

*А.Ш. Бодрова*

## **ТРАДИЦИОННЫЙ КОСТЮМ КОРЕННЫХ НАРОДОВ СИБИРИ КАК ОТРАЖЕНИЕ ЭМПИРИЧЕСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ**

Томский государственный педагогический университет

Костюм как феномен культуры является формой опредмечивания человеческой ментальности, духовности в материально-созидательной деятельности человека и как результат социокультурного способа деятельного бытия человека содержит информацию о совместном опыте и может выступать как некий невербальный язык культуры.

Традиционные костюмы коренных народов Сибири рассматриваются как специфический способ адаптации, реализуемый через трансформацию традиционной культуры. На эволюцию культуры оказывают влияние как природно-климатические условия, так и социально-исторические формы организации жизни, обусловленные ментальностью народа. Традиционный костюм включает в себя рациональные элементы эмпирического бытия, способствующие адаптации человека к природной, производственной нише, а также иррациональные элементы, обусловленные антропологическими особенностями, ментальностью культурно-исторического периода, опредмеченные материально-художественной деятельностью в костюме.

Основанием вышеназванного обстоятельства является ментальное своеобразие человека традиционной культуры, показанное исследователями традиционной культуры Э. Тайлором, Л. Леви-Брюлем, Дж. Фрэзером и отечественными учеными – А.К. Байбуриным, С.А. Арутюновым, А.М. Сагалаевым, В.М. Кулемзиным и др. Исследователи отметили существование в традиционной культуре рациональных и иррациональных элементов. Для выявления своеобразия этого менталитета следует обратиться к концепциям некоторых культурантропологов, изучавших традиционные культуры.

Исследователь менталитета человека традиционной культуры Л. Леви-Брюль сопоставляет представления архаичного человека с представлениями современного человека. Если, утверждает он, по характеру и содержанию индивидуальных представлений архаичный человек мало чем отличается от современного, то в своих коллективных представлениях архаичный человек воспринимает мир мистически и магически. Столь существенное различие обуславливается, по Л. Леви-Брюлю, тем, что индивидуальное сознание человека традиционной культуры опирается на личный, прежде всего производственный, опыт, в то время как коллективное сознание вообще не восходит к какому-либо объ-

ективному опыту, а потому апеллирует к сверхъестественным и магическим свойствам вещей. Согласно эмпирическому, индивидуальному опыту, первобытный человек, сообщает Л. Леви-Брюль, оказывается весьма внимательным при распознавании внешних признаков какого-либо предмета или явления, от которого зависит его существование, имеет представление о свойствах предметов, но эти представления обволакиваются мистическим значением, он как бы не придает значения этим свойствам, хотя изготавливает предмет исходя из знаний о свойствах предметов, но на первое место ставит «знания», обусловленные коллективными представлениями [1, с. 343].

Сознание человека уже наперед заполнено огромным числом коллективных представлений, под влиянием которых все предметы, живые существа, неодушевленные вещи или орудия, приготовленные рукой человека, мыслятся всегда обладающими множеством мистических свойств. Так, согласно исследованиям А.А. Попова, в мировоззрении нганасан все предметы, выполненные руками человека, являются живыми [2, с. 103]. Мировоззренческие представления нганасан о Солнце-держательнице и подательнице нитей жизни объективировались в эстетико-художественной культуре традиционного костюма. Декорирование спинки костюма блестящими пластинами обусловлено способностью блеска «притягивать» лучи солнца [3, с. 58].

Представленные выше факторы свидетельствуют о том, что первобытное сознание, чаще всего совершенно безразлично относящееся к объективной связи явлений, обнаруживает особую внимательность к проявляющимся или скрытым мистическим связям между этими явлениями. Термин «мистический» подходит для обозначения веры в силы, явления, действия неприметные, неосязаемые, на первый взгляд, для чувств, тем не менее играющие реальную роль в коллективных представлениях. Эта невидимая и неосязаемая сила управляет всеми явлениями, предметами, людьми и т.п. Благодаря мистическим свойствам коллективных представлений ни одно существо, ни один предмет, ни одно явление не выступает в них тем, чем они видятся нам, нашему сознанию.

