

УДК 39:256

Е.В. Нам

«ВЕЩЬ» И «СИМВОЛ»: К ПРОБЛЕМЕ ПРОЧТЕНИЯ СИМВОЛИКИ ШАМАНСКИХ АТТРИБУТОВ *

Проводится анализ символического значения некоторых, возможно, наиболее архаичных по своему происхождению шаманских атрибутов, утверждается нерасчлененность символических и утилитарных аспектов человеческой деятельности в архаических и традиционных культурах. Делается вывод о том, что древнейшие шаманские атрибуты – это сакральные символы, первообразы или архетипы мифологического сознания, символика которых относится к культурным универсалиям. С их помощью происходил акт творения, совершались определенные космостроительные действия, которые тоже являются архетипическими и неизменно воспроизводятся в ритуале.

Ключевые слова: шаманские атрибуты, архетип, ритуал, символ.

Благодаря использованию в этнологических исследованиях символической концепции культуры стало возможным раскрытие и изучение системы взаимоотношений между миром вещей и миром людей в архаических и традиционных обществах. Вещь как символ – это тоже миф, свидетельствующий о смыслообразующей функции сознания. Предназначение символа – придавать смысл человеческой жизни [1. С. 88]. Как наиболее устойчивые элементы культурного континуума, символы выполняют «функцию механизма единства» и являются памятью культуры [2. С. 128].

В семиотических исследованиях присутствует констатация условности деления культуры на мир вещей и мир знаков. В архаических и традиционных культурах символические и утилитарные аспекты человеческой деятельности не расчленились. Любая вещь могла служить одновременно как утилитарным, так и семиотическим целям. В зависимости от того, какие свойства предмета актуализировались (утилитарные или знаковые), он мог приобретать тот или иной семиотический статус [3. С. 34, 36]. Так, например, исследователи хантыйской традиционной культуры подчеркивают, что в ней нет ни одной, даже самой внешне неброской вещи, которая имела бы только одну-единственную функцию – утилитарную, все вещи многофункциональны [4. С. 46]. Многофункциональность мира вещей имеет и обратную сторону. Не существует вещей, имеющих только ритуальную функцию. «Здесь вещи всегда суть знаки, но и знаки – всегда вещи» [3. С. 35].

Объяснение этому феномену нужно искать в ситуации «все- сакральности», характерной для

ранней мифоритуальной традиции. Изучая древние знаковые системы, В.Н. Топоров пришел к важным в контексте нашего рассуждения выводам: 1) чем древнее знаковая система, тем более она прагматична; 2) чем древнее данная система, тем больше степень семиотичности отражений исходной ситуации (т.е. в этих системах практически все значимо) [5. С. 14]. А.К. Байбурин предлагает говорить о двух видах прагматики, одна из которых – утилитарная, другая – знаковая. Обе прагматики являются жизненно необходимыми для человека, и в этом смысле знаковая прагматика столь же практична, как и утилитарная [3. С. 33].

Для традиционных культур сибирских народов характерным является использование в ритуальных целях бытовых предметов, что может указывать на глубокую их древность бытования, уходящее своими истоками в изначальную нерасчлененность сакральной и профанной сферы бытия. И наоборот, выделение ритуальных символов, не имеющих аналогов в хозяйственной деятельности, и утилитарных предметов, лишенных символического значения, указывает на размывание основ традиционного мировоззрения.

Анализ шаманской традиции позволяет выделить наряду с поздними наслоениями архаичные мировоззренческие пласты, относящиеся к ранним этапам формирования мифологического сознания. В силу этого символика многих шаманских атрибутов имеет архетипическую природу и относится к культурным универсалиям. В рамках данной статьи мне бы хотелось проанализировать символический смысл некоторых, возможно наиболее ар-

* Работа выполнена при поддержке гранта Правительства РФ П 220 в рамках проекта «Человек в меняющемся мире. Проблемы идентичности и социальной адаптации в истории и современности», № 14.В25.31.0009.

хаичных по своему происхождению, шаманских атрибутов, имеющих смыслообразующее значение в мифо-ритуальной традиции сибирских народов.

