

## **«ПЕВЕЦ, ОТПРАВЛЯЮЩИЙСЯ В ПУТЬ»: К ВОПРОСУ О «ШАМАНСКИХ» ИСТОКАХ ПЕВЧЕСКОЙ И СКАЗИТЕЛЬСКОЙ ТРАДИЦИЙ ИНДОЕВРОПЕЙЦЕВ И НАРОДОВ СИБИРИ\***

---

Елена Вадимовна Нам

**Аннотация.** Дается сравнительный анализ древних индоевропейских ритуальных традиций и шаманских, а также сказительских практик народов Сибири; актуализируется идея о функциональной и генетической связи шаманов с певцами и сказителями. Показывается, что певцы и сказители исследуемых культурных ареалов, как и шаманы, обязательно проходили процесс профессионального становления, призывались и обучались обитателями потусторонних миров. У индоевропейских народов, как и у народов Сибири, пение, врачевание и прорицания, сопровождаемые экстатическими переживаниями, сформировали единый функциональный ритуальный комплекс. Экстатическая практика шаманских путешествий получила своеобразное воплощение в ритуалах индоевропейцев. Автор выделяет четыре варианта осмысления дороги в ритуальных контекстах: 1) дорога связана с дымом и огнем и представляет собой путь к божеству во время жертвоприношения; 2) дорога – это процесс поиска, открытия и получения нового знания, а посвящение шаманов и сказителей – прокладывание пути в мир духов, владеющих этим знанием; 3) путешествие – процесс духовного «видения», основанного на опыте изменения сознания, способность проникать мысленным взором в мир духов и эпических героев; 4) дорога – это символическое воплощение идеи смерти, а знание дороги – способность проникать в мир мертвых и возвращаться оттуда живым. На основе проанализированных материалов делается вывод о том, что полифункциональность певцов-шаманов произрастала из особенностей их коммуникативной деятельности, неразрывно связанной с ритуалом, на основе чего автор полагает возможным говорить о корректности сопоставления древнего певца индоевропейцев с сибирским шаманом. Данный вывод может служить обоснованием для дальнейшего поиска идеологических основ и конкретных ритуальных практик индоевропейцев, сопоставимых с сибирскими образцами.

**Ключевые слова:** поэтическое вдохновение, призвание, мир духов, шаманские путешествия, синкретизм

### **Введение**

Многочисленные письменные, археологические и лингвистические источники указывают на огромную роль мифа и ритуала в жизни древ-

---

\* Работа выполнена в рамках государственного задания Министерства образования и науки Российской Федерации, номер проекта 33.8608.2017/П220/9.10.

них индоевропейцев. Сложная система мировоззрения, основанная на тесном взаимодействии мира культуры и мира природы, а также «сакральных» образцов и «профанной» реальности, предполагала разработку разнообразных механизмов коммуникации, иначе – ритуальных практик. Однако анализ древнейших форм коммуникативного опыта связан с большими сложностями. Наиболее архаичные формы мироощущения запечатлены в мифах. Но даже самые ранние мифы древнего Востока отражают идеологию общества оседлых земледельцев и скотоводов, уже пережившего неолитическую революцию. А древнегреческие мифы вообще дошли до нас в переработанном и «искаженном» виде – через литературную традицию (Сагалаев 1999: 119).

В этих условиях значительно возрастает роль сравнительно-исторических исследований. Еще Э. Эванс-Притчард задавался вопросом: «...надо ли социологам и антропологам, изучающим политические или религиозные институты, включать в поле своего зрения те общества, которые известны нам только по работам историков?» (Эванс-Притчард 2003: 266). В поисках ответа на него он отмечал, что тесная связь антропологии и истории должна значительно обогатить обе дисциплины, а историки и антропологи способны предоставлять друг другу ценный материал, способный «пролить свет на существование универсалий, демонстрируя наличие скрытых структурных форм общества». Антропологам необходимо «чаще браться за исторические сюжеты и на конкретных примерах показывать, как исторические проблемы могут быть осмыслены в свете антропологического знания» (269). Интересной в русле данного дискурса является также идея А.М. Сагалаева о том, что «обработанные» мифологические тексты древних народов должны быть дополнены «серым фоном» (или питательной средой), из которого вырастали в дальнейшем яркие натурфилософские построения (как древнегреческие, так и древневосточные). И роль такого «серого фона» могут сыграть рядовые, массовые материалы по сибирскому шаманизму (120).

Мы имеем достаточно много информации о народах, которые занимались присваивающим хозяйством или изменили свой хозяйственный тип в недалеком прошлом. К числу таких народов относятся и народы Сибири (Сибирь здесь рассматривается как обширный географический регион, протянувшийся от Уральских гор на западе до Тихого океана на востоке), сохранившие или сохранявшие до недавнего времени «шаманскую» систему мировоззрения. А.М. Сагалаев предложил обозначать духовный космос Сибири понятием «шаманизм», предпочитая его таким словам, как «язычество», «традиционное мировоззрение», «мифологическая культура» и др. «В мифологии, религии и культуре Сибири нет ничего, что противоречило бы шаманизму, не имело бы с ним точек соприкосновения и общих истоков» (Сагалаев, 1999: 121–122). Это вы-

сказывание основывается на понимании того, что шаманизм – сложная мировоззренческая система, включающая в себя весь комплекс представлений человека о мире и различные варианты взаимодействия с ним. Чем глубже мы всматриваемся в его суть, тем явственней начинаем понимать, что порождая сложно переплетенные между собой и порой парадоксальные вариации на тему «человек–природа», шаманизм выражает некоторые фундаментальные познавательные конструкции, которые, возможно, могут позволить по-новому взглянуть и на индоевропейскую архайку.

Сравнительно-исторические исследования, завязанные на «шаманских» сюжетах в индо-иранской, скифской, славянской, скандинавской традициях, имеют давнюю историю и уже богатую историографию. О скифских шаманах, а также о жрецах Аполлона Аристее и Абарисе, имеющих шаманские черты, в 30-х гг. XX в. писал К. Мейли (Meuli 1935). Шаманской идеологии и технике у индоевропейцев посвятил главу в своей знаменитой книге «Шаманизм: архаические техники экстаза» М. Элиаде (Элиаде 1998). Изучению элементов северного шаманизма в религии индоариев и иранцев посвящена известная книга Г.М. Бонгард-Левина и Э.А. Грантовского «От Скифии до Индии» (Бонгард-Левин, Грантовский 1983). Вышеупомянутые авторы делали упор на поиск и анализ у индоевропейских народов экстатических практик, которые сопоставимы с практикой «шаманских путешествий» у народов Сибири. В.Н. Топоров, Вяч.Вс. Иванов, Е.М. Мелетинский, Б.Л. Огибенин в своих публикациях акцентировали внимание на «шаманской» символической, выражающей особенности мировоззрения. Особого внимания заслуживали ключевые символы: мирового дерева (столпа, горы), нити, коня, огня, реки (Мелетинский 1973; Иванов 1974; Огибенин 1968; Топоров 2010 и т.д.).

Основная сложность подобного рода исследований заключается в том, что традиции индоевропейских народов, по всей видимости, никогда не содержали в себе шаманскую систему представлений как целостный текст, реконструируемый в традициях сибирских народов. Особая значимость поддержания контактов со «священным» выражалась среди прочего и в существовании большого количества лиц-коммуникаторов: жрецов, колдунов, певцов-сказителей, ведьм, прорицателей-экстатиков, гадателей, толкователей снов и т.д. Среди различных ритуальных специалистов, о которых упоминают источники, наибольшего внимания в рамках данного дискурса заслуживают певцы и сказители, чья тесная функциональная и генетическая связь с сибирскими шаманами неоднократно подчеркивалась специалистами.

В отечественной этнографии рассмотрение деятельности шаманов и сказителей в тесной взаимосвязи друг с другом уже является традиционным. В.М. Жирмунский (1979), основываясь на материалах о призва-

нии и поэтическом вдохновении певцов, предположил, что на ранних этапах общественного развития имело место совмещение профессии певца и прорицателя-шамана. Большое значение для изучения данной темы имела статья Е.В. Ревуненковой (1984) «О некоторых истоках поэтического творчества в Индонезии (шаман–певец–сказитель)», в которой она говорит о функциональном слиянии, преемственности между шаманом и певцом-сказителем, установленной на материалах разных народов. А.М. Сагалаев (1985) в статье «Сказитель и шаман в традиционной культуре алтайцев» акцентировал внимание на посреднической функции шамана и сказителя и на значительном сходстве шаманской и сказительской картин мира. Он отметил также, что для тюрков Саяно-Алтая «шаманская и сказительская картины мира – это два варианта реализации общего мифологического фонда». В статье Д.А. Функа «“Шаманская болезнь” Саяно-Алтайских сказителей (шорские материалы)» (Функ 1999) избранничество сказителей рассматривается в тесной взаимосвязи с «шаманской болезнью». В книге Б.Н. Путилова (1997) «Эпическое сказительство» были обобщены материалы по сказительской и шаманской традициям разных народов (прежде всего, в Сибири и Средней Азии) и сделан вывод о ритуальных истоках сказительства, а также о недифференцированности обеих традиций в прошлом. Наконец, из последних работ необходимо упомянуть книгу Д.А. Функа (2005) «Миры шаманов и сказителей», в которой автор на основе опубликованных и архивных источников и, что наиболее важно, с опорой на многочисленные собственные полевые материалы по шорцам и телеутам представил сравнительный анализ шаманской и эпической традиций.

