

АРЕАЛЬНЫЕ ПРИЗНАКИ ЗАКАРПАТСКОГО ФОЛЬКЛОРА

Имре Пачан

Вопросами восточнославянского фольклора занимаются работы выдающихся ученых В.Я. Проппа (1928), Й. Поливки (Polívka 1932), Е. Мелетинского (1958), Н. Аникина (1981), Р. Якобсона (Jakobson 1982). Они уделяют особое внимание волшебным сказкам, так как в сказках наблюдается специфическое отражение действительности и произведения данного жанра фольклора обладают уникальными характерными чертами.

В статье Н.С. Трубецкого *Верхи и низы русской культуры* (1991) рассматриваются **восточные** признаки русской народной сказки в связи с трактовкой характера русской народной культуры. Он указал на специфический восточный характер русской культурной зоны. По его положению центром этой зоны является Вольжский бассейн, где возникли интенсивные контакты русского народа с финно-уграми и тюркскими народами данного региона. Трубецкой подчеркивает тот факт, что через степных кочевников эта зона соприкасается с другими культурными регионами Азии, а на западе соприкасается со славянами.

При изучении ареальных признаков русского фольклора мы учитывали положение О.Б. Ткаченко (1981) о необходимости сопоставительного исследования славянских традиций. В своей книге (1979) он занимается ареальными вопросами русской народной сказки, доказывая специфический субстратный характер зачина русской волшебной сказки.

Развитие разных жанров фольклора непосредственно связано с культурными и языковыми контактами народа, создателя и хранителя ценностей национальной культуры. В случае закарпатского фольклора тоже наблюдаются восточные признаки восточнославянского фольклора, которые больше всего выявляются в волшебных сказках.

В настоящей статье представлены некоторые волшебные сказки, зафиксированные в знаменитых сборниках *Дванадцять братів* (ДБ), *Казки Карпат* (КК), *З невичерної Криниці* (ЗНК) и *Казки Закарпаття* (КЗ).

С точки зрения сопоставительного исследования особенно интересна сказка *Медвідь-Іванко, Товчикамінь-печикалачі, Сучимотузок*, зафиксированная в сборнике В. Гнатюка (КЗ), так как в ней обнаружены важные мотивы восточных влияний.

Ареальный признак этой сказки подтверждается как русскими эквивалентами *Медведко, Усыня, горыня, Дубыня богатыри; Три царства: медное, серебряное, золотое; Иван Сосновиц* и эквивалентами, обнаруженными нами в изученном восточном ареале. Кроме соответствия основных элементов сюжета имя главного героя *Медвідь-Іванко* заслуживает особого внимания с точки зрения ономастики. Его имя является эквивалентом имени главных героев сказок данного типа.

При сопоставительном исследовании мы обнаруживали эквиваленты данного имени, отражающего следы древнего верования тотемизма. Эквивалентами имени *Медвідь-Іванко* являются *Медведко* (рус.), *Medve Jankó* ‘Иван-медведь’ (венг.). Имя героя узбекской сказки *Аикпалван* ‘медведь-богатырь’ состоит из компонентов *айу* ‘медведь’ и *палван* ‘богатырь’ от персидского *pāhlivan* ‘борец, силач’. Имя главного героя бурятской волшебной сказки *Баабгай хубуун* ‘медвежий сын’ < *бабгай* (РБР: 131), ‘медведь’ + *хубуун* (там же, 98) ‘сын’ тоже является эквивалентом.

Е.В. Баранникова (1978) указывает на то, что культ медведя типичен для всех аборигенов Сибири, особенно у приверженцев шаманизма.

В волшебных сказках региона, упомянутого Н.С. Трубецким следы тотемизма отражаются в именах главных героев. Е.В. Баранникова (1978) приводит примеры из бурятского фольклора, выражающие идею кровнородственной связи человека с животными *Буха-но-йон* [бык повелитель], *Шоно* [волк]. Герой казахской сказки *Эр-Тостик* [парень от кобыльего сала] тоже отражает древнее верование. По выводам венгерского этнографа Я. Берзе-Надя заглавие самого известного типа венгерской волшебной сказки *Fejérlófia* (Berze Nagy 1957: 208–243) ‘сын белой кобылы’ тоже связано с тотемизмом. Имя главного героя волшебной сказки *Fehérlófia* (Arany 1979: 78–87) ‘сын белой кобылы’, по мнению венгерского этнографа М. Хоппала (Hoppál 1994), связано с древними шаманскими верованиями венгров, так как белая кобыла была их тотемным животным. Е.В. Баранникова то-

же подчеркивает, что рождение главного героя от **кобылы** и **коровы** является типичным мотивом бурятских сказок.