Центральная мифо-ритуальная драма традиционных обществ – становление космоса – описывается в символической форме возникновения и развитие человеческого сознания. Одной из важнейших составляющих этого процесса является осмысление человеком собственных действий, а также формирование особой программы поведения в соответствии с созданными им самим смыслами. Осмысление этих действий явилось и актом их первичной сакрализации, поэтому они должны были носить и носили космологический характер. В этом и заключался переход от инстинктивных действий к осмысленной (посредством простейших знаков) деятельности. В полумраке сумеречного сознания любое действие было ритуальным, так же как и любая мысль, воплощенная в слове, – мифом.

В любой космогонии именно некое действие приводит к изменениям в существующем порядке вещей, разрушает первичную целостность, вводит элементы организации, приводит к возникновению пространства и времени и, как следствие этого, осуществляет переход от природы к культуре. Ю.В. Балакин предложил выделить элементарные культурные формы, или первичные действия, которые составляют неизменный и необходимый компонент разных производств, применяются на охоте, на войне, а также в космогонии и колдовской практике. Данные действия предельно универсальны, имеют архетипическую природу и могут быть обозначены термином «ритуальный архетип» [6. С. 223]. То есть не только мифологические образы, но и ритуальные действия имеют архетипическую природу. Более того, возможно, что предмет и действие, а также орудийная деятельность в роли означающего предвосхитили слово. Известно, что левое полушарие, управляющее звуковой речью, по своему происхождению является более молодым, чем правое, связанное с передачей информации посредством зрительных и пространственных образов, свойств и признаков, позднее – действий [2. С. 128]. Таким образом, энергия проснувшегося сознания могла быть сначала направлена на предметы, действия, а уже затем на акустические образы. Хотя возможно, что в данном случае мы пытаемся разделить и расставить в определенной последовательности то, что разделить путем логических построений просто нельзя.

Начальные фазы космогенеза во многих мифологиях предстают как результат безорудийной

деятельности творца, но затем в мифах появляются первые орудия, напрямую участвующие в космоустроительной деятельности [6. С. 224]. Этот факт тоже далеко не случаен. Ведь именно использование человеком определенных орудий стало важнейшим фактором культурогенеза, минимумом определения культуры. Естественно, что самые простые предметы являются участниками драмы сотворения мира и, будучи максимально сакрализованными, становятся неперенным атрибутом шаманских мистерий.

Одним из таких атрибутов выступает посох. Посох во многих космогониях является одним из главных орудий, с помощью которого происходит упорядочивание изначального хаоса. А.М. Сагалаев отмечал, что «посох – первое орудие, упоминаемое в космогонических мифах урало-алтайских народов Западной Сибири, первый атрибут божества, используемый им в процессе достройки мира» [7. С. 38]. Возможно, что палка, как наиболее простое орудие, могла стать первой вещью, наделенной смыслом именно в человеческом понимании, первой вещью-знаком. Позднее этот смысл был вплетен в идею Мирового дерева, ставшего всеобъемлющим универсальным знаковым комплексом. Многие исследователи шаманизма приходят к выводу, что посох хронологически и мифологически предшествовал бубну. Судя по данным южносибирской археологии, посохи известны как минимум со времен афанасьевской культуры, ими изобилует фольклор, изображение посохов есть на петроглифах [8. С. 253].

В космогоническом мифе монголов, записанном Г.Н. Потаниным, мировой океан, олицетворяющий изначальный хаос, упорядочивается с помощью железной палки. Творец мешал океан железной палкой, от чего в середине океана сгустился шар земли, отвердевший в дальнейшем в виде четырехугольника [9. С. 166]. В алтайской мифологии обладателем палки (посоха) является злой дух (Эрлик), который, проткнув ею землю, создает нижний мир. Таким образом, он утверждает раздвоенность мироздания, иной мир и принадлежность человека к обоим мирам (так как в создании человека принимают участие как Эрлик, так и Ульгень). Парадигма, заданная центральным космогоническим мифом, распространяется на всю мифо-ритуальную традицию. Наиболее почитаемые духи в мифологии сибирских народов обязательно наделались посохом. А сам посох обладал особой магической силой.

Несомненно, что в традиции сибирских народов посох, как и многие другие, наделенные высоким семиотическим статусом, предметы, выпол-

нял, прежде всего, медиативную функцию, помогавшую человеку поддерживать связь с сакральной стороной бытия. Будучи участниками космогонического процесса, они позволяли человеческому коллективу ощущать его постоянную актуальность и в то же время возводить повседневную жизнь к сакральным образцам.