В рамках данной статьи предлагается сравнительный анализ ритуальных традиций индоевропейцев, связанных с поэтическим и певческим искусством, с шаманской и сказительской традициями народов Сибири. В большинстве сравнительно-исторических исследований, пытающихся выявить «шаманские черты» в ритуальных практиках индоевропейцев, певцам и поэтам отводится достаточно скромная роль, ограничивающаяся чаще всего мотивом избранничества и возможностями экстатических переживаний (ср. др.-инд. риши). Однако поэтическое и певческое искусство индоевропейцев занимало важное, а возможно, и центральное место в их ритуальных практиках. В качестве рабочей гипотезы можно предположить, что многие элементы «шаманского» мироощущения получили воплощение именно в деятельности певцов и поэтов, а также в сложившейся вокруг них мифологической и литературной традиции. Возможно, «высокая» культура древних индоевропейцев, запечатленная в письменных памятниках, и «народная» (преимущественно устная) шаманская культура сибирских народов имеют еще больше точек соприкосновения, выраженных в схожих по-

знавательных конструкциях, чем это предполагалось ранее. Основными материалами для проведения исследования послужили многочисленные этнографические и фольклорные источники и научные труды по сибирским народам, а также наиболее репрезентативные письменные источники по древнеиндийской, древнегреческой и скандинавской культурам (с привлечением отдельных материалов по древним иранцам и славянам).

### Личности шамана и сказителя

Становление личностей певца-сказителя и шамана тесно связано с влиянием потусторонних сил. Они – избранники богов и духов. В соответствии с религиозными представлениями якутов, первый признак явления духов – обретение человеком дара поэтической импровизации (Ксенофонтов 1930: 109). У долган кроме шаманов избранниками духов были певцы – *ырыаһыт*. Считалось, что людей делают певцами дочери облаков, относимые к русским *абааһы* (абаасы). Как и шаманы, они могли лечить болезни, и лечение их заключалось в пении (Попов 1981: 262). У хакасов искусство горлового пения передавалось великим сказителям – *хайджи* духом-хозяином хая (*хай-ээзи*). Многие великие шаманы также умели петь горлом – хаем (Бутанаев 2006: 63). По словам одного якутского сказителя, если ты во сне не видишь ночного олонхосута, то из тебя не получится хороший сказитель. Он обучает сказительскому искусству и рассказывает во сне олонхо. Олонхо могли исполняться во время эпидемий в качестве лечебного средства (Путилов 1997: 45–46, 53). Шорские сказители – *кайчи* – также могли получать свой дар и обучаться новым сказаниям во сне, и кроме этого им приписывалось умение лечить болезни (Функ 1999: 324–325). Для хантыйских исполнителей песен, былин и легенд *арехта-ку* было характерно избранничество духами и наличие духов-помощников. В некоторых случаях они предсказывали судьбы отдельных людей, исход болезни, а также занимались лечением (Кулемзин 1976: 47–48). Можно с уверенностью сказать, что для сибирских сказителей, как и для шаманов, в значительной части зафиксированных случаев было характерно призвание и покровительство духов, а также совмещение певческого (сказительского) искусства с лечебным.

Еще В.М. Жирмунским (1979: 398) было отмечено, что легенда о призвании сказителей встречается у многих народов, не связанных между собой какими-либо культурными взаимодействиями и влияниями. В ведийской традиции *риши* – певцы, составители ведийских гимнов – могли иметь своими вдохновителями разных божеств, но наиболее часто в этой роли выступают Агни, Сома и Индра:

От тебя, о Агни, поэтические силы, от тебя поэтические мысли,

От тебя гимны рождаются, достойные успеха... (Ригведа 1989: 372).  
...Знающий тайное (слово), подобно следу коровы,  
Агни открыл мне могучий напев (и) поэтическое вдохновение (Ригведа 1989: 365).

Он (Индра) внушил певцу эти поэтические мысли,  
Он улучшил этот их чистый облик (Ригведа 1989: 325).

Сома в «Самавед» – это «наделенный умом риши, породитель риши, воспетый тысячью гимнов, вождь мудрецов» (Самавед 2005: 395). Сома выступает в роли «далеко смотрящего» и «дальновидного» мудреца и певца (396). Агни – «первый Ангирас, риши». Индра также называется в гимнах поэтом (Ригведа 1989: 334). Таким образом, боги в ведийской традиции могут выступать и как первые певцы, и как источники поэтического вдохновения, призывающие певцов на служение им.

В Древней Греции существовало устойчивое представление о том, что все певцы происходят от муз и Аполлона. Гесиод получил свой дар от муз, которые ему «дар... божественных песен вдохнули» (Гесиод 1990: 194). Певец Лин был сыном Аполлона и / или одной из муз. Орфей имеет такое же происхождение и по одной из версий был братом Лина (Аполлодор 1993: 6). Представления о целительной силе пения также не были чужды древним грекам. Орфей, среди прочего, был врачом болезней. Известно, что лакедемоняне в случае эпидемий или повального безумия приглашали иноземных певцов для исцелений и очищений (Элиан 1995: 96). Гесиод воспевал целительную силу напевов, повествующих о давних героических временах и о богах, дарованную музами:

Если кто сохнет, печалью терзаясь, то стоит ему лишь  
Песню услышать служителя муз, песнопевца о славных  
Подвигах древних людей, о блаженных богах олимпийских,  
И забывает он тотчас о горе своем; о заботах  
Больше не помнит: совсем он от дара богинь изменился  
(Гесиод, 1990: 195).

Сам Аполлон был не только покровителем певцов и поэтов, но также владел искусством врачевания. По сведениям Павсания, в Мессении находился древнейший храм Аполлона, где бог врачевал болезни (Павсаний 1996: 305). От него «власть получают врачи отгонять врачеваньем кончину» (Каллимах 1972: 105). Таким образом, возможно, что в лице Аполлона сохранилась древняя традиция совмещения поэтического вдохновения и лечебного искусства. Древние славяне также приписывали песням целебное свойство от всех болезней и душевных недугов. В Ипатьевской летописи рассказыва-

ется об одном «чудце», чьи песни имели такую же силу, как зелье (Афанасьев 1996: 51).

Неистовство или экстаз – обязательный признак исполнителя ритуальных песен. Это состояние свидетельствует о присутствии божества, дающего певцу силу и вдохновляющего его. Древнеиндийские риши именовались также *vīpra*, что означает ‘вдохновенный’, ‘трепетный’, ‘поэт’, ‘певец’ и происходит от корня *vīp* – ‘трепетать’, ‘дрожать’ (Елизаренкова 1989: 479). Лингвистический материал указывает на то, что они могли входить в особое состояние сознания, отмеченное присутствием божества. Наименование древнегреческих муз, по мнению В.Н. Топорова, восходит к слову *μανία* – ‘неистовство’, ‘трепет’, ‘творческая дрожь’, которое описывает особого рода духовное возбуждение, связанное со сферой творческого и сакрального (Топоров 1977: 36). Слово *μάντις* имеет тот же корень и означает ‘прорицатель’. Греческий глагол *ὑμνῳδῆω* (гимнодео) обозначает не только ‘славить песней’, но и ‘пророчествовать’. Аналогичным образом латинское слово *carmen* обозначает одновременно ‘песню’ и ‘заклинание’ (Герцман 1995: 20).

Страбон (1964: 444), размышляя о связи экстазма с пророческим и поэтическим искусством, писал: «...божественное иступление основано, по-видимому, на некоем божественном вдохновении и особенно близко роду людей, наделенных пророческим даром». Кроме этого, он упоминал о том, что в прежние времена прорицатели занимались также и музыкой (304). Платон считал, что неистовство и одержимость как божий дар являются непременным условием дара поэтического. «Кто же без неистовства, посылаемого музами, подходит к порогу творчества в уверенности, что он благодаря лишь одному искусству станет изрядным поэтом, тот далек еще от совершенства: творения здравомыслящих затемнятся творением неистовых» (цит. по: Григорьева 1991: 137). Гераклит противопоставлял одержимость сивиллы вакхическому безумию дионисийских мистерий. Неистовствующего, пьющего вино он приравнивал к мертвому, поскольку вместе с опьянением отсыревает и умирает душа. Неистовство сивиллы – сакрального лица, наделенного пророческим даром, имеет огненную природу и указывает на состояние мудрейшей и лучшей души (Schottlaender 1963: 37). Интересно отметить, что бог Дионис, чей образ в наибольшей степени связан с экстатическими религиозными обрядами, тоже владел даром предвидения и врачевания. Так, в храме Диониса в городе Амфиклеи (Фокида) бог давал предсказания, а также лечил болезни при помощи сновидений (Павсаний 1996: 382–383). У обских угров божество Мирсусне-хум – это посредник, соединяющий мир людей с миром духов. Он передает наказы Нуми-Торума людям, выслушивает просьбы камлающих шаманов. В последнее время убедительные доказательства получила версия о митраистских истоках культа Мирсусне-хума, а

также о наличии элементов шаманского комплекса в почитании иранского Митры и угорского Мир-сусне-Хума (Яшин 1997: 45). Среди факторов, сближающих этих божеств с шаманами, помимо посреднической функции, выявляются подчеркнуто экстатический характер их образов (Мир-сусне-хум употребляет мухомор, Митра – выступает «громко поющим жрецом» и «первым жрецом для выжимки хаомы»), а также врачебная функция. Мир-сусне-хум спасает от болезней, продлевает человеческую жизнь. Митра также дает жизнь и здоровье, защищает новорожденных от злых духов, исцеляет бесплодных женщин. Оба божества способны путешествовать между мирами, доставляя в мир людей души новорожденных или души больных, похищенные духами (45–46).