Герои *Иван Быкович*, *Иван – коровий сын*, *Иван – кобылий сын* русских волшебных сказок, зафиксированных в сборнике А.Н. Афанасьева (1957–1958), и герои венгерских сказок *Tehéntől lett gyermek* (Krtíza 1972) ‘Парень, рожденный от **коровы**’, *Juhfi Jankó* (Berze Nagy 1957) ‘Иван – **овечий** сын’ – родственны с героями упомянутых сказок, отражающих следы тотемизма и шаманских поверий.

В сказке *Медвідь-Іванко, Товчикамінь-печикалачі, Сучимотузок*, зафиксированной в сборнике В. Гнатюка кроме мотива тотемизма наблюдаются следы иранского мифа и шаманских верований. Главный герой, обладающий сверхчеловеческими способностями совершает подвиги в подземном царстве, куда попал при преследовании карлика с длинной бородой, поборовшего своих товарищей.

С точки зрения ареального исследования особенно интересен эпизод с птицей-великаном в подземном царстве. Мотивы сюжета данного эпизода: спасение птенцов птицы-великана, живущих на высоком дереве; благодарность птицы; путешествие на птице в верхний мир, кормление и поение птицы по пути, нехватка мяса в самом конце путешествия; кормление птицы мясом, вырезанным из ноги героя; лечение раны птицей после прилета в верхний мир – они являются типичными мотивами данного типа волшебной сказки, распространенного в изученном ареале.

При изучении особенностей туркменской сказки И. Стеблева (1969) указывает на то, что данные мотивы являются обязательными элементами в упомянутом типе волшебных сказок у тюркских народов. Она подчеркивает роль спасения героем птенцов орла. В туркменских сказках сохранилось название орла *Симург*, восходящее к персидскому мифу, или используется вариант *Замыр*.

Эпизод с птицей-великаном восходит к персидскому мифу о **древе жизни**, трактуемому в работе У. Голмберга. В его книге *Der Baum des Lebens* (Holmberg 1922) рассматривается мифологическое происхождение мотивов упомянутого эпизода. Высокое дерево в подземном царстве соответствует **древу жизни**, держащему мироздание. Представление о трехэлементной структуре мироздания вошло в шаманские верования, о чем говорится в работе *Sámánok: Lelkek, jelképek* [Шаманы, души, символы] М. Хоппала (Horpál 1994).

В работе У. Голмберга упоминается об орле-великане, который является символом Солнца, главного бога по персидской мифологии. Антагонизм Орла и Змеи, хозяина темного царства является важным элементом мифологии. Работы по фольклористике подчеркивают, что спасение птенцов орла солярного образа происходит солярным героем, обладающим признаками шамана.

По шаманским ритуалам Сибири, описанным В. Радловым (Radloff 1884), шаман поднимается по ступеням стояка юрты (символ древа жизни) к дымоходу, символизирующему вход в верхний мир в шаманских поверьях. В этнографических работах упоминается о том, что у иранских народов, у венгров и у некоторых татарских племен важный статический элемент дома, держащий матицу здания, называется общим термином «орлиное дерево», восходящим к древним мифам.

Мотивы древа жизни и полета шамана на великом орле изображены на шаманских бубнах, что свидетельствует также об укоренении мотивов персидского мифа в шаманских верованиях азиатских народов.

С точки зрения сопоставительного исследования чрезвычайно важно изображение приключения героя с птицей-великаном в закарпатской сказке. Выше говорилось об антагонизме Орла и Змеи, который является важным элементом мифа. Заслуживает пристального внимания, что в закарпатской сказке *Білокоровий* (ЗНК: 103–114), в варианте этого типа, важный мотив мифа – спасение птенцов орла от Змеи, сохраняется в более оригинальной форме чем в венгерских вариантах. Этот вопрос интересен тем, что этнографы, изучающие свойства венгерского фольклора подчеркивают сохранение в нем следы шаманских поверий. В венгерских вариантах главный герой спасает птенцов грифа (птицы-великана) от грозы, покрывая их своей шубой. В данном случае наблюдается затмение оригинального мотива в венгерском фольклоре, в основе которого может лежать преследование шаманских традиций после принятия христианства. В сказке *Медвідь-Іванко* тоже наблюдается мотив спасения птенцов от грозы, что отражает влияние венгерских вариантов данного типа сказки.

