

Сергей Неклюдов

ОБ АНИМИСТИЧЕСКИХ ОБРАЗАХ И КОНЦЕПЦИЯХ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

Когда речь заходит о репрезентации души в русской традиции, следует иметь в виду следующие обстоятельства. Во-первых, единой репрезентации такого рода вообще не существует и никогда не существовало – в этом смысле содержание концепта «русская душа» является весьма умозрительным, если не фантомным (впрочем, как и «французская», или «китайская», или любая другая «душа»). Во-вторых, в многочисленных оговорках нуждается само понятие души, гетероморфность которого в русской культуре становится особенно очевидной при его включении в более широкий компаративный контекст. Хотя предлагаемое далее сравнительное рассмотрение ограничивается только фольклорно-мифологическими аспектами данной проблемы, необходимо подчеркнуть, что анимистические образы в устной народной традиции тесно связаны с соответствующими образами и понятиями из других областей культуры, в том числе и «высокой».

Давно отмечено (Л. Леви-Брюль, Ж.-П. Ру и др.), что объем и характер исторически обусловленного концепта души в культуре христианской Европы не вполне совпадают с соответствующими понятиями в других культурных традициях, а зачастую – и в самом европейском фольклоре; то же можно сказать и о концепте судьбы (Неклюдов 1999, 38). За этими понятиями стоит комплекс представлений (в том числе имеющих психофизиологическую основу), связанный с мифологическим осмыслением истоков жизнедеятельности человека, поддержания и ослабления жизненных сил, начала и конца жизни, отличий живого от неживого и т. п. На этой основе возникает вера в существование некой нематериальной сущности, обычно находящейся в теле человека, а также складывается образ его индивидуального духа, духа-двойника, духа-покровителя, иногда локализуемого в потустороннем мире. Однако по отношению к рассматриваемым ниже случаям я все же буду продолжать пользоваться термином «душа» как элементом метаязыка – за отсутствием другого подходящего слова, но памятуя о его некоторой (подчас и весьма существенной) неточности.

В той или иной степени «душа» обычно связана с телом как нематериальная субстанция и ее материальная форма (хотя в большом количестве случаев проблема материальности/нематериальности в самой традиции просто не обсуждается), как внутреннее и внешнее, как «вторая

половина» человека – например, у кетов (Алексеев 1976, 97–98) и т. д. Она размещается в разных частях тела (в печени, сердце, артериях, костном мозге, в волосах, зубах), становящихся ее средоточиями и отчасти с нею отождествляемых. Она сближается с дыханием, кровью, тенью, отражением, а также с зеркалом как «вместилищем» отражения; в некоторых славянских обрядах отражение вообще истолковывается как двойник человека и в этом смысле аналогично его тени (Толстая 1994, 122). Прямое отождествление души и тени используется в фантастических повестях новоевропейской литературы от Шамиссо до Уайльда, а «гофмановский» вариант излюбленного романтического мотива сделки с дьяволом заключается в продаже своего зеркального отражения как залога души» (Вайнштейн 1985, 126).

В семантическое поле «души» входят (или тесно соприкасаются с ним) такие понятия как судьба – удача – счастье (и олицетворяющие их духи); жизненная сила (включая ее эротические и производительные аспекты) – сила богатырская – сила «духовная» (потусторонняя, сверхъестественная, колдовская; магические и мантические способности, тайное знание, мудрость, хитрость). Таковы, например, древнегерманские *heil* – присущее человеку внутреннее качество (удача, счастье, власть и пр.) и *hamingja* – «и личная удача, и дух-охранитель отдельного человека, который может стать видимым ему в кризисный момент жизни и либо умирает вместе с ним, либо покидает его после смерти и переходит к его потомку или родичу» (Гуревич 1994, 152; 1990, 90). У калмыков аналогичный «определитель судьбы» является полным подобием самого человека, его двойником (Илишкин, Очиров 1962, 183); у бурят дух-хранитель, заботящийся о человеке, зеркально отображает его внешность и характер, повторяет все его признаки, свойства и атрибуты (вплоть до имущественного положения и одежды), причем одновременно является одной из его трех душ, а именно той, которая постоянно пребывает вне тела, на небе (Хангалов 1960, 44–48). У восточных славян соответствующий сюжет представлен лишь двумя белорусскими текстами (СУС -795 Д***), что со всей несомненностью свидетельствует об их книжном происхождении. Впрочем, источником представления о «душе-двойнике», известного русским традициям по другим мифологическим контекстам (см. ниже), почти наверняка является образ «души-отражения», имеющий универсальный характер.