Таким образом, искусство сложения и исполнения песен, а также врачевание тесно связаны с пророческим даром и экстатическими состояниями. Все эти явления относятся к одному кругу культурных феноменов, взаимосвязанных и даже взаимно предполагающих друг друга. Шаманская традиция сибирских народов стала живым воплощением этого древнего синкретизма и позволила исследователям воочию наблюдать его практическое воплощение. Зачастую строгое разграничение певцов и шаманов очень затруднено или вообще невозможно. Д.А. Функ (1999: 324–325, 329) писал о кайчы Капроле в Северной Шории, который считался очень сильным камом-шаманом. К нему привозили больных даже из дальних улусов. Наличие тесной связи шаманов и сказителей выражалось также в том, что у сказителя среди предков могли быть шаманы. Возможно, что у шаманов и сказителей могли быть одни и те же духи-покровители *mös*. Некоторые переставшие камлать шаманы у шорцев становились сказочниками *qaičy*. Такие сказители-шаманы рассказывают сказки и «представляют себе это рассказывание на манер шаманского камлания» (Дыренкова 1940: 441). А.А. Попов (1981: 262) описывал обратный случай, когда долганский шаман сначала несколько лет был певцом и только потом стал шаманом. Известны случаи, когда шаман прибегал к помощи сказителя. Так, долганский шаман во время лечения мог пригласить сказочника, чтобы тот выманил духа болезни своим пением или сказом (89). У кетов шаман мог заменять сказочника. Считалось, что шаман, не обладающий способностью создавать сказки и легенды, не будет иметь успеха (Анучин 1914: 26). В число несомненных достоинств касаты-шаманов у нанайцев входило поэтическое творчество. Это были речитативы *лэусуй*, вплетавшиеся как в камлания, так и в песнопения. Особенно удачные произведения потом повторялись как самим автором, так и его последователями (Смоляк 1995: 123). Каждый шаман имел свои молитвы и напевы, которые он получал от своих предков-шаманов. Нганасанский шаман, как и сказитель-певец, должен был обязательно об-



ладать сильным хорошим голосом, поскольку считалось, что с помощью песни шаман прокладывает себе путь в мир духов – нго (Грачева 1983: 140). Алтайские шаманы общались с духами и божествами с помощью гимнов и призываний (алкышей), которые пелись или произносились речитативом (Потапов 1991: 226). И наконец, термин *нимцан*, распространенный у тунгусо-манчжурских народов, имеет два значения: ‘сказание’ и ‘камлание’ (Василевич 1969: 244).

Объединение шаманской и сказительской традиций можно проследить в образе бога Одина скандинавской мифологии. Наделение Одина шаманскими чертами уже является традиционным для научных исследований последних лет. В течение 9 ночей он висел на дереве Иггдрасиль, пронзенный копьем и принесенный в жертву самому себе. При этом он узнал «девять песен» и отведал меда поэзии, а также стал «созреть... и знания множить» и узнал руны (Старшая Эдда 1963: 28). У нганасан посвящение шамана могло осуществляться во сне в течение 9 месяцев, когда будущий шаман становился «как больной». В этот период осуществлялось его знакомство с обитателями мира Нго, для чего он открывал поочередно 9 дверей земляного чума (Грачева 1983: 134–135). Таким образом, во время инициации Один постигает искусство поэзии и приобретает священное знание, а сама инициация осуществляется в ветвях мирового дерева, что также придает ей шаманские черты. Обретение поэтического вдохновения и пророческого дара посредством вкушения меда поэзии – еще один распространенный вариант посвящения певцов и поэтов у индоевропейских народов. Павсаний (1996: 289) передает рассказ о Пиндаре, который, будучи юношей, уснул у дороги. Когда он спал, к нему прилетели пчелы и облепили его уста медовыми сотами. Это и послужило началом его поэтической карьеры. Знаменитую пещеру Трофония, где желающим давались предсказания, людям указал рой пчел (315). Считается, что самый древний храм Аполлона был выстроен из лавра, а второй храм был выстроен благодаря пчелам из пчелиного воска и крыльев (332).

Достаточно устойчивой была традиция наделять шаманов и сказителей какими-то видимыми особенностями (физического или психического свойства), которые выступали маркерами их инаковости, отличия от остальных людей. Это могли быть необычный взгляд, странное поведение или физические увечья. Известно, что великий шорский кайчы Морошке был хромым, сказитель-нывакчы Илья Бабушкин – слепым (Функ 1999: 325). Мотив ритуальной или же реальной слепоты шаманов хорошо известен благодаря сибирским материалам. Один старый слепой якут рассказывал, что раньше был шаманом, потом убедился, что это грех, и бросил шаманить. И духи за это ослепили его (Серошевский 1896: 625). Ослепление шамана может быть связано с отказом от принятия шаманского призвания. Г.В. Ксенофонов приводит рассказ одного якута, который был

наказан таким образом, а впоследствии духи искалечили ему руки и ноги за непочтительное отношение к ним (Ксенофонов 1992: 56).

Для Древней Греции очень характерно наделение слепотой наиболее известных певцов. О знаменитом певце Демодокe в «Одиссее» говорится:

Муза его при рождении злом и добром одарила:

Очи затмила его, даровала зато сладкопенье

(Гомер 1993: 97).

Автор гомеровского гимна «К Аполлону» называет себя слепцом (Гомеровы гимны 1995: 76). Певца Тамириса музы лишили зрения за то, что он отважился на состязание с ними (Аполлодор 1993: 7). Согласно Артемидору (1999: 49), ослепнуть на оба глаза во сне – это счастье для поэтов. Слепота является важнейшей характеристикой таких известных прорицателей, как Финей и Тиресий, которые получили свой дар в обмен на зрение. Мессенский прорицатель Офионей был слеп от рождения. Однако Павсаний (1996: 270) повествует о его чудесном прозрении. А герой древнегреческих мифов Линкей, наоборот, наделен особо острым зрением, позволяющим ему без труда проникать своим взором даже в подземную глубь (Аполлоний Родосский 1972: 147). На Украине были известны слепые певцы – кобзари. Они объединялись в братства (гильдии), где происходило посвящение и обучение кобзарскому искусству (Функ 2005: 264). В славянской языческой традиции слепота могла также свидетельствовать о колдовской силе. После того как христианская идеология наделила колдунов и ведьм злым и враждебным значением, слепота стала верным признаком связи с нечистой силой. И большое распространение получили заговоры против слепого знахаря (Афанасьев 1996: 39, 235).

Шаманские инициации часто сопровождались ослеплением и получением особого внутреннего зрения, позволяющего видеть духов. Посвящение якутского шамана предполагало «переделку» глаз, ушей, горла, сердца и костей. При этом духи выкалывали посвящаемому оба глаза, которые потом снова начинали видеть (Попов 1999: 287). Такого же рода посвящения были характерны и для других сибирских народов. Мотив ослепления, на первый взгляд, противоположен сюжетам о прозрении и особой зоркости. Однако шаманская традиция объединяет их в единую систему представлений. Слепота – это наказание, смерть, погружение в инобытие. Однако для шамана эта ситуация имеет двоякое значение, поскольку он принадлежит двум мирам. Тот, кто слеп среди людей, оказывается зрячим среди духов и наоборот. Ослепление шамана во время инициации сопровождается получением особого зрения, способности видеть невидимое. Возможно, мифологические сюжеты об ослеплении певцов и прорицателей, о даровании им певческого и пророческого искусства, а также о чудесных прозрениях имеют типологи-

ческое сходство с шаманскими инициациями и вырастают из единой системы представлений о мире и о коммуникации с миром духов.

Важным фактором, определяющим особенности личности шамана и певца-сказителя, являются свидетельства об их необычной судьбе. Якуты считали, что у шамана и певца несчастливая судьба. «Не петь певцу нельзя, как нельзя шаману не шаманить. Шаман за свою силу платит здоровьем, мы (певцы) за свою силу платим счастьем» (Серошевский 1896: 593). Довольно часто поводом к занятию сказительством и шаманством становились серьезные психические потрясения, например потеря близких людей (жены, детей), тяжелая болезнь и т.д. Д.А. Функ (1999: 325) приводит свидетельства из биографий шорских сказителей А.Т. Тортабаева и В.М. Карачакова, для которых фактором, спровоцировавшим их дальнейшую деятельность, явилась смерть жены. По свидетельству В.Г. Богораза (1900: 111), призыв к шаманству у чукчей мог прийти во время какого-то большого несчастья, в частности неожиданной потери родных. Подобное призвание осуществлялось обычно уже в зрелом возрасте. Такие причины обращения к шаманству, как тяжелая болезнь или смерть близких, были выявлены мной при беседах с бурятскими шаманами (ПМА 1998, 2015). И происходило это с ними, как правило, уже в зрелом возрасте.

В соответствии с устойчивой традицией древнегреческие прорицатели и певцы имели несчастливую судьбу, случайно или преднамеренно беспокоили богов и были за это жестоко наказаны. Слепой прорицатель Финей, обитавший на побережье Фракии, был ослеплен богами за то, что по наущению мачехи ослепил своих собственных детей. По другой версии, его ослепил Посейдон за то, что он указал детям Фрикса морской путь из Колхиды в Элладу (Аполлодор 1993: 40). Аполлоний Родосский считает, что Финей был наказан Зевсом за то, что не боялся открывать смертным его волю. За это он ослепил его, ниспослал ему вечную старость и лишил «радости в пище обильной» (Аполлоний Родосский 1972: 185). Прорицатель Тиресий стал невольным свидетелем купания богини Афины и увидел ее обнаженной. В гневе она ослепила его, однако потом дала ему дар прорицания и наделила долголетием. По другой версии, Тиресия ослепила Гера, а Зевс одарил его способностью к прорицанию (Аполлодор 1993: 57). Фракийский певец Тамирис за то, что посмел состязаться с музами, был ослеплен, лишен голоса и умения играть на кифаре. Орфей погиб, растерзанный менадами (7).

