

ツングース系民族の語り

斎藤君子

ツングース系民族の居住地域はソ連邦の極東地方から東シベリア、中国の北東部にわたる広大な地域で、一部はモンゴルにも住んでいる。ここではソ連邦内のツングース系民族に伝わる、ニムナカン（エヴェンキ）、ニムカン（エヴェン）、ニングマン（ナナイ）と呼ばれる口承文芸の一ジャンルについて、語りのもつ呪術性と伝承形態を中心に紹介してみたい。民族によって多少の異同はあるが、このジャンルには神話、動物昔話、英雄叙事詩が含まれるのが普通である。日本語にはこれに相当する用語がないので、ここでは便宜上この訳語に「説話」を当てることをあらかじめお断りしておきたい。ツングース系民族には次のものがある。

エヴェンキ（二八）、エヴェン（一二）、ナナイ（二〇・五）、ウリチ（二・六）、オロツコ（？）、ウデヘ（二・六）、オロチ（一・二）
カッコ内人口、単位千人、一九七九年調査
彼らは狩猟、トナカイ飼育、漁撈、採集などに従事して暮らしてきた民族である。民族や種族、住む場所によって比重の置き方に相違はあるが、主たる生業は狩猟であるといっている。彼らはオオシカ、野生トナカイ、山羊、熊、貂、カワウソなど、タイガやツンド

ラに住む獣を追いかけて季節ごとに移動してあるく生活を送り、狩猟の合間にトナカイ飼育、川や湖での漁撈、あるいはベリーやきのこなど、食用となる植物の採集をおこなってきた。

これらの民族が伝承してきた口承文芸が狩猟を中心とした彼らの生活と密接な結びつきがあることはいうまでもない。日本やヨーロッパの昔話もその起源をたどれば狩猟採集時代に遡るが、近年まで狩猟を中心とした生活を送ってきたツングースの場合には口承文芸と狩猟との結びつきがいつそう顕著な形で認められる。

一 語りの場と呪術性

語りの時や季節に関して、「星（または夏）むかし語ると鼠に小便かけられる」といった、日本の昔話にみられるような明瞭な形でのタブーはツングースの間には存在しない。しかしツングースにおいても説話が語られる時間や季節は限定されている。それではいつ、どんな場で語られてきたのだろうか。

オロチの場合、「昔話や神話は夜寝る前に語られることが多く、

それも冬のことが多い。猟師たちは泊まりがけで猟に出ているときにたくさんの昔話を語る。獣も人間に劣らず昔話を聴くことが好きで、警戒心を忘れて猟師の小屋へ昔話を聴きにやってくる。異にかかると。獣にとって格好の餌であると考えられているのはハビ―エンドで終わる昔話である⁽¹⁾。

ナナイでは説話を語るのは夕方遅く夜に限られ、漁場に人が集まった夜や、冬の狩りのとき、あるいは泊まりがけでベリーを摘みに出かけた夜などに好んで語られる⁽²⁾。

アンガラ河やエニセイ河の流域に住むエヴェンキの場合にも同様のことがいえ、寒さの厳しい一月、一二月にはりすが巢の中にももって出てこないため、猟師は休息をとることになり、そのときに語りがおこなわれる⁽³⁾。

エヴェンキには日が暮れてから語りをする風習があり、語り手たちのことばによれば、あたりが暗くなると語りにとって最適の環境である薄闇と静寂が作り出されるので、主人公が悪霊や魔女などの昔話的存在と闘うふしぎな説話をよりよく把握することができるとい⁽⁴⁾う。やはり薄闇を作り出すためだろうか、エヴェンキは炉の火を細くして昔話を語る⁽⁵⁾。

このように語りがおこなわれる時はもっぱら夕方から夜にかけてであり、それも冬のことが多いことはツングース系の民族に共通して認められる習俗である。冬以外の時期としては、オロチョンにはオリオン座が天高くにいる晩秋にのみ語られる昔話があるとい⁽⁶⁾う、めずらしい記述がマールイフの著述にある。

