

## «РИТУАЛЬНЫЕ СПЕЦИАЛИСТЫ» В СИСТЕМЕ ТРАДИЦИОННОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ НАРОДОВ СИБИРИ (ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ)

*Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Правительства РФ П 220 №14 В25.31.0009.*

Обобщаются и анализируются материалы по Сибирскому региону относительно различных категорий шаманов и иных функционально близких к ним ритуальных деятелей с использованием терминологии, употребляемой (или употреблявшейся) носителями шаманского мировоззрения. В соответствии с проведенным анализом утверждается, что древнейшие представления позволяют говорить не о ритуальных деятелях как о собственно шаманах, а о системе мировоззрения как шаманской. Предполагается, что в условиях складывания мировоззренческой системы, основанной на осознании разделения культурного и природного пространств, на выделении «сакрального» и «профанного» миров, возникают и постепенно отделяются друг от друга несколько категорий ритуальных деятелей, которые представляют отдельные линии или направления дальнейшего культурно-исторического развития.

**Ключевые слова:** шаман; «шаманствующие лица»; мантика; ясновидение; колдовство (магия); сказительство.

Одна из важнейших функций исторического исследования – увидеть за разнообразием и кажущейся разнородностью эмпирического материала определенную логику культурного развития, позволяющую осмыслить исторический процесс как закономерный. Однако использование исторического метода (с попыткой реконструкции развития народов, не имеющих «письменной истории») в социальной антропологии имеет как своих сторонников, так и противников. С критикой исторического метода выступал А.Р. Рэдклифф-Браун, рассматривавший его как интерпретацию конкретного института или комплекса институтов через проследивание этапов его развития и выявление по мере возможности конкретных причин или событий, вызвавших каждое из произошедших с ним изменений [1. С. 604]. Э. Эванс-Притчарду принадлежит идея синтеза социальной антропологии и истории. В рассуждениях о взаимоотношениях между этими научными дисциплинами он формулирует вопрос: помогает ли знание о происхождении той или иной социальной системы объяснить ее современное состояние? Сам Эванс-Притчард отвечает на этот вопрос следующим образом: «Мне кажется, что игнорирование вопроса об историческом развитии институтов мешает антропологам-функционалистам не только исследовать явления в диахронном разрезе, но и тестировать их собственные теоретические конструкции, которым они придают такое большое значение» [2. С. 265].

Сложности диахронного анализа в полной мере коснулись такого культурного феномена, как шаманизм. Эволюционная парадигма, рассматривающая шаманизм как определенную историческую стадию и социально-религиозную систему, по меткому замечанию В.И. Тишкова, до сих пор доминирует в отечественном шамановедении [3. С. 13–14]. Однако на сегодняшний день она уже не является единственной в осмыслении традиционных культур народов Сибири. С точки зрения диахронного анализа очень перспективной может быть идея О. Хюльткранца, предлагающего рассматривать шаманизм как религиозную конфигурацию, т.е. полунезависимый сегмент этнической религии, в котором все верования, обряды и эпи-

ческие традиции соответствуют друг другу и составляют интегрированное поле [4. С. 30]. Такой взгляд на проблему шаманизма позволяет объяснить сосуществование шаманских и нешаманских верований, а также вариативность проявлений шаманизма в различных культурных традициях.

Ученым-шамановедам хорошо известно, что в традиционных обществах народов Сибири сформировалось и действовало достаточно большое количество так называемых шаманствующих лиц, чья деятельность укладывается в рамки шаманской идеологии и подпитывается ею. Накоплено большое количество этнографических материалов и исследовательских работ по этой проблеме [5–10 и др.]. Предпринимались попытки с помощью терминологической дифференциации понятий (шаманизм, шаманство, бытовое шаманство) отделить систему шаманского мировоззрения от культовой деятельности определенного лица [11. С. 5; 12. С. 183–184]. Е.В. Ревуненкова считает, что решить проблему соотношения шамана и других сакральных лиц, причастных к его деятельности, это в значительной мере ответить на вопрос, как шло формирование шаманства: за счет постепенного распада и дифференциации функций, первоначально сосредоточенных в руках одного универсального специалиста, или за счет присвоения шаманских функций другими сакральными лицами, первоначально не имевшими отношения к шаманизму. Исследовательница приходит к выводу, что этот процесс может идти обоими путями [13. С. 158]. Проблема осложняется тем, что существующие наименования различных сакральных лиц не всегда точно отражают их функциональные особенности. Лицо, которое не считается шаманом, может быть носителем его свойств. То, что у одних народов связано с деятельностью только шамана, у других может оказаться рассредоточенным среди разных лиц [Там же].

Термины, употребляемые для обозначения шаманов и «шаманствующих лиц», могут не в полной мере отражать реальную картину соотношения различных ритуальных деятелей, поскольку язык гораздо менее гибок, чем живая реальность. Однако они могут быть полезны для диахронного анализа, выявляющего ло-

гику развития того или иного института. В рамках данной статьи предполагается обобщить материалы по Сибирскому региону относительно различных категорий шаманов и иных функционально близких к ним ритуальных деятелей с использованием терминологии, употребляемой (или употреблявшейся) носителями шаманского мировоззрения. Материалы относительно категорий ритуальных деятелей у разных народов представлены очень неравномерно. Поэтому надеемся, что их комплексный анализ сможет восполнить имеющиеся пробелы и выявить определенные закономерности. Учитывая сложность рассматриваемой проблематики, речь должна идти не об окончательных выводах, а скорее о выявлении новых исследовательских возможностей. Предполагается, что проведенное исследование позволит дополнить характеристику шаманов и «шаманствующих лиц», выявить функциональную связь между ними, а также наметить новые исследовательские перспективы для дальнейшего рассмотрения шаманизма в диахронной перспективе.

При анализе названий шаманов у различных народов Сибири мы можем выделить термины, употребляемые для обобщенного их обозначения и являющиеся общими для родственных групп народов. Так, во всех тунгусо-манчжурских языках мужчины- и женщины-шаманы имеют наименование – *сама* (*саман*). Кроме того, оно известно некоторым тюрко-монгольским народам: даурам (*самаи*), монголам (*самади*), уйгурам (*саматы*) [10. С. 56]. В хакасском языке слово *самаан* употребляется со значением ‘беснующийся’, ‘неугомонный’, ‘посылающий проклятия’ [14. С. 5]. Корень ‘*са*’ означает ‘знать’, ‘думать’, ‘понимать’ у всех народов тунгусо-манчжурской группы. *Сан*, *сана* в значении ‘думать’ есть также в монгольском и древнетюркском языках [10. С. 56].

В тунгусо-манчжурских языках есть другое слово для обозначения шамана – *яян*. Г.М. Василевич считает его производным от *яя* – песня-просьба о благополучии, обращенная к огню [15. С. 244]. У нанайцев, ульчей, орочей, негидальцев также применялся термин *яя* в значении ‘шаманить, петь во время камлания’ [10. С. 56]. По преданиям сымских эвенков шаманы прежде камлали у больших костров, отсюда – *ядрапка* – ‘обращение к пламени’ и *янды* – ‘камлать у костра’ [15. С. 244].

