

МАРИЯ ТОМСКАЯ

Московский государственный лингвистический университет

ВЕРБАЛИЗАЦИЯ КУЛЬТУРЫ НОМАДОВ В ТЕКСТАХ ЯКУТСКОЙ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ

Verbalization of Nomadic Culture in Yakut Fairytales

Ключевые слова: якутская волшебная сказка, конно-кочевая культура, дорога, конь

KEYWORDS: Yakut fairytale, nomadic culture, road, horse

ABSTRACT: The paper presents a linguocultural study of some aspects of nomadic culture, which are reflected in the texts of the fairytales of the Yakuts. The analysis of Yakut fairytales reveals that their storylines are often centered around the concept of the road – the core element of nomadic culture. The road is viewed as transition, both physical and metaphorical, from the ordinary world to the world of magic. This is the place where the key events of fairytales usually happen. Furthermore, the rites and customs of nomadic people, including the initiation rite, the wedding rite, the traditional holiday of the Yakut horse herders (*ysyakh*), the horse worship, etc., are represented in the texts of Yakut fairytales. They correspond to the world view of the nomadic Turkic peoples, based on the worship of nature. Nomadic cattle breeding has determined the lifestyle of the Yakuts for many centuries. It resulted in the formation of the principles of life based on archaic mythological concepts – hero, horse, *alaas*, *serge*, *ysyakh*, etc.

1. Введение: номадизм как объект междисциплинарного исследования

Проблемы номадизма, или кочевничества, неоднократно затрагивались в философии, культурологии, этнографии, психологии, литературоведении и в других отраслях, однако методологические основы описания разнообразных проявлений номадизма в культуре и языковой коммуникации до сих пор не рассматривались досконально.

Как показали исследования, номадизм является многогранным феноменом и может трактоваться как образ жизни и культура традиционных кочевых народов, так и как некий трансфер, например, «бродячих» сюжетов, текстов культуры (Kiklewicz 2017). Кроме того, нельзя не упомянуть недавно возникшие понятия как «новые кочевники», «современный номадизм», «номадическая цивилизация», которые подразумевают прежде всего миграцию различного рода (например, с целью получения работы, образования,

вынужденную миграцию); маргинальный образ жизни; существование вне национально-культурных сообществ и др. (Kiklewicz 2017; Дудченко 2013; Шляков 2012). Номадическим называют подвижный динамический способ жизнедеятельности индивида, а в сознании – некатегориальное определение рамок и границ мыслимого мира (Умирзакова 2005), с другой стороны, номадизм – это «особый вид производящей экономики» (Хазанов 2002, 83). Некоторые исследователи придерживаются весьма категоричной точки зрения, утверждая, что «нельзя рассматривать каждую разновидность мобильной жизни как номадизм, а также бессмысленно понимать всякую миграцию как кочевание» (Энхтувшин 2015, 691).

Мы будем опираться на традиционное определение номадизма, обозначающего кочевой образ жизни, при котором основной формой хозяйственной деятельности является скотоводство, что отразилось не только на социально-экономическом укладе, но и на ритуальной и обрядовой деятельности, на мировосприятии и мировоззрении кочевого народа.

Номадный образ жизни сформировал определенные этнопсихологические особенности кочевников, которые могут рассматриваться как фундаментальные признаки, характеризующие их ментальность. По мнению Н. Д. Нуртазиной (2017, 39), уже древние номады (саки, гунны, тюрки) ценили физическую и нравственную выносливость, свободолюбие, храбрость, воинскую доблесть; будучи мобильными, они были открыты к новшествам, не любили застой и статику, привязанность к определенному месту жительства.

Метафорическое самоназвание якутов «люди солнечных лучей, с поводами за спиной» отражает кочевую культуру и сопряженный с ней богатый духовный мир. Несмотря на то, что якуты уже несколько веков ведут полуоседлый образ жизни, элементы культуры номадов не исчезли до сих пор, поскольку около трех тысячелетий номадизм был ведущим способом производства и доминантным образом жизни народа саха. Номадизм лежал в основе системы жизнеобеспечения и природопользования, материальной и духовной культуры, менталитета и психологии якутов, отношений с соседними народами, социальной организации, социально-экономических отношений и др.