Если предположить, что посох как атрибут шамана действительно древнее, чем бубен (данные многочисленных этнологических исследований подтверждают эту мысль), то, значит, первоначально шаман совершал свои путешествия именно с посохом, и посох можно рассматривать как символ, соединяющий миры. Бурятские шаманы использовали во время камлания две трости из дерева или из железа. Поскольку с их помощью шаман перемещался в пространстве, их называли конными тростями. Наверху у таких тростей вырезалась лошадиная голова, в середине что-то напоминало колена, а на самом конце – подобие конского копыта. К тростям могли привешивать также маленькие копыта [10. С. 117]. Различного рода ритуальные жезлы использовали многие сибирские народы. Так, например, у тувинцев шаманские жезлы имели развилки в верхней части, причем число таких развилочек могло колебаться от 2 до 9 (2,3,5 и 9) [11. С. 177]. Трости, как и бубны, должны были пройти обряд «оживления».

Путешествие – одно из центральных событий сакральной жизни. Герои эпоса почти всю жизнь проводят в дороге. Их уход можно рассматривать как путь в инобытие. Иногда об этом можно только догадываться, а иногда на это прямо указывается, и герой эпоса уподобляется шаману. Возможно, что отправление в путь в традиционном мировоззрении выступает метафорой ухода в иной мир, мир смерти. Поэтому живой человек (шаман) в жизни или богатырь в фольклоре должен был вернуться [12. С. 73]. Думается, именно поэтому путешествующему между мирами необходим посох, соединяющий миры и являющийся залогом возвращения.

Наоборот, умерший совершает путешествие только в одну сторону. В тюркских языках зафиксирована семантическая связь между значениями «уходить» и «умереть», а также «ходить», «передвигаться» и «жить», «жизнь» [12. С. 73–74]. У хакасов после смерти мужа вдова в течение определенного времени ходила с посохом, который назывался «белый товарищ» [8. С. 254]. Смерть мужа ставила вдову в промежуточное положение между жизнью и смертью, человеческим обществом и инобытием. Посох же был необходим как проводник, помогавший ориентироваться в различных мирах.

Интересной представляется идея о том, что посох (палка) мог послужить основой для самых первых и самых простых музыкальных инструментов [13. С. 140]. Музыкальная (акустическая) составляющая ритуальных предметов была одной из важнейших и имеет очень древнее происхождение. Так, в мифологии селькупов есть упоминание о том, что Итошка (один из трех героев сюжета о происхождении народа чумылькупов) имел посох, «играющий на разные голоса» [14. С. 134]. На Васюгане в не столь далеком прошлом существовало культовое место под названием «Сыгынху-юнх-Сур» – место посоха шайтана, где в виде приклада лежал нарыс-юг – 5-струнный музыкальный инструмент [15. С. 118]. Возможно, мы имеем дело с отголосками архаичных представлений, согласно которым музыкальный инструмент отождествлялся с посохом.

Обратившись к другим культурным традициям, мы можем найти подтверждение этой мысли. Так, финское слово *arpa* – жребий, или жезл (прут) для узнавания тайн, обращает нас к шаманскому атрибуту *орба* – «колотушка», являющаяся своеобразным музыкальным инструментом, родом погремушки и инструментом гадания [16. С. 90]. Значит, и сама шаманская колотушка может восходить к посоху (палке). Исследование древнейших описаний лютен в шумерских и аккадских текстах, а также их изображений на аккадских печатях привело ученых-инструменталистов к предположению о возможности происхождения лютени из смычка-палки, «чувствительной трости» [17. С. 171]. «Чувствительная трость» могла получить свое название от свойств дерева тиса с высоко ценящейся древесиной и гибкими ветвями. Благодаря вечнозеленому наряду и долголетию оно считалось деревом неиссякаемой жизненной силы, священным «деревом жизни». В древних текстах к слову, обозначающему палкообразный предмет, отсылающийся на щипок, неизменно добавлялось «гиш», означавшее «дерево» [17. С. 171]. В названиях хантыйских музыкальных инструментов, как и в названиях лютен в древних шумерских и аккадских текстах, обязательно присутствует слово «юх» – «дерево» (панан-юх, нин-юх, тор-сапль-юх).