Обобщенное название шаманов у самодийских народов – *тадебя* (*тадибей*, *тадибе*, *тэтыпы* и т.д.). В ненецком языке есть глагол *тадарась*, который означает ‘сойти с ума’, ‘помешаться’, ‘стать помешанным’ [11. С. 16]. Термины *тотей*, *точей*, *тадыб* в значении ‘шаман’ были известны хантам [16. С. 643]. В целом у хантов и манси нет единой терминологии относительно лиц, которые выступали в качестве ритуальных деятелей в системе шаманских представлений. Возможно, что в качестве самого древнего названия шаманов у манси можно выделить *няйт*, которое, согласно К.Ф. Карьялайнену, соответствует финскому *noita* – ‘ворожей’ [17. С. 16].

Большой интерес представляет терминология, связанная с обобщенными названиями шаманов у тюрко-

монгольских народов. У тюркоязычных саяно-алтайских народов употребляется слово *кам* (*хам*). Древнетюркское происхождение этого термина доказано лингвистами. Вместе с тем существует достаточно интересная версия, согласно которой тунгусо-манчжурское *сам* (*шам*) представляет собой фонетический эквивалент тюркскому *кам* [18. С. 118]. В таком случае тюркское *кам*, как и тунгусо-манчжурское *саман* (*шаман*), можно связать со словами ‘понимать’, ‘знать’, ‘думать’. У якутов, долган, а также у бурят применяются разные термины для шаманов и шаманок. У якутов и долган шаман – *ойун*, шаманка – *удаган* (*утган*). У бурят шаман – *бё*, шаманка – *удаган*. Слово *ойун* можно перевести с якутского как ‘прыгун’ от глагольной основы ‘*ой*’ – ‘прыгать’, ‘скакать’ [7. С. 253]. Это же слово у других тюркских народов можно встретить в значениях: 1) игра, шутка, 2) обман, 3) искусство, хитрость, фокус [19. С. 118]. *Удаган*, по всей видимости, происходит от древнетюркского ‘*ут*’ (*от*) – ‘огонь’ и суффикса ‘*ган*’, употребляемого для обозначения имен женского рода [20. С. 89]. Слово *ут* исчезло из монгольских языков, но сохранялось, например, в молитвах, обращенных к огню: «Матерь Ут, царица огня, сотворенная из дерева ильма, растущего на вершинах (гор)... Ты, которая зародилась при отделении неба от земли...» [21. С. 75]. Происхождение бурят-монгольского термина *бё* до конца не выяснено. Возможно, что оно происходит от древнетюркского *bögü* в значении ‘мудрый’, ‘мудрец’ (иногда его переводят как ‘шаман’) или от китайского *ву* (*у*) – ‘гадатель, священнослужитель’, ‘кудесник’ [20. С. 198].

Особняком, т.е. вне связи с другими сибирскими народами, находятся названия шаманов у кетов, нгансан и чукчей. У кетов в качестве общих названий можно выделить *сениц* – шаман и *сеним* – шаманка [22. С. 23]. Е.А. Алексеенко добавляет еще один термин, обозначавший шамана у кетов, *куттын* (*хуттын*), *кутн* [23. С. 92]. Чукчи называли своих шаманов «имеющими духов» – *еженъьт* (от *ежен* – шаманский дух) [24. С. 106]. У нгансан, в отличие от других самодийских народов, было свое наименование шамана – *но* ~ *нь* ~ *нь* ~ *на* [25. С. 128], которое, по всей видимости, отражало тесную связь нгансанского шамана с миром нго (нгуо). Отличие от других самодийских народов в шаманской терминологии связано с исторически сложившейся изолированностью кочевых оленных групп нгансан и с сохранением древней системы верований [9. С. 69].

Рассмотрение обобщенных обозначений шаманов у различных народов Сибири позволяет сделать некоторые предположения. В тюрко-монгольских и тунгусо-манчжурских языках сохранились, возможно, древнейшие, упоминания о шаманах как ритуальных деятелях, тесно связанных с огнем и его почитанием. Об этом говорят тунгусо-манчжурское *яян* и тюрко-монгольское *удаган*. Достаточно распространенными являются представления о шамане как о прыгающем, беснующемся, неугомонном, помешанном, сошедшем с ума. Здесь актуализируются личностные (психологические) особенности шамана и особенности его по-

ведения. Эти представления зафиксированы в тунгусо-манчжурском *тадебя*, хакасском *самаан* и якутском *ойун*. В чукотском и нганасанском языках главную роль в определении шаманов играет их связь с миром духов и наличие духов-помощников. Мансийское *няйт* и бурят-монгольское *бё* сближают шамана с другими религиозными деятелями и делают акцент на гадательных и колдовских способностях шаманов. И, наконец, тунгусо-манчжурское *саман*, тюркское *кам* и, возможно, древнетюркское *бёги* представляют шамана как человека, понимающего, думающего, мудрого, т.е. обладающего особым знанием.

Термины, обозначающие шаманское действие, – камлание, а также глаголы ‘камлать’, ‘шаманить’ по большей части являются производными от слова ‘шаман’ или наоборот. Для тунгусо-манчжурских, а также для некоторых монгольских и тюркских языков шаманить обозначается как *самалды* [15. С. 244]. У саяно-алтайских народов ‘шаманить’ – *камна* [18. С. 127]. При употреблении тунгусо-манчжурского *яя* в значении ‘шаманить’ появляются определенные и немаловажные нюансы. Так, по сведениям А.В. Смольяк, нанайцы и ульчи делают различия в употреблении терминов, характеризующих шаманские действия. *Яя* означает ‘камлать сидя и петь при этом’, *мэу* – ‘камлать стоя и танцуя’ [10. С. 57]. Термин *мэу* отсутствует в эвенкийском, эвенском, маньчжурском языках, но у восточносахалинских нивхов *мыгудь*, *муд* означает ‘плясать, вихля бедрами, кружиться’ [Там же]. Кроме того, у некоторых групп нанайцев и у ульчей отмечен еще один термин со значением ‘шаманить’ – *гэен*, который восходит к древнеэвенкийскому ‘*гэйэ*’, ‘*гэйэн*’ – ‘звон от удара по металлу’, ‘звучать’, что ассоциируется с производимыми шаманом звуками при ударе по металлу [Там же]. Нанайцы употребляли этот термин в значении ‘шаманить, чтобы определить причину болезни’ [10. С. 182]. Возможно, в прошлом ритуально и терминологически четко разделялись различные варианты шаманских действий, имевшие разные функции, значение и последствия.

