ФЕТИСОВА Лидия Евгеньевна

канд. филол. наук, ведущий науч. сотр. Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (г. Владивосток)
Электронная почта: lefet@yandex.ru

Оппозиция «свой/чужой» в фольклорной культуре коренных народов российского Дальнего Востока

УДК 398(=571)

doi: [dx.doi.org/10.24866/2542-1611/2018-1/64-71](https://doi.org/10.24866/2542-1611/2018-1/64-71)

коренные народы,
российский Дальний
Восток,
«свой»,
«чужой»,
«другой»,
фольклорная культура

Статья посвящена способам реализации оппозиции «свой/чужой» в мифологии, эпическом творчестве и бытовых рассказах коренных этносов российского Дальнего Востока. Показаны типичные маркеры «своего» и «чужого»: территория обитания, внешний вид, генеалогические связи, черты характера. Отмечено усиление реалистического начала в текстах позднего происхождения. Особое внимание уделено понятию «другой». Автор считает единственным возможным способом преодоления ксенофобии воспитание уважения к иной культуре путём замещения понятия «чужой» («опасный», «враждебный») понятием «другой».

Деление мира по принципу «мы» («свои») – «они» («чужие») относится к универсальным представлениям и зафиксировано практически у всех народов. В традиционных обществах первый раздел дихотомии охватывает сравнительно небольшое число членов определённых родо-племенных союзов, сходных по внешнему виду и родственных по языку, со сложившейся системой брачных и хозяйственных связей. Непривычный внешний вид, поведение, одежда, пища – все эти особенности, расценивавшиеся как «иное», «другое», становились маркерами «своего» и «чужого». Такой подход отчётливо просматривается в мифологическом и фольклорном сознании коренного населения российского Дальнего Востока.

Согласно традиционным воззрениям, «свои» превосходят «чужих» во всех отношениях: в силе, промысловых навыках, морально-нравственных качествах. В полной мере это можно видеть в самоназвании многих народов. Так, чукчи именовали себя «настоящими людьми» (*лыгъоравэтльан*), демонстрируя превосходство над соседними народами. Известный отечественный лингвист-северовед В. И. Цинциус полагала, что, возможно, так же переводилось одно из самоназваний негидальцев – *елкан бэйэнин*. Примерами эндоэтнонима без определения являются *айн*, *айну* и одно из самоназваний эвенков *илэ*, что значит «человек». Считается, что по аналогичной модели именовали себя нивхи, однако, по словам Ч. М. Таксами, настоящим самоназванием этноса надо считать «*мэр нивх*» – «наш человек» [12, с. 6–7]. Большинство тунгусо-маньчжуров южной группы (нанайцы, ульчи, ороки; по некоторым данным, ороки) именовали себя *нани*, т.е. жители именно этой земли, как бы закрепляя с помощью этнонима своё право на конкретную территорию.

Обобщающие термины существовали и для обозначения врагов. В частности, палеоазиаты (чукчи и коряки) использо-

Для цитирования:
Фетисова Л. Е. Оппозиция «свой/чужой» в фольклорной культуре коренных народов российского Дальнего Востока // Известия Восточного института. 2018. № 1. С. 64–71. doi: [dx.doi.org/10.24866/2542-1611/2018-1/64-71](https://doi.org/10.24866/2542-1611/2018-1/64-71)

вали в этом значении слово «*таньгит*». Причём коряки так называли чукчей, а чукчи – коряков. В отличие от других противников коряки часто именовались «*настоящие таньгит*» (*лыгетанн,ыт*) – по аналогии с самоназванием *лыгъоравэтльан* – «настоящие люди» [7, с. 295]. Впоследствии так же чукчи стали называть кереков и русских. Вместе с тем своеобразная внешность последних, их «железная одежда», огнестрельное оружие вкупе с «бешеной храбростью и непредсказуемостью» вызывали невольное уважение. Не случайно в чукотском фольклоре именно русские, кроме самих чукчей, могли именоваться «собственно людьми» [8, с. 34–35].