### **Пути шаманов и сказителей**

В Сибирском регионе камлания шаманов представляют собой трудные, далекие и опасные путешествия в мир духов. Это – пространственные передвижения в мир сакральной реальности, имеющие свои

характерные особенности. Традиция обозначения ритуала как пути или дороги имеет очень глубокие исторические корни. Древнеиндийское слово *adhvaryú* – ‘жрец’ связано с *adhvan* – ‘дорога’, а латинское *pontifex* (от *pons* – ‘мост’) можно перевести как ‘делающий мост-дорогу’ (Иванов 1969: 48). В «Ригведе» слова с корнем *rad-* выступают для обозначения пути или даров. Путь и дары постоянно связываются в самых разных контекстах (Топоров 2010: 84). По всей видимости, мы сталкиваемся здесь с идеей жертвоприношения и жертвенного ритуала как прокладывания пути к божеству. Агни – бог посредник между мирами, божественный жрец, передающий жертву на небо, назывался «знающим путь», «вестником» (Елизаренкова 1995: 462). Он является также мировым столпом и аналогом мирового дерева и в целом божеством, имеющим множество шаманских черт. Дерево (а также нить, волос, солнечный луч и т.д.) как видимый образ дороги в мир духов, занимает центральное место в шаманских ритуалах. Символизм дерева как воплощения шаманского пути характерен и для скандинавской мифологии. Само название мирового ясеня *Иггдрасиль* (конь Игга) указывает, что по нему совершает шаманские странствия Один (*Yggr* означает ‘ужасный’ – это одно из прозвищ Одина). В качестве пути с земли на небо мировое дерево дублируется радужным мостом богов *Биврёст* (др.-исл. ‘трясущаяся дорога’) (Мелетинский 1975: 41).

Древнеиндийское *rad-* в подавляющем большинстве контекстов «Ригведы» может быть интерпретировано и как ‘открывать’, ‘указывать’, ‘находить’. Возможно, что этот круг значений близок к таким значениям, как ‘родить’, ‘творить’ и ‘знать’ (Топоров 2010: 85). Таким образом, путь или дорога могут быть тесно связаны с процессом поиска, открытия и получения знания, что очень характерно для шаманских посвящений и шаманской практики в целом. Сакральная реальность характеризуется множеством путей-дорог, не зная которых, человек может заблудиться и погибнуть. Только шаманы, которые во время посвящения духами узнавали все дороги иномирья и выбирали свою дорогу, могли ориентироваться в этой реальности. Они могли найти духов, которым предназначена жертва, духов, вызывающих разные болезни, а также только они знали дорогу в мир мертвых, куда и сопровождали души умерших. У хакасов практика обучения молодого неопита носила название «открытие шаманского пути» (Бутанаев 2006: 28). Кеты считали, что во время шаманской болезни неопит ищет свою шаманскую дорогу. Если он ее не найдет, то умрет или потеряет рассудок (Анучин 1914: 24). Посвящение нганасанского шамана могло сопровождаться открытием 9 дверей земляного чума, находящегося на вершине высокой сопки. За каждой дверью живут разные нго, знакомство с которыми и составляет основную суть инициации (Грачева 1983: 134). Только трудное путешествие в мир духов

позволяет шаману стать «знающим» и обрести особый статус среди своих соплеменников.

Сказители также должны были проложить свой путь в мир духов. По представлениям хакасов, для того чтобы получить исполнительский дар от дух-хозяина хая, ученику необходимо было отправиться безлунной ночью на перекресток трех дорог, где любили собираться духи-покровители музыки и песен. На этом месте ученик играл и пел в течение трех дней (Бутанаев 2006: 63). У тувинцев подобные представления существовали относительно исполнителей, играющих на дошпулууре (Сузукей 1989: 38). Если игра не нравилась духам, они могли наказать и даже убить исполнителя. У васюганских хантов тот, кто хотел научиться игре на панан-юх, удалялся на «музыкальный мыс» в четырех километрах от юрт, где он должен был прожить в течение 12 суток. В это время происходило общение с духами, дающими музыкальный дар. Если человек не выдерживал этого общения, то на третьи сутки он умирал (Кулемзин 1976: 52). Среди балаганских бурят считалось, что тот, кто хочет научиться игре на хуре, должен был в безлунную ночь сесть на перекрестке трех дорог на голой лошадиной голове. В полночь лошадиная голова сбрасывает наездника, играющего на хуре. Если он упадет, то скоро умрет, если нет, то будет хорошо владеть своим искусством (Сагалаев, Октябрьская 1990: 181). Таким образом, посвящение сказителей также сопровождалось трудными испытаниями и пространственным перемещением, уходом из мира людей и входом на территорию духов.

Если певцы-сказители, как и шаманы, получали свой дар от духов, проходили посвящение, могли лечить болезни и обладали даром предвидения, то могли ли они также совершать далекие путешествия в мир духов? По всей видимости, ответ на этот вопрос должен быть положительным. Есть сведения о том, что шорские сказители не просто пели о подвигах богатырей, но и «видели» картины всех эпизодов исполняемого произведения (Чудояков 1998: 28). Точно так же создатели ведийских гимнов певцы *риши* были наделены способностью «видения», которое рассматривалось как высшее знание. Глагол *dhī*, описывающий творческую деятельность риши, значит одновременно 'видеть' и 'думать', а существительное *dhīf* с тем же корнем означает 'видение', 'мысль' и 'мудрость' (Елизаренкова 1989: 479). Сказители как бы мысленно прослеживали весь путь героев, а значит, путешествовали вместе с ними. Так, бывший шорский шаман Агибаев, ставший впоследствии сказочником, рассказывал: «Когда я говорю (сказку), я не здесь нахожусь, я со своей сказкой в разные-разные земли отправляюсь...» (Дыренкова 1940: 441). Концовки шорских эпических сказаний указывают на то, что сказитель путешествует вместе со своими героями:

Великого хана счастье

В большой мешок затолкал я,  
Черного хана счастье  
В черный мешок затолкал я.  
В кустарник на берегу [реки] придя,  
Белого зайчонка поймал я.  
Великого хана счастье  
На белого зайца навьючил.  
На белого зайца верхом сев,  
На эту землю погнав, приехал я

(Шорский героический эпос 2010: 263).

Д.А. Функ (2005: 332–340) установил факт «присутствия сказителя в сказании» на основе детального анализа большого количества шорских эпических текстов, а также личных переживаний сказителей во время исполнения.

Среди нганасан существовало представление о том, что когда сказитель исполняет какое-то произведение, он в песне сливается с образом персонажа, который как бы поет через сказителя. Сам же сказитель как будто присутствует в мире персонажей в виде своеобразного *нго* (Грачева 1983: 56). Кумандинский сказитель заканчивал рассказывание сказки или легенды словами: «Оттуда я сюда вернулся», «Они там живут, я назад вернулся», тем самым давая понять слушателям, что он уходит из мифического мира (Сагалаев, Октябрьская 1990: 181).

Интересным в свете рассмотренной выше связи певцов и сказителей с путешествиями представляется отношение древних греков к Аполлону. Увидеть его во сне считалось к добру для служителей муз, для врачей, гадателей и философов. В то же время Аполлон Дельфиний для сновидца обычно означал отъезд и дальнейшее странствие (Артемидор 1999: 213–214). Имя Аполлона «Дельфиний» может быть напрямую связано с Дельфами, где находились главный храм Аполлона и знаменитый оракул. Прорицания в храме давала пифия, устами которой говорил бог. Пифия впадала в состояние божественной одержимости, вдыхая испарения, исходящие из глубокой расщелины в земле (Страбон 1964: 397). Об экстазме ритуальной практики певцов в древнеиндийской и древнегреческой традициях уже говорилось выше. Сама идея ритуальных путешествий, по всей видимости, основана на опыте изменения сознания, позволяющем перемещаться в иные пространства. В связи с этим интересны свидетельства «Слова о полку Игореве» о вещем певце Бояне:

Ибо Боян вещий,  
если хотел кому песнь воспеть,  
то растекался мыслию по древу,  
серым волком по земле,

сизым орлом под облаками...

О Боян, соловей старого времени!  
Вот бы ты походы эти воспел,  
скача, соловей, по мысленному древу,  
летая умом под облаками...

(перевод Д.С. Лихачёва) (Слово... 1984)

По всей видимости, в «Слове...» сохранилась древнерусская традиция рассмотрения певцов в качестве «знающих» чудотворцев, способных к оборотничеству и экстатическим путешествиям. Образ дерева, вплетенный в сам процесс исполнения песен, не кажется здесь странным и неуместным. Он представляет собой дорогу, по которой певец «растекается мыслию», уходит в иную реальность, меняет свое сознание и облик. Волк и орел в данном контексте являются маркерами мировых сфер: земли и неба, а Боян, принимая их обличие, совмещает в себе певца и шамана. В традициях многих индоевропейских народов (славянской, балтийской, хеттской, германской) ритуальное превращение человека в волка наделяет его чудодейственной силой и положением «вещего» и «всеведущего». А индоевропейское *ulk* со значением 'волк' связано с корнем *ueit* – 'ведать', 'знать' (Гамкрелидзе, Иванов 1984: 494). В «Младшей Эдде» (1963: 104–105) Один (поэт и шаман), чтобы добыть мед поэзии, спрятанный в скале (скала = мировое дерево) великаном Суттунгом, сначала обращается в змею, чтобы проникнуть внутрь, а потом в орла, чтобы вернуться назад. Возможно, что змея символизирует путь «туда» и «вниз», а орел – «обратно» и «вверх». Точно так же на вершине дерева Иггдрасиль сидит орел, а в корнях прячется змея, белка же в качестве посредника бежит туда-сюда и передает речи орла змее (38). Согласно реконструкции Т.В. Гамкрелидзе и Вяч.Вс. Иванова, все дикие животные в мировоззрении индоевропейцев распределены по трем мировым сферам и соотношены с частями мирового дерева. В соответствии с этим орел относится к верхнему миру, волк – к среднему, а змея – к нижнему (Гамкрелидзе, Иванов 1984: 488).