На возможность синкретического единства представлений о судьбе и душе указывал еще А.А. Потебня (1989, 490–496). Это относится как к размещающимся внутри человека (а не вне его существа) силам, которые определяют и как бы «программируют» его последующую жизнь, так и к душе «внешней», всегда находящейся вне тела. «Особый интерес пред-

ставляет Счастье, заключенное в птице, чаще – утке. Подобно Кошечевой смерти, оно помещено в ящичке, который, в свою очередь, находится в дупле дуба [...] Сходное оформление судьбы и смерти Кошечей в яйце не случайно. Оно подтверждает параллелизм понятий: Судьба – Смерть – Душа в фольклорном сознании» (Разумова 1994, 10–11). Соответственно, понятия, заключающие в себе одновременно и анимистическую, и фаталистическую семантику, могут предстоять собой две – интериоризированную и экстериоризированную – формы данного синкретического комплекса. Любопытно, что Демокрит (в противоположность принятому ранее) размещает счастье не вовне, а внутри человека:

толпа именует счастье *eudaimonia*, и тем самым считает источником счастья демона, т.е. условно говоря, непсонифицированное, непантеонное, часто низовое, божество; или толпа называет счастье *eutuchia* – «благо-случай». В ответ Демокрит помещает источник счастья внутрь человека. Его термины для счастья – им самим избретенные – *euthymia* и *euesto*, т.е. «благо-душие» и «благо-состояние» (души). А о традиционной эвдемонии он говорит, что она обитает не в стадах и злате, а в душе: душа – обитель даймона (Брагинская 1993; см. также: Брагинская 2000, 43–46; 2001, 11).

В русских (шире – восточнославянских) традициях представления о душе либо излагаются фрагментарно (чаще – в связи с описанием смерти, что, впрочем, вообще характерно для «бытовой мифографии»), либо существуют в виде рудиментов, сохраненных в фольклорных мотивах или в языке (прежде всего, в поговорках и фразеологических сочетаниях). Есть еще трудноопределимая жизненная сила (дух) – обычно речь идет лишь о ее убытии (Кабакова 2001, 62). Однако даже по этим фрагментам и рудиментам может быть воссоздана картина народных анимистических воззрений (Виноградова 1999, 144–160; Толстая 1999, 162–167; Никитина 1999, 26–38; Урысон 1999, 11–25), во многом перекликающихся с более архаичными представлениями.

Как и у других народов, душа у русских сближается с дыханьем и с кровью. Она постоянно пребывает в теле («С рожи снаружи, с души внутри»), но обычно не видна в нем: «Человека видим, а души его не видим», «Как в кремне огонь не виден, так в человеке душа», «Чужая душа потемки». Судя по некоторым поговоркам («В чужую душу не влезешь», «Без мыла в душу влезет», «Затаить в душе»), «душа» может рассматриваться и как нечто полое, своего рода вместилище; происходит это, очевидно, в силу отождествления самого человека и его души, содержащего и содержимого. При этом душа противостоит плоти, она «телу спорщица», а «плоть душе враг» (Даль 1984, 239–240, 242; 1989, 504–505). Впрочем, как и во многих традициях, душа может проявлять себя вполне «плотским» образом, прежде

всего, звуками (Толстая 1999, 165); находясь в человеке, она «пузыри пускает» (об отрывке), «с Богом беседует» (об икоте), «свистит через нос» (о храпе) и т. п. (Даль 1989, 505); ср. у нивхов: «душа» дышит и издает звуки (Таксами 1976, 213).

