

**ПРОТИВОПОСТАВЛЕНИЕ СВЕТА И ТЬМЫ И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ
В ШАМАНСКОЙ СИСТЕМЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ НАРОДОВ СИБИРИ**

Е. В. Нам

**THE OPPOSITION OF LIGHT AND DARKNESS AND ITS MEANING IN
THE SHAMANIC WORLDVIEW SYSTEM OF THE PEOPLES OF SIBERIA**

E. V. Nam

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Правительства РФ П 220 № 14 В 25.31.0009.

В статье предлагается рассмотрение шаманизма как семиотической системы, представляющей собой совокупность различных вариантов коммуникации человека с миром природы. Утверждается, что противопоставление света и тьмы можно отнести к базовым дуальным структурам, с помощью которых происходило формирование пространственно-временных характеристик шаманского космоса. С помощью этой бинарной оппозиции была выражена идея разделения человеческого мира и мира до(не)человеческого, каждый из которых имеет свою пространственную локализацию, а также осуществлена маркировка процессов жизни и смерти. Кроме того, первоначальный дуализм впоследствии был дополнен градуальным (трехчленным) делением вселенной, где на одном полюсе действует принцип недостачи (ущербности) света и жизни, а на другом – принцип избыточности (источник жизни и света). Шаманская традиция предложила различные варианты медиации, примиряющие светлые и темные стороны бытия, а также определила особые принципы коммуникации между мирами.

The paper offers a view of shamanism as a semiotic system that represents a set of different options for communication between man and nature. It is stated that the opposition of light and darkness can be seen as belonging to basic dual structures with the help of which the time and space characteristics of the shamanic cosmos were formed. Through this binary opposition, the idea of division between the human and the pre(non)human world, each of which has its own spacial localization, was expressed, as well as the marking of life and death processes was done. Moreover, the initial dualism was afterwards complemented by a gradual (three-term) division of the universe where at the one extreme there is the principle of shortage (inferiority) of light and life and at the other – the principle of redundancy (the source of life and light). The shamanic tradition offered various options for mediation that reconcile the light and dark sides of being and also defined special principles of communication between the worlds.

Ключевые слова: каналы коммуникации, дуальные структуры, шаманизм, жизнь, смерть, медиация.

Keywords: communication channels, dual structures, shamanism, life, death, mediation.

Рассмотрение шаманизма как семиотической системы и выделение в нем ключевых символов, позволяет раскрыть механизмы образования в культурном пространстве дуальных структур, утверждающих переход к знаковой системе взаимодействия с реальностью и описывающих основные характеристики мироздания. Бинарные оппозиции являются древнейшими ментальными структурами, заложившими фундаментальную основу мировосприятия. Если рассматривать всю культуру как семиосферу, то внешний по отношению к ней и противостоящий ей мир – это мир природы, царство хаотических и неупорядоченных стихий, несемиотическое пространство. И культура неизбежно нуждается в переводчиках, лицах, принадлежащих двум мирам, и существующим на границе [22, с. 89 – 90]. К числу социально значимых лиц, осуществляющих посредничество между миром человеческим и природным, несомненно, относятся шаманы. А вся шаманская традиция народов Сибири представляет собой совокупность различных вариантов коммуникации «человек – природа», переводящей сообщения, исходящие из природной среды, на символический язык человеческой культуры.

Одним из важнейших факторов утверждения человеческого порядка и противопоставления его природным силам явилась процедура отделения света от тьмы в ее различных вариантах. Такого рода сюжеты относятся к древнейшим пластам первобытной мифологии.

По мнению Э. Кассирера, «именно различение света и тьмы является той точкой, где начинается также всякое выделение отдельных пространственных областей, а вместе с ним и любое членение мифологического пространства как целого» [17, с. 112]. В теории В. Тэрнера черный цвет, обозначающий «смерть», «обморок», «сон» или «тьму», связывается с бессознательным состоянием, а также с опытом «помрачения», затемнения сознания [36, с. 102]. К. Г. Юнг также считал день и свет наиболее яркими мифологическими образами пробуждающегося сознания и противопоставлял их тьме бессознательного [42, с. 104]. Таким образом, до-человеческий (природный) мир маркируется в его теории тьмой (бессознательным), а человеческий мир – светом (сознанием). В мифоритуальной традиции сибирских народов есть множество подтверждений этой теории. При этом потусторонний (нечеловеческий мир) мог иметь как вертикальное положение (нижний мир), так и горизонтальное (на севере или на западе), либо эти характеристики сосуществовали в народном сознании. А в качестве противопоставления солнечному миру людей мог выступать как мир духов (чудовищ), так и мир мертвых, пространственная локализация которых варьировалась в различных системах мировоззрения.