В традиционных сообществах коллективное сознание оставалось глубоко мифологизированным, настоящее находилось в тесной зависимости от прошлого, что оказывало существенное влияние на характер художественного мышления. Весьма показательны шаманские легенды о демонстрации силы «избранниками духов». Утверждалось, что «свой» шаман всегда способен переиграть противника, убедив его в своей мощи. Например, в фольклоре нанайцев имеется сюжет о том, как шаман из рода *Одзял* забросил лодку маньчжурского торговца со всем скарбом на вершину утёса; продемонстрировал и другие чудеса: «Он подошёл к маньчжур-гребцу, вынул у него один глаз, подошёл к собаке, вынул её глаз. Глаз собаки вставил гребцу, а глаз гребца – собаке» [10, с. 427]. Имена могущественных шаманов и рассказы о них передавались от поколения к поколению. К их числу принадлежал, в частности, нанайец *Чолинга*, который после смерти стал духом-помощником шаманов рода *Онинка* [15, с. 272].

В фольклоре каждого народа имелся свой эпический герой, побеждающий в схватке с любым чужаком. Главное действующее лицо наделялось не только необычайной силой, но и сверхъестественными свойствами, которые помогали ему одолевать врагов. Обладает такими свойствами и чукотский эпический герой *Кунлелю*. Спасаясь от врагов, он воет по-волчьи и вызывает метель, чтобы стать невидимым. Чукчи верили, что именно так поступают волки, готовясь напасть на оленьё стадо [7, с. 300].

Герой негидальского эпоса *Омусликон* наделён достоинствами, высоко ценимыми в обществе, живущем охотой: он «*мимо своего бока не пропустит зверя с восемью половинками копыт, не даст пролететь над головой птице перелётной*» [19, с. 54]. Этот персонаж, известный также эвенкам и эвенам, обладает к тому же сверхъестественными способностями. Несмотря на очевидную связь подобных характеристик с мифологическим мышлением, эпический герой обычно описывается как обитатель Среднего мира, т.е. как человек. Таким образом, в фольклорных образах получили художественное воплощение традиционные представления об идеальном человеке, носителе лучших качеств конкретного народа.

Эпические противники описываются с разной степенью реалистичности, в зависимости от времени создания произведения. Мифологическое мышление воспринимало антагонистов героя как обитателей иных миров. В частности, эвенки именовали их *авахы* (от якутского *абаасы* / *абаахы* – злые чудовища, жители Нижнего мира) [3, с. 43]. В эвенкийском фольклоре часто встречается сюжет о столкновениях с лесными разбойниками *чангитами*. Большинство североведов видят в этом фольклорно-мифологическом племени отраже-

ние памяти о реальном этносе. А. А. Бурыкин справедливо полагает, что название *чангит* восходит к чукотскому слову *тангит* / *таньгит* (иноплеменник, враг) [2]. Возможно, в фольклоре эвенков зафиксированы столкновения с чукчами.

Враждебным тунгусоязычному населению этносом считались и *мангиты* – участники неких отдалённых исторических событий, нередко описывавшиеся как конные и пешие охотники, но в некоторых мифах восточных тунгусов они изображались как чудовища без головы, зато с огромным ртом на груди, т.е. как каннибалы. По данным Г. М. Василевич, это были великаны-людоеды, способные превращать в ребёнка, обманывая таким образом людей [4, с. 30].

Во многих сюжетах *манги* стремятся взять в жёны эвенкийку [4, с. 29–30], что не одобряется рассказчиком, но объективно свидетельствует о стремлении загадочного народа породниться с тунгусами. На границе Якутии, Читинской и Амурской областей отмечены эвенкийские семьи, ведущие происхождение от древнего рода *Мангиян* (*Манги*). Г. М. Василевич была склонна согласиться с мнением С. М. Широкогорова, что *манги* были дотунгусским населением Приамурья [4, с. 31–32]. Как видим, наблюдается вариативное восприятие инаковости, но даже в антропоморфном облике чужака «настоящие», «правильные» люди усматривают нечто противоестественное.

