге, охотиться; хорошо также рассказывать на охотничьем таборе-стоянке различные рассказы и сказки — разный зверь идет их слушать» [Цинциус 1971: 172].

На наш взгляд, традиционное исполнение эпических сказаний, в том числе и калмыцкого «Джангара», ранее было в первую очередь связано с промысловой обрядностью.

Выводы

Полученные результаты реконструкции демонстрируют имплицитную сохранность мифо-ритуальных знаний о медведе в фольклорной традиции калмыков, которые тесно переплетаются с этнографическим субстратом тунгусо-маньчжурских народов.

Совокупность воззрений, связанных с исполнением эпоса «Джангар» длинными зимними вечерами, ночами, и эпических мотивов побратимства, богатырского сна и движения Савара по лунной дороге дополняют картину знаний о медведе среди калмыков, а также косвенно подтверждают предположение, что богатырь Савар обладает двойственной природой и является антропоморфным образом медведя. В целом образ богатыря Савара в эпическом пространстве органично согласуется с пред-

ставлениями о медведе, построенными, как пишет Е. С. Новик, «...на принципе двусторонней (обменно-диалогической) связи и наглядно демонстрирует модель „свое в чужом“ и „чужой в своем“» [Новик 2019: 430].

Следует подчеркнуть, что ритуально-мифологический комплекс представлений о Саваре как о медведе мы почерпнули из ранней эпической песни «О Замбал-хане», что соответствует мифологическому или ритуальному виду эпоса в концепции А. Н. Веселовского, в котором «сохранились следы его древнего прикрепления к обрядовому акту: именно к акту заговора, заклинания, гадания» [Веселовский 2006: 354] и к которому он относил наряду с «Калевалой», «Нартами», «Ведами» алтайские, монгольские и другие, а также калмыцкие сказания [Говенько 2021: 8].

Источники

- Баабгай хүн 2015 — Баабгай хүн. Человек-медведь [электронный ресурс] // Байкальские сказки. Байгалай онтохонууд. URL <http://baikal-theses.ru/tales/1/1047/> (дата обращения: 20.04.2022).
- ГА РО. Ф. 55. Оп. 1. Д. 13808. Л. 82–95об. — «Джангар. Национальная поэма в оригинальном тексте и русском переводе с примечаниями И. И. Попова». 1901 г. Балка Средняя Аюла (Дунда Аюль голъ) // Государственный архив Ростовской области. Фонд 55. Опись 1. Дело 13808. Л. 82–95об. Рукопись на ойратской письменности.
- Калмыцкие народные 1962 — Калмыцкие народные сказки / под ред. И. К. Илишкина, У. У. Очирова. 2-е изд., доп. и исп. Элиста: Калмгосиздат, 1962. 331 с.
- Калмыцкие сказки 1962 — Калмыцкие сказки /

сост. Б. Джимбинов. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1962. 183 с.

- НА РГО. Оп. 1. Р. 53. Д. 15 — «Deedü boqdo xān jāngyariyn yabadaliyin tūli» («Сказание о походе высокочтимого богдо Джангара хана») // Научный архив Русского географического общества. Оп. 1. Разряд 53. Д. 15. Л. 1–30об. Рукопись на ойратской письменности.
- Народное творчество 1940 — Народное творчество Калмыкии / сост. И. И. Кравченко. Сталинград; Элиста: Обл. книгоизд-во, 1940. 315 с.
- Сказки народов 2017 — Сказки народов Евразии. «Сын медведя» / сост., автор предисл. Е. Э. Хабунова. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2017. 199 с.
- Хальмг туульс 1972 — Хальмг туульс / Нээрүлж кевлелд белдж диглснь: Н. Н. Мусова, Б. Б. Оконов, Е. Д. Мучкинова. III боть. Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1972. 252 х.