В соответствии с фольклорными материалами хакасов «хозяева гор» называли живого человека «сол-

нечный человек», «человек Солнца» [34, с. 35]. В эпической традиции, а также в шаманской системе представлений алтайцев подземное царство Эрлика называется бессолнечным местом в противоположность земному миру, называемому солнечным [14, с. 177; 33, с. 35 и др.]. В шорском героическом эпосе «солнцем освещаемый» земной мир противопоставляется нижней земле «черного айна» [39, с. 97 – 99]. В характеристике земного мира преобладает белый цвет (белая тайга, белое море), нижнего мира – черный (черная тайга, черный ветер, черная гора и т. д.). Герой шорского сказания Кан Кес, перемещаясь в иные миры, теряет сознание («Светлый разум его ушел»). В этом состоянии он попадает в разные «земли», где солнце и луна светят иным светом, что является признаками их «инаковости»: «За пределы этого мира выйдя, другой мир пробежал. По земле, освещенной иным солнцем, по земле, освещенной чужим месяцем, он побегал... Наружу, за пределы второго света вышел; на третий свет поднялся. На землю, освещенную половинчатым месяцем, половинчатым солнцем, они вышли» [14, с. 37]. При этом подчеркивается, что переход в иные миры сопровождается уходом «светлого разума», а значит переходом в темные состояния сознания, или в тьму бессознательного.

Помимо ущербности или отсутствия света в специфике иных миров могут появляться дополнительные характеристики. Так, герой эвенкийского героического сказания Дэлэвчэн добирается до земли, где:

Деревья и травы, будто сожженные огнем.

Солнце светило как луна, –

Такой страной была та земля, оказывается.

Очень темных земель он достиг,

Куда ни ступи,

Нигде нет сухого места,

Сплошным болотом была та страна, оказывается [40, с. 259].

По сведениям Я. И. Линденау, ламуты (эвены), считали, что в царстве мертвых солнце не светит, небо как туман, а земля как пар [21, с. 68]. В якутском фольклоре на северной стороне среднего мира есть проход в нижний мир. Это сумрачная страна с небом цвета недоваренной ухи из мелких рыбешек, со щербатым солнцем и луной, там все оледенело, растут корявые деревья или чахлые травы, а обитают там однорукие и одноногие чудовища-абаасы, исконные враги людей [41, с. 191]. У бурят есть сказание о том, что на северной стороне, в стране, где небо без солнца и земля без растительности, живет народ Махешин, то есть людоеды [26, с. 323], и земля там никогда не оттаивает [23, с. 227]. В картине мира кетов подземный мир стратифицирован на семь областей – это семь пещер, которые находятся одна под другой. В этих пещерах нет солнца и звезд, там вечный мрак и нет огня. Души там вынуждены вместо костров собираться вокруг куч светящихся гнилушек [5, с. 12]. А далеко на севере находится Мертвый остров, где растет всего «несколько кривых деревьев, да немного белых травинок». На этом острове живет Хосадам – злое начало холода, мрака, болезней, моров и всего другого вредного для живущих на земле [5, с. 5]. В представлении бурят с понятием о подземном мире могла ассоциироваться северо-восточная сторона – *зууни зуг*. Здесь ничего не растет,

все пусто, а обитают лишь нечистые силы, приносящие людям беду и несчастье [37, с. 27].

Таки образом, наряду с отсутствием света к важным характеристикам потустороннего мира относится явный недостаток жизненности (чахлая растительность или ее отсутствие) или ее ущербные формы (корявые деревья, уродливые обитатели), а также холод, сырость и оледенение. По всей видимости, мысль носителей традиционного мировоззрения искала различные формы для выражения идеи света и тепла как необходимых условий жизни, существующей в человеческом мире. Противоположностью жизни выступала смерть, как состояние, в котором, прежде всего, стираются жесткие границы между светом и тьмой, что и подразумевает выход за пределы человеческого бытия, в иной мир. В одной древнетюркской эпитафии говорится: «Я не стал ощущать солнце и луну на голубом небе, от вас моих и от земли моей отделился (т. е. умер)» [34, с. 35]. А согласно до сих пор бытующих представлений у кетов, *ул'эз* (двойник, главная жизненная субстанция) тяжелобольного ищет темные места [1, с. 43].