К. Юнг одним из первых обратил внимание и проанализировал особенности менталитета первобытного (архаичного) человека, у которого не было

других оснований понимания объективного предмета, кроме собственных психических состояний. Он подчеркивает коренное отличие первобытного мышления, в котором еще не устанавливались причинно-следственные связи, от современного логического, рационального мышления. Он пишет, что «благодаря одностороннему предпочтению так называемых естественных причин мы научились отделять субъективно-психическое от объективно-природного. Психика первобытного человека, напротив, сосредоточена снаружи, в объектах. Поэтому все то видимое воздействие, которое мы бы назвали суггестией и силой воображения, поступает для него извне» [4, с. 173]. Даже сновидения, галлюцинации, видения – проявления коллективного бессознательного – для первобытного человека являются реальностью, так как сознательная обработка минимальна.

В структуре человеческой психики сознание – образование позднее, возникшее из потребности контролировать социальную жизнь человеческих обществ и охранять ее от разрушительного действия инстинктов и эмоций. В древности баланс между сознательным (рациональным) и бессознательным (иррациональным) был смещен в сторону последнего. Сознание, говорил Юнг, стояло тогда еще на слабых ногах и не стремилось настойчиво подвергать рационалистической обработке всплывающие из подсознания идеи и образы. Оно воспринимало их такими, какими они появлялись на свет, и старалось только согласовать с эмпирическим опытом.

Человек традиционного общества живет одновременно как бы в двух реальностях, одна из которых – эмпирическая (природная) – растворена в другой – внеэмпирической (сверхъестественной), но осознания им существования этих двух реальностей нет. Различение между природой и сверхъестественным в первобытном мышлении расплывается и как-будто совершенно стирается. Первобытный человек не проводил между ними никакого различия. Человек первобытного менталитета различает в человеке два существа: одно внешнее, телесное, которое видимо; другое – внутреннее, духовное, которое невидимо. Этот мир есть мир духов, эта иная сфера есть сфера магии. Для первобытного человека не существует резкой разграничительной линии между возможным и невозможным, между реальным и нереальным, между сферой видимого и естественного и сферой сверхъестественного, духовного и магического. Сверхъестественный мир выступает для первобытных людей как предмет их постоянного опыта, неотделимого от обычного опыта в повседневной жизни, единственного, который существует для нас (см.: [5, с. 389–390]). Эмпирическая реальность, чувственно воспринимаемая, есть видимая, слышимая, осязае-

мая, обоняемая, вкусовая. Все это попадает в сферу действия органов чувств. Эмпирическая реальность представляет практический опыт, повседневную жизнь людей – производственную, социальную, культурную, историческую. По наблюдениям этнографов, этнологов, человек традиционного общества обладает опытными знаниями, развитой интуицией, прекрасной памятью, практической наблюдательностью, которые так необходимы для ориентации в окружающей среде и для жизнедеятельности. Многие исследователи отмечают у человека первобытного менталитета, традиционных обществ, Сибири в том числе, высокоразвитую «память чувств». Например, у ненцев развитая память чувств, практическая наблюдательность проявились в способности различать до сорока оттенков снега.

Эмпирическая реальность отражается сознанием (рассудком, разумом), протекает во времени и подчинена закону причинности, соответствует законам формальной логики. Все, что не попадает в сферу действия органов чувств, остается за пределами внимания и составляет реальность внеэмпирическую, сверхчувственную. Внеэмпирическая реальность познается не внешними чувствами, а внутренними, не сознанием, а подсознанием. Эмпирическая реальность растворена здесь в реальности внеэмпирической. Совмещение этих реальностей наблюдается в мифе как образе жизни традиционного человека. Это не просто совмещение, а сплав, в котором обе реальности образуют одну мифическую реальность. Мир мифа не является трансцендентным, внешним, он существует как «иное», но здесь и сейчас существующее пространство бытия.