Возможно, что к трости, как к древнейшему ритуальному и музыкальному инструменту, восходит еще один шаманский атрибут – лук со стрелами. Лук является не только древнейшим музыкальным инструментом, но и древнейшим магическим орудием колдунов и прорицателей, который затем занял важное место в шаманской практике. Так, конструкция лука являлась основой почти всех музыкальных инструментов африканских

бушменов, которые использовались в первую очередь в магических целях. Игрой на таком «музыкальном луке» заклинатели дождя отводили молнию, а несвоевременная игра могла повлечь за собой самые непредсказуемые последствия [18. С. 213]. Происхождение арфы, древнейшего струнного инструмента, а вслед за ней и других струнных инструментов типа лиры и кифары возводится учеными к обычному луку с натянутой тетивой. Пуск стрелы рождал звук. Туго натянутая тетива звенела высоко, ослабленная – низко [19. С. 71]. Считается, что лук являлся также наиболее ранним вариантом смычка. В Армении лук сохраняет свое название в течение тысячелетий: лук стрелка и лук музыкального инструмента имеют на армянском языке одно название [17. С. 175]. У тувинцев наряду с развитым музыкальным инструментарием до недавнего времени бытовал древнейший способ музицирования на луке – ча. Играли на нем охотники в тайге [20. С. 76].

Можно предположить, что генезис струнных инструментов проходил в несколько этапов: «чувствительная трость» – музыкальный лук – струнный музыкальный инструмент. Это доказывается сходными функциями и единым сакральным значением этих атрибутов в ритуальной практике разных народов. Если мотив участия посоха в космогенезе прослеживается в фольклорной традиции, то символика лука как важнейшего сакрального инструмента зафиксирована в языке. Общетюркское слово «*jaja*» – лук родственно алтайским словам «*jaja*» – творить, «*jajam*» и «*jaju*» – творение [21. С. 72, 73, 75, 77].

К универсальным сакральным атрибутам, получившим распространение в сибирском ареале, относятся колотушка, лопатка (мешалка), ложка, ковш. Эти предметы, употребляемые в хозяйственной деятельности, имеют самостоятельное ритуальное значение и широко используются в шаманизме. Полифункциональность этих предметов позволяет предположить их глубокую архаичность и возможное использование в шаманском ритуале задолго до бубна. Высокий семиотический статус данных предметов возводит их к самому сакральному событию древних мифологий. Они – ведущие орудия в упорядочении изначального хаоса. В зачине шорского сказания упоминается период первотворения и те космоупорядочивающие действия, которые были тогда произведены:

Настоящего раньше,
 Прежнего позже,
 В то время, как ковшом делилась вода,
 В то время, как лопаткой делилась гора... [22. С. 378].

Символизм таких орудий, как ковш, лопатка, ложка, имеет архетипическую природу. Это подтверждает семантический анализ данных слов в тюркских языках. Н.П. Дыренкова переводит словом «ковш» шорское «*gamys*». Ковш, ложка переводятся на тюркские языки Сибири терминами «*камыс*», «*камыч*», «*хамыас*», «*хомуос*». В древнетюркском словаре слово «*черпак*», «*ковш*» обозначается как «*comugmis*». Здесь присутствует глагольная основа «*com*» – окуна́ться, ныря́ть, «*comug*» – погружа́ться (в воду), а слово «*comaq*» переводится как «палка», «посох», «жезл» [23. С. 153]. Таким образом, ковш или его аналог – посох, разделяющие или смешивающие воды хаоса, соответствуют птице-демиургу из хорошо известного в сибирском регионе космогонического мифа, ныряющей в воды мирового океана и достающей со дна землю.

В анализе древнейших шаманских атрибутов мы сталкиваемся с ситуацией невозможности проведения четких границ в их функционировании. Эта ситуация зафиксирована даже на уровне языка. Все дело в том, что перед нами – несколько архетипических образов, воплощающих единый архетип древнейшего орудия творения, осуществляющего первичное универсальное космогоническое действие. Не случайно, от глагольной основы «*bol*» – «делить», «разделять» в древнетюркском языке произошло существительное «*bolmaq*» – «становление», «бытие», «существование» [23. С. 112, 117]. Каждый архетип характеризуется бесконечной изменчивостью связанных с ним образов, которые как бы взаимопроникают, плавно переходят друг в друга и в то же время содержат нечто неуловимое, позволяющее во всем этом чувствовать единое начало [24. С. 203]. Отсюда – взаимозаменяемость и смысловое тождество большинства шаманских атрибутов.