С точки зрения ареального исследования необходимо говорить об укоренении данного типа волшебной сказки в словацком фольклоре, обладающем общими мотивами карпатского ареала. В сказке-варианте *Lomidrevo alebo Valibuk*, зафиксированной в сборнике словац-

ких народных сказок П. Добшинского (PSP), тоже сохранился мотив уничтожения Змеи (дракона), угрожающего птенцов птицы-великана, что отражает сложный характер странствования мотива.

Необходимо указать на эквивалентность имени героев упомянутой словацкой и закарпатской сказок *Грицько Перчик* (КК: 86–91), в которых товарища-силача зовут *Lomidrevo* или *Ломидерево*, что отражает культурные контакты и в области ономастики.

В вариантах данного типа сказки в разной степени разработаны эпизоды, в том числе мотив орла-великана.

Следы древних верований алтайских народов отражаются и в закарпатских волшебных сказках другого типа. В сказке *Про легіня, що повернул людям сонце, місяц і зорі* (там же, 81–86) обнаруживается мотив освобождения планет из рабства темных сил: «Одного разу сталося так, що на небі **сонце** не зійшло, а ввечері **місяц** десь пропав і **зірки** не світили. Люди ходили сумні, як перед концем світу. Казали, що сонце, місяц і зірки украли чорти» (там же, 82).

Главный герой сказки, победив чертей, вернул людям планеты. Этот мотив по исследователям восходит к древним верованиям о богах планет. Их освобождают из плена темных сил шаманы, обладающие сверхчеловеческими способностями. Мотив освобождения планет наблюдается и в закарпатской сказке *Як Контюфіть дістав сонце і місяц* (КЗ: 250–254). Герой волшебной сказки *Контюфіть-парубок* тоже освобождает планеты, похищенные темными силами.

В закарпатских волшебных сказках наблюдается мотив **минората**, обычного права кочевых народов, которое является важным элементом правосознания русского крестьянства. Пословицы «**Меньшой сын на корню сидит** (в крестьянстве – наследует домом)» (ПРН: I, 130); «**Меньшому сыну отцовский двор, старшему новоселье** (по смерти отца; это в крестьянстве обычай)» (там же, II, 73) отражают укоренение обычного права кочевников.

Типичным образом русских волшебных сказок *Сивко-бурко*, *Царевна-лягушка*, *Три царства*, *Сказка об Иван-Царевиче, жар-птице и о сером волке*, является **младший сын**, одерживающий победу над своими алчными старшими братьями.

Образ младшего сына является мотивом и закарпатских волшебных сказок. Сказка *Попелинник* (ЗНК: 126–132) является вариантом русской сказки *Сивко-бурко*. Добродушный младший сын, прене-

бреженный старшими братьями при помощи своих волшебных коней станет победителем соревнования, объявленного королем и женится на прекрасной принцессе.

Данный тип сказки отражает важные элементы и богатырских эпосов степных кочевников. При трактовке кочевых традиций А.С. Мирбадалева (1977) и Е.В. Баранникова (1978) подчеркивают роль богатырского коня в жизни степного кочевника, без которого он не может быть полноправным членом общества. Исследователи фольклора кочевых народов Средней Азии указывают на то, что герой богатырских эпосов должен иметь волшебного коня, который называется *тулпаром*. Башкирская пословица «*алпарына күре толпары*» (БРС: 28) 'смелому воину под стать крылатый конь', выражает стихию степных кочевников.

В венгерской сказочной традиции волшебный конь, который называется *táltos*, тоже является типичным образом сказки. Волшебный конь, соратник главного героя, обладает общими чертами в волшебных сказках изученного ареала: он летает над облаками, говорит человеческим голосом, предупреждает своего хозяина об угрожающей опасности.