Таким образом, у человека традиционной культуры сибирских обществ существует дихотомия мышления: с одной стороны, эмпирическое, практическое интуитивное мышление (эмпирический элемент менталитета), а с другой – коллективные мистические представления (мистико-мифологический элемент менталитета). Человек руководствуется и эмпирическими и мистико-мифологическими элементами менталитета, так как в его сознании существовала одна абсолютная реальность – сплав эмпирической и внеэмпирической. В традиционном костюме объективируется дихотомичность менталитета традиционных культур: иррационально-мистические элементы соседствуют с материально-прагматическими.

Изложенные методологические посылки позволяют показать специфику изготовления костюма коренных народов Сибири на основе эмпирической ментальности, что является предметом анализа в данной статье.

Особую актуальность традиционные костюмы имеют в условиях Сибири. Традиционные костюмы коренных народов Сибири, во-первых, рассмат-

риваются нами как удовлетворение потребностей жизни в сложных климатических условиях. У народов Сибири веками вырабатывалось умение приспособляться к местным условиям. Климатические условия, природное окружение, образ жизни, основной вид деятельности повлияли на возникновение специфических элементов в костюме, который являлся материальной ценностью, однако концентрирующий в себе сокровенные народные знания, всю мудрость предков и те ментальные особенности мифологического человека.

Культурогенез традиционных костюмов народов Сибири является одним из проявлений адаптивных возможностей обществ, создающих условия для физического существования. В рамках сходной культурно-природной среды в изучаемых объектах выделяются признаки некоторого внешнего сходства костюмов. К таким признакам следует отнести строительные материалы костюмов, цвет, форму, конструктивные особенности, технологию изготовления. Происхождение этого сходства, как правило, связано с процессами диффузии тех или иных культурных форм или автономным происхождением схожих форм в ходе адаптации к похожим природным и историческим условиям существования сообществ.

Традиционные костюмы имеют детерминированное соответствие природно-климатическому окружению и находятся в прямой зависимости от культурно-хозяйственного типа этнического сообщества. Основным строительным материалом костюмов являются шкуры, меха обитающих в данном регионе животных.

Культурантропологи сходятся во мнении, что не существует такого общества, у которого не были бы обнаружены какие-нибудь изобретения, приемы в области производства или искусства.

Прописывая специфику костюма, основанную на эмпирической составляющей менталитета, следует сначала отметить, что он изготавливался в сложившемся безотходном производстве. Так, В.М. Кулемзин отмечает, что «основной принцип, которым руководствуются во всех традиционных культурах, – это утилизация всех имеющихся материалов: отходов в хозяйственной деятельности практически не было, за исключением той небольшой части, которая является следствием религиозных предписаний. Мясо шло в пищу, шкура на изготовление одежды, внутренности на приготовление мыла, сухожилия на нитки» [6, с. 37].

Оленьи и лосиные шкуры – один из самых распространенных материалов у народов Сибири. При разделке туши отделяли сухожилия и использовали их затем для изготовления сухожильных нитей. Наряду с оленьей шкурой для изготовления одежды употреблялись и шкуры различных пушных зверей, при этом использовались лишь ушки, лап-

ки, хвостики, головки, шейки зверей. Одежда из такого мехового материала выполнялась селькупами, ненцами и некоторыми группами хантов. В этнографической литературе такая одежда называется «одеждой из сборного меха», так как характерной ее особенностью является наличие мехового подклада-подстежки, собранной из камусов (меха с лап животного) мелких пушных зверьков [7, с. 401]. Традиция сборного меха допускала комбинирование мехового материала. Иногда все меховое полотно выполнялось только из одного вида меха, например соболя. У некоторых групп селькупов меховое полотно выполнялось из огузков с незащитными белыми или горностаевыми хвостиками. Только для одной длинной шубы необходимое количество меховых лоскутков приходилось собирать длительный период – от двух до пяти лет при условии, что в семье есть удачливый охотник, и что на белку был «урожай». Длинная шуба из сборного меха, сшитая женщиной, являлась наглядной демонстрацией удачи и опыта промысловика-мужчины [8, с. 85]. Одежда, выполненная из маленьких кусочков меха разного цвета, казалась пестрой, очевидно, поэтому селькупов в прошлом называли «пегими людьми» (пегая орда).