Язык мифа, используемый фольклором, даёт возможность закрепить легитимность восприятия изменяющейся действительности. Традиционное повествование приспосабливается к реалиям нового времени. В жанрах, содержание которых считается достоверным, формируется историко-мифологический дискурс, принимаемый как рассказчиком, так и слушателями. Некоторые ранние сюжеты получают новую интерпретацию. В этом отношении весьма показательны чукотские «времен войны вести», которым противопоставляются мифологические «времен творения вести». Часть исторических преданий представляет чукчей жертвами воинственных коряков, отбивающих стада у мирных оленеводов, хотя известно, что чукотское оленеводство обязано своим развитием стадам, захваченным у коряков, которые раньше освоили территорию северо-востока Азии. Именно по этой причине коряки объединились с русскими пришельцами в борьбе против чукчей.

Тем не менее, в большинстве фольклорных текстов чукотский эпический герой *Кунлелю* предстаёт в роли справедливого мстителя, уничтожившего врагов, после того как «*поубивали коряки чукчей, предательски поубивали; на каждого чукчу по несколько коряков пришло*» [15, с. 302]. То, что отряд *Кунлелю* в отместку уничтожил не только коряков-мужчин, но и женщин, расценивается как вынужденная мера. Обрато *кунлелюны* вернулись с добычей, захватив и своих, и вражеских оленей. «*И с тех пор стали жить без войн. Совсем перестали воевать*» [15, с. 306].

По мнению А. М. Золотарёва, ульчская система родового суда возникла для предупреждения кровной мести и разрешения возникших в связи с этим проблем: «*Если много народу убьют, – говорили ульчи, – кто детей рожать будет. Надо мириться*» [6, с. 75]. Сходные представления существовали у нанайцев и орочей.

Понимание возможности полного уничтожения народа в случае затяжного межэтнического или межродового конфликта находим и в юкагирском фольклоре. Для юкагиров, численность которых в XVIII – XIX вв. резко сократилась в результате массовых эпидемий оспы, а также хозяйственной конкуренции и военных столкновений с якутами, чукчами, коряками, эвенками мирное существование с соседями являлось залогом самосохранения. Не удивительно, что установка на предотвращение конфликта считалась жизненно важной. Согласно преданию, древние *алайцы*, одно из самых крупных племенных объединений, нашли эффективный способ предотвращения вооружённых столкновений: выйдя навстречу чужеземцам, они втыкали копья в землю, подавая пример миролюбия. Помимо практической целесообразности принцип мирного сосуществования получил мифологическое объяснение: алайцы полагали, что, если прольётся много родственной крови, Солнце навсегда отвернётся от людей, и наступит вечная ночь. Более того, опасаясь наказания со стороны духов Земли, Неба, Солнца, алайские воины считали грехом убивать слишком много врагов. Именно за это был наказан эпический герой *Эдилвей*, несколько лет в одиночку отражавший нападение *чачинцев*, одной из чукотских этнических групп [18]. Таким образом, согласно воззрениям юкагиров, кровопролитные военные столкновения не только ослабляли народ, но и были неуютны высшим силам, покровительствующим людям.

Межэтнические конфликты сравнительно недавнего времени получили отражение в эпическом творчестве всех дальневосточных народов, что даёт возможность выявить историческую основу фольклорных произведений. Так, среди ороков (уйльта) большое распространение имели рассказы о столкновениях с айнами. О стремлении жить в мире с айнским населением Сахалина говорится во многих ороковских текстах, тогда как считалось, что айны убивали ороков при первой возможности, нападая обычно ночью. Дети, которым удавалось спастись, повзрослев, мстили за родителей: они убивали айнов стрелами, зимой топили в проруби, их соломенные дома сжигали. Убивали не только мужчин, но также детей и стариков, а молодых женщин брали в жёны [17, с. 41]; «... *потом они всех айнов убили, стрелами постреляв и спалив их травяные дома*» [11, с. 255]. Показательна позиция рассказчика: он всячески подчёркивает немотивированную агрессивность противника и миролюбие этноса, к которому принадлежит сам. Проявление жестокости со стороны мстителей представляется как оправданная ответная мера.