В.И. Анучин усматривал в кетском выражении *сениң дужһом* – ‘шаман шаманит’ – некоторый намек на пение. Понятие *дужһом* в прошедшем совершенном будет как ‘*дільһом*’, песня – ‘*ил*’, а повелительное наклонение ‘*илһом*’ означает ‘пой’ [22. С. 23]. В лексиконе древних тюрков существовали такие слова, как *irla* – ‘петь’, ‘напевать’ и *irqla* – ‘гадать’, ‘предсказывать судьбу’, ‘пророчествовать’. В основе этих слов лежит корень ‘*ir*’ – ‘песня’ [26. С. 220]. У восточных хантов корень ‘*ir*’ составляет основу слов с ярко выраженной обрядово-мифологической окраской: *irүәт* – былина, культовая песня, *irәyttä* – сглазить, *ärәytä* – исполнитель былин, предсказатель, врачеватель [27. С. 22]. У тунгусо-манчжурских народов кроме вышеназванных существовали еще два термина для обозначения шаманского камлания: *сэвэнчэ* и *нимңан*. Последний термин интересен тем, что имел два значения: ‘сказание’ и ‘камлание’ [15. С. 244]. По-нанайски *нингмачи* – ‘проводить поминки с шаманом’, у подкаменнотунгусских эвенков *нимнгахат* –

1) ‘рассказывать’, 2) ‘шаманить’ [10. С. 52–53]. Кроме того, корень *нингма* связан с глаголами, обозначающими ‘закрывать, зажимать глаза’ [28. С. 15].

У долган словом *кыырыы* называлось сложное шаманское действие, которое совершалось в самых важных случаях и могло длиться несколько дней и ночей. Происходит оно от глагола *кыыр* – ‘скакать’, ‘делать беспорядочные движения’, ‘стучать чем-либо’ и фактически по смыслу аналогично глагольной основе ‘*ой*’ [7. С. 256]. У селькупов для обозначения шаманских действий использовались два основных слова: *қамытырқо* и *сумпықо*. *Сумпықо* характеризует действия шамана *сымпытыль қуп* (букв. поющий человек), камлающего в светлом чуме, *қамытырқо* – шамана *қамытырыль қуп* (ср. с тюркским ‘кам’), камлающего в темном чуме [29. С. 49; 30. С. 161–162, 268]. У чукчей существовал термин *аңһатыркһн*, обозначающий шаманский экстаз, который буквально можно перевести как ‘он погружается’ [24. С. 123]. У якутов существовало представление, что место, где сидит шаман во время камлания ‘*джёлёрюэн хаалар*’ (проваливается) и шаман погружается, смотря по своей силе, или по верхнюю часть таза (слабый), или по подмышки (средний), или по шею (сильный) [31. С. 162]. У нганасан *һотодаты* – ‘шаманить’ буквально переводится как ‘обращаться, идти к нго’ [9. С. 79]. В одном диоромы (рассказ у нганасан) говорится о шамане, который, начав камлание, прыгает и при этом постепенно уходит под землю сначала по колени, потом по пояс, по плечи и, наконец, исчезает под землей [32. С. 201].

Анализ терминов, обозначающих шаманские действия, позволяет дифференцировать различные виды камланий в зависимости от поведения шамана. Возможно, одним из важнейших и древнейших вариантов является камлание, основу которого составляет пение, что еще раз доказывает функциональное объединение в прошлом сказителя, певца и шамана в одном лице. В основе другого варианта шаманских действий находится активное движение, выражающееся в танцах и прыжках и сопровождающееся различными звуковыми эффектами, благодаря чему происходит переход в иную реальность. Лексические данные позволяют говорить о том, что он воспринимался как реальный переход, древнейшей формой которого, возможно, является погружение шамана под землю. И наконец, терминологическое разделение шаманских действий, происходивших в светлом и темном чумах, отмеченное у селькупов, в определенном смысле коррелирует с тунгусо-манчжурской шаманской лексикой.

В большинстве шаманистических культур народов Сибири мы можем выделить более или менее разработанную классификацию шаманов. При этом надо иметь в виду, что далеко не всегда можно четко выделить собственно шаманов от других категорий «специалистов», которых принято называть «шаманствующими лицами». Очень часто это невозможно сделать как терминологически, так и функционально. Однако само наличие классификаций свидетельствует о процессе развития шаманизма и профессиональной дифференциации в шаманской среде.

Наиболее распространенным является разделение шаманов в соответствии с их «шаманской силой». По данному критерию у нанайцев и ульчей можно выделить три основные категории. Самые слабые шаманы – *мэпи-сама* (ульч. хойракачи). Они лечили только себя ('мэпи' – 'себя' или 'себя лечащие') и имели слабых духов-помощников. Обычно такие шаманы не проходили обряд посвящения и шаманили при помощи палочки, которой они отбивали ритм во время шаманского пения, ударяя ею по полу или по топору. К этим лицам применяли термин *хаундараву* (ульч.) – 'шаманить без бубна, петь'. Как правило, они не становились средними шаманами [10. С. 51–52]. Средние, «лечащие», шаманы у нанайцев назывались *таочини-сама* или *сиуринку-сама* (у ульчей – *сулмэ* или *сиулмэ-сама*). *Таочи*, *таоча* в переводе с нанайского имеет два значения: 1) поддерживать огонь, 2) исправлять, чинить [Там же. С. 52]. Первое значение вновь обращает нас к древнейшей функции шамана, связанной с камланием у костра и его поддержанием. А.В. Смоляк предлагает рассматривать его в значении поддержания жизни, что хорошо укладывается в функциональные обязанности шамана. Во втором варианте перевода шаман выступает в роли лечащего, исправляющего неисправности в организме [Там же]. *Сиуринку* переводится нанайцами так же – 'лечащий'. Представители категории «лечащих» шаманов проходили обряд посвящения, имели сильных духов-помощников, а также костюм и различные шаманские атрибуты. 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*. Женщин-шаманок подобной категории не было. Только у шаманов этого ранга были дух-помощник птица *коори*, на которой шаман возвращался из загробного мира, собаки-духи и специальные нарты для перевозки душ умерших [Там же. С. 53]. Среди особого снаряжения касаты-шамана можно выделить также специальный посох *боло* с изображением духа-помощника, указывающего путь в *бун*, особую шапку с металлическим каркасом и рукавицы [Там же. С. 227, 230, 244]. Все свои атрибуты шаманы высшего ранга получали от предков, поэтому простому шаману перейти в разряд касаты было невозможно, если у него не было нужной родословной [Там же. С. 53].

Вне вышеописанной классификации находятся нанайские шаманы, получившие свой дар не по наследству. Их называли *адацза-сама*, что приблизительно означает 'сделанный из кусков', 'наставленный' [Там же. С. 52]. Возможно, здесь есть некоторое указание на ущербное, неполноценное, (или вообще отсутствовавшее) пересотворение в результате шаманской инициации. *Адацза-сама* были слабыми, обычно шаманили для себя и не давали потомков-шаманов, хотя и имели духа-помощника [Там же. С. 52]. Еще одна своеобразная категория нанайских шаманов *хэргэнты-сама* (или *нингманди-сама*), которые проводили обряд поминок, совершаемый на седьмой день после смерти. Они должны были отыс-

кать, оживить и вылечить душу умершего и после этого вдунуть ее в маленькую деревянную антропоморфную фигурку, где душа умершего находилась вплоть до обряда *каса*. Оживление души умершего проводилось с помощью *бун* *гаса* (птиц загробного мира) и камешков *тавугда*, которые шаман *хэргэнты* выделял изо рта. Обычные шаманы сделать этого не могли [10. С. 52–53]. Поэтому *хэргэнты-сама* функционально наиболее близки к касаты-шаманам и вместе с ними являются специалистами обрядов поминального цикла. Важной особенностью разделения нанайских и ульчских шаманов на категории являлась фактическая невозможность перехода в более высокий ранг. Шаманское призвание изначально определяло силу и возможности шамана.