В противоположность погружению во тьму и удалению от солнца тех, кто покидает земной мир, зарождение жизни связывается со светом: светом солнца или луны. Способ зачатия от света упоминается в бурятских культовых песнях. В легенде о происхождении бурятских родов Ихинат и Зунгар рассказывается о том, как незамужняя дочь Улаахан хана забеременела от лучей света, проникавших в юрту через небольшое отверстие [37, с. 29]. Селькупы связывали зарождение жизни с «жизненной старухой» Ылынтакота, которая утром на восходе солнца посылает на землю на кончике каждого луча душу человека, который должен в этот день родиться. Луч солнца и душа называются одним словом – *ильсам* [29, с. 57]. У нганасан существовало представление о том, что при появлении ребенка на свет, как только он открывает рот для первого вздоха, Луна-мать сбрасывает ему сверху нить *мэтэ*, которая через рот попадает в сердце и там как бы привязывается, прирастает. Нить может также связывать человека с Солнцем-матерью [11, с. 58]. По мнению Л. П. Потапова, представление о солнечном луче, посылаемом божеством для передачи зародыша жизни человека, было известно еще древним тюркам [27, с. 63].

Зарождение жизни и тепло, поддерживающее жизнь, связываются чаще всего с небесной сферой, где находятся божества Солнца и Луны. Сравнение небесного и подземного миров подчеркивает контрастность света и тьмы в традиционном мировоззрении алтайцев. Согласно данным Г. Н. Потанина, эти два мира у алтайцев назывались Алыс-дере и Дени-дере. В первом из них царит вечный полумрак. Там никогда не показывается солнце, не просыхает земля, там вечная сыкость, гниение и зловоние, и живут там лягушки, ящерицы, змеи, ночные звери и ночные птицы. В противоположность этому в Дени-дере светло и весело. Земная поверхность там чистоплотна, воздух чист и ароматен [25, с. 5]. По информации Л. Э. Каруновской, небесная область состоит из 9 сфер. В центре неба возвышается красная гора, залитая солнечным светом – резиденция высшего духа, творца неба и земли. Слева и справа от нее находятся соответственно солнце и луна [15, с. 174]. В соответствии с шаманской картиной мира телеутов на самом высоком слое неба находилась зем-

ля Ульгения, где «светилась, как месяц, золотая гора и сияла, как солнце, серебряная гора» [27, с. 140 – 141]. К самому Ульгению алтайцы в молитвах обращались со словами: «белая светлость», «светлый Хан» [3, с. 9]. Шаман ваховских хантов, долетая до седьмого неба, где живет Торум, видел «светлоту, лучше некуда. Семь солнц светит, серебро течет, как река» [38, с. 157]. В эпической традиции эвенков есть характеристика верхнего мира, как обширной страны, которую никогда не покидает свет солнца [40, с. 293].

В то же время характеристика верхнего мира в той или иной степени может быть сопоставима с миром, где живут люди. Эвенки считали, что «он ... лучше земного мира, без непроходимых мест» [8, с. 212]. Якутский шаман, пролетев 9 «олохов» (шаманские переходы и места остановок), добирался до чистой и светлой страны, похожей на нашу землю, где кругом были снег и дороги, а также жили люди высокого роста [19, с. 38]. У чукчей фактически отсутствует ценностное противопоставление миров. Обитатели верхнего мира называются у них «верхним народом», «народом рассвета», и живут они точно также как люди. Кроме того, мертвые могут попадать как в верхний, так и в нижний мир, и сумма жизни в этих мирах также одинакова: количество рыб, зверей и птиц там такое же, как и на земле [6, с. 40 – 41].