Духи-покровители и помощники сибирских шаманов чаще всего выступали в образах различных животных, среди которых очень популярны были орел, волк и змея. С помощью этих духов шаман мог отправляться в разные сферы мироздания, иногда принимая их облик или подражая им во время камлания. Согласно бурятским легендам, западные тенгрии (высшие небесные божества, покровительствующие людям) послали орла в качестве шамана на помощь людям. По одной из версий, первым шаманом был сын орла и смертной женщины (Агапитов, Хангалов 1883: 113–114). Для общения с Торумом хантыйский

шаман совершал полет на орле (Кулемзин 1976: 108). В тюркских языках прослеживается связь орла с пророчествами и с посреднической функцией. Слово *jolo* – ‘белоголовый орел’ составляет основу слова *jолаучи* – ‘посланник’, ‘гонимый’, ‘пророк’ (Радлов 1905: 432). У чукчей шаманскими духами чаще всего выступали волк и ворон, а также мышь, сова, горноста́й (Соколова 1998: 125). Телеутскому шаману в его сложных путешествиях помогали гуси, на которых он перелетал через хребты с «труднопроходимыми перевалами», через Волгу и Урал (Функ 1997: 163). У кетского шамана помощником мог выступать лебедь. Сохранились также мифы о шамане, превратившемся в лебедя (Алексеев 1981: 114). Тувинский шаман по ходу камлания превращается то в птицу (ворона, ястреба, орла), то в рыбу (Вайнштейн 1961: 189). У якутов сила шамана зависела от того, в какое животное могла обратиться его душа. Самыми могущественными считались шаманы, душа которых обращалась в быка, жеребца, орла, лося или медведя. Самыми слабыми, несчастными были те шаманы, душа которых обратилась в собаку или волка (Соколова 1998: 125). У нанайцев Уссурийского края существовало предание о шаманке-змее, приносившей много неприятностей людям (125).

Еще один семантический разворот образа дороги связан с понятием смерти или небытия. Метафора дороги – это распространенный способ вербализации идеи смерти (Щепанская 2003: 40–41). В соответствии с древнегреческой практикой толкования снов сойти в Аид означает странствия и перемену места жительства (Артемидор 1999: 245). В шаманской традиции эта идея приобретает особую значимость и связана со способностью путешествовать в царство смерти и сопровождать туда души умерших. Для индоевропейских традиций характерна мифопоэтическая концепция поэта, нисходящего в царство смерти, и это также значительно сближает его с шаманом. Корнем *uel* в индоевропейских языках обозначается смерть, царство смерти, покойник, а также кодируется понятие поэта (Топоров 1977: 35). В известном гимне «Ригведы» (I, 105) говорится о мифическом риши по имени Трита, который оказался на дне глубокого колодца. Он видит в воде колодца отражение месяца и звезд: «Месяц в глубине вод: прекраснокрылый мчится по небу. Не находят себе места златообручные, сверкающие звезды». Трита обращается за помощью к Небу и Земле, к богам с просьбой о помощи. В.Н. Топоров предложил интерпретировать этот гимн, исходя из троичных классификаций, то есть здесь утверждается тройной состав Вселенной: Небо–Земля–колодец. Колодец в данном контексте является эквивалентом нижнего мира (2006: 481). А значит, Трита переживает некое испытание, связанное с попаданием в нижний мир, и, обратившись к богам, благополучно его проходит. Из древнегреческих певцов в Аид спускался Орфей, чтобы



вернуть в мир живых свою жену Эвридику. Древнегреческие герои Одиссей и Геракл также спускались в Аид, а прорицатель Тиресий, единственный из всех смертных, находясь в Аиде, сохранил свой разум, что также придает ему шаманские черты. Известно, что сам Аполлон периодически совершал нисхождение в Аид. А в Фессалии он носил имя Катабасий – Сходящий, т.е. тот, кто сходит в подземное царство (Лосев 1957: 293).

Наконец, древнегреческий бог Гермес, посланник богов, покровитель путников, не просто сходит в Аид, но и провожает туда души умерших, что придает ему «шаманские» черты. У ненцев выделялась особая категория шаманов *самбана*, они общались с духами подземного мира, указывали место, где хоронить покойника, а также ведали проводами души умершего в загробный мир (Хомич 1981: 15). Высшая категория нанайских и ульчских шаманов – *касаты-шаман*. Представители данной категории могли возить души умерших в загробный мир во время грандиозного обряда – больших поминок *каса*. Касаты-шаманы имели посохи *боло*, с помощью которых они осуществляли провода душ умерших на обряде больших поминок (Смоляк 1991: 53).

В известном Гомеровском гимне «К Гермесу» этот бог выступает также создателем лиры, т.е. имеет прямое отношение к музыкальному искусству (Гомеровы гимны 1995: 113–114). Эту лиру Гермес отдает Аполлону и взамен получает жезл «по желанью его наводящий на бодрых сон, отверзающий сном затворенные очи у сонных» (Одиссея XXIV, 3–4) (Гомер 1993: 286). Жезл Гермеса является прямым аналогом шаманского жезла (посоха), с помощью которого можно было осуществлять опасные путешествия в мир мертвых. Кроме этого, Гермес ведает сном живущих, а значит, в его функции входит управление особыми состояниями сознания: сном и смертью. Но отдав Аполлону лиру, Гермес как бы символически лишился возможности обладания даром предвидения. Аполлон говорит ему: «Ведать же судьбы, как алчешь того, храбрец богородный, всем и равно тебе вовек заповедно...» (Гомеровы гимны 1995: 130). В соответствии с повествованием гимна «К Гермесу» между богами произошло разделение функций: Аполлон ведает поэтическим и музыкальным искусством, а также пророчествами и врачеванием, а Гермес является вестником богов, передающим их волю людям, а также управляет такими состояниями души, как сон и смерть. По другой версии, переданной Аполлодором, Гермес изобрел свирель и обменял ее у Аполлона на жезл. Кроме того, Аполлон научил его искусству гадания при помощи камешков (Аполлодор 1993: 63). Гермес является также обладателем особого атрибута: шлема Аида, который делает человека невидимым (63). Дихотомия «видимый–невидимый»

имеет прямое отношение к теме слепоты и особой зоркости певцов и шаманов и характеризует сложную систему взаимоотношений сакрального и профанного миров. В целом же можно сказать, что Аполлон и Гермес поделили ритуальные функции, которые сибирский шаман объединяет в одном лице.

Косвенным подтверждением связи певцов и сказителей с царством мертвых является их участие в ритуалах похоронного цикла. Гомер, описывая похороны Ахилла, говорит о том, что сами «музы – все девять – сменяясь, голосом сладостным пели гимн похоронный» (Одиссея XXIV, 60–61) (Гомер 1993: 288). У нанайцев во время поминок сказители рассказывают сказки, древние истории и легенды (Смоляк 1991: 158; Аврорин 1986: 5). У хантов в доме умершего в течение первой ночи присутствующие слушали сказки. Если сказочник при этом сбивался, это считалось плохим предзнаменованием (Кулемзин 1976: 60). Исполнение эпоса у гроба с телом покойного было широко распространено в шорской, хакасской и тувинской традициях (Функ 2005: 371). Песня (и просто речь) по своему символическому значению могла выступать аналогом мирового дерева (реки, нити и т.д.), представляющего собой дорогу в мир духов. Поэтому пением и рассказыванием героических сказаний, легенд и сказок во время похорон прокладывался путь в мир мертвых, а сам умерший рассматривался как путешественник, отправившийся в далекое и трудное странствие.

\* \* \*

Певцы и сказители исследуемых культурных ареалов, как и шаманы, обязательно проходили сложный процесс профессионального становления, призывались, а также обучались своему ремеслу обитателями потусторонних миров. У индоевропейских народов, как и у народов Сибири, пение, врачевание и прорицания сформировали единый функциональный ритуальный комплекс. Еще одной важной составляющей этого комплекса являлось поэтическое вдохновение, предполагавшее неистовство и экстазизм поэтического и пророческого искусства. Полифункциональность певцов-шаманов произрастала из особенностей их коммуникативной деятельности, неразрывно связанной с ритуалом. Поэтому древнего певца индоевропейцев по многим параметрам и с полным основанием мы можем сопоставить с сибирским шаманом.

Многие древние индоевропейские божества также обнаруживают в своих функциональных характеристиках синкретизм шаманской и певческой традиций. Таковыми выступают древнеиндийские боги Индра, Агни и Сوما – посредники, демиурги, поэты и покровители поэтического искусства. В древнегреческой традиции «шаманские» функции

поделили Аполлон и Гермес, тесно связанные с музыкальным и поэтическим искусством, прорицаниями, врачеванием болезней, а также путешествиями в мир мертвых. Дионис также, хотя и по меньшим основаниям, может быть причислен к божествам «шаманского типа». В древнескандинавской традиции это, без сомнения, Один, прошедший шаманскую инициацию и получивший мед поэзии, а значит, и поэтический дар. Наконец, древнеиранский Митра, «громко поющий жрец», защищающий и исцеляющий, имеет множество аналогий с угорским богом-посредником шаманского типа Мир-сусне-Хумом.

Своеобразное воплощение в ритуалах индоевропейцев получила практика шаманских путешествий. Можно выделить несколько вариантов осмысления дороги в ритуальных контекстах: 1) дорога связана с дымом и огнем и представляет собой путь к божеству во время жертвоприношения; 2) дорога – это процесс поиска, открытия и получения нового знания, а посвящение шаманов и сказителей – прокладывание пути в мир духов, владеющих этим знанием; 3) путешествие – это процесс духовного «видения», основанного на опыте изменения сознания, способность проникать мысленным взором в мир духов и эпических героев; 4) дорога – символическое воплощение идеи смерти, а знание дороги – способность проникать в мир мертвых и возвращаться оттуда живым.

Проведенный анализ показал, что наличие схожих черт в теоретическом и практическом освоении окружающего мира в исследуемых культурных ареалах имело не случайный, а системный характер. Возможно, «высокая» культура древних народов, запечатленная в письменных памятниках, и «народная» (преимущественно устная) шаманская культура сибирских народов имеют множество точек соприкосновения, выраженных в схожих «натурфилософских» поисках. Данный вывод может служить обоснованием для дальнейшего поиска идеологических основ и конкретных ритуальных практик индоевропейцев, сопоставимых с сибирскими образцами.