При компаративном исследовании фольклора изученного нами ареала мы обнаружили сказки-эквиваленты, соответствующие русской волшебной сказке *Сивко бурко* в казахском, бурятском фольклоре. Основной сюжет и действующие лица сказок отражают языковые и культурные контакты, создавшие параллельные мотивы упомянутых произведений фольклора.

О влиянии культурных контактов в регионе Карпат свидетельствуют общие термины *tamow*, *tátoš*, *tátošík*, используемые в закарпатских и словацких сказках, которые обозначают волшебного коня. Упомянутые названия восходят к венгерскому сказочному термину *táltos* (талтош), который связан с шаманскими верованиями венгров. Слово *táltos* в венгерском языке обозначает и 'шамана' и 'волшебного коня', что соответствует верованиям о связи человека-шамана со своим конем-соратником.

Превращение **паршивого жеребенка**, валяющегося на гумне в волшебного коня является типичным мотивом волшебных сказок изученного ареала. Данный мотив используется в русской сказке *Марья Моревна*, в закарпатской сказке *Чарівний кінь* (КК: 91–108) и в вен-

герских сказках. Этот мотив связан с **поимкой** волшебного коня, без которого герой не может освободить свою жену, похищенную чудовищем (драконом, чертом) и победить злого врага.

В сказках карпатскойго региона наблюдаются и другие сказочные термины, заимствованные из венгерского фольклора. В закарпатских сказках обнаружались следующие примеры: «*Іванка вибрали за старосту-бирова*» (там же, 214); «*рушив просто до палацу восьмиголового змія-шарканя*» (там же); «*Там йому потрапила в очі відьма-босорканя*» (там же, 111). Прием сказителя, объясняющего значение заимствованного термина сказки с данной структурой, доказывает влияние языковых и культурных контактов.

Названия *šarkan* < *sárkány*, *boszorka* < *boszorkány*, заимствованные из венгерского фольклора, используются и в словацких волшебных сказках.

В книге *Slovaské pohádky* Й. Поливки (Polívka 1932) структурным элементом восточнославянской сказки уделяется особое внимание. Его выводы об уникальном характере присказки и заключительного элемента русской сказки приняты и в работе Р. Якобсона (1982), рассматривающего специфические признаки русской сказки. При сопоставительном исследовании фольклора культурной зоны, установленной Н.С. Трубецким, мы обнаружили сходные структурные элементы волшебной сказки.

В закарпатской сказке наблюдается заключительный элемент сказки, использующий шуточные мотивы: «*Тогди банда турк! Узали на гінтів і увезли у царський дім, і там велика гостина була. І я був там та грав. Наносив-им сім міхів води – а я мав чоботи з шарканьцьовами – та як грав, роздер міх і ота вода мене туй принесла*» (КЗ: 151).

Заслуживает внимания сходство изображенной картины венгерской волшебной сказки *Ráadó és Anyicska*, в которой тоже обнаруживается шуточная заключительная формула: «*Erre aztán még jobb kedvök kerekedett, még nagyobb lakadalmat csaptak, ettek-ittak, mulatoztak, Duna, Tisza, Dráva, Száva mind ott voltak egy szegletben, egy nagy zsákba beletömve, én is ott voltam, ugráltam, táncoltam, a zab sarkantyúmmal a zsákot kirúgtam, mind kidőlt a sok víz; te is ott voltál majd a vízbe haltál, de én megkaptalak, üstöködnél fogva ki is rántottalak. Ha ki nem rántottalak volna, bizonyosan behaltál volna*» (Arany 1979: 65).

[После этого им стало еще веселее. Еще больше **закатили** они **свадебный пир**. Ели-пили, веселились. Все большие реки сошлись туда, их собрали в один большой **мешок**, который стоял в углу. И я там был, плясал-танцевал, мои **шпоры** врезались в этот мешок, **реки все вырвались из него**. Произошел потоп. Ты тоже там был, чуть не утонул, я схватил тебя за волосы, вытащил из воды. Если бы тебя не вытащил, наверняка ты бы пропал – *И. П.*]

Использование слова *шарканьцьови* ‘шпоры’, заимствованного из венгерского языка, в сходной структурной единице закарпатской сказки, описывающей сходные шуточные события, подчеркивает влияние культурных контактов.