В статье с лингвокультурологической точки зрения рассматриваются некоторые аспекты культуры номадов, которые нашли отражение в текстах волшебных сказок якутов. Оговоримся, что сходные мотивы встречаются также в других тюркоязычных (и не только) сказках, в этом случае можно говорить об определенном культурном трансфере, ведь «многие сказки относятся к текстам, входящим в общую память культуры, для которой не существует границ» (Фадеева 2014, 66).

2. Конь – главный спутник номада-скотовода

В отдельных источниках выдвигается предположение, что именно в евразийских степях произошло приручение человеком лошади, зародился культ этого животного (Кузьмина 1986, 30), сохранившийся в культуре кочевых и полукочевых тюркских народов, как якуты, казахи, кыргызы, туркмены и др. Кроме того, в номадологии выделяют евразийский степной тип кочевого общества, для которого характерно наряду с другими признаками преобладание в видовом составе лошадей (Хазанов 2002, 124). Также популярен в современной научной литературе термин «конно-кочевая цивилизация евразийских номадов» (Нуртазина 2017).

Предки якутов еще в глубокой древности создали скотоводческую культуру, уходящую своими корнями в скифо-сибирский и хунно-сяньбийский пласт культурного наследия. Трудно представить себе, как им удалось проделать столь длительный и сложный путь с юга на север, приведя с собой лошадей, сберечь их, акклиматизировать породу к невозможным, казалось бы, для разведения конного скота природным и климатическим условиям. По современным научным данным якутская лошадь является одной из древнейших пород мира (Алексеев/Романова/Соколова 2013, 141).

Северные скотоводы сумели сохранить свою самобытность, оказавшись вдали от бурных политических и исторических событий, что нашло выражение в устном народном творчестве, одним из основных видов которого наряду с героическим эпосом (олонхо) являются с к а з к и – о животных, волшебные, бытовые.

Как отмечает Нуртазина, искусство красноречия и поэзии было возведено в кочевой тюркской культуре на небывалую высоту. По мнению В. Радлова, кочевники рассматривали ритмическую речь как высшее искусство в устном творчестве. При этом у них также высоко ценилось искусство импровизации. Духовная культура тюрков-кочевников представляла «гармоничный сплав древних мифологических сказаний, фольклора, прежде всего героического эпоса, историко-генеалогических произведений, ораторского искусства и музыкально-песенного творчества» (Нуртазина 2017, 39).

Кочевое скотоводство, существовавшее тысячелетиями, определило главные мифологические концепты, нашедшие отражение помимо прочего и в сказках, – б о г а т ы р ь, к о н ь, а л а а ¹, с э р г э ², ы с ы а х ³ и др. и обусловило систему правил и норм поведения, позволявших объяснять явления окружающего мира и место человека в нем.

¹ алаас – окруженная лесом чистая поляна, обычно с озерком посередине (Слепцов 2004, 391)

² сэргэ – коновязный столб

³ ысыах – летний кумысный праздник якутов-коневодов

По представлениям народа саха конь – священное животное небесного происхождения. Его огромная роль в хозяйстве, культуре и быте отразилась в традиционных верованиях и фольклоре. В фольклорно-мировоззренческой традиции образы коня и его покровителя Дьһөһөгөй Айбы занимают центральное место. По мнению некоторых исследователей, культ коня среди тюркоязычных народов лучше всего представлен у якутов. «В нем наблюдаются многие черты, либо уже полностью исчезнувшие из этого культа у народов Саяно-Алтая, либо оставшиеся у них в ослабленном виде» (Потапов 1977, 165).

В фольклоре, в том числе в сказках, встречаются мотивы, в которых алаас отождествляется с развернутой шкурой белоногой лошади, что связано с мифом о сотворении мира: «*Изначальная мать-земля с самого начала, словно быстрая лошадь, прославленная и возвеличенная, образовалась-сотворилась*» (Романова 2016, 6). Это соотносится с представлениями древних индоевропейцев, у которых конь символизировал зооморфный образ Вселенной. Так, в мифах саха Вселенная и земля ассоциировались с прекрасным жеребцом — *айгыр силик*. Похожие представления существовали у древних ариев, отождествляющих небо с черным конем, украшенным жемчугом (Гоголев 1993, 19).