Однако встречаются и рассказы, в которых содержится попытка понять мотивы возникновения конфликта. Так, Ч. М. Таксами записал ороковское историческое предание, объясняющее, по его мнению, причину вражды между айнами и ороками. В предании говорится: несколько семей ороков поселились на юге Сахалина, где уже жили айны. Новосёлы угостили соседей олениным мясом. Из-за непривычной пищи у гостей заболели желудки, и они решили, что их хотели отравить. Тогда айны перебили всех ороков, удалось уцелеть лишь одному. Он отправился на север и вернулся с вооружёнными сородичами, которые перебили рыбачивших в заливе айнов. Так началась война с многочисленными жертвами с обеих сторон. Лишь со временем меж-

ду двумя народами установились мирные отношения, что привело к заключению брачных союзов и взаимодействию культур [17, с. 41].

Если в старых записях не всегда удаётся соотнести этноним с конкретным народом, то в текстах, полученных в середине XX в., часто используются современные названия: нивхи, удэгейцы, нанайцы, маньчжуры, айны. Оценки, даваемые рассказчиком, сильно варьируются – от положительных до резко отрицательных. Негативная характеристика совсем необязательно является объективной, основанной на действительных фактах. *«Уже с давних времён орочи живут в этих местах, – повествует орочское предание. – И в ульчских местностях, и по Амуру, и на Сахалине – везде жили люди: орочи, удэгейцы, нанайцы, ульчи, коптинцы – все и всякие племена людей. Орочи, удэгейцы, ульчи, эвенки – всех их раньше было большое количество. И в каждом племени встречались дурные люди. Кто убивал других, а потом убегал в тайгу, кто просто обманывал или крал что-нибудь и тоже становился беглецом. Иные из таких людей были очень сильными. Больше всего разбойников было из ульчей и нанайцев...»* [1, с. 110].

Реальную этническую картину дальневосточных земель содержат бытовые рассказы тазов, которые как самостоятельный этнос сформировались сравнительно недавно на основе браков маньчжурских и китайских отходников с представительницами тунгусо-маньчжурских народов, главным образом удэгейцев и нанайцев. По данным В. В. Подмаскина, фольклор тазов зафиксировал ситуацию, сложившуюся на юге Дальнего Востока в XIX – XX вв. Были отмечены следующие этнонимы: *тунго* (китаец), *гаули* (кореец), *ибен* (японец), *вайса* (удэгеец), *тудус* (тунгус), *манго* (монгол), *манза* (маньчжур), *мауза* (русский), что означало «волосатый» [13, с. 140]. В Южно-Уссурийском крае таза́м приходилось вступать в торговые контакты с другими коренными народами региона, а также с корейцами, со второй половины XIX в. ставшими подданными Российской империи.

Польский писатель Станислав Салинский, родившийся в Южно-Уссурийском крае в 1902 г. и вскормленный корейкой Марией Хабаги, вспоминал: *«Тазов на Янчихе я боялся... Мы жили в окружении китайцев и корейцев, виделись с ними каждый день, общение с ними входило в привычку. Их лица были для нас знакомыми и обыденными... Иное дело – тазы... Они тревожили, казались подозрительными, от них нужно было держаться подальше...»* [14, с. 204]. Подобные оценки в какой-то степени являются данью традиции, они могут быть связаны с соперничеством, существовавшим как в межродовом, так и в межэтническом пространстве.

Как уже отмечалось, различия в антропологическом типе воспринимались как весьма существенные и обычно получали отрицательную оценку. Так, о первых встречах с казаками нанайцы вспоминали: *«Нам запах русских казался противным. Глаза большие. Мы, гольды, от встречи с русскими убегали и прятались»* [5, с. 37]. Нивхи также отмечали необычность облика русских поселенцев: *«Русские были совершенно другими людьми. Похоже, что лица были сделаны из теста и, наверное, белой рыбы ели больше, чем мы»*. Эта запись была сделана в середине 1920-х гг. [9, с. 124]. По словам информантов, первопроходцы внушали страх не только аборигенам, но и местным злым духам. Подобные представления зафиксированы у многих амурских народов. Так, нанайцы связывали уменьшение численности хозя-

ев таёжных территорий *Калгама* со страхом перед пришельцами: «*Калгамы – это плохие существа. До прихода русских их было много. Когда на Амуре появились русские, они исчезли*» [10, с. 124].