Заключительная формула закарпатской сказки *Зелений листок* тоже полна шуточными приключениями сказителя: *«И як було там весілля, я там був. Я був одітий у паперовий костюм і в капелюх з масла, а на ногах були склові чоботи. А тоді було жарко. Капелюх розтопився, паперовий костюм пірвався, склові чоботи від данцю розсипалися. Тоді почалася канонада. Я пішов до тих канонірів и заховався в клоччя. Вони мене, замотаного в коччя, зарядили в гармату і вистрілили. Я довго летів і впав у ліс. Та й устав, та й прийшов сюди, та й цю казку вам приніс»* (ЗНК: 139).

В конце русской сказки *Фома Беренников* обнаруживается сходная заключительная единица, в которой сказитель тоже рассказывает о своих шуточных приключениях на пиру: *«И я там был, мед-вино пил, по усам текло, в рот не попало; ел я капусту, а в брюхе-то пусто. Дали мне колтак, стали со двора толкать; дали мне шлык, а я в подворотню шмыг! Дали мне синь кафтан; летят синицы да кричат: – Синь кафтан, синь кафтан! А мне послышалось: „Скинь кафтан!” Скинул и бросил на дороге. Дали мне красные сапоги; летят вороны да кричат: – Красные сапоги, красные сапоги! А мне послышалось: „Крадены сапоги!” Снял да и бросил. Дали мне лошадку восковую, плетку гороховую, уздечку репяную; увидал я – мужик овин сушит, привязал тут лошадку – она растаяла, плетку куры склевали, а уздечку свиньи съели!»* (Афанасьев 1957–1958: III, 243).

Заключительная единица туркменской сказки *Два сына падишаха, рожденные от невольницы* свидетельствует об использовании сходной структурной единицы в тюркском фольклоре: *«По этому случаю был устроен пир на несколько дней и ночей, резали баранов,*

варили плов. Я тоже нес с того пира миску плова и большую кость. Но вдруг на дороге споткнулся – плов по земле рассыпался. А кость нес Акбилек утащил. Так я голодным и остался» (ТуНС: 124).

В этой сказке также использована заключительная формула, наполненная эмоциональной окраской, и представлены смешные приключения сказителя на пиру.

При трактовке характера присказки, использованной в закарпатском фольклоре Й. Поливка указывает на те обороты, которые отличают их от русской присказки. Мы обнаружили в них оборот *Де був, де не був*, который типичен для венгерских и тюркских сказок: «*Hol volt, hol nem volt, hetedhét országon is túl volt*» (Шыяс 1974: 57). В татарской сказке тоже используется сходная формула: «*булмаса булган икен*» (ТаРС: 83) ‘была не была! Куда ни шло!’. Они типичны в узбекских и туркменских сказках «*бир бор экан, бир юк экан*» (УзРС: 73) ‘раз было – раз не было’; «*бир бар экан, бир ек экан*» (ТуркРС: 100) ‘раз было – раз не было’.

Данная формула используется в сборниках *Казки Закарпаття*: «*Та де був, де не був еден чоловік*» (КЗ: 79); «*Де був, де не був еден царь*» (там же, 250); «*Де було, де не було раз у єннум селі*» (там же, 339); *Дванадцять братів*: «*Був, де не був, великий багач*» (ДБ: 14); «*Був, де не був, один пан-капитан*» (там же, 24); *Казки Карпат*: «*Був, де не був, був десь на свиті – сам не знаю де – один пан*» (КК: 176); «*Був, де не був, раз один чоловік*» (там же, 324).

Также имеются эквиваленты в словацком фольклоре: «*Bol, kde nebol, bol jeden chudobný človek*» (SL’R: 105); «*Bol, kde nebol, bol jeden kráľ a mal v’i šumného syna*» (там же, 27); «*Kde bol, kde nebol, bol raz jeden kráľ a ten kráľ mal jedného chlapčeka*» (PSP: 146).

О восточном характере упомянутых структурных единиц, использованных в восточнославянских сказках, свидетельствуют как венгерские, так и алтайские народные сказки.

Заключение

Об ареальных признаках восточного характера разных мотивов, использованных в закарпатском фольклоре, свидетельствуют представленные нами примеры. При изучении этих мотивов мы обнаружили их в структуре волшебной сказки, в мотивах сюжета, отражающих следы иранских мифов и культурных традиций кочевых народов

Средней Азии. Восточные ареальные признаки закарпатских волшебных сказок доказывают выводы Н.С. Трубецкого о соприкосновении русской культурной зоны с другими славянскими народами, также распространение восточных мотивов в ареале Карпат.