Почти каждая волшебная сказка начинается с описания благосостояния персонажей, которое часто измерялось наличием или отсутствием скота, например, «*Жила, говорят, вдова с двумя сыновьями и дочерью. Всего у них было вдоволь. Скота имели столько, что паром своего дыхания он заслонял луну и лишал лучей солнца*» (Богатырь Тигянй в беличьей дошке, Сивцев/Ефремов 1990, 92), «*Жили, говорят, старик со старухой. Жили бедно, все их богатство составлял один-единственный Пегий бык*» (От Сагыннах, там же, 118), «*Вольготно жила когда-то в краю, не знающем нынешних зим, старушка Нии-Нии. Было у нее семь плешивых сыновей и семь плешивых дочерей, восемьдесят косяков лошадей да девяносто стад коров*» (Старушка Нии-Нии, там же, 224).

Якутские поселения разбросаны по многочисленным алаасам и речным долинам, и расстояния между соседями доходили иногда до нескольких сот километров. Основная причина такой «разбросанности» кроилась в культурно-исторических традициях хозяйственного уклада жизни якутского народа, который основывался на разведении крупного рогатого скота и лошадей, кроме того, подходящий алаас для места жительства выбирали, следуя мировоззренческим представлениям и установкам.

Вплоть до второй половины XX века якуты вели полуоседлый образ жизни. Зимой жили в зимних домах – балаганах (*кыстык*), которые располагались вблизи сенокосных угодий, а летом переезжали в летнее жилище (*сайылык*). По материалам сказок известно, что в прошлом существовали еще и осенние (*оторы*) и весенние (*сааһыыр*) жилища, которые к концу XIX века

почти полностью исчезли. Сезонное переселение всегда воспринималось как праздничное событие (Алексеев/Романова/Соколова 2013, 186).

По приезду в летник или зимник перед тем, как войти в дом, хозяйка приносила жертву кислой простоквашей в честь Ньяадды Дьянха – духу-хозяйке хлеба: *Старушка Нии-Нии жирным кумысом сэргэ сбрызнула, огонь развела* (Старушка Нии-Нии, Сивцев/Ефремов 1990, 224).

Жертву оставляли в основании главного столба. После этого разжигали огонь в очаге, варили саламат, кормили духов-покровителей огня. После кормления духов-покровителей жилища хозяйка дома проводила обряд вешания *саламы* (пестрых веревок) в честь Аан Алахчын Хотун – духа-хозяйки местности и тем самым открывала сезон (Алексеев/Романова/Соколова 2013, 187).

В летниках якуты жили до окончания сенокоса, затем также весело и оживленно, перебирались в зимнее жилище балаган, обычно в сентябре, что отразилось в названии месяца переезда *Балабан ыйа* (сентябрь).

Коневодческие народы юга Евразии – европейских степей, юга западной Сибири, севера Казахстана, Алтая, Тувы, Бурятии и Якутии устанавливали поблизости от своих жилищ специальные столбы для привязывания лошадей. Коновязи у якутов, монголов и бурятов носят общее название с э р г э : *Главная коновязь Тойон сэргэ у дома была похожа на важного, громко разговаривающего господина, медная коновязь имела восемьдесят выемок* (Богатырь Тигянйя в беличьей дошке, Сивцев/Ефремов 1990, 92).

Сэргэ считается у якутов одним из самых почитаемых предметов-символов, поскольку сливается с образом священного мирового дерева, проходящего через три мира: Верхний, Средний и Нижний.

Якуты считали, что нельзя рубить на дрова столбы коновязи, они должны стоять до тех пор, пока не упадут от ветхости. Упавшие столбы коновязи уносили в лес и клали в развилку двух сросшихся лиственниц. Считается, что к коновязи привязываются лошади, которым покровительствует Дьөһөҕөй Айыы (Бравина/Алексеева/Степанов 2011, 113).

В эпической традиции якутов кони посылаются из Верхнего мира, с небесной стороны, страны солнца, лучи которого якуты сравнивают с хвостом белой кобылицы. Поэтому конский волос у якутов имеет и ритуальное, и хозяйственное значение. Во время *ы с ы а х а* пестрые веревки (*салама*), натянутые между коновязями и березами, увешивались цветными лоскутьями и белыми конскими волосами. «Махалка» из конского хвоста (*дэйбиир*) входит в число сакральных атрибутов, отгоняющих злых духов и охраняющих от возможных несчастий.