### *Литература*

- Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н.* Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии. Иркутск, 1883. 169 с.
- Алексеев Е.А.* Шаманство у кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л.: Наука, 1981. С. 90–128.
- Анучин В.И.* Очерк шаманства у енисейских остяков // Сборник Музея антропологии и этнографии. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1914. Т. 2. 90 с.
- Аполлодор.* Мифологическая библиотека. М.: Наука; Ладомир, 1993. 216 с.
- Аполлоний Родосский.* Аргонавтика // Александрийская поэзия. М.: Художественная литература, 1972. С. 140–299.
- Артемидор.* Сонник. СПб.: Кристалл, 1999. 448 с.

- Афанасьев А.Н. Происхождение мифа: Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. М., 1996. 640 с.
- Богораз В.Г. Чукчи. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1900. Ч. I: Образцы народной словесности чукоch. 417 с.
- Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. М.: Мысль, 1983. 206 с.
- Бутаная В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан: Изд-во Хакас. гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2006. 254 с.
- Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы: историко-этнографические очерки. М.: Наука; Гл. ред. восточ. лит., 1961. 218 с.
- Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – нач. XX в.). Л.: Наука, 1969. 304 с.
- Верицкий В.И. Алтайские инородцы: Сборник этнографических статей и исследований. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 1993. 270 с.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси: Изд-во Тбилис. ун-та, 1984. Т. 2. 1328 с.
- Герцман Е.В. Музыка Древней Греции и Рима. СПб.: Алетейя, 1995. 336 с.
- Гесиод. Теогония // О происхождении богов. М.: Сов. Россия, 1990. С. 191–218.
- Гомер. Одиссея. М.: Дюна, 1993. 320 с.
- Гомеровы Гимны. М.: Carte Blanche, 1995. 232 с.
- Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – XX вв.). Л.: Наука, 1983. 174 с.
- Григорьева Н.И. Вдохновение и творчество в поэтике платоновских диалогов // Античная поэтика. Риторическая теория и литературная практика. М.: Наука, 1991. С. 135–157.
- Дыренкова Н.П. Шорский фольклор. М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1940. 448 с.
- Елизаренкова Т.Я. Мир идей ариев Ригведы // Ригведа. Мандалы V–VIII. М.: Наука, 1995. С. 452–486.
- Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV. М.: Наука, 1989. С. 426–523.
- Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л.: Наука, 1979. 490 с.
- Иванов Вяч.Вс. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии // Труды по знаковым системам. Тарту: Тартуский гос. ун-т, 1969. Ч. 4. С. 44–75.
- Иванов Вяч.Вс. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от ASVA – «конь» // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М.: Наука, 1974. С. 75–138.
- Каллимах. Гимны // Александрийская поэзия. М.: Художественная литература, 1972. С. 101–132.
- Ксенофонт Г.В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. М.: Безбожник, 1930. 123 с.
- Ксенофонт Г.В. Шаманизм. Избранные труды (Публикации 1926–1929 гг.). Якутск, 1992. 299 с. URL: <http://vk.com/gvksenofontov> (дата обращения: 30.09.2016).
- Кулемзин В.М. Шаманство васюгано-ваховских хантов (к. XIX – н. XX вв.) // Из истории шаманства. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1976. С. 3–155.
- Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М.: Изд-во Министерства просвещения РСФСР, 1957. 620 с.
- Мелетинский Е.М. Скандинавская мифология как система // Труды по знаковым системам. Тарту, 1975. Т. VII. С. 38–51.
- Младшая Эдда. Л.: Наука, 1970. 254 с.

- Огибенин Б.Л. Структура мифологических текстов «Ригведы» (ведийская космогония). М.: Наука, 1968. 116 с.
- Павсаний. Описание Эллады. Книги I–IV. СПб.: Алетей, 1996. 336 с.
- Павсаний. Описание Эллады. Книги V–X. СПб.: Алетей, 1996. 538 с.
- Попов А.А. Пережитки древних дорелигиозных воззрений долган на природу // Вопросы философии. 1955. № 2. С. 78–99.
- Попов А.А. Получение «шаманского дара» у Вилюйских якутов // Труды института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. М.; Л., 1947. Т. 2. С. 282–293.
- Попов А.А. Шаманство у долган // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л.: Наука, 1981. С. 253–264.
- Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 321 с.
- Путилов Б.Н. Эпическое сказительство: типология и этническая специфика. М.: Восточная литература РАН, 1997. 295 с.
- Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1905. Т. III, ч. 1. 1259 с.
- Ревуненкова Е.В. О некоторых истоках поэтического творчества в Индонезии (шаман-певец-сказитель) // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л.: Наука, 1984. С. 35–41.
- Ригведа. Мандалы I–IV. М.: Наука, 1989. 768 с.
- Сагалаев А.М. Натурфилософские начала сибирского шаманизма (к постановке вопроса) // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. Вып. 25. С. 118–130.
- Сагалаев А.М. Сказитель и шаман в традиционной культуре алтайцев // Известия СО АН СССР. Сер. История, филология и философия. 1985. № 9, вып. 2. С. 53–56.
- Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1990. 209 с.
- Самаведа. М.: Аст: Восток-Запад, 2005. 463 с.
- Серошевский В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. СПб.: Типография Главного Управления Уделов, 1896. Т. 1. 720 с.
- Слово о полку Игореве (в переводе Д.С. Лихачёва). М.: Просвещение, 1984. URL: <http://www.litmir.co/br/?b=199805> (дата обращения: 30.09.2016).
- Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение. М.: Наука, 1991. 280 с. (Народы Нижнего Амура).
- Смоляк А.В. Два обряда каса // Шаманизм и ранние религиозные представления: к 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова / Отв. ред. Д.А. Функ. М.: ГЕО-ТЭК, 1995. С. 114–143.
- Соколова З.П. Животные в религиях. СПб.: Лань, 1998. 288 с.
- Старшая Эдда. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1963. 259 с.
- Страбон. География. Л.: Наука, 1964. 944 с.
- Сузукей В. Тувинские традиционные музыкальные инструменты. Кызыл: ТНИИЯЛИ, 1989. 144 с.
- Топоров В.Н. «Музы»: соображения об имени и предыстории образа (к оценке фракийского вклада) // Балканское и славянское языкознание. Античная балканистика и сравнительная грамматика. М.: Наука, 1977. С. 28–86.
- Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 2. Индоевропейские языки и индоевропеистика. М.: Языки славянских культур, 2006. Кн. 2. 728 с.
- Топоров В.Н. Мировое дерево: универсальный образ мифологического сознания // Топоров В.Н. Мировое дерево: универсальные знаковые комплексы. М., 2010. Т. 1. С. 263–289.
- Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. М.: Языки славянских культур, 2010. Т. 3: Индийские и иранские языки, кн. 2. 384 с.

- Функ Д.А. Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности. М., 1997. 268 с. (Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам. Т. 2).
- Функ Д.А. «Шаманская болезнь» Саяно-Алтайских сказителей (шорские материалы) // Шаманизм и иные традиционные верования и практики: материалы международного конгресса. М.: ИЭА РАН, 1999. Ч. 2. С. 323–331.
- Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М.: Наука, 2005. 398 с.
- Чудояков А.И. Традиции шорского эпоса и сказания Павла Кыдыякова // Шорские героические сказания. Москва; Новосибирск: Наука, 1998. С. 11–32.
- Шорский героический эпос / Сост., подгот. к изданию, вступит. ст., пер. на рус. яз., примеч. и коммент. Д.А. Функа. М.: ИЭА РАН, 2010. Т. 1. 392 с.
- Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М.: Индрик, 2003. 528 с.
- Эванс-Притчард Э. История антропологической мысли. М.: Восточная литература, 2003. 358 с.
- Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: София, 1998. 384 с.
- Элиан. Пестрые рассказы. М.: Ладомир; Наука, 1995. 187 с.
- Яшин В.Б. Еще раз о митраистических истоках культа Мир-сусне-хума у обских угров // Народы Сибири: история и культура. Новосибирск: Ин-т археологии и этнографии СО РАН, 1997. С. 44–52.
- Meuli K. Scythica // Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie. Berlin, 1935. Bd. 70, hf. 1. S. 121–176.
- Schottlaender R. Das Sibyllenbild der Philosophen // Acta antiqua Academiae scientiarum Hungaricae. Budapest, 1963. T. 11, fasc. 1–2. S. 37–48.

Статья поступила в редакцию 5 октября 2016 г.

*Nam Elena V.*

**‘A SINGER SETTING OUT ON A JOURNEY’: ON THE ‘SHAMANIC’ ORIGINS OF TRADITIONS OF SINGING AND STORY-TELLING IN INDO-EUROPEANS AND THE PEOPLES OF SIBERIA\***

**Abstract.** The article analyzes ancient Indo-European ritual traditions in comparison with shamanic and story-telling practices of Siberian peoples, and the idea of a functional and genetic relationship between shamans, singers, and story-tellers is brought to the fore hereby. It is argued that singers and story-tellers inhabiting the cultural areas in question were to undergo the ‘professional development’ stage in a mandatory way as they were called upon and taught by the inhabitants of other worlds. Signing, healing, and foretelling accompanied by ecstatic states formed a single functional-and-ritual complex in Indo-European and Siberian peoples. The ecstatic practice of shamans’ journeys got embodied in the rituals of Indo-Europeans. There can be several ways of reflecting on the notion of the road in ritual contexts: 1) the road is linked to the smoke and fire and is a way that leads to a deity during the sacrifice; 2) the road is a process of searching for, discovering, and acquiring new knowledge, and the initiation of shamans and story-tellers is about paving the way to the world of spirits that possess this knowledge; 3) journey is a process of spiritual ‘seeing’ based on the experience in reaching altered states, an ability to penetrate with the mind’s eye into the world of spirits and of epic heroes; 4) the road is a symbolic embodiment of the idea of death and knowing the road is an ability to enter the world of the dead and to come back from there alive. Based on the material analyzed, a conclusion is drawn as to the poly-functionality of singers-shamans that sprouted from the specificities of their communication being inextricably linked to ritual. This is why we can, on many grounds and with good reason, compare an Indo-European singer of old times with a Siberian shaman. This conclusion can serve as a basis for further explo-

ration of ideological foundations and specific ritual practices of Indo-Europeans which are comparable with Siberian ones.