Хантыйское слово «палэ́нтив» (*palənt'iw*) – термин, имеющий бытовое и сакральное содержание. В первом случае им обозначают лопатку для размешивания чего-либо, а также ложку; во втором – колотушку шаманского бубна [4. С. 196]. К.Ф. Карьялайнен отмечал, что колотушка бубна называется *halı*, кое-где *reń*, что означает «ложка», на Вахе *palənt'iw* – «черпак» и «рулевое весло» (первоначально, видимо, лопатообразный предмет) [25. С. 194].

Учитывая все вышесказанное, можно предположить, что колотушка, как инструмент камлания, в прошлом имела самостоятельное ритуальное значение, которое восходит к древнейшим посохам. Э.Л. Львова отметила, что у чулымских тюр-

ков отсутствует общераспространенный среди сибирских шаманистов бубен. При камлании вместо него чулымские шаманы пользовались родом трещетки или погремушки, который они называли 'тэм'. Тэм представлял собой небольшую лопаточку длиной от 25 до 30 см и напоминал инструмент орба, представлявший у сибирских тюрков колотушку шаманского бубна [16. С. 84–85]. Колотушки воплощали собой древнейшую дуалистическую модель мироздания, что подтверждает их самостоятельное символическое и ритуальное значение. Поэтому они могли использоваться как самостоятельный инструмент гадания и лечения. Система символов во всех примерах гадания была одна и та же: противопоставление правой и левой сторон, верха и низа, нижнего и верхнего миров, жизни и смерти, счастья и неудачи [16. С. 87]. Некоторые шаманы могли иметь две и даже три колотушки. Иногда колотушка была первым шаманским атрибутом, который получал шаман, и предшествовала бубну.

В ритуальной традиции манси колотушка бубна могла носить несколько названий: няли – ложка, койп-йив – дерево бубна, мант – лопатка. Кроме того, манси наделяли ритуальные лопаточки мант самостоятельным значением. Они дополняли культовую атрибутику мансийских святилищ и, по мнению манси, именно ими, а не обычными ложками, пользовались боги на своих трапезах. Мант использовали и души людей, покинувшие земной мир [26. С. 75, 86]. То есть это был атрибут обитателей потустороннего мира, прообразом которого служила шаманская колотушка, помогавшая поддерживать шаману связь с инобытием.

Колотушка и ложка, как древнейшие ритуальные атрибуты, тесно связаны и с музыкальной культурой. Так, мансийская разливная ложка 'тай', используемая во время жертвенных церемоний, имела на конце рукояти отверстие, в котором закреплялась деревянная погремушка. В другом варианте в конце черешка делали полость, в которую засыпали дробь, а отверстие закрывали прямоугольной деревянной пробкой [26. С. 137]. В традиции сибирских тюрков также колотушка могла исполнять роль погремушки и тем самым осуществлять музыкальное сопровождение ритуала. В Троцанский, обобщая материал по музыкальным инструментам тюркских племен, отмечал, что музыкальный инструмент типа варгана мог носить название «хур», «комуз», «хомус». У алтайцев комуз – балалайка, употребляемая шаманами, у аладагцев койлажан кобус – шаманский бубен [27. С. 130]. Скорее всего, все разнообразие названий восходит к общетюркскому «хомус»,

«кобыз» в значении «музыкальный инструмент» [28. С. 72].

Большинство тюркских музыкальных инструментов, например игил, топшур, кобыс, имеют форму ковша, сковороды или ложки. И это далеко не случайно. Древнейшие атрибуты, связанные с космогонией, должны были лечь в основу музыкального инструментария, который, в свою очередь, использовался в ритуале и воспроизводил космогоническую драму. В. Радлов, описывая музыкальный инструментарий абаканских татар, указывал на то, что кобыз похож по форме на глубокую сковороду [29. С. 226]. В Туве корпус таких музыкальных инструментов, как дошпулуур и игил, выдалбливался в форме заостренного книзу овального ковша [20. С. 38]. В селькупской традиции сохранилось представление о том, что шаман мог совершать свои путешествия в другие миры не только на бубне, но и на сковороде [14. С. 260].