3. Дорога как основная метафора номадизма

Непременным атрибутом номадизма является *д о р о г а*, при этом она не обязательно линейна. «Дорога как экзистенциал, знаменующий выпадение из времени и вхождение в поток происходящего, отдаленный от повседневности. Дорога, прежде всего, – удаление от дома и приближение к непривычному» (Шляков 2012, 217).

Путь к непривычному начинается с первых страниц сказки, в которой происходит стирание временных границ и размывание пространственных ограничений, что сближает их с иными современными жанрами художественной литературы (см. Гусейнова 2017).

Становление героя происходит в пути. Так, по сюжету герой/героиня сказки должен/должна отправиться в дорогу либо в поисках невесты, либо лучшей доли (для мужчин), либо спасаясь от ненавистного жениха (для женщин). Например, «*Отправился Хотой Бэгэ в путь, узнавая зиму по инею, лето – по дождю, весну – по теплomu снегу, осень – по осыпаяющимся листьям*» (Хотой Бэгэ, Сивцев/Ефремов 1990, 73).

Спутником героев становится конь, избираемый из табуна при помощи узды или недоуздки. Как правило, это самый худой, изможденный жеребенок со свалывшейся шерстью, который в пути превращается в волшебного коня – помощника героя.

Дорога как метафора жизни проходит через весь сказочный сюжет. Отметим, что конь сопровождает якута весь его земной путь – с момента рождения и до погребения. Так, в сказках появление на свет героев описывается следующим образом: «*Когда пришли в себя, увидели – сидит на полу и играет осколками камня маленький мальчик. Рядом с мальчиком лежит золотая уздечка и вьется змеей ременная плеть*» (Славный Богатырь и злая Нэгэй-Тугут, Сивцев/Ефремов 1990, 49).

Конь как сакральное животное коневодческого народа всегда присутствовал в родильной обрядности. Жизнь якута начиналась с совершения обряда поклонения Айыыһыт – покровительнице рожениц, которая прибывала верхом на небесном коне, незримом для простых смертных. Во время родов с первым криком новорожденного одному из детей приказывали: «Иди, придержи поводья Айыыһыт!». Тот выскакивал во двор и трижды против солнца обегал коновязь. Во время послеродильного женского обряда «Проводы Айыыһыт» тот же ребенок аналогично, но уже по ходу солнца обегал коновязь, «отвязывая» поводья приезжавшей богини деторождения (Алексеев/Романова/Соколова 2013, 281).

В волшебных сказках многих народов существенное место занимает тема брака и семьи, не стали исключением и якутские сказки. В сюжетах о чудесной

супруге в иносказательной форме представлен обряд сватовства – один из наиболее значимых в жизни общинно-родового социума.

Например, сюжет сказки «Старушка Бэйбэрикээн с пятью коровами» точно отражает последовательность обрядовых свадебных мероприятий (Томская 2016), которые охватывают четыре этапа, связанных с перемещением в пространстве и во времени: 1) сватовство (сговор, помолвка) – *кэргэн кэпсэ-тии*; 2) первый свадебный праздник (*күтүөттүүр* зятевать), который совершается после уплаты части калыма в доме невесты, т. е. посещения женихом невесты в ее доме – *туһэ барар*; 3) второй свадебный праздник, включающий переезд невесты в дом жениха и праздничный пир после полной выплаты калыма, – *кыыс сүктүүтэ*, или *уруу*; 4) временное возвращение молодой в родной дом – *төркүүттүү*, посещение ею родственников происходит через некоторое время после третьего этапа *уруу* (Слепцов 1989, 31).

Образ коня настолько прочно связан со свадебной обрядностью, что существует даже толкования снов «Если девица видит во сне, что она поехала верхом, значит скоро выйдет замуж, а если юноша видит во сне, что он садится на лошадь – к свадьбе», поскольку каждый этап свадебного обряда сопровождается не только перемещением верхом, но и одариванием приобретенных родственников конным скотом.

Большинство сказочных сюжетов заканчиваются свадебным пиром, которое совпадает с описанием кумысного праздника – *ы с ы а х а*. Во время последнего приводится обряд жертвоприношения: якуты приносили в жертву верховному божеству *Үрүн Айыы Тойон* лошадей белой масти, но не убивали их, а в соответствии с солярным культом гнали на восток.