Постоянным местопребыванием души считаются разные части тела (голова, нос, сердце и т. д.), иногда – ямочка у основания шеи, над грудной костью, под кадыком (Даль 1989, 505; Кабакова 2001, 60–61); ср. выражение «душа нараспашку» в его прямом значении – о расстегнутом воротнике, обнажающем основание шеи. Видимо, именно эта локализация порождает присловье «Сторонись, душа, оболью!», употребляемое при поднесении чары с хмельным напитком ко рту (Даль 1989, 505). Душа способна покидать свое место и перемещаться по телу, что может свидетельствовать о нарушении гармонии и равновесия – «Душа не на месте», «Душа из тела рвется вон» (ср. «Выходить из себя»), «Душа в пятки ушла» (Даль 1989, 504; Михельсон 1896, 102); успокаиваясь, человек «отводит душу». Выражение «Душа в пятки ушла», имеющее точное латинское соответствие (*Animus in pedes decidit*, в частности, у Эразма Роттердамского), очевидно, книжного происхождения; ср. также формулу «Отважность в ноги упала» (*Илиада* XV, 279) и мотив смертельного поражения Ахилла выстрелом в пятку (в которой, как можно себе представить, и находилась его «душа»). По некоторым поверьям, покинувшая тело душа – это маленький человечек, точная копия умершего (Новичкова 1995, 520; Толстая 1999, 165). Подобным же образом маленькой копией человека представляется «душа» (или «жизненная сила») у нанайцев, кетов, калмыков; по калмыцким поверьям, она свободно циркулирует по телу и в разное время оказывается в разных его точках, сходно обстоит с «жизненной силой» *ла* у тибетцев (Лопатин 1922, 200; Алексеенко 1976, 100; Душан 1976, 70; Огнева 1987, 506).

Иногда душа имеет форму «неизмеримой ленты», подобна нити – «У немца ножки тоненьки, душа коротенька», «душа коротка стала», «душа на одной нити держится» и т. д. (Даль 1989, 505; Толстая 1999, 163–164). Это также имеет соответствие в архаических традициях, где «душа» может представлять собой невидимую нить, тянущуюся от головы человека к хозяину Верхнего мира, в руках которого собраны концы всех подобных нитей. Таковы нити-*майн* у эвенков (связанные также с представлением об охотничьей удаче, индивидуальном счастье, судьбе), нити-*батуту* у нганасан (закрывающие в себе поддерживающее жизнь дыхание), аналогичный образ имеется у долган (Василевич 1969, 226, 229; Попов 1976, 32); ср. нити человеческих жизней в руках у античных мойр. Как бы «суконой ниточкой» может представляться ребенок у Восточном Полесье на вторую неделю после зачатия (Кабакова 2001, 110) – ср. с более архаическим

материалом, например, эвенкийским (Василевич 1969, 226), согласно которому вид шерстинки имеет душа еще нерожденного младенца, ниспосылаемая из Верхнего мира в чрево женщины. Иногда считается, что ребенок родится с «неполноценной» душой-парой, а настоящую душу получает только при крещении, и вместе с ней – и ангела-хранителя, неотступно следующего за ним (Кабакова 2001, 110); обратим внимание на этот параллелизм «души» и «ангела-хранителя».

Душ у человека бывает несколько, чаще всего – две, что обычно оценивается отрицательно – в аспекте либо мистическом, либо этическом (в таком случае речь идет о двоедушии как о двуличии): «Семь в тебе душ, да ни в одной пути нет» (Даль 1984, 241). В каких-то случаях или обстоятельствах души может вообще не быть, что также однозначно плохо: «Как нет души, так что хошь пиши» (Даль 1984, 241), вспомним прилагательное «бездушный».

В более архаических традициях житнетворительных «энергетических субстанций» («душ») у человека всегда несколько – скажем, у кетов их семь (Алексеев 1976, 98–99). Это «души», постоянно пребывающие в теле (иногда умирающие вместе с ним или вскоре после его биологической смерти), и «души», способные оставлять его (окончательно или на время), быть схваченными, похищенными, вселяться в другие существа или предметы и т.д.; на этом построена вся идеология и практика шаманизма. По эвенкийским поверьям, после смерти одна душа остается около могилы, вторая переселяется в другого человека или в животное, а третья уходит в мир мертвых (Широкогоров 1919, 16–17). У маньчжур это – «истинная душа» (*уненги фаянга*), всегда находящаяся в теле, «плотсторонняя душа» (*чарги фаянга*), представляющая воспроизводительную силу и покидающая человека во время сна или обморока, и «внешняя душа» (*ойлорги фаянга*), связанная с физиологическими функциями организма, некоторое время остающаяся около мертвого тела, а затем уходящая в Нижний мир для последующего воплощения (Гим 1987, 108).