В качестве другого контрастного мотива между небесной и подземной сферами можно рассматривать возможность попадания в верхний мир посредством путешествия в сторону восхода солнца, а в нижний мир – на запад, т.е. в сторону захода солнца. Так, В. Г. Богораз описывал в качестве одного из способов попадания на небо у чукчей следующее: «идти пешком по направлению к рассвету, и после долгого и трудного подъема этот путь приведет на небо» [6, с. 41]. Тувинский шаман также начинал свое путешествие в небесные сферы с восходом солнца:

В начале пути, когда восходит солнце,

В конце пути, когда восходит луна,

Именно в этот миг начнется путешествие в небо азар,

Именно в этот миг одеваю и седлаю коня.

(Азар – земля в небесных сферах, где-то во Вселенной) [18, с. 65].

У эвенков существовало представление о двух противоположных мирах, соединенных одной рекой. *Тыманитки* (букв. «к утру») – это верхний мир, который находится на востоке, там, где восходит солнце. Там же берет свое начало *энгдекит* – большая река, которая течет сначала на запад, потом поворачивает на север и впадает в *букит* (место смерти), которое иногда называется *долбонитки* (букв. «к ночи») [9, л. 28]. Нганасаны считали, что умерший уходил не только под землю, но и в сторону захода солнца, то есть на запад [12, с. 77]. Шорский шаман, провожавший душу умершего через 40 дней после смерти, также отправлялся с родственниками умершего за улус на запад, в сторону захода солнца [14, с. 333]. Нанайцы считали, что путь шамана в буну (загробный мир) во время больших поминок также лежал на запад [32, с. 160]. Само положение покойника в пространстве жилища могло быть ориентировано на запад (или северо-запад), куда уходят все умершие [1, с. 37]. Хантыйский шаман отправлялся в сторону заходящего солнца для предугадыва-

ния результатов промысла, чтобы посоветоваться с духами [20, с. 112].

Движение солнца являлось важным ориентиром в сложном процессе коммуникации между мирами. В эвенкийском героическом сказании «Храбрый Содани-Богатырь» нижний мир находится за дверью, которая открывается против хода солнца [40, с. 207]. В одной бурятской легенде говорится о том, что медведь раньше был человеком (шаманом). Обходя против солнца вокруг одиноко стоявшей березы, он обращался в медведя, потом, обойдя посолонь, становился опять человеком [26, с. 168]. В. В. Радловым был описан обряд похорон у хакасов: после выноса покойника из юрты, какая-нибудь старуха должна была выйти с чашкой молока и произнести: «Да не уйдет вместе с ним наше счастье!». Затем она трижды обходила коня с покойником против хода солнца и плескала молоком [31, с. 354]. Возможно, что движение против солнца открывало путь (умершему, богатырю или шаману) в иной мир. Есть отдельные свидетельства того, что само движение светил в нижнем мире могло иметь обратный ход. В Трошанский упоминает о якутской сказке, в которой говорится о «тусклом опрокинутом солнце с обратным обращением» и о «щербатом тусклом месяце с обращением назад» в мире злых духов (абасы) [35, с. 142]. В то же время у хакасов бытовал обычай во время последних поминок (через год после смерти) обходить могилу 3 раза по течению солнца со словами: «Я тебя бросаю теперь». Это делали жена, если умер муж, и муж, если умерла жена [31, с. 358]. Тем самым прерывались последние связи с умершим и с потусторонним миром.

Ход против солнца или по ходу солнца был магической процедурой, которая использовалась шаманами, налаживающими контакты с миром духов. Нганасанские шаманы могли использовать для этих целей очаг. Перед началом камлания шаман обходил его против движения солнца [12, с. 82]. Нивхская шаманка во время шаманской болезни обращалась за помощью к духам, обойдя при этом четыре раза против часовой стрелки молодую ель [33, с. 170]. Очаг и дерево выступают в данных примерах в качестве универсальных каналов общения между мирами. Существенной чертой алтайского шаманизма является вращение шамана во время камлания вокруг своей оси, стоя на ногах. Преобладающим является движение по часовой стрелке, то есть по ходу солнца [27, с. 81; 4, л. 53]. Однако А. В. Анохин приводит в своих записях случай, где шаман вертится против солнца [4, л. 53]. По сведениям Каруновской, алтайский кам, возвращаясь из подземного мира, три раза поворачивался вокруг себя слева направо (то есть по ходу Солнца) и затем быстро летел вверх [15, с. 178]. Вращение шамана во время камлания по ходу солнца, как элемент танца, было отмечено у хантов В. Ф. Карьялайненом [16, с. 227]. По всей видимости, движение слева-направо и справа-налево (по солнцу и против солнца) означало пересечение границ и переход между мирами (в различных вариантах).