А. Миловский в работе «Халат на рыбьем меху» сообщает о традиции изготовления одежды из рыбьей кожи народами Амура, основной промысловой деятельностью которых является рыболовство, при этом рыбья кожа использовалась и для изготовления нитей, не уступающих по прочности сухожильным нитям. Для изготовления обуви и рукавиц предпочитали шкурки ленка, кеты, муксуна, для рабочей одежды – сома, а для праздничной – белую и легко поддающуюся окраске щучью и сазанью кожи [9, с. 90–92].

Меховая одежда, пришедшая в негодность, очищалась от ворса и использовалась для изготовления обуви и летней одежды.

При изготовлении традиционной одежды народы Сибири руководствовались рационально-дифференцированным подбором технологического шивочного материала. Каждый вид шкуры и кожи имеет свои особенности в строении, плотности, эластичности, структуре, цвете. Это требовало от человека эмпирического знания и опыта, что присутствует, как мы отмечали в менталитете человека традиционной культуры в качестве одного из его элементов. Природные свойства материалов определяли способы его применения, влияли на характер будущего изделия. Оленьи шкуры в зависимости от возраста оленя, с которого они сняты, и, следовательно, от их качества, носили различные названия. Народы Сибири различают множество видов шкур, исходя из чего они дифференцировали ее на шкуры, предназначенные для изготовления одежды в зависимости от сезона. Например, неблюй –

шкурка двух с половиной-трехмесячного телянка, снятая в конце лета, имеет не переросший волосяной покров, поэтому используется для изготовления зимней верхней одежды, шапок, рукавиц. Телячья постель – шкура шестимесячного телянка, снятая осенью, имеет плотную густую шерсть. Из нее изготавливают в основном верхнюю одежду, головные уборы. Некоторые виды шкур использовались для изготовления определенных видов одежды. Такой вид шкур, как выпорок – шкура внутриутробного телянка, имеет короткий, слабый мех и поэтому используется для изготовления подкладок головных уборов и рукавиц. Часть шкуры, снятая с конечности взрослого оленя, – камус используется для изготовления обуви, рукавиц, мозаичных узоров. Камус обладает гладким, блестящим твердым волосом, плотно прилегающим к коже. Считается, что с обуви, изготовленной из камуса, снег скатывается, как вода [10, с. 65]. Шкура с головы оленя, снятая вместе с отростками рогов и ушами, использовалась для изготовления головных уборов.

Дифференцированный подход в выборе технологического материала наблюдается при подборе шкурок в зависимости как от природных свойств, так и от распределения их по конструктивным деталям одежды и обуви. Например, подол саха (сах – это верхняя плечевая одежда) нижеобские ханты выполняли из более жесткого и прочного меха, чтобы он меньше протирался, так как на нарту садились с разбега, а на колени клали хорей и вожжи [10, с. 65]. Целесообразность фиксирования длинного козьего меха по конструктивным линиям сопряжения пройм с рукавами эвенкийского кафтана обусловлена прагматикой, так как, – отмечает Г.М. Василевич, – козий мех, в силу своих природных свойств, не пропускает влагу сквозь швы. Капли дождя или растаявшего снега легко стекают по гладкому ворсу [11, с. 127].

Учитывая природно-климатические условия Сибири, традиционный костюм структурирован в соответствии с частями тела человека, с учетом функционального разделения деталей на плечевую и поясную одежду, а также на рукавицы, головные уборы и обувь. Одежда дифференцировалась по сезонам. Одежда летнего ассортимента исполнялась из ровдуги или тканей крапивного волокна, рыбьей кожи. Одежду зимнего ассортимента выполняли из меха.