もう一つ興味深いのは、説話が獣にとって格好の餌であるといっ

た、前述のオロチの例に明瞭に見られるように、説話が獲物をひきつける力を持ち、語りをするのが狩猟の成功に通ずるといった考え方である。同じような観念は他のツングースの間にも認められる。たとえばエヴェンキでは若者が一人前の猟師になるには専門的な狩猟技術を身につけていなければならないことはいうまでもないが、その他に動物昔話を知っていること、謎などを解けることが必要とされた⁽⁷⁾。このように語りのできることが一人前の猟師たりうる資格であるとされていることはたいへん興味深い。口承文芸を身につけることが成人になるための、一種の通過儀礼になっているのである。

またエヴェンキの説話の中には森の中の焚き火のまわりで、あるいは猟師小屋の中でしか語られることのない話があったというが、それがどんな種類の話であったかについては残念ながら記録がない⁽⁸⁾。

ナナイの古老たちの話によれば、説話を知っているがら語ることを拒んだ猟師は獲物を捕ることができず、語ったものはたくさん捕れるので、たとえへたでも語ることを拒む者はなかったという。さらにナナイの場合、男たちが猟に出かけている間は家を守っている女たちも猟の成功を祈って夜通し説話を語ったとい⁽⁹⁾う。このように説話の主要な語り場となっていたのは狩猟に出ている男たちが囲む焚き火のまわりであり、その留守を守る家の中の炉端であった。

説話は獲物をひきつける力をもっているだけではないと考えられていた。したがってナナイでは、悪魔を追い払う必要のあるときには悪魔にまつわる話が、北風を静めるためには北風にまつわる話が語られた。ただし後者のような場合にはもの静かで穏やかな人が語

らなければならず、怒りっぽい、神経質な人が語ると、北風がますます腹を立てて吹き荒れるといわれている。¹⁰⁾これは口承文芸の語りが巫術としてはっきり意識されていることを示す、良い例である。

ここで想い出されるのはアイヌのカムイユカラの一つ、北風の女神が悪い風を吹かせて人間を苦しめ、そのために人間の祖神オキクルミに罰せられるいきさつを、北風の女神が自らの体験を語るという形式をとって語る物語である。知里真志保はこのユーカーについて、「この神話はもともと、そのようなシャーマン酋長の司祭する風鎮めの祭儀に於て演じられた仮装舞踏劇の詩章」であつたと述べている。¹¹⁾ナナイの場合にもまさに風を静めるという目的のために説話が語られており、アイヌとの共通性に注目しておきたい。

説話が祭儀の際に演じられた演劇の詩章であつたことを示す、ツングースにおけるもう一つの例として、死者の靈魂を黄泉の国ブニへ送る、カサと呼ばれる儀式がある。これはいわば宗教劇であり、死者の靈魂とそれを送っていくシャーマンとのブニへの旅の全行程を描写するものである。この儀礼ではシャーマンの歌、神と死者の靈に対するお願いのことは、黄泉の国にまつわる神話、死者の靈のために黄泉の国へ通ずる道を見つけた最初のシャーマンについての神話が演じられる。二〇世紀初頭にアムール河流域を調査したシュテルンベルクはナナイの様子を次のように記している。遺体を埋葬した後、「墓の上でそり、スキー、弓をこわして捨てる。それから死者の家へいくと、スクドゥ（とろつとした飲みもの）¹²⁾が一杯ずつ配られる。その夜は一晚中座つて歌い、泣き、昔話を語る」。

通夜の席や祖先供養の祭りに昔話や伝説が語られる習俗はツング

ースの他にも、たとえばウクライナや、ウラル山脈の東側に住むハンティなど、多くの民族にある。¹³⁾

カルパチア山岳民においては、死者のまわりに集まつた人々はおびただし量のワインやビールを飲み、トランプ遊びをし、おもしろおかしい昔話をして笑い興じるという。¹⁴⁾ボルネオのダヤクにもこれと同じような習俗があり、彼らによれば、死者と生者とではすべてが逆なので、非道德的な話が死者にとつては道德的な話になるため、死者には好んで非道德的な話が語られたという。¹⁵⁾土地の人々自身の解釈は別として、このような習俗は死者を犠牲にして笑い興じたという、サルディニアの人々の笑いに通ずるものがあり、笑いに死者を復活させる力があるとする、古い觀念をそこに読みとつても間違ひではないだろう。