В.И. Анучиным было отмечено, что ранжирование кетских шаманов давало возможность продвижения по иерархической лестнице. Человек, ощутивший шаманское призвание и подчинившийся зову духов, получал название *дадй* – 'блаженный, одержимый'. В данном статусе можно было находиться от одного месяца до двух лет [22. С. 24]. В этот период необходимо было найти свою шаманскую дорогу, иначе призванного к шаманству ждала смерть или безумие. Это – время шаманского становления, испытания духами. Е.А. Алексеенко определяет его как шаманскую болезнь – *дарйвет* (быть дари), имеющую признаки психического расстройства [23. С. 101]. Найдя свою дорогу и став «хозяином духов», новоиспеченный шаман получал колотушку для бубна, а вместе с ней новое звание *хынысениц* – малый шаман. В этом статусе оставались не долго, не более года, затем, получив новую колотушку, повязку на голову и нагрудник малый шаман становился действительным шаманом *сениц* [22. С. 24]. Далее по настоянию духов шаман постепенно приобретал остальные шаманские атрибуты, которые являлись показателями его возрастающей шаманской силы. Весь цикл становления и обретения полного комплекта состоял из семи этапов и занимал двадцать один год. Постепенное добавление тех или иных частей и их обновление осуществлялись раз в три года [23. С. 104]. Однако далеко не все шаманы могли достигнуть вершины шаманского искусства и стать *касениц'ом* – великим шаманом. В.И. Анучин отмечал, что великий шаман – это большая редкость среди кетов, это всегда престарелые старики, и их характерным отличием является обладание двумя бубнами [22. С. 24–25]. По сведениям Е.А. Алексеенко, на 21-й год практики, т.е. на вершине становления, шаман получал 7-й бубен и впервые – посох [Там же. С. 105].

Среди кетских шаманов была отмечена и иная классификация. Самыми распространенными были шаманы *қадукс'* – олень, все облачение которых символизировало оленя. Кроме этого, можно говорить еще о четырех категориях: *кој* (медведь), *кандэл'ок* (мифическое медведеподобное существо), *дах* (мифическая птица) и *дун'д* (стрекоза) [23. С. 120]. Образы *қадукс'*, *кандэл'ок*, *дах* и *дун'д* связаны с верхним миром и образуют некоторую иерархию, в которой низшую ступень занимает *қадукс'*, вторую – *кандэл'ок* и *дах*, высшую – *дун'д*. Шаманы категории *кој*

имели духа-покровителя *којес'* – медвежьего бога, жившего на земле. Шаман-медведь считался сильным в промысловой сфере и в лечении [23. С. 120]. Шаманы *кандэл'ок* встречались редко, считались сильными, их главной функцией было лечение тяжелобольных, кроме того, им приписывалась способность влиять на погоду [Там же. С. 121]. Сведений о шаманах *дах* очень мало. Известно, что они имели тот же набор облачения и атрибутов, что и *кадукс'*, однако они символизировали собой птицу И, наконец, самыми значимыми были шаманы дун'д. Местом их обитания был недоступный другим шаманам пятый круг верхнего мира. Функции их находились за пределами обычной шаманской практики, возможно, они почитались только за способность общаться с Томам, которая считалась их матерью и одновременно занимала верховное положение в кетском пантеоне [Там же. С. 122]. Иногда один и тот же шаман мог совмещать в себе два или три образа [Там же. С. 123].

Эвенкийские шаманы делились на *хэрчиник тэкэчи* – происходящие из нижнего мира, и *угиник тэкэчи* – происходящие из верхнего мира. При этом первые имели облачение из медвежьей шкуры, а вторые – из шкуры лося или дикого оленя [15. С. 238]. Классификация шаманов в соответствии со сферами мироздания была характерна для ненцев. Сила шамана находилась в прямой зависимости от сферы его деятельности. Наиболее сильными считались шаманы категории *выдутана*. Выдутана имел дело с духами верхнего мира, поэтому другим его названием было *нув'няңы* – 'относящийся к небу', 'связанный с небом'. Они могли лечить тяжелобольных, предсказывать будущее, творить чудеса, а также осуществляли осенние и весенние камлания, связанные с началом и завершением оленеводческого и промыслового циклов [11. С. 14]. Шаманы второй категории *яняңы тадебя* (к земле относящийся шаман) могли лечить больных, разыскивать пропавший скот и помогать при затяжных родах. Они общались с духами земли и, по некоторым данным, камлали только ночью при свете костра. Шаманы третьей категории *самбана* общались с духами подземного мира, указывали место, где хоронить покойника, а также ведали проводками души умершего в загробный мир [Там же. С. 15]. Е.Д. Прокофьева дает несколько отличную от вышеприведенной классификацию. Она выделяет шаманов, общавшихся с небесными и подземными духами, и *самбана*, провожавших души умерших. При этом отмечается, что шаманы *самбана* не имели специального костюма. Такая же система представлений существовала у энцев и, возможно, у нганасан [29. С. 12–13].

У нганасан отмечено увеличение шаманской силы в процессе становления шамана и соответствующее изменение его статуса среди соплеменников. Так, пройдя посвящение сном, или будучи отмеченным одним из нго, или победив своего *дямада*, человек уже считается маленьким шаманчиком – *алыгаку надянку*. Через полгода-год у начинающего шамана (*чадептате*) появляется *туоптуси* (подпевала, переводчик, зачинщик). Затем будущий шаман последова-

тельно получает головной убор, перчатки, нагрудник, обувь, бубен с колотушкой и, наконец, верхнюю одежду – кафтан или парку [9. С. 76–78]. По мере возмужания шамана меняется его место камлания в чуме. Сначала он шаманит на левой половине чума, по мере увеличения шаманской силы передвигается все ближе к месту *сыноние* (за очагом против двери на северной стороне). Только надев полный костюм, он имеет право сесть на это место [Там же. С. 78].

Относительно селькупов речь уже шла о шаманах категорий *сымпытыль куп* и *камытырыль куп*. К вышесказанному можно добавить, что *камытырыль куп* камлали в темном чуме без бубна, при этом они садились на медвежью шкуру, что означало их связь с духами нижнего мира. Шаманы этой категории не имели полного костюма, а лишь головной убор, фартук-нагрудник, колотушку, иногда бубен. Но этими предметами они никогда не пользовались во время камлания [30. С. 162]. Шаманы *сымпытыль куп*, камлавшие в светлом чуме, имели специальное облачение, камлали с бубном и колотушкой как в верхний, так и в нижний миры [Там же. С. 269]. Селькупских шаманов называли еще одним термином *күтәһһытыль куп* – грезящий, видящий необычное человек [29. С. 49]. Слово происходит от селькупского *күтаһһа* – 'сновидение, сон'. А толкованием снов и селькупов обычно занимались шаманы [30. С. 180–181].