В одежде и обуви народы Сибири придерживались принципа многослойности. Во время длительных перекочевков, в сильные морозы надевали по несколько шуб и пар обуви.

Благодаря исследованиям конструктивного формообразования некоторых костюмов, было обнаружено соразмерное соответствие площади шкуры оленя или лося верхней плечевой одежде, из чего следует, что «детальная структура» костюма пос-

троена по принципу изоморфизма (однозначного соответствия размеров человека и животного). Согласно исследованиям Г.М. Василевич и С.И. Николаева, для изготовления эвенкийского кафтана шкура оленя или лося в верхней части передних конечностей снималась «чулком» для образования рукавов [11, с. 125; 12, с. 77]. Впоследствии рукава стали образовываться конструктивным путем, о чем свидетельствуют исследования Г.М. Василевич и Н.Ф. Прытковой. При этом стантовая часть кафтана изготавливалась из одной шкуры без боковых швов. В верхней части шкуры выполняли два вертикальных надреза – проймы для рукавов [11, с. 127; 13, с. 230], которые получали в результате отрезания шкуры с передних конечностей по прямой линии. Мысовидный низ спинки эвенкийского кафтана образовывали путем отрезания шкуры с задних конечностей по косой от хвоста к брюшной полости [11, с. 129]. Г.И. Пелих на основе собранного ею этнографического материала южных селькупов дала описание селькупской одежды – «кыряжки», выполняющейся из целой шкуры. Швы имеются только на плечах, проймах и рукавах. Г.И. Пелих отмечено также, что характерной особенностью является разная длина полочек и спинки, при этом спинка длиннее полочек на десять сантиметров [14, с. 41], что также продиктовано утилитарными потребностями: эта часть спинки защищала от холода при сидении, служила своего рода подстилкой в других случаях.

Головной убор эвенков в виде капора выполнялся из шкуры, снятой с головы молодого животного вместе с отростками рогов и ушами. Места, где располагаются глазные отверстия, обрабатываются контрастным по цвету материалом и украшаются. Данный вид головного убора отмечал в своих наблюдениях в XVII в. Идес, в XVIII в. – Георги [15, с. 57]. Этот головной убор бытовал у эвенков вплоть до 1930-х гг. [16, с. 134]. Шкура, снятая с конечностей животного, использовалась для рукавов и обуви. Ментальная конструкция формируется из операций соответствия на основе одновременного видения «образа костюма» и последовательной реализации этого образа в сознании.

Традиционный костюм опредмечивает также культурно-хозяйственный тип. С условиями хозяйственной деятельности были связаны не только материалы, но и силуэт и форма костюма. Учет антропологических особенностей охотника и рыболова, находящегося все время в движении, обусловил соответствующие подвижному образу жизни формы материальной культуры – это легкие наземные жилища, разборные, типа конического чума; распашная одежда, наиболее удобная в условиях таежной охоты и т.п. Одежда охотников и рыболовов была легкая, облегающая и короткая, а также подпоясывающаяся с напуском – пазухой, которая

служила местом хранения мелких припасов. Малая объемность, плотное облежание тела, небольшая длина и наличие сквозного разреза спереди способствует динамике движений и является одеждой конкретно промыслового назначения. Кроме этого, образование специфических форм костюма, например, в виде мысоподобного низа спинки эвенкийского кафтана, в этнографических источниках именуемого «хвостом», обусловлено функционально-причинным разделением деталей плечевой одежды по назначению. Согласно исследованиям Г.М. Василевич, образование такой формы нижнего среза спинки кафтана обусловлено использованием этой части спинки в качестве «подстилки», на которую можно сесть на лед, камень, холодную землю в условиях пеших передвижений [16, с. 130].