Sources

- Jangar: An Original Text of the [Kalmyk] National Poem Supplemented with a Russian Translation and Comments by Ivan I. Popov. Srednyaya Ayula (Dunda Ayula) Arroyo. 1901. At: State Archive of Rostov Oblast. Coll. 55. Cat. 1. File 13808. Sheets 82–95 (double-sided). Manuscript. (In Oir.)
- Dzhimbinov B. (comp.) Kalmyk Tales. Moscow: State Publishing House of Fiction, 1962. 183 p. (In Russ.)
- Ilishkin I. K., Ochirov U. U. (eds.) Kalmyk Folktales. 2nd ed., rev. and suppl. Elista: Kalmgosizdat, 1962. 331 p. (In Russ.)
- Khabunova E. E. (comp.) The Son of Bear: Folktales of Eurasia. Elista: Kalmyk State University, 2017. 199 p. (In Russ.)
- Kravchenko I. I. (comp.) Folklore of Kalmykia. Stalingrad, Elista: Kalmyk Oblast Book Publ., 1940. 315 p. (In Russ.)
- Musova N. N., Okonov B. B., Muchkinova E. D. (comps.) Kalmyk Tales. Vol. 3. Elista: Kalmyk Book Publ., 1972. 252 p. (In Kalm.)
- The Bear Man. On: Baikal Tales (website). Available at: <http://baikal-theses.ru/tales/1/1047/> (accessed: April 20, 2022). (In Bur. and Russ.)
- The Tale of Excellent Bogdo Khan Jangar's Cam-

paign. At: Russian Geographical Society, Scientific Archive. Cat. 1. Class 53. File 15.

Sheets 1–30 (double-sided). Manuscript. (In Oir.)

Литература

- Бакаева 2003 — *Бакаева Э. П.* Добуддийские верования калмыков. Элиста: АПП «Джангар», 2003. 358 с.
- Бакаева 2009 — *Бакаева Э. П.* Сакральные коды культуры калмыков. Элиста: ИКИАТ, 2009. 159 с.
- Бакаева 2020 — *Бакаева Э. П.* Почитание Большой Медведицы в среде ойратов и калмыков: древнейшие представления и буддийские напластования. Часть 2 // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 3. С. 661–687. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-49-3-661-687
- БАМРС 2001 — Большой академический монгольско-русский словарь: в 4 т. / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Т. 3. О–Ф. М.: Academia, 2004. 440 с.
- Басангова 2002 — *Басангова Т. Г.* Бергманн и «Джангар» // *Монголоведение*. 2002. № 1. С. 124–131.
- Березкин, Дувакин — *Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // *Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика*. URL: <https://ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения 17.06.2022).
- Василевич 1971 — *Василевич Г. М.* О культе медведя у эвенков // *Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века*. Л.: Наука, 1971. С. 150–169.
- Веселовский 2006 — *Веселовский А. Н.* От певца к поэту. Выделение понятия поэзии // *Веселовский А. Н. Избранное: Историческая поэтика* / сост., вступ. ст. и коммент. И. О. Шайтанова. М.: РОССПЭН, 2006. С. 343–374.
- Говенько 2021 — *Говенько Т. В.* Стратификация эпоса в трудах академика А. Н. Веселовского // *Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия «Эпосоведение»*. 2021. № 3. С. 5–18.
- Дашиева 2001 — *Дашиева Н. Б.* Календарь в традиционной культуре бурят (опыт историко-этнографического и культурно-генетического исследования). Улан-Удэ: Изд.-полиграф. комплекс ВСГАКИ, 2001. 299 с.
- Дашиева 2004 — *Дашиева Н. Б.* Лунно-солнечный календарь по созвездиям Ориона и Сириуса // *Буряты* / отв. ред. Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская. М.: Наука, 2004. С. 225–226.
- Зеленин 1929 — *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 1: Запреты на охоте и иных промыслах. Л.: АН СССР, 1929. 151 с.
- Зеленин 1936 — *Зеленин Д. К.* Култ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. М.; Л.: АН СССР, 1936. 436 с.
- Кичиков 1980 — *Кичиков А. Ш.* Об итогах изучения «Джангара» // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов: мат-лы Всесоюзн. науч. конф. (г. Элиста, 17–19 мая 1978 г.). М.: Наука, ГРВЛ, 1980. С. 428–436.
- Котвич 1967 — *Котвич В. Л.* Джангариада и джангарчи // *Ученые записки*. Вып. 6. Серия филологии. Элиста: КНИИЯЛИ, 1967. С. 188–192.
- КРС 1977 — *Калмыцко-русский словарь* / под ред. Б. Д. Муниева. М.: Русский язык, 1977. 768 с.
- Неклюдов 2019 — *Неклюдов С. Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии. Миф и обряд. М.: Индрик, 2019. 520 с.
- Новик 2019 — *Новик Е. С.* Миф и ритуал народов Сибири. Избранные статьи / сост. С. С. Макаров; отв. ред. О. Б. Христофорова; вступ. ст. С. Ю. Неклюдова, О. Б. Христофоровой. М.: РГГУ, 2019. 451 с.
- Потапов 1928 — *Потапов Л. П.* Пережитки культа медведя у алтайских тюрков // *Этнограф-исследователь*. Л.: Н.-И. Э. Кружок, 1928. № 2–3. С. 15–28.
- Романова 2012 — *Романова Е. Н.* Календарь // *Якуты Саха* / отв. ред.: Н. А. Алексеев, Е. Н. Романова, З. П. Соколова. М.: Наука, 2012. 598 с.
- Страхов 1810 — *Страхов Н. И.* Нынешнее состояние калмыцкого народа с присовокуплением Калмыцких законов и судопроизводства, десяти правил их веры, молитвы, нравоучительной повести, сказки, пословиц и песни Савардин / Библиотека Ф. П. Рябушинского. СПб.: тип. Шнора, 1810. 99 с.
- СУС 1979 — *Сравнительный указатель сюжетов*. Восточнославянская сказка / сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 437 с.
- Традиционное мировоззрение... 1988 — *Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир* / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сага-