В пути герои сказок нередко волшебным образом превращаются в животных: белку, птицу, оленя, коня и др., как правило, для перемещения по вертикали, то есть из Среднего мира в Нижний или Верхний и наоборот, что считается отголоском погребального обряда зашивания в шкуры тотемного животного, наблюдавшегося у якутов в северных улусах. Проявление этого обряда в сюжетах сказок свидетельствует о его переосмыслении сказкой. Кроме того, существовал обряд «хоолдьюга» – когда человека хоронили вместе с любимой лошастью.

Погребения древних якутов с конем восходят к скифо-сибирским истокам и сопоставимы с аналогичными захоронениями средневековых тюрков Южной Сибири. Обычай погребения с конем якуты называли *кулун хоолдьюганы өлөрүү* (заклание поминального жеребца). Погребенный конь предназначался для переезда хозяина и дальнейшего служения в стране мертвых. Как правило, с хозяином хоронили его любимых лошадей. Хоолдьюга умерщвляли древним универсальным для тюрко-монгольских народов способом: связав конечности, лошадь валили на землю, делали надрез в брюшине и самый умелый из мужчин копьём или рукой разрывал аорту (Бравина/Попов 2008, 177).

Сходные погребальные обряды наблюдаются и у других тюркских народов, в частности, у казахов. Археологи свидетельствуют, что в курганах на территории Казахстана часто вместе с покойным хоронили отрубленные головы лошадей либо шкуры. «На годовые поминки казахи обязательно закалывали лошадь, что было символом того, что умерший достиг своих предков к этому времени» (Карагузова/Хасанов 1993, 31).

Обратимся к сказочным сюжетам. Путь героя может лежать и в мир иной. Например, Баай Хара Хаан отправил Эрэйдээх-Буруйдааха в страну, откуда не возвращаются, чтобы он привел скот, съеденный на поминках его предков еще во времена Эллэя, в наказание за это предки Баай Хара Хаана насылают падеж на скот своего потомка (Сын Баай Хара Хаана и Эрэйдээх-Буруйдаах, Сивцев/Ефремов 1990, 112).

К годовщине смерти устраивались поминки. Родственники ехали верхом к могиле, не сходя с лошадей, они несколько раз, обычно три, объезжали могилу против солнца. Затем слезали с лошадей, закалывали несколько кобыл, которых затем съедали. Головы и кости вешали на деревья. Эти поминки называются *унуобун эргийдэхпит* (окружили, оградили его кости). Езда верхом против солнца в этом случае означала разрыв связи с миром живых (Алексеев/Романова/Соколова 2013, 305). Реликтовые отголоски культа сохранились и сегодня: у некоторых могил до сих пор вешают на ветвях деревьев головы коней усопших.

Таким образом, завершился земной путь якута, который совершал его верхом на коне, перемещаясь в пространстве и во времени, переходя из зимы в лето и обратно.

В сказках сюжет завершается переходом в «вечное» время, в котором герои становятся прародителями рода, в их кони – прародителями будущего скота.

4. Заключение

Сказочный вымысел приобретает новые качества, если мы будем исходить из того, что «сказка сохранила следы очень многих обрядов и обычаев: многие мотивы только через сопоставление с обрядами получают свое генетическое объяснение» (Пропп 1986, 119). Анализ якутских волшебных сказок показал, что их сюжет отражает конно-кочевую культуру, неизменным атрибутом которой является понятие дороги. Она уводит от обыденного и приближает к непривычному, волшебному; в пути происходят основные сказочные события.

В волшебных сказках нашли отражение обряды и обычаи кочевого народа, в том числе родильный, свадебный, погребальный обряды, традиционный праздник якутов-скотоводов – ысыах, связанный с культом поклонения коню,

и др., которые полностью соответствуют мировоззрению кочевых тюркских народов, основанному на почитании природы. С точки зрения тюрка-кочевника человек не является хозяином природы, наоборот, природа для кочевника – абсолютное начало, поэтому он обожествляет ее как источник всего живого.

Кочевое, а затем и полукочевое, скотоводство за многие века определило жизненный уклад якутов, что вылилось в формирование принципов бытия, которые базируются на архаичных мифологических концептах – богатырь, конь, алаас, сэргэ, ысыах и др., так что они усваиваются с детства, потому чаще проявляются на бессознательном уровне, хотя и могут быть расшифрованы.