Силуэт и форма одежды оленеводов, занимающихся пастушеством с нартой в тундровой зоне, отличается от промысловой одежды охотников и рыболовов. Конструктивная особенность такой одежды состоит в трапецевидном силуэте и цельновыкроенном переде. Характер этой одежды нашел отражение в меткой ненецкой загадке: «В одну дыру входишь, из трех выходишь» [17]. Одежда такого типа выполняется более длинной и широкой, она характерна для хантов, манси, ненцев и называется «малица», «сокуй», «гусь». Наряду с этим в культуре народов Сибири имеется «мука» – одежда этого же назначения, характерная для эвенов, конструктивная особенность которой состоит в полуприлегающем силуэте и расширенной нижней части спинки за счет сборок в ее поясной части [18, с. 138]. Конструкцию плечевой части «муки» составляет приспущенный плечевой шов, как в конструкции плечевой части кимоно, и широкая прорезь проймы, которая позволяет вынуть руку из рукава и погреть ее за пазухой, а широкий подол покрывает ноги при езде на нартах [19, с. 147].

Конструкцию одежды, приспособленной к верховой езде, составляет приталенный силуэт с одним или тремя разрезами на спинке, обусловленными расширением подола (якутский тип одежды). В разрезы вставляются клинья сборками или бантовой складкой. Такой тип одежды был характерен для якутов-коневодов, оленеводов, эвенков-орочонов, эвенов и т.д.

Культура не является однократным событием, она есть процесс постоянного порождения новых культурных форм и систем. Первой причиной культурогенеза является необходимость в адаптации человеческих сообществ к меняющимся условиям их существования путем выработки новых форм (технологий и продуктов) деятельности и социального взаимодействия (вещей, знаний, представлений, символов в социализации и коммуникации и т.п.). Например, причиной культурогенеза эвенкийского костюма является необходимость адаптации

эвенков к меняющимся условиям существования в процессе их миграции по Сибири. Географическая локализация эвенкийского (тунгусоязычного) общества состоялась в Южном Прибайкалье в среде охотников неолита байкальской культуры, которой соответствовала алтайская языковая группа.

На стадии, датируемой А.П. Окладниковым серовским этапом неолита, формируется основной фонд языка, основные элементы материальной и духовной культуры. Предки эвенков характеризуются как пешие охотники на горно-таежную фауну. В период локализации предков эвенков в районе Южного Прибайкалья, костюм детерминирован природной средой Южного Прибайкалья. Он выполнялся из шкур парнокопытных животных (дикая коза, кабарга, косуля), соответствующих фауне данного региона Сибири. Исходя из этого, костюм эвенков соответствовал антропологическим особенностям охотника южного региона Сибири. Согласно этнографическим источникам, эвенкийский кафтан был «такого покроя, который обрисовывал стройную, осанистую, но вместе с тем и ловкую фигуру...» [20, с. 701]. Кафтан был распашной, стягивался только на уровне горловины и со стороны спинки, напоминал фракоподобную одежду [17, с. 130; 20, с. 701]. Неотъемлемую часть кафтана составлял нагрудник в форме трапеции, расширяющийся книзу и подвешивающийся на шею. В процессе миграции предков эвенков из Южной Сибири в восточные, западные и северные регионы Сибири и в связи с изменением фауны одежда стала выполняться из шкур более крупных парнокопытных животных – оленей, лосей. Вместе с тем верховая езда на олене, появившаяся у разных групп предков эвенков в разное время, оказала некоторое влияние и на конструкцию нижней части спинки кафтана.

Самообновление культуры костюма произошло «методом трансформационной изменчивости» уже существующих форм культуры. Метод трансформации конструкции костюма дескриптивно дан Г.М. Василевич в работе «Тунгусский кафтан» [11, с. 123–138]. Принцип метода трансформации конструкции кафтана состоит в выпрямлении подола спинки и ее расширения за счет двух симметричных прорезей по бокам от центра спинки и фиксации к ним клиньев. Вероятно, изменение конструкции спинки кафтана произошло в процессе диффузии конструктивных форм. Например, эвенки, проживающие по соседству с якутами, заимствовали культурные формы костюма якутов [21, с. 117], которые передвигались в основном верхом.