Сложная система ранжирования шаманов была отмечена А.А. Поповым у долган. Ее особенностью является достаточно большое количество лиц, имеющих статус слабых шаманов. К числу таких шаманов относились *аку ойун* – бесполезный, «зря распевающий» шаман, и *мэнэрик ойун* – «безумно распевающий» шаман. Последний хотя и получал бубен, но имел слабосильных духов-помощников и поэтому приносил мало пользы. *Моулин ойун* – шаман, который получал свой дар от Ылгын айыы – Младшего айыы, считался доброжелательным, но тоже слабосильным. Он имел бубен и костюм, но не мог подниматься выше третьего неба. *Уостуган ойун* – шаман, имеющий удила, был сильнее первых трех, но тоже слабым, мог подниматься до четвертого или шестого неба, а также совершал путешествия в нижний мир. Болезни, после лечения уостуган ойуна, снова возвращались к людям. *Ылгын ойун* – младший шаман – мог излечивать только мелкие болезни, имел бубен, костюм и другие атрибуты и «вынянчивался» при жизни до семи раз. *Орто ойун* – средний шаман мог излечивать средние болезни, хотя «вынянчивался» при жизни тоже до семи раз. *Атыыр ойун* – великий шаман, или *улакан ойун* – большой шаман, или *һир тыонноге ойун* – 'окно земли шаман' не только излечивал все болезни, но после последнего девятого «вынянчивания» якобы мог воскрешать умерших [7. С. 254].

Несмотря на наличие большого количества общих черт в долганском и якутском шаманизме, у якутов не было отмечено такой разработанной классификации шаманов. При ранжировании шаманов якуты употребляли выражение '*биир мутук урдук ойун*' – 'шаман выше другого шамана на один сук' [33. С. 19]. Известно, что души якутских шаманов воспитывались

в ветвях или дуплах особого шаманского дерева и сила их зависела от того, где проходило воспитание: у сильных – на верхушке дерева, у средних – на середине, а у малых шаманов – у нижних ветвей [34. С. 55]. Якуты также различали шаманов, воспитывавшихся у духов верхнего, нижнего и среднего миров. Известно было и деление шаманов на добрых (*аҕы оҕуна* – шаман добрых божеств) и злых (*абасы оҕуна* – шаман злых духов, *сiймэх оҕуна* – поедающий, умерщвляющий шаман) [35. С. 283]. По фольклорным материалам можно установить наличие в прошлом белых и черных шаманок: *айыы удаган* и *сиэмэх удаган* [31. С. 141].

Среди тюркских народов, кроме долган и якутов, интересна классификация хакасских шаманов. Низшую и самую многочисленную часть шаманов представляли *чаланчики* (от *чаланча* – отправляться пешком). Они не имели шаманского костюма и бубна, не проходили посвящения, но обладали небольшим отрядом духов и занимались лечением людей при помощи обмахивания. В качестве ритуального инструмента они могли использовать черный платок, черную мужскую одежду или ветвь березы с лентами «чалама». К категории небольших, средних шаманов относились *пулгосы*, которые имели один бубен и простой шаманский наряд, занимались в основном лечебной практикой. *Пудгуры* считались великими камами, имели одновременно до 9 бубнов, особый костюм и огромную армию духов. *Пудгуры* лечили от бесплодия женщин, занимались предотвращением эпидемий скота, сопровождали души умерших в царство мертвых, руководили горными жертвоприношениями. *Пудгуры* и *пулгосы* назывались общим именем ‘*аттыг хамнар*’, т.е. ‘шаманы, имеющие бубны’ (букв. конные) [14. С. 15].

Относительно алтайского шаманизма нет достаточных данных, позволяющих говорить о существующей или существовавшей в прошлом классификации. А.В. Анохин делил алтайских шаманов на имеющих маньяк (шаманский кафтан) и тех, кто совершал служение без маньяков. Все алтайские шаманы и шаманки в первые годы совершают служение без маньяков. Шаманы, не совершающие камланий Эрлику, называются *ак кам* (белые шаманы) и не имеют маньяков (*манҕаҕы jok кам*). Шаманы, совершающие служение всем тёсям, имеют маньяки (*манҕакту jok кам*) и называются *кара кам* (черный шаман) [36. С. 33]. Согласно Е.Д. Прокофьевой, белые шаманы камлали в белом холщевом халате, украшенном нашивками и тремя лентами [37. С. 60]. Л.П. Потапов выделил термин *jelviči*, который был одним из наименований шамана в древнетюркское время, и предположил, что в названиях *кам* и *jelviči* могло быть отражено различие по линии ритуальной специализации шаманов в почитании божеств и духов небесного и подземного миров. Однако это осталось лишь предположением [18. С. 232–233]. Вместе с тем он отмечал, что каждый из шаманов, камлавших во всех зонах Вселенной, имел четырех персонифицированных духов-покровителей и помощников, три из которых относились к верхнему, среднему и нижнему миру, а четвертым был дух-предок умершего шамана [Там же. С. 146–147].

Шаманская традиция хантов и манси отличается своеобразием и, в частности, наличием большого количества лиц, выполнявших различные ритуальные функции в обществе. При этом очень сложно выделить тех лиц, которых действительно можно считать шаманами, и тех, кто только частично приобщен к шаманским таинствам. В.М. Кулемзин на материалах васюгано-ваховских хантов прежде всего выделяет *ёлта-ку* (*йол (jol)* – букв. ‘ворожить’, ‘колдовать’, ‘гадать’), которые имели бубен с колотушкой, ритуальный костюм, выполняли разнообразные функции и занимали значительное место в обществе [5. С. 64]. Имеющим много шаманских черт можно считать *ысылта-ку* (*јисилта* – плакать), который назначался на свое служение верховным божеством Торумом. Главной функцией *ысылта-ку* было лечение болезней с помощью духа-помощника – змеи. Он мог также воскресить преждевременно умершего человека, отправившись в царство мертвых, что сближает его с сильными шаманами у других сибирских народов [Там же. С. 56–59]. В лице *ысылта-ку* можно усмотреть не вполне оформившуюся категорию шаманов, камлающих в нижний мир [5. С. 124]. Шаманский мир манси выглядит более структурированным. Можно выделить основные категории: *мань-няйт* – малый шаман, камлавший при помощи ножа, *саграп няйт* – камлавший с топором, *койпын-няйт* – шаман с бубном [16. С. 643], *потыртан-пупыг* – (говорящий дух), гадавший с помощью священного ящика, *валтахнен пупыг* – (вниз шаманящий дух), вызывающий духов с помощью музыкального инструмента *сангвылтап* [38. С. 103, 112]. (Причисление некоторых из перечисленных категорий к собственно шаманам вызывает большие сомнения.) Здесь основу специализации составляет наличие особого (главного) атрибута, при помощи которого шаман осуществлял свою деятельность.