Библиография

- АЛЕКСЕЕВ, Н. А./РОМАНОВА, Е. Н./СОКОЛОВА, З. П. (ред.) (2013), Якуты (Саха). Сер. Народы и культуры. Москва.
- БРАВИНА, Р. И./АЛЕКСЕЕВА, С. Г./СТЕПАНОВ, Н. П. (сост.) (2011), Күн Дьөһөгөй оҕото = Священная лошадь саха. Якутск.
- БРАВИНА, Р. И./ПОПОВ, В. В. (2008), Погребально-поминальная обрядность якутов: памятники и традиции (XV–XIX вв.). Новосибирск.
- ГОГОЛЕВ, А. И. (1993), Якуты (проблемы этногенеза и формирования культуры). Якутск.
- ГУСЕЙНОВА, И. А. (2017), Роль феномена «ретро» в конструировании современного культурно-исторического пространства (на примере российских современных ретродетективов). В: Kiklewicz, A. (red.), Zjawisko nomadyzmu w kulturze, literaturze i komunikacji (aspekty filozoficzne, semiotyczne i antropologiczne): międzynarodowa konferencja naukowa [materiały konferencyjne]. Olsztyn, 41–42.
- ДУДЧЕНКО, В. (2013), Духовность и номадизм в перспективе духовной коэволюции человечества. В: Studia Universitatis Moldaviae. Revistă Științifică a Universității de Stat din Moldova. Seria “Științe umanistice”. 4/64, 106–110.
- КАРАКУЗОВА, Ж. К./ХАСАНОВ, М. Ш. (1993), Космос казахской культуры. Алматы.
- КУЗЬМИНА, Е. Е. (1986), Древнейшие скотоводы от Урала до Тянь-Шаня. Фрунзе.
- НУРТАЗИНА, Н. Д. (2017), О глобальном значении цивилизации евразийских кочевников. В: Қазақстанның жаңа жаһандық жаңғыруы: «Алаш» және «Мәңгілік ел» идеялары» атты халықаралық ғылыми – теориялық және әдістемелік конференция материалдар жинағы. Алматы, 36–39.
- ПОТАПОВ, Л. П. (1977), Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая. В: Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Ленинград, 164–178.
- ПРОП, В. Я. (1986), Исторические корни волшебной сказки. Ленинград.
- РОМАНОВА, Е. (2016), Степной мир Арктики: со-творение пространства и времени (созидательный код культуры народа Саха). В: Культура и искусство Арктики, 1 (2). Санкт-Петербург, 4–7.
- СИВЦЕВ, Д. К. (СУОРУН ОМОЛЛОН)/ЕФРЕМОВ, П. Е. (сост.) (1990), Якутские сказки. Якутск.
- СЛЕПЦОВ, П. А. (1989), Традиционная семья и обрядность у якутов: XIX – начала XX в. Якутск.
- СЛЕПЦОВ, П. А. (ред.) (2004), Толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах тылдьыта: в 15 т. Т. I. Новосибирск.
- ТОМСКАЯ, М. В. (2016), Якутская волшебная сказка: универсальное и национальное (на примере анализа сказки «Старушка Бэйбэриэкээн с пятью коровами»). В: Zaorska, M./Grabowski, A. (red.), Naukowy w poszukiwaniu magicznego pierwiastka, 9. Olsztyn, 215–222.

- УМИРЗАКОВА, Б. Е. (2005), Природа мифологического моделирования мира кочевников. В: <https://articlekz.com/article/4667> [доступ 18.05.2017].
- ФАДЕЕВА, Г. М. (2014), Ироническая референция к сказке в современных СМИ. В: Zaorska, M. /Grabowski, A. (red.), *Wajkowe fascynacje humanistów*, 4. Olsztyn, 60–71.
- ХАЗАНОВ, А. М. (2002), Кочевники и внешний мир. Алматы.
- ШЛЯКОВ, А. В. (2012), Феноменологические аспекты номадизма. В: Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 1/15/1, 216–218.]
- ЭНХТУВШИН, Б. (2015), Номады и номадизм: традиции и современность. В: Известия Иркутской государственной экономической академии. 25/4, 691–699.
- KIKLEWICZ, A. (red.) (2017), *Zjawisko nomadyzmu w kulturze, literaturze i komunikacji (aspekty filozoficzne, semiotyczne i antropologiczne): międzynarodowa konferencja naukowa [materiały konferencyjne]*. Olsztyn.