Полевые исследования, проводившиеся в Приамурье в конце 1990-х – начале 2000-х гг., свидетельствуют о фольклоризации сюжетов, связанных с появлением на Амуре первых русских переселенцев. Коренные народы, живя рядом с русскими, передавали им свой промысловый опыт и нередко находили другие сферы деятельности, в которых ощущали своё превосходство. В области духовной культуры это был шаманизм, несмотря на преследования «служителей культа» в советское время. Во второй половине XX в. у нанайцев бытовали многочисленные рассказы о том, как великие шаманы (как правило, из рода рассказчика) демонстрировали своё искусство генерал-губернатору Восточной Сибири Н. Н. Муравьёву (*Мурилёву*). Известный сказитель *Полокто Киле* рассказывал о шамане из рода Киле, который якобы произвёл такое впечатление на графа Муравьёва-Амурского, что получил от него золотую медаль и «грамоту» на право проводить сеансы камлания. Шаман приказал своему духу-помощнику сделать его тело железным, неуязвимым для штыков: «*Сказал он Мурилёву: «Пусть солдаты воткнут свои штыки». Воткнули. «Держите крепко-накрепко. Смотрите, а то сорвётся!» – обратился он к солдатам. Стал их таскать вокруг зала и всех свалил... Ран не было: ни кровинки... С тех пор уже нанайцам христианство не навязывали. До прихода Советской власти камлали шаманы*» [9, с. 125–126].

Со временем, когда между коренным и пришлым населением установились достаточно мирные отношения, изменились и взаимные оценочные характеристики. Нанаец М. З. Бельды, информант Т. В. Мельниковой, говорил, что в годы его детства, 1930-е – 1950-е, русские часто дрались с нанайцами: «*Русские увидят нанайцев – за версту обходят. Говорят, они рыбой воняют. А сейчас гуляют, женятся. Идут по улице в обнимку, сердце радуется. Младший сын женился на русской. Их дети – новый народ*» [9, с. 128].

Как видим, дистанцирование от «иных», а значит, «чужих» и чаще всего враждебных этносов, нашло отражение в языках, бытовых рассказах, эпическом творчестве дальневосточных народов. Однако следует иметь в виду, что в оценке «чужих» как «других» присутствовало и простое любопытство, естественный интерес, сопровождающий восприятие инаковости. Более того, со временем этот фактор становился всё более значимым. Воспитание уважения к иной культуре путём замещения понятия «чужой» (т.е. «опасный», «враждебный») понятием «другой» является, на наш взгляд, единственным возможным способом преодоления ксенофобии.

Литература

1. Аврорин В. А., Лебедева Е. П. 2009 [Электронный ресурс] // URL://www.zaimka.ru/review-varlamov-evenk-folklore/ (Дата посещения: 22.01.2018). 1978. 264 с.
2. Бурыкин А. А. «...Злонравия достойные плоды» [Рец. на кн.:] Варламов А. Н. Исторические образы в эвенкийском фольклоре. Новосибирск: Наука, 2004. 186 с.
3. Варламова (Кэптука) Г. И. Мирозрение эвенков: отражение в фольклоре. – Новосибирск: Наука, 2004. 186 с.
4. Василевич Г. М. Этнонимы в фоль-