Своеобразные черты имеет специализация шаманов у чукчей. В.Г. Богораз выделял три категории чукотских шаманов: «1) шаманы-чревовещатели. Они ценились невысоко, и поэтому их действия нередко превращались в забаву; 2) шаманы-знахари. Они боролись с враждебным влиянием духов, уничтожали злые чары или сами наводили чары на свою жертву; 3) шаманы-предвещатели, занимавшиеся предсказанием будущего» [6. С. 186–187]. Чукчам были известны еще такие шаманы, как *рэтыауауылын* – шаманы, действующие во сне; *уйвэлыткуыт* или *уйвэлуэууылыт* (от уйвэл – ‘порча’, ‘злокозненные чары’) – напускавшие на человека болезнь, беду при помощи злокозненных *лыгикэлыт*; *ёотватылыт* – навлекающие и останавливающие непогоду [6. С. 188–189]. Интерес представляет также отмеченное В.Г. Богоразом деление всех шаманских действий на три категории. В первую категорию входят «сношения с духами» (*kalatkourgъn*). Это – голоса духов, слышимые через посредство шамана, чревовещание, различные трюки, составляющие главное содержание шаманского представления. Ко второй категории относится «смотрение внутрь» (*getalatgъrgъn*), пользующееся у чукчей большим уважением. Шаманы, владеющие этим искусством, могут предсказывать удачу

или наоборот предостеречь от опасности, передать указания духов, которые необходимо выполнить. Третья категория включает «заклинания» (*ewganvatgьrghn*). Сюда входят все наиболее сложные и запутанные шаманские действия [24. С. 117–118]. Чукчи делят также шаманов на благожелательных, которые своим искусством помогают людям, и злобных («насмехающиеся шаманы»), которые только причиняют вред [Там же. С. 118].

Приведенные в начале статьи данные позволили выделить обобщенные обозначения шаманов у родственных групп народов, что говорит о возникновении этих терминов в период языкового и культурного единства. Создание классификаций шаманов – явление более позднее, как правило, терминологически уникальное в рамках культур отдельных народов, и характеризующееся значительной вариативностью культурных проявлений. Проанализированный материал позволяет условно выделить три основных вида классификаций: 1) разделение шаманов в соответствии с их «шаманской силой»; 2) разделение в соответствии со сферами мироздания (камлание в верхний, нижний, средний мир и / или призвание к служению духами верхнего, среднего или нижнего мира); 3) разделение в соответствии со специализацией и выполняемыми в обществе функциями. К числу дополнительных классификаций можно отнести: 1) деление шаманов на добрых и злых; 2) деление в зависимости от используемого орудия камлания; 3) деление в соответствии с тем, какой образ олицетворяет собой шаман. Все виды классификаций были нестрогими, и всегда оставалась возможность пересечения или совмещения функций. Кроме того, как правило, в обществе всегда были лица (или категории лиц), находившиеся за рамками классификаций, не включавшиеся в нее.

Среди проанализированных народов наиболее четкая классификация в соответствии с шаманской силой была выявлена у нанайцев, ульчей, долган и хакасов. У нганасан и кетов (возможно также у якутов и долган) прослеживаются представления о непрерывном становлении шамана в течение жизни, увеличении его силы и соответствующем изменении статуса. В одних случаях положение шамана на иерархической лестнице было четко зафиксировано в соответствии с шаманским даром (например, призывание сильным или слабым духом, воспитание на нижних или верхних ветвях шаманского дерева и т.д.), а значит, сама иерархическая лестница была достаточно устойчивой. В других случаях шаман имел закрепленную традицией возможность непрерывного профессионального роста (увеличение армии духов, получение новых атрибутов и т.д.), а значит, иерархия либо отсутствовала, либо была размытой. Разделение шаманов в соответствии со сферами мироздания тоже можно отнести к наиболее распространенному виду классификации. Оно отмечено у эвенков, ненцев, энцев и нганасан. Сюда же с определенной долей условности можно отнести алтайцев, селькупов и кетов. Распределение шаманов по различным мирам в значительной степени коррелирует с первой класси-

фикацией. Так, у ненцев самые сильные шаманы выдугана осуществляли камлание в верхний мир. Представители высшей категории нанайских и ульчских шаманов касаты, а также хакаские пудгуры осуществляли проводы душ умерших в загробный мир.

Специализация в соответствии с выполняемыми функциями была характерна для чукчей, частично хантов и манси. Данная классификация может быть результатом размытости критериев выделения шаманов среди иных специалистов. Она коррелирует с двумя классификациями, приведенными выше. Слабые или малые шаманы отличались узкой специализацией либо вообще камланием для себя или своей семьи. Средние по силе шаманы – это, прежде всего, лекари. У этой группы лечебная функция на фоне других выступает как основная. Наиболее сильными шаманами были те, которые камлали в верхний или нижний мир. Шаманы, камлавшие духам среднего мира, никогда не становились сильными. Среди самых сильных шаманов основной миссией были проводы душ умерших в загробный мир, так как предполагалось, что это самое опасное путешествие. Им приписывалась также способность достигать самых дальних небесных или подземных сфер и воскрешать умерших.

Среди второстепенных классификаций выделение шаманов, олицетворяющих разные образы, в наиболее законченном виде была зафиксирована у кетов, в более размытом виде – у эвенков. В целом она имеет архаичный характер и в наиболее полном виде может быть проанализирована в символике шаманских костюмов. Среди часто встречаемых образов можно выделить оленя, медведя и птицу. Классификация шаманов в зависимости от используемых атрибутов в чистом виде встречается только у манси, однако она также тесно связана с вышеприведенными основными классификациями. Так, например, выделение «пеших» и «конных» шаманов у хакасов указывает на степень их могущества, камлание с бубном или без него (например, у селькупов) могло характеризовать разные типы шаманских действий, а наличие или отсутствие шаманского кафтана могло указывать на ту сферу шаманского космоса, в которую отправлялся шаман. Деление шаманов на черных и белых (добрых и злых), распространенное у многих тюрко-монгольских народов, так и не получило в науке окончательной интерпретации. Т.М. Михайлов считает, что деление на белых и черных шаманов существовало только у тех народов, которые в своем социально-экономическом развитии достигли государственного или племенного объединения [20. С. 268].

Существование большого количества сакральных лиц, находящихся вне рамок шаманской классификации, вызывает много вопросов. В системе традиционного мировоззрения они не противопоставлялись жестко шаманам (хотя могли соперничать с ними), а сосуществовали с ними в рамках единой мировоззренческой системы. Они не были поглощены в условиях развития шаманских классификаций, не растворились в них. Более того, традиция воспроизводила и продолжает воспроизводить их в условиях современного мира.