前述したナナイの例ではとくにふざけた話が語られたという記述はなく、むしろ聖なる物語が語られたが、昔話が獲物を仕留める前や、熊祭りで熊を殺す前、すなわち動物を黄泉の国へ送るときに語られたことを考え合せるなら、これもまたサルディニアやカルパチアの習俗とまったく無関係ではないだろう。

以上述べたように、ツングース系民族にあつては説話は呪力をもつ聖なる物語として機能し、生業である狩猟の場や種々の儀礼など、いわば閉ざされた場で語られてきたため、外部の者にとって語りの場に遭遇する機会に限られていた。ツングース特有の語りが今日までたいせつに伝承され、この後に述べるような語りの古い形式をよく残している理由のひとつはそこにある。

二 語りの形式

説話の主人公もストーリーも人間が作り出した虚構ではあつても、ツングースにあつてはそれは夢と同じく現実には作用し、人間の生活に積極的に働きかけるものであるとする思考が認められる。ナナイの一部では昔話の主人公は現実には存在するのだという信仰が現在もまだ生きているという。¹⁶⁾したがって語り手には目に見えない主人公を語りの場呼び出し、自分たちに必要な方向へと導いてドラマを展開させ、ハピーエンドで終らせる能力、集中力が要求される。精神を集中させるために、エヴェンキの語り手の中には仰臥して目を閉じたり、あるいは聴き手に背を向けて座つて昔話を語る者もある。¹⁷⁾

ところで、仰臥して目を閉じて語るといふ、このめずらしい語り方がアイヌにもあることはよく知られているところである。樺太アイヌの英雄詩曲であるハウキの演者は炉端に仰臥して左の腕を額の上において目をつむり、右手で軽く胸をうちながら、あるいは右手にレプニという棒をもつて床を打つて拍子をとりながら語るのである。知里真志保は演者が仰臥して目を閉じて演じる様子を「夢の中の情景を想い出そうとする」かのようであると評している。¹⁸⁾このような語り方はおそらくアイヌとツングース以外に例を見ない、きわめて特異な形式である。アイヌの語り手が手にして語つたというレプニという棒はもとシャーマンの太鼓のばちをさす語であつたといひ、松村武雄は、この種の棒は単に拍子をとる道具ではなく、語り手を霊的勢能者たらしめる呪具であつたと述べている。¹⁹⁾しかし筆者の知

る限り、ツングースの語り手が棒を持つて語つたという記述はない。やはり精神を集中させるためであろうか、シャーマンが巫術するときにするように、頭から布をかぶる語り手もあつた。ワシレーヴィチは次のように書いてゐる。「エヴェンキの語り手は頭から布をかぶることがあり、語りの中で獣の音色をまね、その動作を模倣する」。²⁰⁾このことは語りとシャーマンの巫術の共通性を示すものとしてたいへん興味深い。

説話の語りとシャーマンの巫術とが多くの点で一致するという事実は偶然として片づけられる問題ではなく、両者の間には根源的な共通点がなければならぬ。そのことは、説話を意味するニムナカン、ニムカン、ニングマンという単語が巫術という意味にも用いられることから想像がつく。エヴェンキの東方のグループではニムナカンは「説話」という意味の他に「巫術」を意味し、ナナイでも説話を意味するニングマンは「巫術をする」という単語ニングマと語源を同じくする。²²⁾ウリチでも「昔話を語る」と「巫術を始める」という動詞の語源はいずれもニンマンである。²³⁾このことは何を意味するのだろうか。ワシレーヴィチは次のように述べている。このことは「一人の人間が二つの機能を果たしていた時代があつたことを証明するものである。二〇世紀初頭でも優れた語り手はシャーマンを出している氏族ないしは大家族の出身者だつたという事実もおそらくはこの伝統のなごりであろう」。²⁴⁾ワシレーヴィチがいうように、優れた語り手がシャーマンである場合が少なくないことは、他にも多くの研究者が報告しているところである。