ИСТОЧНИКИ

- Афанасьев, А.Н. 1957–1958, *Народные русские сказки: В трех томах, т. I–III*. Москва: Государственное изд-во художественной литературы.
- БРС – Ураксин, З.Г. (отв. ред.), *Башкирско-русский словарь*. Москва: Дигора–Русский язык, 1996.
- ДБ – Калин, А.С., *Дванадцять братів: Закарпатські казки*. Ужгород: Карпати, 1972.
- ЗНК – Зінчук, М. (упор.), *З невичерної криниці: Казки Українських Карпат*. Львів: Каменярь, 1994.
- КЗ – Гнатюк, В. *Казки Закарпаття*. Ужгород: Карпати, 2001.
- КК – Хланта, І.В. (упор.), *Казки Карпат: Українські народні казки*. Ужгород: Карпати, 1989.
- ПРН – Даль, В., *Пословицы русского народа: Сборник В. Даля в двух томах, т. I–II*. Москва: Художественная литература, 1984.
- РБР – Будаев, Ц.-Д.Б., *Русско-бурятский разговорник*. Улаан-Үдэ: Бурядайд номой хэблэл, 1990.
- ТаРС – *Татарско-русский словарь*. Москва: Русский язык, 1966.
- ТуНС – *Проданный сон: Туркменские народные сказки*. Москва: Наука, 1969. (= Сказки и мифы народов Востока)
- ТуркРС – *Туркменско-русский словарь*. Москва: Советская энциклопедия, 1968.
- УзРС – *Узбекско-русский словарь*. Москва: Советская энциклопедия, 1959.
- Arany, L. 1979, *Magyar népmesék*. Budapest: Móra Ferenc Könyvkiadó.
- Ilyés, Gy. 1974, *Hetvenhét magyar népmese*. Budapest: Magvető Könyvkiadó.
- Kríza, J. 1972, *Csókálányok*. Budapest: Móra Ferenc Könyvkiadó.
- PSP – Dobšinský, P., *Prostonárodné slovenské povesti*. Bratislava: Tatran, 1972.
- SL'R – Czambel, S., *Slovenské ľudové rozprávky*. Bratislava: Slovenské Vyd. Krásnej Literatúry, 1959.

ЛИТЕРАТУРА

- Аникин, Н. 1981, *Русская сказка*. Москва.
- Баранникова, Е.В. 1978, *Бурятские волшебные-фантастические сказки*. Новосибирск: Наука.
- Мелетинский, Е.М. 1958, *Герой волшебной сказки: Происхождение образца*. Москва: Изд-во Восточной литературы.

- Мирбадалева, А.С. 1977, Башкирский народный эпос. В кн.: Мирбадалева, А.С. – Сагитов, М.М. – Харисов, А.И. (сост.), *Башкирский народный эпос*. Москва: Наука, 8–51.
- Пропп, В.Я. 1928, *Морфология сказки*. Ленинград: Academia.
- Стеблева, И. 1969, Туркменская сказка. В кн.: *Проданный сон: Туркменские народные сказки*. Москва: Наука, 5–22. (= Сказки и мифы народов Востока)
- Ткаченко, О.Б. 1979, *Сопоставительно-историческая фразеология славянских и финно-угорских языков*. Киев: Наукова думка.
- Ткаченко, О.Б. 1981, Проблемы сопоставительно-исторического изучения славянских языков. *Вопросы языкознания* № 1, 48–59.
- Трубецкой, Н.С. 1991, Верхи и низы русской культуры. *Вестник МГУ* сер. 9, № 1. Москва, 87–98.
- Berze Nagy, J. 1957, *Magyar népmesetípusok I–II*. Pécs.
- Holmberg, U. 1922, *Der Baum des Lebens*. Helsingfors. (= *Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Series B XVI*.)
- Hoppál, M. 1994, *Sámánok: Lelkek és jelképek*. Budapest: Helikon Kiadó.
- Jakobson, R. 1982, *A költészet grammatikája*. Budapest: Gondolat.
- Polívka, J. 1932, *Slovanské pohádky: Vychodoslovanské pohádky*. Praha: Orbis.
- Radloff, W. 1884, *Aus Sibirien: Lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten*. Leipzig.