Большое количество лиц данной категории существовало у тюрков Саяно-Алтая. Еще В.И. Вербицкий в конце прошлого века обратил внимание на то, что наряду с камами существуют «алтайские пифии», которые разделяются на 1) *рымчи*, имеющий припадок, во время которого при ужасных мучениях видит сокровенное и предсказывает; 2) *тельгочи* – гадатель; 3) *ярынчи*, ворожащий по сожженной лопатке; 4) *кол-курэчи* – по рукам узнающий и 5) *ядачи* – человек, управляющий погодой посредством камня яда-таш [8. С. 64]. А.В. Анохин выделил существование у алтайцев *кӧспӧкчи* – ясновидцев, способных видеть душу человека (*сӱнӧ*) [36. С. 19]. В отличие от шаманов они были не в состоянии вернуть отделившуюся *сӱнӧ* человека на место [39. С. 95]. Современные исследователи алтайского шаманизма отмечают появление большого количества новых групп шаманствующих лиц. У якутов также было несколько категорий лиц помимо шаманов, претендовавших на умение предсказывать и лечить болезни: 1) *алдӕччы* (заклинатель), 2) *мэнэрик* (истеричный), *кӧрбӱӧччӱ* (провидец), *ичэн* (знахарь) [40. С. 91]. Якутское *ичэн* близко эвенкийскому *ичэримни* (шаман, предсказатель, колдун) [31. С. 198]. У долган избранниками духов кроме шаманов считались *ырыаһыт* – певцы-врачеватели. Их было намного меньше, чем шаманов, они не имели костюма и бубна, и их лечение заключалось в пении. Они могли также общаться с духами, в том числе с духами болезни, и вытягивать их из тела больного губами [7. С. 262–264].

Большое количество ритуальных специалистов представлено в традициях обских угров. Более или менее близкими к шаманам у васюгано-ваховских хантов, по мнению В.М. Кулемзина, являются *арехта-ку*, исполнители былин, песен и легенд, а также *улом-верта-ку* (*улом* – сон, *верта* – делать, *ку* – мужчина) – лица, разгадывающие сны, предсказывающие будущее и излечивающие болезни [5. С. 47, 53]. Большим авторитетом в хантыйском обществе пользовались также *нюкульта-ку* (букв. ‘представление-человек’). Главной функцией лиц этой категории была организация своеобразного представления, заканчивающегося гаданием о предстоящем промысле. Они обладали также способностью к ясновидению и имели духов-помощников. У *арехта-ку*, *улом-верта-ку*, *нюкульта-ку*, как правило, отсутствовали некоторые признаки шаманства при наличии других. Это могло быть отсутствие экстаза при наличии избранничества духами, отсутствие ритуального костюма, отсутствие способностей путешествовать в иные миры или вселять в себя духов, но при этом наличие умения «беседовать с духами» и т.д. В определенном смысле эти категории можно сопоставить с малыми, слабосильными шаманами у других народов. В.М. Кулемзин вполне аргументированно предположил, что данные категории лиц являются переходной ступенью на пути формирования шаманов, являются их предшественниками [5. С. 128].

У хантов, помимо перечисленных выше, можно выделить: 1) *мантьё-ку*, *манть-вэлвэл-ку* (*манть* – сказка, *вэлвэл* – делающий, *ку* – мужчина), рассказы-

вающий сказки и иногда занимавшийся лечением; 2) *панкал-ку* (*панкал* – мухомор), который выпивал настой мухомора и в бредовом состоянии передавал присутствующим содержание своего сна; 3) *чипӕнӕн-ку* – колдун, врач, знахарь; 4) *мулте-ку* (мужчина, собирающий духов), произносящий молитвы во время жертвоприношений [5. С. 60–61]; 5) *царты-хо* (*царты ики* – гадающий мужчина, *царты нэ* – гадающая женщина) [16. С. 644]; 6) *сом-войян-хо* (видящий глазами человек) – созерцатель [17. С. 189].

У манси ритуальными деятелями были: 1) *пенынг хум* – прорицатель, гадатель, гадающий на топоре, ноже; 2) *самнаев*, *вонсых хотпа* – провидец; 3) *весар ванг нэ* – гадалка и т.д. [16. С. 643]. Шаманство у хантов и манси развивалось особым путем и имело менее выраженные формы, чем у других народов Сибири [Там же. С. 641]. Одни исследователи (В.М. Кулемзин) считают, что шаманизм у хантов и манси еще не сложился и потому не имел большого распространения. Другие считают обско-угорское шаманство, каким его застали исследователями, находящимся в ситуации ослабления и разложения под влиянием христианизаторской политики церкви и систем административного управления [Там же. С. 642]. Поэтому в системе ритуальных деятелей у обских угров, пожалуй, сложнее всего выделить собственно шаманов и иных деятелей, не являющихся шаманами.

У кетов помимо шаманов особо можно отметить категорию *баӧс*. По представлениям кетов, чтобы стать *баӧс*, нужно приобщиться к «миру земли». Для этого нужно было съесть высушенную змею или что-бы внутрь человека проникла землеройка. На поверхности тогда оставался особый знак (таковым считали бородавку) [23. С. 124]. Главной функцией *баӧс* было предсказание. Они могли предсказать погоду, предупредить человека о предстоящей болезни и ее исходе, предугадать, каким будет промысловый сезон, лечить некоторые болезни (ревматизм, желудочные боли), но также насылать их на людей. Им приписывалась способность не только предсказывать, но и влиять на предстоящие события: смягчить неблагоприятные, способствовать желаемому, а также оказывать воздействие на предметы: сделать ловушку более добычливой или, наоборот, «испортить» ружье, т.е. они обладали магической (колдовской) силой. *Баӧс* обладали даром «видения» *ул’вэј* (душа, жизненная сила) простых людей и даже могли подсказать, где она находится [23. С. 124–125]. *Баӧс* и шаман соперничали друг с другом, и люди часто предпочитали обращаться к *баӧс’у*, что свидетельствует о его высоком положении в обществе. Особую группу составляли *даӧтоӧс’*. Единственным их отличием от простых людей было умение видеть *ул’вэј*. *Даӧтоӧс’* встречались редко, но пользовались большим уважением, к ним могли обратиться в том случае, если шаман не мог самостоятельно обнаружить *ул’вэј* [Там же. С. 125–126].

Особый статус ритуальных деятелей «нешаманов» был зафиксирован у отдельных тунгусо-маньчжурских и самодийских народов. У нганасан выделяется особая категория лиц *дючи́лы* – ясновидцы, толкователи снов. Роль *дючи́лы* остается не выясненной до конца.

Ю.Б. Симченко считает, что они были наделены «маленьким шаманским даром» [32. С. 180]. Известно, что дючи́лы снились вещие сны. Но особенно интересна их роль в ходе камлания. Они помогали шаману. Считалось, что они хорошо видят дорогу, по которой идет шаман, могут разгадать встречающиеся препятствия и в случае необходимости остановить песню шамана, ударяя палочкой, чтобы предостеречь шамана об опасности [9. С. 81]. Таким образом, дючи́лы видел дорогу лучше, чем сам шаман. Считалось, что дючи́лы могли разобраться в действиях самых разных существ шаманского мира и растолковать их людям. При этом они не способны были противостоять дьяда и подчинить себе помощников [32. С. 180]. Это были лица, которые не имели специального костюма и могли только видеть, но не действовать [9. С. 81].