Среди нескольких (двух или трех) «душ» (*сунс*, *сунэсун*, *сумсэнь*, *хунэнь*[н]) у монгольских народов различаются: «бессмертная душа» (*сульдэ*); получаемая от матери «душа плоти»; получаемая от отца «душа кости», что соответствует антропологическим представлениям о формирующем женском начале (земля) и одухотворяющем, дающем «душу», мужском (небо); в связи с этой «душой кости» соблазнительно вспомнить выражение «когда не стало жизни в костях», встречающееся при описании жертвоприношения в *Одиссее* (III, 456) и заключающее в себе ту же идею пребывания «жизненной силы» (= «души») в костях. «Бессмертная душа» свободно покидает тело (во время сна, болезни, испуга, у шамана при камлании), отлетает после смерти, становится духом предка или

возвращается на небо (*сумьдэ* старейшины, вождя или государя воплощается в знамени в качестве гения-хранителя рода, племени или страны); по бурятским поверьям, она скучает по телу, когда его покидает (Хангалов 1960, 44–45). «Телесная душа», напротив, никогда не оставляет человека при жизни и продолжает жить в трупе или подле него до полного разложения (49 дней, три года, а «душа кости» – еще дольше), после чего становится смерчем и скоро исчезает; она способна вызывать кошмары, а после смерти становится злокозненным духом (Rintschen 1974, 497–498). Буряты вообще разделяют «души» на «хорошую» и «дурную» (Хангалов 1960, 45). Ниспосланная небом «душа» может обозначаться словом *дэяа* (*јауауа*) (Банзаров 1955, 57); бурятское *заяаши* – это первая, «хорошая» душа (Хангалов 1958, 372; 1960, 394), а монг. *јауауаси* – разумная природа человека, противодействующая нравственной порче (Голстунский 1938, III, 462а), что весьма походит на более позднее осмысление той же «хорошей» души. При этом монг. *јауауади* значит «создавать», «предназначать судьбу», «ниспосылать» (в том числе «душу») (Голстунский 1938, III, 461b).

Свойственное шаманским культурам представление о множестве «душ» в русской (шире – славянской) традиции реализовано скорее не в одновременности, а в последовательности. Различаются (причем именно субстанционально!) три фазы ее существования: душа живого человека; душа, только что покинувшая тело, но еще остающаяся поблизости; душа, полностью отделившаяся от тела и ведущая самостоятельное существование в потустороннем или в этом мире (Толстая 1999, 162). Легко убедиться, что эти три фазы вполне сопоставимы с разными формами «души» в более архаических традициях.

Состояния сна, болезни, обморока, летаргии практически повсеместно осознаются как временное удаление «души» или одной из «душ». Бестелесным двойником, покидающим тело человека во время сна или болезни, например, могут быть и душа-*кут*, и душа-*чула*, и душа-*сюр*, и душа-*сюне* у алтайцев, *сунезин* у тувинцев, *чун* у чуваш (Потапов 1991, 27–64; Денисов 1959, 23; Егоров 1964, 327).

В русской традиции душа также представляется объектом, отторгаемым от тела, ее можно «выложить» (т.е. сказать правду), «положить (заложить) за кого-либо» (т.е. поручиться) и, наконец, «отдать Богу» (умереть) и т.д. (Даль 1989, 504; Михельсон 1896, 102). Момент наступления смерти обязательно связан с выходом души из тела: «Виде ставят воды в чашку к умирающему. Что душа выйдет – сначала в воду ополоснется, потом полетит»; «Помрет человек, так если зимой сразу открывают трубу, как будто душа вылетывает у него. А если летом, то открывают форточку или окно» (Чухина 2004, 51; ср.: Логинов 2003, 2). Хотя в двух первых случаях все

манипуляции с душой понимаются только в переносном смысле, наличие рудиментарного прямого смысла представляется несомненным, учитывая как многочисленные сюжеты в европейской словесности об утрате/-закладывании/продаже души дьяволу, так и эквивалентные им мотивы похищения/потери «души» в более архаических «шаманских» традициях. О том же говорит и мотив отдавания души Богу, прямой смысл которого отнюдь не является полностью выветрившимся. За ним стоит универсальная концепция возвращения после смерти человека его души на небо, вообще в потусторонний мир, являющийся ее источником и/или постоянным местопребыванием. Так, обрядом проводов покойника (или/в том числе его души) завершается поминальный комплекс сорокового дня. Дорога предстоит неизвестная, трудная, дальняя. На том свете умершего встречают родители (Енгватова 2000, 4). После того как душа покойного отлетает в ад или в рай, тела продолжают загробное существование на кладбищах, в «деревнях мертвых», где они – полноценные хозяева (Логинов 2003, 3; Добровольская, Кулешов 2003, 6).