Основу шаманской традиции составляет осознание равной значимости, как темной, так и светлой сторон бытия. Шаман, как хранитель душ, способный добывать их в потустороннем мире (это могут быть как души нерожденных детей, так и души больных) и оберегать от различных неприятностей, несомненно, пред-

ставлял и защищал земную, «солнечную» сторону жизни. Но при этом он был посвящен и в «язык» темной, потусторонней жизненности, контакт с которой был необходимой частью существования и выживания социума. В этнографических описаниях шаманских сеансов камлания преобладает точка зрения, что чаще всего они проводились в темноте, после захода солнца. Например, у хакасов существовало представление о том, что шаман не может камлать днем. Если камлающего шамана заставал в пути рассвет, то он вынужден был, спрятавшись, переждать до темноты. Считалось, что на территории Хонгорая есть горы, где шаманы в случае наступления рассвета могли переждать опасные часы [7, с. 111]. У чукчей можно выделить два вида камлания: обрядовое, выполнявшееся членами семьи, и специализированное, собственно шаманское. Обрядовое камлание было направлено к предкам, к божествам и проводилось в наружном шатре, а шаманское назначалось для борьбы со злокозненными духами и происходило во внутреннем пологие в полной темноте [6, с. 135; 10, с. 199]. Камлание в темном чуме у селькупов (камытырко), всегда было связано с духами подземного мира, тогда как при камлании в светлом чуме, то есть при свете огня (сумпыко), шаман мог идти любой дорогой [28, с. 59]. У хантов акт камлания так же, как правило, происходил вечером, иногда днем в закрытом помещении, где разводился небольшой огонь [20, с. 108]. Несмотря на то, что известны варианты камланий, которые проводились днем и даже утром (на восходе солнца), тем не менее в традиционном мировоззрении сибирских народов доминирующей была установка, что темнота (вечер, ночь, закрытое пространство) является наиболее благоприятной для общения с духами и в то же время наиболее опасной с точки зрения неожиданных контактов с ними. У кетов осенне-зимний период, то есть время наиболее коротких, темных дней, был особенно опасен, поскольку из-за отсутствия тепла и света солнца оживлялось все вредоносное. Поэтому считалось, что главным условием благополучия *ул'вэј* (жизненная субстанция, близкая понятию «душа») является пребывание ее около человека и в поле зрения шамана [2, с. 107].

Маркировка света и тьмы могла присутствовать в одежде шамана, символике его атрибутов, и должна была подчеркивать амбивалентность его социального и ритуального статуса. У эвенов шаманский кафтан шили из двух половин: левая – темная, правая – светлая [30, с. 48]. Тыльная сторона шаманской колотушки у кетов делилась раскраской на две равные части: черная – баң (земля) и красная или синяя – ес (небо) [5, с. 34]. Н. П. Дыренкова, проанализировав изображения на бубнах тюркских народов, пришла к выводу о наличии определенной, хотя и не всегда соблюдаемой, закономерности: духи надземного мира обычно рисуются белой краской, духи подземного и земного – красной. Реже используются три цвета: белый – для надземных духов, красный – для земных и черный – для подземных [13, с. 299]. В. Г. Богоразом был опубликован чукотский рисунок, на котором некий дух предоставляет на выбор шаману два кафтана: красный и черный, олицетворяющие светлое и темное шаманство [6, с. 19 – 20]. У нганасан к рукавам шаманской одежды пришивали перчатки, раскрашенные в желтый и черный цвет. Правая перчатка была пятипалая, с ее помощью шаман

карабкался из преисподней, левая была трехпалая и нужна была для того, чтобы показывать ее духам нижнего мира, которые тоже были трехпальными [24, с. 123]. У энцев правая пятипалая перчатка называлась солнечной, а левая – трехпалая – считалась рукой лесного духа Варочи [30, с. 13].