- лаев, М. С. Усманова. Новосибирск: Наука, 1988. 224 с.
- Убушиева 2021 — *Убушиева Д. В.* Мотивы космогонического мифа о небесном охотнике и трех маралах в фольклоре калмыков // Монголоведение. 2021. Т. 13. № 3. С. 567–576. DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-567-576
- Хабунова 2016 — *Хабунова Е. Э.* Институт эпического сказительства: наследие калмыцких джангарчи и прогнозы на будущее // «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования. Мат-лы III Междунар. науч. конф., посвященной 75-летию Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (г. Элиста, 15–16 сентября 2016 г.). Элиста: КИГИ РАН, 2016. С. 263–267.
- Хабунова, Убушиева, Шурунгова 2019 — *Хабунова Е. Э., Убушиева Б. Э., Шурунгова Б. А.* Реалии и перспективы героического эпоса «Джангар»: оценка и прогнозы сказителей (по экспедиционным материалам) // Сетевое востоковедение: взаимодействие монгольских и тюркских этносов во времени и в пространстве. Мат-лы III Междунар. науч. форума / ред.: Е. Э. Хабунова и др. (г. Элиста, 11–14 ноября 2019 г.). Элиста: КалмГУ, 2019. С. 46–55.
- Хабунова, Геджин 2019 — *Хабунова Е. Э., Чао Геджин.* Мотив отправления героя, рожденного от медведя, в сказочной традиции тюрко-монгольских народов // Oriental Studies. 2019. Т. 12. № 5. С. 1025–1033. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-45-5-1026-1033
- Цинциус 1971 — *Цинциус В. И.* Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Л.: Наука, 1971. С. 170–200.
- Цыренова 2006 — *Цыренова И. С.* Медведь в традиционной культуре бурят (историко-генетические и культурно-семантические аспекты): автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2006. 20 с.
- Uther 2004 — *Uther H. J.* The Types of International Folktales: a Classification and Bibliography, based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson / ed. staff S. Dinslage. Helsinki: Suomal. tiedekat., 2004. 619 p.