おもしろいことに、同じ現象がアイヌ語にも見られる。北海道の

中東北部から樺太にかけて神謡をオイナというが、このオイナの古
い用例に「巫術において神懸り状態になる」「巫術において忘我の
境地に入る」という意味があるというのである。知里真志保は「神
謡をオイナというのは、神謡の一部が神懸りの状態に於いて発した
託宣の歌から発達したものだからだろう」と述べている。⁽²⁵⁾

ところで「説話」と「巫術」以外にもこれらと同じ単語で呼ばれ
るものがある。それは「熊祭り」である。熊祭りはわが国ではアイ
ヌのものがよく知られているが、この祭りは他にもニヴフ、ウリチ
ネギダルなどをはじめ、サハリンおよびアムール河下流域に住む
民族の間で広くおこなわれてきた祭りであり、エヴェンのいくつ
かのグループではこの熊祭りのこともニムナカンと呼ぶのである。⁽²⁶⁾
ツングース系の民族やニヴフにおいては熊祭りを司るのは氏族の長で
あってシャーマンではないので、ワシーレヴィチの解釈によつては
熊祭りを説話や巫術と同じ単語で呼ぶことを説明することはできな
い。三者にはもっと根源的な共通点があればならない。ではそこ
にどんな共通点があるのだろうか。

ソ連邦極東地方南部の少数民族の踊りを研究したカラバノワは
シャーマンの踊りと熊祭りの踊りの基本的な動作が同じであること
に注目し、腰をふつて足を動かすその動作は熊の習性を模倣したも
のであると指摘している。また同じくカラバノワはシャーマンの
入巫儀礼の際に熊祭りでおこなわれるのと同じことがおこなわれる
として、次のような事実を挙げている。「犠牲にする動物を飾り、
それをいじめ、そして殺して食べ、皮を木に掛け、骨を集めて焼く。
そして最後は遊戯と踊りで幕となる」。⁽²⁷⁾ また、シュテルンベルクは

ナナイのシャーマンが死者供養の祭りで三つの太陽の神話と最初の
シャーマンにまつわる伝説をうたつたあと、死者の霊をブニへ送る
次のような歌をうたつたことを記録している。「わたしは熊の姿で
ブニへ行こう……手、足、口、尻尾は熊のもの……心臓、肝臓、胸
は熊のもの……」。⁽²⁸⁾ これらの事例はシャーマニズムが熊祭りの儀礼
から多くの要素を借用していることを示している。シャーマンの巫
術と熊祭りがともに霊を他界へ送るという要素をもっている点、霊
の音色や動作を模倣していきいきと描写して見せることによつて見
えない霊の姿をその場の参加者に見せるといふ点において共通して
いることを考えれば、このような借用が生じるのはきわめて自然で
あるといえよう。そしてこれら二つの儀礼は説話の語りの場でもあ
つたのである。知里真志保のことばを借りれば、これらの儀礼の際
に演じられた劇の詩章が説話だったのである。

E・P・レベジェフは説話と巫術を意味する単語が同じであるこ
との説明を単語の原義に求めている。彼女はこの単語の一義的意味
を「目を閉じて、見る」、すなわち「⁽²⁹⁾第二の視力」の助けを借りて
見ることであるとする解釈を呈示している。この解釈はツングース
の説話について考えるうえできわめて示唆に富んでいる。

次に聴き手の側に目を転じることにしてしよう。語り手に集中力が要
求されたことはすでに述べたが、聴き手の側もただぼんやりと聞い
ていたり、居眠りしたりしてはならない。語りがおこなわれて
いる間はたえず語り手を励ましつづけ、語りがめでたく終わるよう
に努めなければならない。聴き手は語り手の巧みな語りに魅了され、
節々で「ケーエ!」(ナナイ)、⁽³⁰⁾「ヘッ!」(エヴェンキ)、