- клоре // Фольклор и этнография. – Л.: Наука, 1970. С. 25–35.
5. Ермак Г. Г. Семейный и хозяйственный быт казаков юга Дальнего Востока России. Вторая половина XIX – начало XX века. – Владивосток: Дальнаука, 2004. 173 с.
 6. Золотарёв А. М. Родовой строй и религия ульчей. – Хабаровск: Дальгиз, 1939. 207 с.
 7. Ивтагина Л. С. Противопоставление «свой/чужой» в чукотских героических сказаниях о столкновениях с коряками // Вестник РГГУ. 2008. № 9/08/. Сер. «Литературоведение. Фольклористика». С. 294–302.
 8. Кузьминых В. И. Образ русского казака в фольклоре народов Северо-Восточной Сибири // Урало-Сибирское казачество в панораме веков. – Томск, 1994. С. 32–39.
 9. Мельникова Т. В. Предания коренных народов Приамурья о первых встречах с русскими (фольклоризация рассказов о действительных событиях) // Этнология и образование: проблемы интеграции этнографической науки и высшей школы: Матлы научно-практической конф. Владивосток. 12–15 ноября 2002 г. – Владивосток, 2002. С. 123–129.
 10. Нанайский фольклор: нингман, сиохор, тэлунгу. – Новосибирск: Наука, 1996. 478 с.
 11. Озолиня Л. В. Грамматика орокского языка. – Новосибирск: ГЕО, 2013. 372 с.
 12. Певнов А. М. Оригинальные неопубликованные научные наблюдения Г. А. Отаиной и Ч. М. Таксами // Межрегиональная научно-практическая конференция «На рубеже веков» / Авт.-сост. В. Г. Шабельникова. – Хабаровск: Хабаровский краевой музей им. Н. И. Гродекова, 2016. С. 4–9.
 13. Подмаскин В. В. Народные знания тазов Приморья (XIX – XX вв.) // Россия и АТР. 2017. № 1. С. 138–156.
 14. Салинский С. М. Птицы возвращаются в сны. Повесть-явь. Повесть-сон. – Владивосток: Валентин, 2015. 320 с.
 15. Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки / Сост., предисл. и примеч. Г. А. Меновщикова. – М.: Гл. редакция вост. литературы изд-ва «Наука», 1974. 646 с.
 16. Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение: (народы Нижнего Амура). – М.: Наука, 1991. 280 с.
 17. Таксами Ч. М. Фольклорные материалы об истоках этнических и культурных связей народов Амура и Сахалина // Фольклор и этнография. – Л.: Наука, 1970. С. 36–42.
 18. Тоборуков Н. Аборигены Нижней Колымы [Электронный ресурс] // Якутск URL <https://www.yakutskhistory.net/якуты/юкагиры/> (Дата посещения: 04.08.2017).
 19. Цинциус В. И. Негидальский вариант сказаний восточных тунгусов // Фольклор и этнография. – Л.: Наука, 1970. С. 51–58.

Lidiya E. FETISOVA

Ph. D. (in Philology), Leading Researcher, Institute of History, Archeology and Ethnography of the Peoples of the Far East, Far Eastern branch of Russian Academy of Sciences (Vladivostok, Russia).
E-mail: lefet@yandex.ru

The «Own/Alien» Opposition in Folklore Culture of Indigenous Peoples of the Russian Far East

UDC 398(=571)

doi: [dx.doi.org/10.24866/2542-1611/2018-1/64-71](https://doi.org/10.24866/2542-1611/2018-1/64-71)

*indigenous peoples,
the Russian Far East,
«own»,
«alien»,
«other»,
folklore culture*

The article is devoted to ways of actualization of the «own/alien» opposition in the folklore culture of the indigenous peoples of the Russian Far East. The markers of «own» and «alien» (habitat, appearance, genealogical relationships, character traits), which are reflected in mythology, epic creativity and everyday stories of the Far Eastern peoples, are shown. The most widespread stories devoted to interethnic conflicts are considered; epic heroes' description

typology as ideal representatives of a specific ethnos is revealed; different types of «alien» («stranger») endowed with features of the inhabitants of «other worlds» are shown. The strengthening of the realistic principle in the texts of late origin is noted. Particular attention is paid to the concept of «others», which is not a complete analogue of «alien», but is also opposed to «own». The author assumes that the only possible way to overcome xenophobia is to foster respect for another culture by replacing the notion of «alien» («dangerous», «hostile») with the notion of «other».

For citation: Fetisova L.E. The «own/alien» opposition in folklore culture of indigenous peoples of the Russian Far East // *Oriental Institute journal*. 2018. № 1. P. 64–71. doi: [dx.doi.org/10.24866/2542-1611/2018-1/64-71](https://doi.org/10.24866/2542-1611/2018-1/64-71)