References

- Bakaeva E. P. Pre-Buddhist Beliefs of Kalmyks. Elista: Dzhangar, 2003. 358 p. (In Russ.)
- Bakaeva E. P. Sacred Codes of Kalmyk Culture. Elista: IKIAT, 2009. 159 p. (In Russ.)
- Bakaeva E. P. Veneration of Ursa Major among the Oirats and Kalmyks: Ancient beliefs and later Buddhist additions. Part 1. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 3. Pp. 661–687. (In Russ.) DOI: 10.22162/2619-0990-2020-49-3-661-687
- Barag L. G., Berezovsky I. P., Kabashnikov K. P., Novikov N. V. (comps.) The East Slavic Folktales: A Comparative Directory of Plots. Leningrad: Nauka, 1979. 437 p. (In Russ.)
- Basangova T. G. Bergmann and the Jangar. *Mongolian Studies*. 2002. No. 1. Pp. 124–131. (In Russ.)
- Berezkin Yu. E., Duvakin E. N. Thematic classification and areal distribution of folklore/mythological motifs: Analytical catalogue. On: Ruthenia (University of Tartu). Folklore and Postfolklore: Structure, Typology, Semiotics. Available: <https://ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (accessed: June 17, 2022). (In Russ.)
- Dashieva N. B. Calendar in Buryat Traditional Culture: A Study in Historical Ethnography and Cultural Genetics. Ulan-Ude: East Siberian State Academy of Culture and Arts, 2001. 299 p. (In Russ.)
- Dashieva N. B. Moon/lunar calendar by Orion and Sirius. In: Abaeva L. L., Zhukovskaya N. L. (eds.) The Buryats. Moscow: Nauka, 2004. Pp. 225–226. (In Russ.)
- Govenko T. V. The stratification of epic in the works of academician Alexandr Veselovsky. *Epic Studies*. 2021. No. 3. Pp. 5–18. (In Russ.)
- Khabunova E. E. The social institution of epic tale-telling: Heritage of Kalmyk jangarchis and forecasts for the future. In: Basangova T. G. et al. (eds.) The Jangar and Epic Traditions of Turko-Mongols: Issues of Preservation and Exploration Approached. Jubilee conference proceedings (Elista; September 15–16, 2016). Elista: Kalmyk Humanities Research Institute (RAS), 2016. Pp. 263–267. (In Russ.)
- Khabunova E. E., Chao Gejin. Fairy-tale tradition of the Turko-Mongols: Motives for the expulsion of a bear-born hero. *Oriental Studies*. 2019. Vol. 12. No. 5. Pp. 1025–1033. (In Russ.) DOI: 10.22162/2619-0990-2019-45-5-1026-1033
- Khabunova E. E., Ubushieva B. E., Shurungova B. A. Realia and prospects of the Jangar Epic: Opinions and prognoses from tale-tellers (Expedition materials analyzed). In: Khabunova E. E. et al. (eds.) Networking Oriental Studies: Turko-Mongolian Interaction in Time and Space. Forum proceedings (Elista; November