といった合いうち、「アユー！ エベイ！」（エヴェンキ）⁽³¹⁾といった同

情のこたばを発することによって語りの場の雰囲気盛り上げ、語り手の気分を高揚させる。ウリチの場合も聴き手は周期的に「ヘッ！」と叫んで、合いの手を入れるが、その理由づけがおもしろく、昔話を聴きに集まってくる悪霊を追い払うためだといわれている。⁽³²⁾

また、エヴェンキの場合には聴き手が語り手の後について歌うこともあるという、巫術の際にみながシャーマンの後について歌うのと似ている。⁽³³⁾このようにツングースの語りは語り手と聴き手が一体となって物語を展開していく。語りの場に居合わせた者全員が心をつにして目に見えない霊の世界を「第二の視力」の助けを借りて見るのがツングースの語りの世界であるといえるのではないだろうか。

次に語りのスタイルであるが、これは一様ではなく、民族によっても、話の内容によっても異なる。エヴェンキの場合、動物昔話は散文形式で語られるのが普通であり、神話的性格の昔話や英雄の繰りひろげる、果てしない冒険を物語る叙事詩は散文と韻文が混ざりあった形式をとる。後者の場合、主人公の台詞、すなわち直接話法の部分は歌われるか、あるいは歌うように語られ、主人公ごとに決まったメロディーとイケフケ（歌の発端のことば）がある。イケフケは台詞の部分の歌いだしにリズムを与え、同一の主人公の台詞がはじまるたびにリフレインのように繰り返される。イケフケのことばの意味は現在ですでに不明になっているが、かつては主人公の名前もしくは氏族名であったことを立証できる場合があるという。⁽³⁴⁾それはアイヌのカムイ・ユーカーの各句の冒頭に挿入されるリフレインであるサケへと似たところがある。サケへは主人公である動物

の鳴き声（熊の神であれば「フウェ・フウェー！」）や、動作や性質（雷神であれば「フム・バク・バク」(こごろ、びかびか)を巧みに描写したもので、サケへを聞けば主人公が何の神であるかがすぐにわかるようになっていいる。

ナナイの場合は語りはじめ、各段落のはじめに「ダーアーア、ハイジャラ……」ということばを挿入しながら語る。たとえば「ダーアーア、ハイジャラ……おじいさんとおばあさんが住んでいた。ダーアーア、ハイジャラ……ふたりにはひとり息子があつた……」といった具合である。英雄的な内容の昔話の場合は、悲劇的な場面や緊迫した場面になると、前述したエヴェンキの場合と同様、台詞の部分で歌われ、神話的な昔話は祖先を供養する祭りであるカサのときなどにシャーマンによつて全体が歌われる。⁽³⁵⁾

ウリチの場合はナナイに近く、語りはじめとエピソードのはじめにかならず「ダ、ハズィラチ」または「ナ、ハズィラチ」という決り文句が付く。ナナイの「ダーアーア、ハイジャラ」もウリチの「ダ（ナ）ハズィラチ」も現在ですでに意味不明であるが、語り手は「いいですか、昔話ははじまりますよ」、あるいは「聴いてください、昔話は続いていますよ」といった気持ちこめてこのことばを語っていると述べている。⁽³⁶⁾

以上のことから明らかなように、仰臥して目を閉じての語り、主人公がだれかを示すリフレインの挿入、聴き手がさむ「ヘッ！ヘッ！」という合いの手など、ツングースとアイヌの語り方にはいくつかの共通点が認められる。口承文芸学の分野ではアジア大陸北東部とサハリン、北海道にかけての相互影響については、これを指

摘したものはいくつかあるが、本格的な研究はまだほとんどおこなわれていないのが現状であり、今後の課題としてオホーツク文化圏における口承文芸の比較研究への意欲的な取り組みが望まれる。