Изображения солнца и луны относятся к важным элементам шаманской атрибутики, определявшим сущностные характеристики вселенной, а именно – среднего мира. Они присутствовали на бубнах, на элементах одежды шамана, но также могли быть наделены смысловой амбивалентностью. Так, В. Троцанский предположил, что изображенные на костюме якутского черного шамана солнце и луна, являются не теми светилами, которые мы видим на небе, а представляют собой те тусклые и дырявые солнце и луну, которые светят в потустороннем мире [35, с. 142]. Среди металлических подвесок на плаще кетского шамана В. И. Анучин выделял 2 бляхи, изображавшие солнце. Одна бляха представляла собой солнце нашего неба, а другая (дырявая) – «шаманское» солнце, возможно, имитирующее «ущербное» солнце нижнего мира, необходимое шаману в тех случаях, когда он спускался в подземное царство, где очень темно [5, с. 78 – 79]. На шапке нанайского касаты-шамана пришивался медный кружок *дэрэпту*, который давал свет во время путешествия в загробный мир *буни*. Спереди на шапке пришивался еще нефритовый кружок *нгэригдэ* или *нэран толи*, который будто бы зажигался перед входом в буни. Возможно, что *нгэригдэ* происходит от эвенкийского *нгэри* – свет [32, с. 231 – 232]. Другим вариантом разделения света и тьмы, а также человеческого и нечеловеческого в шаманской традиции может выступать оппозиция видимости (обладания зрением) и невидимости (незрячести). В этом случае путеводителем в потустороннем мире для шамана выступало не «шаманское» солнце или мистический свет, а шаманское зрение, или особые глаза, получаемые им при посвящении.

Таким образом, противопоставление света и тьмы можно отнести к базовым дуальным структурам, с помощью которых происходило формирование пространственно-временных характеристик шаманского космоса. С помощью этой бинарной оппозиции была выражена идея разделения человеческого мира и мира до(не)человеческого, каждый из которых имеет свою пространственную локализацию. Возможно, что первичным было противопоставление человеческого мира и мира мертвых (вариант – мира духов), находившегося под землей или на севере (западе). Параллельно с этим происходило и осознание света как символа возникновения жизни (прихода человека в этот мир), а тьмы, как наступления смерти (то есть покидания человеческого мира). Поскольку для традиционного мировоззрения нехарактерно представление о небытии (то есть полном прекращении жизни) и его жестком противопоставлении бытию, то первоначальный дуализм впоследствии был дополнен градуальным (трехчленным) делением вселенной, где на одном полюсе действует принцип недостачи (ущербности) света и жизни, а на другом – принцип избыточности (источник жизни и света). В качестве возможного сценария развития данной системы представлений можно предположить движение мысли от слабой дифференциации

миров (их значительная схожесть в чукотской традиции) к постепенному усилению противопоставления по оси «свет-тьма» (например, алтайская традиция). Шаманская традиция предложила различные варианты медиации, примиряющие светлые и темные стороны бытия, а также определила особые принципы коммуникации между мирами. Среди хорошо разработанных механизмов пересечения миров особую роль играют

варианты движения, связанные с Солнцем: путешествие шамана в сторону восхода или захода солнца, вращение по ходу или против хода солнца. Своеобразное выражение дуализм света и тьмы получил в символике шаманских атрибутов, подчеркивающих причастность шамана как к человеческому (солнечному) миру, так и к «темному» (недостаточно освещенному) миру духов.