**Keywords:** poetic inspiration, mission, world of spirits, shamanic journeys, syncretism

\* The article is written under the Russian Ministry of Education and Science state task, project # 33.8608.2017/П220/9.10.

DOI: 10.17223/2312461X/16/8

## References

- Agapitov N.N, Khangalov M.N. *Materialy dlia izucheniia shamanstva v Sibiri. Shamanstvo u buriat Irkutskoi gubernii* [Materials for the study of shamanism in Siberia. Shamanism in the Buryats of the Irkutsk province]. Irkutsk, 1883. 169 p.
- Alekseenko E.A. Shamanstvo u ketov [Shamanism in the Ket people], *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniia aborigenov Sibiri (po materialam vtoroi poloviny XIX – nachala XX vv.)* [Issues in the history of social consciousness of Siberian aboriginals (based on the materials of the second half of the 19th to the early 20th centuries)]. Leningrad: Nauka, 1981, pp. 90-128.
- Anuchin V.I. Ocherk shamanstva u eniseiskikh ostiakov [The essay on shamanism of the Yenisei Ostyaks], *Sbornik Muzeia antropologii i etnografii. T. 2.* [A collection of Museum of anthropology and ethnography. Vol. 2]. St. Petersburg: Tipografiia imperatorskoi akademii nauk, 1914. 90 p.
- Apollodor. *Mifologicheskaiia biblioteka* [Apollodor. The mythological library]. Moscow: Nauka, Nauchno-izdatel'skii tsentr «Ladimir», 1993. 216 p.
- Apollonii Rodosskii. Argonavtika [Argonautica], *Aleksandriiskaia poeziia* [The Alexandrian poetry]. Moscow: Khudozhestvennaia literatura, 1972, pp. 140-299.
- Artemidor. Sonnik [Book of dream interpretations]. St. Petersburg: Kristall, 1999. 448 p.
- Afanas'ev A.N. *Proiskhozhdenie mifa. Stat'i po fol'kloru, etnografii i mifologii* [The origins of myth. Articles on the folklore, ethnography, and mythology]. Moscow, 1996. 640 p.
- Bogoraz V.G. *Chukchi. Materialy po izucheniiu chukotskogo iazyka i fol'klora, sobrannye v Kolymskom okruge. Chast' I. Obraztsy narodnoi slovesnosti chukoch* [The Chukchi. Materials in the study of the Chukchi language and folklore collected in the Kolymskiy region. Part I. Samples of the Chukchi folk literature]. St. Petersburg: Tipografiia imperatorskoi akademii nauk, 1900. 417 p.
- Bongard-Levin G.M., Grantovskii E.A. *Ot Skifii do Indii. Drevnie arii: mify i istoriia* [From Scythia to India. The ancient Aryans: the history and myths]. Moscow: Mysl', 1983. 206 p.
- Butanaev V.Ia. *Traditsionnyi shamanizm Khongoraia* [Traditional shamanism of Khongoray]. Abakan: Izd-vo Khakas. gos. un-ta im. N.F. Katanova, 2006. 254 p.
- Vainshtein S.I. *Tuvintsy-todzhintsy. Istoriko-etnograficheskie ocherki* [The Tozhu Tuvinians. Historico-ethnographic essays]. Moscow: Nauka. Glavnaia redaktsiia Vostochnoi literatury, 1961. 218 p.
- Vasilevich G.M. *Evenki. Istoriko-etnograficheskie ocherki (XVIII - nach. XX vv.)* [The Evenks. Historico-ethnographic essays (18th to the early 20th centuries)]. Leningrad: Nauka, 1969. 304 p.
- Verbitskii V.I. *Altaiskie inorodtsy: Sbornik etnograficheskikh statei i issledovanii* [The indigenous peoples of Altai: a collection of ethnographic articles and research works]. Gorno-Altai: Gorno-Altaiiskaia tipografiia, 1993. 270 p.
- Gamkrelidze T.V., Ivanov Viach. Vs. *Indoevropeiskii iazyk i indoevropeitsy. Rekonstruktsiia i istoriko-tipologicheskii analiz praiazyka i protokul'tury. T. 2.* [The Indo-European language and Indo-Europeans. The reconstruction and historico-typological analysis of the

- proto-language and proto-culture. Vol.2]. Tbilisi: Izdatel'stvo Tbilisskogo universiteta, 1984. 1328 p.
- Gertsman E.V. *Muzyka Drevnei Gretsii i Rima* [The music of Ancient Greece and Rome]. St. Petersburg: Aleteia, 1995. 336 p.
- Hesiod. *Teogoniia* [Theogony], *O proiskhozhdenii bogov* [On the origins of gods]. Moscow: Sov. Rossiia, 1990, pp. 191-218.
- Homer. *Odisseia* [Odyssey]. Moscow: Diuna, 1993. 320 p.
- Gomerovy Gimny* [The Homeric Hymns]. Moscow: Carte Blanche, 1995. 232 p.
- Gracheva G.N. *Traditsionnoe mirovozzrenie okhotnikov Taimyra (na materialakh nganasan XIX – XX vv.)* [The traditional worldview of Taimyr hunters (based on the materials on Nganasans of the 19th to the 20th centuries)]. Leningrad: Nauka, 1983. 174 p.
- Grigor'eva N.I. *Vdokhnovenie i tvorchestvo v poetike platonovskikh dialogov* [Inspiration and creativity in the poetics of Platonic dialogues], *Antichnaia poetika. Ritoricheskaia teoriia i literaturnaia praktika* [Ancient poetics. Rhetorical theory and literary practice]. Moscow: Nauka, 1991, pp. 135-157.
- Dyrenkova N.P. *Shorskii fol'klor* [The Shor folklore]. Moscow-Leningrad: Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1940. 448 p.
- Elizarenkova T.Ia. *Mir idei ariev Rigvedy* [The world of the Aryans' ideas in the Rigveda], *Rigveda. Mandaly V-VIII* [The Rigveda. Mandalas of the 5th to the 8th centuries]. Moscow: Nauka, 1995, pp. 452-486.
- Elizarenkova T.Ia. «Rigveda» – velikoe nachalo indiiskoi literatury i kul'tury [The Rigveda as a great beginning of Indian literature and culture], *Rigveda. Mandaly I-IV* [The Rigveda. Mandalas of the 1st to the 4th centuries]. Moscow: Nauka, 1989, pp. 426-523.
- Zhirumskii V.M. *Sravnitel'noe literaturovedenie. Vostok i Zapad* [Contemporary literary studies. East and West]. Leningrad.: Nauka, 1979. 490 p.
- Ivanov Viach. Vs. *Zametki o tipologicheskom i sravnitel'no-istoricheskom issledovanii rimskoi i indoevropskoi mifologii* [Notes on the typological and comparative-and-historical research into Roman and Indo-European mythology], *Trudy po znakovym sistemam Ch. 4* [Writings on sign systems. Part 4]. Tartu: Tartuskii gosudarstvennyi universitet, 1969, pp. 44-75.
- Ivanov Viach. Vs. *Opyt istolkovaniia drevneindiiskikh ritual'nykh i mifologicheskikh terminov, obrazovannykh ot ASVA – «kon'»* [The experience of interpreting ancient Indian ritual and mythological terms derived from ASVA – 'kon''], *Problemy istorii iazykov i kul'tury narodov Indii* [Issues in the history of languages and culture of the peoples of India]. Moscow: Nauka, 1974, pp. 75-138.
- Callimachus. *Gimny* [Hymns], *Aleksandriiskaia poeziia* [The Alexandrian poetry]. Moscow: Khudozhestvennaia literatura, 1972, pp. 101-132.
- Ksenofontov G.V. *Legendy i rasskazy o shamanakh u iakutov, buriat i tungusov* [The Yakut, Buryat, and Tungus legends and stories about shamans]. Moscow: Bezbozhnik, 1930. 123 p.
- Ksenofontov G.V. *Shamanizm. Izbrannye trudy (Publikatsii 1926–1929 gg.)* [Shamanism. Selected works (published in 1926–1929)]. Iakutsk, 1992. 299 p. Available at: <http://vk.com/gvksenofontov> (Accessed 30 September 2016).
- Kulemzin V.M. *Shamanstvo vasiugano-vakhovskikh khantov (k. XIX – n. XX vv.)* [Shamanism of the Vasyugan-Vakhovsk Khanty (late 19th to the early 20th centuries)], *Iz istorii shamanstva* [From the history of shamanism]. Tomsk: Izd-vo Tomskogo universiteta, 1976, pp. 3-155.
- Losev A.F. *Antichnaia mifologiiia v ee istoricheskom razvitii* [Ancient mythology in its historical development]. Moscow: Izdatel'stvo ministerstva prosveshcheniia RSFSR, 1957. 620 p.
- Meletinskii E.M. *Skandinavskaia mifologiiia kak sistema* [Scandinavian mythology as a system], *Trudy po znakovym sistemam. T. VII* [Writings on sign systems. Vol. 8]. Tartu, 1975, pp. 38-51.