三 語り手

狩猟を主たる生業として暮らしてきたツングース系民族の口承文芸が狩の成功を祈る呪術的性格をもっており、森へ猟に出た猟師たちの間でさかんに語られたことから判断して、伝承者は女性より男性に多いのではないかと想像される。事実、そういう報告が多い。たとえばE・P・レベジェワはナナイでは「優れた語り手は男性であり、女性の中にはいい語り手はまれにしかない」と述べている⁽³⁷⁾。しかし家の中で子供に語って聴かせるのはもっぱら女性、とくにおばあさんの仕事だった。

伝承者の性別は話の種類によっても異なった。オロチの人びとは説話を、男の説話（メグゲと呼ばれる英雄を主人公とし、種々の筋が鎖のようにつながっている長い話）、女の説話（美しい娘プジを主人公とする話）、そして子供に語って聴かせる動物昔話を中心とした短い話の三種類に分けている。ここでもやはり家の中で子供たちに昔話するのは母親やおばあさんの役割だった。おとなを相手に語るのはふつうは男性の役割であり、女性が語る場合は男性の話より短く、筋も単純な女の話⁽³⁸⁾を語る。エヴェンやエヴェンキについてもほぼ同様のことがいえ、本格的な叙事詩を演ずるのは男性、

それも名語り手として名を知られた古老であり、女性が語るのはやはり短い昔話に限られていた。それに對して謎々になると状況は変わり、ワシーレヴィチによれば、エヴェンキでは男性より女性の方がよく知っているという⁽³⁹⁾。

優れた語り手になるための学習は幼児期からはじまる。子供たちははじめは家庭内で語りを聴いて育ち、語りに対する興味、語り手のまねをして語ろうとする気持ち、能力が現れる一〇歳ごろから本格的な学習がはじまる。エヴェンの語り手P・D・ダニロフの話によれば、「語りの学校」があり、語りの「先生」が「生徒」たちにひとつのテキストを語ると、「生徒」たちはそれをおぼえて今度は自分たちの仲間内で語り合い、語りに磨きがかけられる。語りに不正確なところがあれば、他の子供たちが訂正する。叙事詩のテキストはこうして次の世代に正確に伝達されていくのである。このようにして習得した説話を演ずるにあたって、まずはじめに語り手はこれからやる説話がだれのものをか告げる。エヴェンの語り手P・D・ダニロフは口承文芸の採集に訪れたJ・K・レベジェワたちに「ヘルゲキ」という説話を語ったおり、前もってこれはドミートリー・インノケンチエヴィチ・グロモフのものであることを告げたと記録されている⁽⁴⁰⁾。

こうして習得された語りの技は語り手個人の財産といよりは、語り手を生みだした共同体の財産として認識されていたようである。エヴェンやエヴェンキにおいては氏族毎に優れた語り手がいて、昔は祭りのときに氏族内、あるいは氏族間で語りを競う試合がおこなわれたことが知られている。エヴェンの口承文芸研究者A・D・ジ

ヤチコフが幼いころ父親に連れられていった夏祭りの想い出として伝えるところによれば、試合は勝抜き戦でおこなわれ、聴衆からより多くの歓声、賞賛の声を送られた方が勝ちになる。試合は二、三日続き、一番多くの語り手を倒した者が最終的な勝利者となる。祭りではときには一つの語りが何人かの著名な語り手によって集団で演じられることもあった。⁽⁶²⁾各語り手にそれぞれ主人公の役が割り振られて演じられた、このような集団的な語りのスタイルは語りの伝統的なスタイルから演劇へ、呪術から娯楽への発展を示す一つの現象としてたいへん興味深い。

以上、ツングース系諸民族の口承文芸の中で神話、動物昔話、英雄叙事詩を包括するニムナカン、ニムカン、ニングマンなどと呼ばれるジャンルについて、巫術性と伝承形態を中心に紹介してきた。その中で、一方ではアイヌの口承文芸との共通性⁽⁶³⁾、もう一方ではシヤーマンの呪術との共通性が認められることが明らかにになった。今後の課題として、日本を含む周辺諸民族との比較研究が期待される。また、説話のジャンルと語り手の性別との関係についてもまた本格的な研究はなされておらず、この点では今後世界的な視野に立った一層きめ細かな研究を進めていく必要があろう。

出 典

- (1) Оронские сказки и мифы. Новосибирск, 1966, стр. 31.
- (2) Е. П. Лебедев, О фольклоре нанайцев. В кн.: В. А. Арборин, Материалы по нанайскому языку и фольклору. Л., 1986, стр. 5.