Таким образом, древнейшие шаманские атрибуты – это сакральные символы, первообразы или архетипы мифологического сознания. С их помощью происходил акт творения, совершались определенные космостроительные действия, которые тоже являются архетипическими и неизменно воспроизводятся в ритуале. Именно поэтому эти действия наделены особой магической силой. Древнетюркский глагол «йоуг» означает «месить», «мешать» и «заговаривать», «заклинать» [23. С. 270]. С помощью тех же атрибутов и первичных действий человек осваивает окружающее его пространство и, по сути дела, в повседневной деятельности повторяет схему космогонического процесса. Хорошо известно, что древнейшие технологические действия были тесно связаны с космологическими представлениями, ремесла носили ритуальный характер, а самим ремесленникам в первую очередь приписывались ритуальные функции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991. 304 с.
2. «Философия вещей» как универсалия традиционного мировоззрения // Традиционное сознание: проблемы реконструкции: кол. монография / под ред. О.М. Рындиной. Томск: Изд-во НТЛ, 2004. С. 127–139.
3. Байбурун А.К. Ритуал в системе знаковых средств культуры // Этнознаковые функции культуры. М.: Наука, 1991. С. 23–43.
4. Мифология хантов / В.М. Кулемзин, Н.В. Лукина, Т.А. Молданов, Т.А. Молданова / науч. ред. В.В. Напольских. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. 310 с.
5. Топоров В.Н. К вопросу об универсальных знаковых комплексах // В.Н. Топоров. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. Т. 1. С. 11–24.

6. Балакин Ю.В. О возможности применения теории архетипов в археологии // *Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории: Материалы XII Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции.* Томск: Изд-во Том. ун-та. 2001. С. 222–224.
7. Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск, 1991. 155 с.
8. Сагалаев А.М. К проблеме «вещь» и «миф» в культуре урало-алтайских народов (опыт прочтения символики посоха) // *Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории: Материалы XII Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции.* – Томск: Изд-во Том. ун-та. 2001. С. 253–254.
9. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883. Вып. IV. Материалы этнографические. 1026 с.
10. Агапатов Н.Н., Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии. Иркутск, 1883. 169 с.
11. Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. М., 1961. 218 с.
12. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1988. 225 с.
13. Нам Е.В. Сибирский шаманизм и «шаманский комплекс» в античной культурной традиции (опыт кросскультурного анализа). Томск: Диво (ООО), 2007. 208 с.
14. Мифология селькупов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004, 382 с.
15. Островских П. Современное Васюганье // *Советский Север.* М., 1931. № 9. С. 114–119.
16. Львова Э.Л. Материалы к изучению истоков шаманизма // *Этнография народов Сибири.* Новосибирск, 1984. С. 84–91.
17. Цицикян Анант. Древнее изображение смычкового инструмента из раскопок Двина // *Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка.* М.: Советский композитор, 1987. Ч. 1. С. 164–188.
18. Элленбергер В. Трагический конец бушменов. М.: Издательство иностранной литературы, 1956. 307 с.
19. Садоков Р.Л. Тысяча осколков золотого саза. М.: Советский композитор, 1971. 168 с.
20. Сузукей В.Ю. Тувинские традиционные музыкальные инструменты. Кызыл, 1989. 144 с.
21. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1905. Т. III, ч. 1. 1259 с.
22. Дыренкова Н.П. Шорский фольклор. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1940. 448 с.
23. Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969. 676 с.
24. Файдыш Е.Ф. Особенности архетипической символики, воспринимаемой в шаманской традиции // *Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам.* М., 1999. Т. 5, ч. 1. С. 203–206.
25. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов / пер. с нем. и публ. д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. Т. 3. 247 с.
26. Мифология манси. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2001. 196 с.
27. Троцанский В. Эволюция черной веры у якутов. Казань, 1902. 204 с.
28. Алексеенко Е.А. Этнокультурные аспекты изучения шаманства у кетов // *Этнокультурные контакты народов Сибири.* Л., 1984. С. 50–73.
29. Радлов В. Из Сибири: страницы дневника. М.: Наука, 1989. 749 с.