Литература

1. Алексеев Е. А. Жизнь и смерть в представлениях народов бассейна Енисея // Мифология смерти. Структура, функции и семантика погребального обряда народов Сибири. Этнографические очерки. СПб.: Наука, 2007. С. 30 – 50. Режим доступа: http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-02-025221-9/
2. Алексеев Е. А. Шаманство у кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX вв.). Л.: Наука, 1981. С. 90 – 128.
3. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л.: Издательство Российской Академии Наук, 1924. 152 с.
4. Анохин А. В. СМАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 22.
5. Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков // СМАЭ. Т II.2. СПб.: Типография императорской академии наук, 1914. 90 с.
6. Богораз В. Г. Чукчи. Религия. Ленинград: Издательство Главсевморпути, 1939. 195 с.
7. Бутанаева И. И. Мифическое путешествие хакасских шаманов в иной мир // Памяти И. Н. Гемеева. Сборник научных статей и воспоминаний. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2007. С. 104 – 116.
8. Василевич Г. М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – нач. XX вв.). Л.: Наука, 1969. 304 с.
9. Василевич Г. М. СМАЭ. Ф. 22. Оп. 1. Д. 37.
10. Вдовин И. С. Чукотские шаманы и их социальные функции // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX вв.). Л.: Наука, 1981. С. 178 – 217.
11. Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – XX вв.). Л.: Наука, 1983. 174 с.
12. Грачева Г. Н. Шаманы нганасан // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX вв.). Л.: Наука, 1981. С. 69 – 89.
13. Дыренкова Н. П. Атрибуты шаманов у тюрко-монгольских народов Сибири. Тюрки Саяно-Алтая. Статьи и этнографические материалы. СПб.: Наука, 2012. С. 278 – 339.
14. Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1940. 448 с.
15. Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о вселенной (Материалы к алтайскому шаманству) // Советская этнография. 1935. № 4 – 5. С. 160 – 183.
16. Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов. Т. 3. Перевод с немецкого и публикация д-ра ист. наук Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. 247 с.
17. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2: Мифологическое мышление. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. 280 с.
18. Кенин-Лопсан М. Алгышы тувинских шаманов. Кызыл: Новости Тувы, 1995. 528 с.
19. Ксенофонов Г. В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. М.: Безбожник, 1930. 123 с.
20. Кулемзин В. М. Шаманство васюгано-ваховских хантов (конец XIX – начало XX вв.) // Из истории шаманства. Томск: Изд-во Томского университета, 1976. С. 3 – 155.
21. Линденау Я. И. Описание народов Сибири (первая пол. XVIII в.). Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-востока. Магадан: Кн. изд-во, 1983. 176 с.
22. Лотман Ю. М. Чему учатся люди. Статьи и заметки. М.: Центр книги ВГБИЛ им. М. И. Рудомино, 2009. 416 с.
23. Подгорбунский В. И. Религиозные и космогонические представления бурят, якутов и тунгусов (полевые материалы 1913 – 1922 гг.) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. Вып. 2. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1996. С. 221 – 242.
24. Попов А. А. Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л.: Наука, 1984. 152 с.
25. Потанин Г. Н. Ерке. Культ неба в Северной Азии: материалы тюрко-монгольской мифологии. Томск: Типо-литография Сибирского товарищества печатного дела, 1916. 132 с.
26. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб.: Типография В. Киришбаума, 1883. 1026 с.
27. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 321 с.
28. Прокофьева Е. Д. Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам 2-й половины XIX – начала XX вв.). Л.: Наука, 1981. С. 42 – 69.

29. Прокофьева Е. Д. Представления селькупских шаманов о мире // СМАЭ. Т. XX. Л., 1961. С. 54 – 74.
30. Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1971. Т. 27: Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – XX вв. С. 5 – 100.
31. Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен. Ч. IX: Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. СПб., 1907. 658 с.
32. Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). М.: Наука, 1991. 280 с.
33. Таксами Ч. М. Шаманство у нивхов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам 2-й половины XIX – начала XX вв.). Л.: Наука, 1981. С. 165 – 177.
34. Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1988. 225 с.
35. Трошанский В. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. Казань: Типо-литография Императорского ун-та, 1902. 204 с.
36. Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. 277 с.
37. Шаракшинова Н. О. Мифы бурят. Иркутск: Восточно-Сибирское книжное издательство, 1980. 168 с.
38. Шатилов М. Б. Драматическое искусство ваховских остяков // Из истории шаманства. Томск: Изд-во Томского университета, 1976. С. 155 – 165.
39. Шорский героический эпос. Т. 1. М.: ИЭА РАН, 2010. 392 с.
40. Эвенкийские героические сказания. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1990. 392 с.
41. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. М.: Наука, 1974. 402 с.
42. Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. М.; К.: Совершенство – Port-Royal, 1997. 384 с.

Информация об авторе:

Нам Елена Вадимовна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Лаборатории социально-антропологических исследований исторического факультета ТГУ, n.elvad@yandex.ru.

Elena V. Nam – Candidate of History, Senior Research Associate at the Laboratory of Social and Anthropological Research, Department of History, Tomsk State University.

Статья поступила в редколлегию 19.10.2015 г.