- Mladshaia Edda* [The Younger Edda]. Leningrad: Nauka, 1970. 254 p.
- Ogibenin B.L. *Struktura mifologicheskikh tekstov «Rigvedy» (veditskaia kosmogoniia)* [The structure of mythological texts of the 'Rigveda' (Vedic cosmogony)]. Moscow: Nauka, 1968. 116 p.
- Pausanias. *Opisanie Ellady. Knigi I-IV* [Description of Greece. Books 1-4]. St. Petersburg: Aleteia, 1996. 336 p.
- Pausanias. *Opisanie Ellady. Knigi V-X* [Description of Greece. Books 5-10]. St. Petersburg: Aleteia, 1996. 538 p.
- Popov A.A. Perezhitki drevnikh doreligioznykh vozzrenii dolgan na prirodu [Remnants of ancient pre-religious views of the Dolgans on nature], *Voprosy filosofii*, 1955, no. 2, pp. 78-99.
- Popov A.A. Poluchenie «shamanskogo dara» u Viliuiskikh iakutov [Reception of the 'shamanic gift' by the Vilyuy Yakuts], *Trudy instituta etnografii im. Miklukho-Maklaia* [Writings produced by the Miklukho-Maklay Institute of Ethnography]. Moscow-Leningrad, 1947. Vol. 2, pp. 282-293.
- Popov A.A. Shamanstvo u dolgan [The Dolgan shamanism], *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniia aborigenov Sibiri (po materialam vtoroi poloviny XIX – nachala XX v.)* [Issues in the history of social consciousness of Siberian aboriginals (based on the materials of the second half of the 19th to the early 20th centuries)]. Leningrad: Nauka, 1981, pp. 253-264.
- Potapov L.P. *Altaiskii shamanizm* [Altai shamanism]. Leningrad: Nauka, 1991. 321 p.
- Putilov B.N. *Epicheskoe skazitel'stvo: Tipologiya i etnicheskaya spetsifika* [Narration of epic stories: typology and ethnic specificities]. Moscow: Izdatel'skaia firma «Vostochnaia literatura» RAN, 1997. 295 p.
- Radlov V.V. *Opyt slovaria tiurkskikh narechii. T. III. Ch. 1* [Dictionary of Turkic dialects. Vol. 3. Part 1]. St. Petersburg, 1905. 1259 p.
- Revunenkov E.V. O nekotorykh istokakh poeticheskogo tvorchestva v Indonezii (shaman – pevets – skazitel') [On some origins of creating poetry in Indonesia (shaman as a singer-storyteller)], *Fol'klor i etnografiia. U etnograficheskikh istokov fol'klornykh siuzhetov i obrazov* [Folklore and ethnography. On the ethnographic origins of folklore plots and images]. Leningrad: Nauka, 1984, pp. 35-41.
- Rigveda. Mandalas I-IV* [The Rigveda. Mandalas of the 1st to the 4th centuries]. Moscow: Nauka, 1989. 768 p.
- Sagalaev A.M. Naturfilosofskie nachala sibirskogo shamanizma (k postanovke voprosa) [Natural philosophical origins of Siberian shamanism (toward posing a question)], *Metodologicheskie i istoriograficheskie voprosy istoricheskoi nauki. Vypusk 25* [Methodological and historiographical questions of history. Issue 25]. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta, 1999, pp. 118-130.
- Sagalaev A.M. Skazitel' i shaman v traditsionnoi kul'ture altaitsev [Storyteller and shaman in the traditional culture of the Altai people], *Izvestiia SO AN SSSR. Seriya Istoriia, filologiya i filosofiya*. 1985, no. 9, vol. 2. Novosibirsk: Nauka. Sibirskoe otdelenie, pp. 53-56.
- Sagalaev A.M., Oktiabr'skaia I.V. *Traditsionnoe mirovozzrenie tiurkov Iuzhnoi Sibiri. Znak i ritual* [The traditional worldview of the Turkic people in Southern Siberia. Sign and ritual]. Novosibirsk: Nauka. Sib. otd-nie, 1990. 209 p.
- The Samaveda*. Moscow: Ast: Vostok-Zapad, 2005. 463 p.
- Seroshevskii V.L. *Iakuty. Opyt etnograficheskogo issledovaniia. T. 1* [The Yakuts. An ethnographic study. Vol.1]. St. Petersburg: Tipografiia Glavnogo Upravleniia Udelov, 1896. 720 p.
- Slovo o polku Igoreve (v perevode D.S. Likhacheva)* [The Tale of Igor's Campaign (translated by D.S. Likhachyov)]. Moscow: Prosveshchenie, 1984. Available at: <http://www.litmir.co/br/?b=199805> (Accessed 30 September 2016).

- Smoliak A.V. *Shaman: lichnost', funktsii, mirovozzrenie (Narody Nizhnego Amura)* [Shaman: personality, functions, and worldview (The peoples of the Lower Amur)]. Moscow: Nauka, 1991. 280 p.
- Smoliak A.V. Dva obriada kasa [Two kasa rites], *Shamanizm i rannie religioznye predstavleniia. K 90-letiiu doktora istoricheskikh nauk, professora L.P. Potapova. Otv. red. D.A. Funk* [Shamanism and early religious beliefs. Associated with the 90th birthday of L.P. Potapov, Doctor of History and Professor. Edited by D.A. Funk]. Moscow: OOO GEO-TEK, 1995, pp. 114-143.
- Sokolova Z.P. *Zhivotnye v religiiakh* [Animals in religions]. St. Petersburg: Izdatel'stvo «Lan'», 1998. 288 p.
- Starshaia Edda* [The Elder Edda]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1963. 259 p.
- Strabon. *Geografiia* [Geography]. Leningrad: Nauka, 1964. 944 p.
- Suzukei V. *Tuvinskie traditsionnye muzykal'nye instrumenty* [Traditional Tuvinian musical instruments]. Kyzyl: TNIIaLI, 1989. 144 p.
- Toporov V.N. «Muzy»: soobrazheniia ob imeni i predystorii obraza (k otsenke frakiiskogo vklada) [‘Muses’: some thoughts on the name and origins of the image (assessing the contribution by Thracians)], *Balkanskoe i slavianskoe iazykoznanie. Antichnaia balkanistika i sravnitel'naia grammatika* [Balkan and Slavic language studies. Ancient Balkan studies and comparative grammar]. Moscow: Nauka, 1977, pp. 28-86.
- Toporov V.N. *Issledovaniia po etimologii i semantike. T. 2. Indoevropeiskie iazyki i indoevropeistika. Kn. 2* [Etymology and semantics studies. Vol. 2. Indo-European languages and studies. Book 2]. Moscow: iazyki slavianskikh kul'tur, 2006. 728 p.
- Toporov V.N. Mirovoe derevo: universal'nyi obraz mifologicheskogo soznaniia [The world tree: a universal image of mythological consciousness], *V.N. Toporov. Mirovoe derevo: Universal'nye znakovye komplekсы. T. 1* [V.N. Toporov. The world tree: universal sign complexes. Vol. 1]. Moscow, 2010a, pp. 263-289.
- Toporov V.N. *Issledovaniia po etimologii i semantike. T. 3. Indiiskie i iranskoe iazyki. Kn. 2* [Etymology and semantics studies. Vol. 3. Indian and Iranian languages. Book 2]. Moscow: iazyki slavianskikh kul'tur, 2010b. 384 p.
- Funk D.A. *Teleutskoe shamanstvo: traditsionnye etnograficheskie interpretatsii i novye issledovatel'skie vozmozhnosti (Etnologicheskie issledovaniia po shamanstvu i inym rannim verovaniiam i praktikam. Tom 2)* [Teleut shamanism: conventional ethnographic interpretations and new research prospects (Ethnological research on shamanism and other early beliefs and practices)]. Moscow, 1997. 268 p.
- Funk D.A. «Shamanskaia bolezn'» Saiano-Altaiiskikh skazitelei (shorskie materialy) [The ‘shamanic illness’ of Sayano-Altai storytellers (the Shor materials)], *Shamanizm i inye traditsionnye verovaniia i praktiki. Materialy mezhdunarodnogo kongressa. Ch. 2* [Shamanism and other traditional beliefs and practices. International Congress Proceedings. Part 2]. Moscow: IEA RAN, 1999, pp. 323-331.
- Funk D.A. *Miry shamanov i skazitelei: kompleksnoe issledovanie teleutskikh i shorskikh materialov* [Worlds of shamans and storytellers: an integrated study of Teleut and Shor materials]. Moscow: Nauka, 2005. 398 p.
- Chudoiaikov A.I. Traditsii shorskogo epasa i skazaniia Pavla Kydyiakova [Traditions in Shor epic stories, and stories by Pavel Kydyiakov], *Shorskie geroicheskie skazaniia* [Shor heroic legends]. Moscow; Novosibirsk: Nauka, 1998, pp. 11-32.
- Shorskii geroicheskii epos. Tom 1. Sost., podgot. k izdaniiu, vstupit. st., per. na rus. iaz., primech. i komment. D.A. Funka* [Shor epic stories. Vol. 1. Compiled, prepared for publication, and translated by D.A. Funk; preface, comments, and notes by D.A. Funk]. Moscow: IEA RAN, 2010. 392 p.
- Shchepanskaia T.B. *Kul'tura dorogi v russkoi miforitual'noi traditsii XIX-XX vv.* [The culture of road in the Russian myth-and-ritual tradition of the 19th to the 20th centuries]. Moscow: Indrik, 2003. 528 p.

- Evans-Pritchard E. *Istoriia antropologicheskoi mysli* [The history of anthropological thought]. Moscow: Vostochnaia literatura, 2003. 358 p.
- Eliade M. *Shamanizm: arkhaiskie tekhniki ekstazy* [Shamanism: archaic techniques of ecstasy]. Kiev: «Sofiia», 1998. 384 p.
- Aelianus. *Pestrye rasskazy* [Variegated stories]. Moscow: Nauchno-izdatel'skii tsentr «Ladomir»; Nauka, 1995. 187 p.
- Iashin V.B. Eshche raz o mitraisticheskikh istokakh kul'ta Mir-susne-khuma u obskikh ugrov [Going back to the mitraic origins of the Mir-susne-khuma cult of the Ob Ugrians], *Narody Sibiri: istoriia i kul'tura* [The peoples of Siberia: the history and culture]. Novosibirsk: Institut arkheologii i etnografii SO RAN, 1997, pp. 44-52.
- Meuli K. Scythica, *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*. Band 70, Heft 1. Berlin, 1935, pp. 121-176.
- Schottlaender R. Das Sibyllenbild der Philosophen, *Acta antiqua Academiae scientiarum Hungaricae*. T. 11. fasc. 1-2. Budapest, 1963, pp. 37-48.