Процесс самообновления культуры осуществляется не только методом трансформационной изменчивости уже существующих форм и систем, но и путем возникновения новых феноменов, в результате культурной диффузии [22]. Так, тип одеж-

ды «сокуй» использовался илимпийскими эвенками при езде на нартах и был заимствован вместе с нартой у соседнего ненецкого населения. Ненецкий сокуй надевался эвенками поверх традиционного эвенкийского кафтана [16, с. 142].

Итак, костюм представляет адаптационный способ бытия в природно-климатических условиях, он отражает материально-преобразующий способ деятельности. Традиционные костюмы имеют детерминированное соответствие природно-климатическому окружению и находятся в прямой зависимости от культурно-хозяйственного типа традиционного сообщества. Производство костюмов природосообразно, так как основывается на безотходных технологиях и рационально-дифференцированном подборе материалов. В рамках сходной культурно-природной среды в изучаемых объектах выделя-

ются признаки некоторого внешнего сходства костюмов. Происхождение этого сходства, как правило, связано с процессами диффузии (заимствования) тех или иных культурных форм или автономным происхождением схожих форм в ходе адаптации к похожим природным и историческим условиям существования сообществ. Вместе с тем костюм представляет адаптационно-деятельностный способ трансформации существующих форм костюма. Подобные трансформации возможны благодаря новым природно-культурным условиям, в результате процесса диффузии культурных форм, а также путем возникновения новых культурных форм. Культурогенез традиционных костюмов народов Сибири является одним из проявлений адаптивных возможностей обществ, создающих условия для физического существования.

### Литература

1. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1999.
2. Попов А.А. Нганасаны. Социальный строй, религия, изобразительное искусство. М.; Л., 1945.
3. Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра на материалах нганасан XIX–XX вв. Л., 1983.
4. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. М., 1994.
5. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1999.
6. Кулемзин В.М. Отношения человек-общество, человек-вещь, человек-природа в традиционной и современной культуре Сибири. М., 1997.
7. Рындина О.М. Орнамент // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 3. Томск, 1995.
8. Тучкова Н.А. Верхняя плечевая одежда южных селькупов: разновидность и номинация // Мат-лы XII Западно-сибирской археол.-этногр. конф. Томск, 2001.
9. Милковский А. Халат на рыбьем меху // Родина. 1997. № 7.
10. Сязи А.М. Мех, мех, мех // Северные просторы. 1999. № 1–2.
11. Василевич Г.М. Тунгусский кафтан // Сборник музея антропологии и этнографии. Т. 18. М.; Л., 1958.
12. Николаев С.И. Эвены и эвенки юго-восточной Якутии. Якутск, 1994.
13. Прыткова Н.Ф. Верхняя одежда // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961.
14. Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск, 1972.
15. Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Ч. 2. СПб., 1776.
16. Василевич Г.М. Эвенки: Историко-этнографические очерки. Л., 1969.
17. Хомич Л.В. Одежда канинских ненцев // Одежда народов Сибири. Л., 1970.
18. Каплан Н.И. Художественные ремесла Эвенкийского и Таймырского (Долгано-Ненецкого) автономных округов // Сельскому учителю о народных художественных ремеслах Сибири и Дальнего Востока. М., 1983.
19. Василевич Г. М. Производственный костюм эвенков Нижней и Подкаменной Тунгусок как исторический источник // Одежда народов Сибири. Л., 1970.
20. Миддендорф А.Ф. Путешествие на север и восток Сибири. СПб., 1860.
21. Дьяченко В.И., Ермолаев Н.В. Эвенки и якуты юга Дальнего Востока XVII–XX вв. СПб., 1994.
22. Флиер А.Я. Культурогенез. М., 1995.