- 11–14, 2019). Elista: Kalmyk State University, 2019. Pp. 46–55. (In Russ.)
- Kichikov A. Sh. Exploring the Jangar: [Interim] results summarized. In: The Jangar and Issues of Epic Tale-telling among Turko-Mongols. Conference proceedings (Elista; May 17–19, 1978). Moscow: Nauka — GRVL, 1980. Pp. 428–436. (In Russ.)
- Kotwicz W. L. Jangariad and its rhapsodes. In: Scholarly Notes. Vol. 6. Ser. 'Philology'. Elista: Kalmyk Research Institute of Language, Literature and History, 1967. Pp. 188–192. (In Russ.)
- Lvova E. L., Oktyabrskaya I. V., Sagalaev A. M., Usmanova M. S. Traditional Worldviews of South Siberian Turks: Space and Time. The World of Things. Novosibirsk: Nauka, 1988. 224 p. (In Russ.)
- Muniev B. D. (ed.) Kalmyk-Russian Dictionary. Moscow: Russkiy Yazyk, 1977. 768 p. (In Kalm. and Russ.)
- Neklyudov S. Yu. Folklore Landscape of Mongolia: Myth and Ritual. Moscow: Indrik, 2019. 520 p. (In Russ.)
- Novik E. S. Myth and Ritual of Siberia's Peoples: Selected Articles. S. Makarov (comp.), O. Khristoforova (ed.), S. Neklyudov (foreword). Moscow: Russian State University for the Humanities, 2019. 451 p. (In Russ.)
- Potapov L. P. Vestiges of the bear cult among Altaian Turks. In: The Ethnographer. Leningrad: Ethnographic Society, 1928. Vols. 2–3. Pp. 15–28. (In Russ.)
- Pyurbeyev G. Ts. (ed.) Unabridged Academic Mongolian-Russian Dictionary. In 4 vols. Vol. 3: Ө–Ф. Moscow: Academia, 2004. 440 p. (In Mong. and Russ.)
- Romanova E. N. Calendar. In: Alekseev N. A., Romanova E. N., Sokolova Z. P. (eds.) The Sakha Yakuts. Moscow: Nauka, 2012. 598 p. (In Russ.)
- Strakhov N. I. The Kalmyk People: [Descriptions of] Contemporary Conditions Supplemented with [Texts of] Kalmyks Laws and Procedures, Ten Rules of Their Faith, a Prayer, a Didactic Novel, and a Folktale, Proverbs, and Savardin Song. F. Ryabushinsky Library. St. Petersburg: Schnor, 1810. 99 p. (In Russ.)
- Tsintsius V. I. Hunting-related beliefs of Negidals. In: Religious Ideas and Rituals of Siberia's Peoples, 19th to Early 20th Century. Leningrad: Nauka, 1971. Pp. 170–200. (In Russ.)
- Tsyrenova I. S. Bear in Buryat Traditional Culture: Historical/Genetic and Cultural/Semantic Aspects. Cand. Sc. (history) thesis abstract. Ulan-Ude, 2006. 20 p. (In Russ.)
- Ubushieva D. V. Cosmogonic myth of heavenly hunter (Sirius) and three marals (Orion's Belt): The motifs in Kalmyk folklore revisited. *Mongolian Studies*. 2021. Vol. 13. No. 3. Pp. 567–576. (In Russ.) DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-567-576
- Uther H. J. The Types of International Folktale: A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. S. Dinslage (ed.). Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters, 2004. 619 p. (In Eng.)
- Vasilevich G. M. The Even cult of bear revisited. In: Religious Ideas and Rituals of Siberia's Peoples, 19th to Early 20th Century. Leningrad: Nauka, 1971. Pp. 150–169. (In Russ.)
- Veselovsky A. N. From rhapsode to poet: The concept of poetry actualized. In: Veselovsky A. N. Selected Writings in Historical Poetics. I. Shaitanov (comp., foreword, etc.). Moscow: ROSSPEN, 2006. Pp. 343–374. (In Russ.)
- Zelenin D. K. Eastern Europe and Northern Asia: Analyzing Ethnic-Specific Tabooed Words. Part 1: Hunting and Other Taboos. Leningrad: USSR Academy of Sciences, 1929. 151 p. (In Russ.)
- Zelenin D. K. The Cult of Ongons in Siberia: Totemic Vestiges in Ideologies of Siberian Peoples. Moscow, Leningrad: USSR Academy of Sciences, 1936. 436 p. (In Russ.)