Согласно другим представлениям, душа после смерти «вселяется в какого-нибудь животного, которое он любил, если там есть собачка или кошечка» (Чухина 2004, 51; Толстая 1999, 166), либо летит к новорожденному (Паунова 2000, 19), что соответствует концепции метемпсихоза, подразумевающей «круговорот душ» в цепи непрерывных смертей и рождений, и засвидетельствовано во многих культурах. Вспомним также представления о «внешней душе», находящейся (постоянно или временно) в посторонних по отношению к телу объектах (растениях, животных, постройках, камнях и т.д.), у которых есть располагающая к тому мифологическая семантика. Так, в разных этнокультурных традициях зафиксировано «общераспространенное представление о душе или некоей жизненной силе в облике птицы [...] В одной из северных сказок в яйцо помещается именно душа, завладеть которой означает получить власть над жизнью и смертью» (Разумова 1994, 10–11). Мотив «внешней души» широко распространен в мировом фольклоре (AaTh 302; Mot. E710, E711 и сл., а также K975, B571.1 и др.), причем возникают парадоксальные конфигурации: например, отделение души от тела есть смерть, но отделение души от тела и ее изолированное хранение есть бессмертие (Кощей Бессмертный русской сказки, «смерть» которого, т. е. на самом деле «жизнь», или, точнее, «внешняя душа», спрятана от посторонних глаз в недоступном месте).

Как можно было убедиться, анимистические образы и представления в русской народной культуре имеют широчайший круг типологических соответствий. Это дает основание предполагать, что христианский концепт души получил здесь (как, вероятно, и в любой другой народной традиции) лишь ограниченное отражение. Он не изменил основной состав синкретического комплекса анимистических и фаталистических верований. Как и в архаических культурах, здесь довольно отчетливо различается (в том числе — степенью своей «привязанности к телу») несколько душ, хотя и существующих не одновременно, а последовательно. Русским поверьям также известны образы души как нити (или ленты) и как двойника человека; вообще, согласно этим воззрениям, душа бывает и видимой, и антропоморфной. Кроме того, она способна циркулировать по телу (имея в нем и место постоянного пребывания), отделяться от тела (временно или окончательно), странствовать по свету — «этому» и «тому» (например, в облике птицы), после смерти человека переселяться в новорожденного или в животное, а также возвращаться в потусторонний мир.

Как и в других культурах, представления о «душе» балансируют между ее «материальностью» и «нематериальностью», представимостью и непредставимостью, что порождает большое богатство форм и воплощений — особенно в фольклорных текстах (Неклюдов 1975; Виноградова 1999). Так, «вместилище души» оказывается ее ипостасью; соответственно, душа наделяется материальной природой и может быть уничтожена; это особенно наглядно видно на примере мотива «внешней души», которая в фольклорном повествовании всегда уничтожается.

Данные совпадения подчас весьма убедительно раскрывают семантику того или иного славянского поверья, сохранившегося лишь в рудиментарной форме. Корректность подобной (стадиальной) интерпретации хорошо объясняется принципиальной устойчивостью устной народной культуры, которая действительно способна в каком-то виде удерживать ряд представлений и образов архаической мифологии. Однако не исключено и другое истолкование (впрочем, не противоречащее первому): перед нами — культурные универсалии, заслуживающие названия архетипических, и, возможно, имеющие общечеловеческую психоментальную основу:

Л и т е р а т у р а

- AaTh. *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen* (FFC, 3). Translated and Enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1981 (FFC, 184).
- Mot. Thompson S. *Motif-Index of Folk-Literature*. 6 vols. Copenhagen Bloomington, 1955-1958.

СУС. *Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка.* Сост.: Л.Г. Баран, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л. 1979.

Алексеев В.А. 1976. «Представления кетов о мире», *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.)*, Л., 67–105.

Банзаров Д. 1955. *Собрание сочинений*. М.

Брагинская Н.В. 1993. «Автаркия – греческое слово или новоевропейский термин?» Доклад на семинаре ИВГИ РГТУ «Языки культуры», 4 октября 1993 г.

Брагинская Н.В. 2000. «Автаркия», *Новая философская энциклопедия в четырех томах*. Т. 1. М., 43–46.

Брагинская Н.В. 2001. «Автаркия», *Этика. Энциклопедический словарь*. М., 11.

Вайнштейн О.Б. 1985. «Волшебные стекла Э.Т.А. Гофмана», *Литературные произведения XVIII–XX веков в историческом и культурном контексте*. М., 124–130.