References

1. Avrorin V. A., Lebedeva E. P. *Orochskie teksty i slovar'*. – L.: Nauka, 1978. 264 s.
2. Burykin A. A. «...Zlonraviya dostojnye plody» [Rets. na kn.:] Varlamov A. N. *Istoricheskie obrazy v ehvenkijskom fol'klore*. Novosibirsk: Nauka, 2009 [EHlektronnyj resurs] // URL//www.zaimka.ru/review-varlamov-evenk-folklore/ (Data poseshheniya: 22.01.2018).
3. Varlamova (Kehptukeh) G. I. *Mirovozzrenie ehvenkov: otrazhenie v fol'klore*. – Novosibirsk: Nauka, 2004. 186 s.
4. Vasilevich G. M. *EHtnonimy v fol'klore* // *Fol'klor i ehtnografiya*. – L.: Nauka, 1970. S. 25–35.
5. Ermak G. G. *Semejnyj i khozaystvennyj byt kazakov yuga Dal'nego Vostoka Rossii*. Vtoraya polovina XIX – nachalo XX veka. – Vladivostok: Dal'nauka, 2004. 173 s.
6. Zolotaryov A. M. *Rodovoj stroj i religiya ul'chej*. – Khabarovsk: Dal'giz, 1939. 207 s.
7. Ivtagina L. S. *Protivopostavlenie «svoj/chuzhoj» v chukotskikh geroicheskikh skazaniyakh o stolknoveniyakh s koryakami* // *Vestnik RGGU*. 2008. № 9/08/. Ser. «Literaturovedenie. Fol'kloristika». S. 294–302.
8. Kuz'minykh V. I. *Obraz russkogo kazaka v fol'klore narodov Severo-Vostochnoj Sibiri* // *Uralo-Sibirskoe kazachestvo v panorame vekov*. – Tomsk, 1994. S. 32–39.
9. Mel'nikova T. V. *Predaniya korennykh narodov Priamur'ya o pervykh vstrechakh s russkimi (fol'klorizatsiya rasskazov o dejstvitel'nykh sobytiyakh)* // *EHtnologiya i obrazovanie: problemy integratsii ehtnograficheskoy nauki i vysshej shkoly: Mat-*
- ly nauchno-prakticheskoy konf. Vladivostok. 12–15 noyabrya 2002 g. – Vladivostok, 2002. S. 123–129.
10. *Nanajskij fol'klor: ningman, siokhor, tehlungu*. – Novosibirsk: Nauka, 1996. 478 s.
11. Ozoliny L. V. *Grammatika orokskogo yazyka*. – Novosibirsk: GEO, 2013. 372 s.
12. Pevnov A. M. *Original'nye neopublikovannye nauchnye nablyudeniya G. A. Otainoj i CH. M. Taksami* // *Mezhregional'naya nauchno-prakticheskaya konferentsiya «Na rubezhe vekov»* / Avt.-sost. V. G. SHabel'nikova. – Khabarovsk: Khabarovskij kraevoj muzej im. N. I. Grodekova., 2016. S. 4–9.
13. Podmaskin V. V. *Narodnye znaniya tazov Primor'ya (XIX – XX vv.)* // *Rossiya i ATR*. 2017. № 1. S. 138–156.
14. Salinskij S. M. *Ptitsyvozvrashhayutsya v sny. Povest'-yav'. Povest'-son*. – Vladivostok: Valentin, 2015. 320 s.
15. *Skazki i mify narodov CHukotki i Kamchatki* / Sost., predisl. i primech. G. A. Menovshhikova. – M.: Gl. redaktsiya vost. literatury izd-va «Nauka», 1974. 646 s.
16. Smolyak A. V. *SHaman: lichnost', funktsii, mirovozzrenie: (narody Nizhnego Amura)*. – M.: Nauka, 1991. 280 s.
17. Taksami CH. M. *Fol'klornye materialy ob istokakh ehtnicheskikh i kul'turnykh svyazey narodov Amura i Sakhalina* // *Fol'klor i ehtnografiya*. – L.: Nauka, 1970. S. 36–42.
18. Toborukov N. *Aborigeny Nizhnej Kolymy* [EHlektronnyj resurs] // *Yakutsk* URL <https://www.yakutskhistory.net/yakuty/yukagiry/> (Data poseshheniya: 04.08.2017).
19. TSintsius V. I. *Negidal'skij variant skazaniy vostochnykh tungusov* // *Fol'klor i ehtnografiya*. – L.: Nauka, 1970. S. 51–58.