- (3) Г. М. Васильевич, Эвены. Историко-этнографические очерки (18-начало 20 в.). Л., 1969, стр. 48.
- (4) Э. К. Лебедев, Архангельский эпос эвенов. Новосибирск, 1981, стр. 81.
- (5) Исторический фольклор эвенов. Сказания и предания. М., Л., 1966, стр. 7.
- (6) П. Малых, Несколько слов об оронцах и их фольклоре. В кн.: Сборник материалов по эвенкийскому (тулунскому) фольклору. Л., 1936, стр. 268.
- (7) Э. К. Лебедев, стр. 85.
- (8) Э. К. Лебедев, стр. 85.
- (9) Е. П. Лебедев, стр. 7.
- (10) Е. П. Лебедев, стр. 6.
- (11) 『知里真次郎著作集』平凡社 一九七三 九頁
- (12) Л. Я. Штернберг, Гигиены, ороны, голды, негидальцы, эвены. Хабаровск, 1933, стр. 479.
- (13) Л. К. Зеленин, Религиозно-магическая функция фольклорных сказок. В кн.: С. Ф. Ольденбург, К 50-летию научно-общественной деятельности. Л., 1934, стр. 228.
- (14) Н. Н. Велецкий, Визуальная символика славянских архаических ритуалов. М., 1978, стр. 145-6.
- (15) Л. К. Зеленин, стр. 228.
- (16) Е. П. Лебедев, стр. 13.
- (17) Эвенкийский фольклор. Составление и опубликование сыгаль

- К. А. Новиковой. Марадан, 1958, стр. 19.
- (18) 『知里真志保著作集1』平凡社 一九七三 三四四頁
- (19) 村松武雄「神話の語彙様式」『民族学研究』第五卷四号。
- (20) Исторический фольклор эвенков. стр. 7.
- (21) Ж. К. Лебедева, стр. 19-20.
- (22) Е. П. Лебедева, стр. 14.
- (23) О. П. Сунин, Удский язык. Л., 1985, стр. 13.
- (24) Г. М. Васильевич, стр. 244.
- (25) 『知里真志保著作集1』一六一頁
- (26) Ж. К. Лебедева, стр. 19.
- (27) С. Ф. Карыбанова, Танцы малых народов для Дальнего Востока СССР. М., 1979, стр. 69-70.
- (28) Л. Я. Штернберг, стр. 484-5.
- (29) Е. П. Лебедева, стр. 15.
- (30) Е. П. Лебедева, стр. 6.
- (31) Г. М. Васильевич, стр. 199.
- (32) О. П. Сунин, стр. 13.
- (33) Исторический фольклор эвенков. стр. 7.
- (34) Исторический фольклор эвенков. стр. 12.
- (35) Е. П. Лебедева, стр. 16.
- (36) О. П. Сунин, стр. 13-14.
- (37) Е. П. Лебедева, стр. 6.
- (38) Оронские сказки и мифы. стр. 32.
- (39) Г. М. Васильевич, Материалы по фольклору сибирских эвенков. В кн.: Сборник материалов по эвенкийскому (эвэнгусскому) фольклору. Л., 1936, стр. 3.
- (40) Ж. К. Лебедева, стр. 86.
- (41) Ж. К. Лебедева, стр. 78-79.
- (42) Фольклор эвенков Прибайкалья. Улан-Удэ, 1967, стр. 17.
(40 ≤ 205 • 205611)