Василевич Г.М. 1969. *Эвенки. Историко-этнографические очерки XVIII – начала XX в. Л.*

Виноградова Л.Н. 1999. «Материальные и бестелесные формы существования души», *Славянские этюды*. М., 141–160.

Гим М. 1987. «Маньчжурская мифология», *Мифы народов мира. Энциклопедия*. Т. 2. М., 107–109.

Голстунский К.Ф. 1938. *Монгольско-русский словарь*. Т. I–III. Л.

Гуревич А.Я. 1990. *Средневековый мир: Культура безмолствующего большинства*. М.

Гуревич А.Я. 1994. «Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов», *Понятие судьбы в контексте разных культур*. М., 148–156.

Даль В. 1984. *Пословицы русского народа*. В 2-х томах. М.

Даль В. 1989. *Толковый словарь живого великорусского языка*. Т. 1. М.

Денисов П.В. 1959. *Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки*. Чебоксары.

Добровольская В.Е., Кулешов А.Г. 2003. «Кладбище в традиционной культуре Гороховецкого района», *Живая старина*, 2, 6–10.

Душан У. 1976. «Обычай и обряды дореволюционной Калмыкии», *Этнографический сборник*. Т. 1. Элиста, 5–88.

Егоров В.Г. 1964. *Этимологический словарь чувашского языка*. Чебоксары.

Енговатова М.А. 2000. «Смоленские похоронные плачи: ритуал и музыка», *Живая старина*, 1, 2–6.

- Илишкин И.К., Очиров У.У. (ред.) 1962. *Калмыцкие сказки*. Элиста.
- Кабакова Г.И. 2001. *Антропология женского тела в славянской традиции*. М.
- Логинов К.К. 2003. «Похоронный обряд и кладбище Поморского села Гриндино», *Живая старина*, 2, 2-5.
- Лопатин И.А. 1922. *Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские*. Владивосток.
- Михельсон М.И. 1896. *Ходячие и меткие слова. Сборник русских и иностранных цитат, пословиц, поговорок, пословичных выражений и отдельных слов (иносказаний)*. СПб.
- Неклюдов С.Ю. 1975. «Душа убиваемая и мстящая», *Труды по знаковым системам*, VII, 65-75.
- Неклюдов С.Ю. 1999. «О фаталистических образах и концепциях в традиционных культурах», *Поэтика. История литературы. Лингвистика. Сборник к 70-летию Вяч.Вс. Иванова*. Редколлегия: А.А. Вигасин и др. М., 38-44.
- Никитина С.Е. 1999. «Сердце и душа фольклорного человека», *Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке*. Отв. ред. Н.Д. Арутюнова, И.Б. Левонтина. М., 26-38.
- Новичкова Т.А. (автор-составитель) 1995. *Русский демонологический словарь*. СПб.
- Огнева Е.Д. 1987. «Тибетская мифология», *Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х томах*. Т. 2. М., 506-511.
- Паунова Е.В. 2000. «Умирает каждый по-своему...», *Живая старина*, 1, 17-21.
- Попов А.А. 1976. «Душа и смерть по воззрениям нганасанов», *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.)*. Л., 31-43.
- Потапов Л.П. 1991. *Алтайский шаманизм*. Л.
- Потебня А.А. 1989. *Слово и миф*. М.
- Разумова И.А. 1994. «Народные представления о судьбе в сказочной прозе», *Обряды и верования народов Карелии. Человек и его жизненный цикл*. Петрозаводск, 5-30.
- Таксами Ч.М. 1976. «Представления о природе и человеке у нивхов», *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.)*. Л., 203-216.
- Толстая С.М. 1994. «Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах», *Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал*. М., 111-129.
- Толстая С.М. 1999. «Душа», *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Т. 2. М., 162-167.

- Урысон Е.В. 1999. «Дух и душа»: к реконструкции архаичных представлений о человеке», *Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке*. М., 11–25.
- Хангалов М.Н. 1958–1960, *Собрание сочинений*. Т. I–III. Улан-Удэ.
- Чухина А.А. 2004. «Свадьба, родины и похороны в Каргополье», *Живая старина*, 2, 49–51.
- Широкогоров С.М. 1919. *Опыт исследования основ шаманства у тунгусов*. Владивосток.
- Rintschen B. 1974. «Die Seele in den schamanistischen Vorstellungen der Mongolen», *Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker*. Berlin, 497–498.