У нанайцев также были особые лица, которые занимали своеобразное положение между шаманами и простыми людьми – *тудины*, которых было гораздо меньше, чем шаманов. У орочей также существовали *тудины* (*туди*) [10. С. 46]. Подробное описание этих лиц дала А.В. Смоляк. Возможна этимологическая связь нанайского *тудин* с ульчским *туде* – священный столб. У нерчинских эвенков *тода* (*тоза*) – думать, у эвенов *туйде* – предсказывать, по-якутски *туй* – предвидеть [Там же]. Тудины не имели бубнов и особых костюмов, не проходили посвящение, но все они имели в прошлом родственников тудинов. Людей они лечили даже лучше, чем шаманы, и так же, как и нганасанские дючи́лы, помогали шаману во время камлания. Они видели путь, которым шел шаман во время камлания, проверяли правильность сообщаемых шаманом сведений, иногда подсказывали шаману, как ему поступить в отношении встретившихся духов, душ и т.д. [10. С. 47]. Тудины имели своеобразного духа-помощника *эдехэ*, некоторые считали, что духов-помощников у тудина было много и с их помощью он летал в другие сферы. Все тудины, по мнению нанайцев, могли ходить в загробный мир вместе с касаты-шаманом и даже самостоятельно [Там же. С. 48–49]. У ульчей отсутствовали тудины, но была особая категория – ясновидящие *исачила* (от *исал* – глаза). Их было очень мало. В жизни это были обычные люди, но с ними иногда случались припадки, во время которых они катались по полу с пеной у рта. В это время кто-нибудь из близких начинал сильно бить припадного ремнем по телу, лицу, чтобы прекратить припадок. Больной затихал и сразу начинал предсказывать, если люди в это время задавали ему вопросы [10. С. 50–51]. Ульчи рассказывали также о колдунах, насылающих порчу на людей, – *дякпи*. Так могли называть и некоторых злых шаманов [Там же. С. 51].

Проведенный анализ «шаманствующих лиц» позволяет сделать некоторые предварительные выводы. «Шаманствующие лица» у тюркских народов Сибири по своему статусу находились ниже шаманов. Они считались менее сильными, и количество выполняемых ими функций было ограниченным. Шаманы угорских народов Сибири, наоборот, слабо выделялись на фоне других «специалистов», за исключением, пожалуй, хантыйского *элта-ку* и мансийского

*койпынг-няйт*, сила которых бесспорно признавалась соплеменниками. У нганасан и нанайцев существовали особые категории лиц – *дючи́ла* и *тудины*, у кетов – *бангос*, которые по своему статусу и авторитету не уступали шаманам, хотя и были менее многочисленными. Более того, они могли осуществлять контроль над деятельностью шаманов, давали им ценные указания, а в некоторых сферах деятельности были более сильными.

Анализ функций, выполняемых «шаманствующими лицами», позволяет выделить: 1) представителей различных видов мантики (гадали по сожженной лопатке, на топоре, ноже, по рукам и т.д.) – алтайские *ярыичи* и *курээчи*, *царты-хо* у хантов, *пенынг хум* и *весар ванг нэ* у манси; 2) предсказателей, имеющих припадки, после которых они обретали способность предвидения – *рымчи* у алтайцев, *исачила* у ульчей, *мэнэрик* у якутов; 3) сновидцев, видящих вещие сны и умеющих их разгадывать, – *улом-верта-ку* у хантов; 4) предсказателей, употреблявших мухомор, – *панкал-ку* у хантов; 5) певцов и сказителей, умевших лечить болезни, – *арехта-ку* и *мантьё-ку* у хантов, долганские *ырыаһыт*; 6) заклинателей, лиц, обращающихся к духам с молитвой, – *мулте-ку* у хантов, *алгәйчы* – у якутов; 7) колдунов, способных насылаять порчу, – *баңос* у кетов, *дякпи* у ульчей; 8) лиц, способных управлять погодой, – *ядачи* у алтайцев; 9) ясновидцев, способных видеть души, существ шаманского мира, а в некоторых случаях шаманский путь и даже путешествовать вместе с шаманом – *көспөкчи* у алтайцев, *көрбүөчү* у якутов, *сом-войян-хо* у хантов, *баңос* и *даңтоңс'* у кетов, *дючи́лы* у нганасан и *тудины* у нанайцев.

Традиционные мировоззренческие системы народов Сибири предполагают сосуществование большого количества ритуальных специалистов. Принципиальное различие между ними заключается в том, что их деятельность представляла собой культурные варианты коммуникации, различные способы установления и реализации диалогических отношений с «духовной» реальностью. Проводниками в мир духов могли быть: певцы (сказители), ясновидцы (способные видеть души, духов и иные миры), предсказатели различного толка (сновидцы, гадатели, лица, страдающие припадками, употребляющие мухомор и т.д.), колдуны (использующие различные магические приемы для воздействия на события и явления) и собственно шаманы, способные сопровождать души живущих и умерших и с этой целью путешествующих в различных сферах мироздания. Происхождение всех этих лиц могло быть независимым и опираться на различные варианты взаимодействия с миром духов. В то же время общение с этим миром предполагает открытость, отсутствие жестких границ и возможность для совмещения и пересечения различных видов подобного опыта.

Шаманизм как особый вариант коммуникативного опыта в качестве сегмента может присутствовать в разных системах представлений, но в рамках Сибирского региона мы наблюдаем его как мировоззренческую доминанту. Об этом, прежде всего, говорят хорошо разработанные и выраженные в различных формах классификации шаманов. В то же время на

фоне усиления собственно шаманов продолжают активно действовать другие специалисты, чье происхождение является не менее древним. Некоторые из них были смещены на периферию ритуального пространства (разного рода гадалы, предсказатели), а некоторые (сказители и певцы у большинства народов Сибири, тудины и дючины у нанайцев и нганасан, баос у кетов) по степени престижа и востребованности среди соплеменников продолжали конкурировать с шаманами и в своей сфере деятельности даже считались более сильными. В современных условиях размытия классических форм шаманизма в Сибир-

ском регионе наблюдается ситуация увеличения числа разного рода специалистов, занимающихся лечебной и ритуальной практикой, которые делятся на лекарей, колдунов, предсказателей, ясновидцев и т.д. [39. С. 92–95; 41. С. 16–17]. Е.В. Ревуненкова отметила, например, что традиционные алтайские ясновидцы кӱспӱкчи (кӱсмӱчи) на современном этапе взяли на себя некоторые шаманские функции, в числе которых проводы умершего в страну предков [39. С. 96]. Все это свидетельствует о первостепенной значимости самой возможности коммуникации с миром природы и о второстепенности ее форм проявления.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Рэдклифф-Браун Альфред Р. Методы этнологии и социальной антропологии // Антология исследований культуры. Т. 1: Интерпретация культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 603–632.
2. Эванс-Притчард Э. История антропологической мысли. М.: Восточная литература, 2003. 358 с.
3. Тишков В.И. Слово о шаманизме // Шаманизм и иные традиционные верования и практики (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5, ч. 1). М.: Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 1999. С. 12–16.
4. Hultkrantz A. Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism // Shamanism in Siberia. Budapest: Akademiai Kiado, 1978. P. 27–58.
5. Кулемзин В.М. Шаманство васюгано-ваховских хантов (конец XIX – начало XX в.) // Из истории шаманства. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1976. С. 3–155.
6. Вдовин И.С. Чукотские шаманы и их социальные функции // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л.: Наука, 1981. С. 178–217.
7. 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.
8. Вербицкий В.И. Алтайские инородцы: Сборник этнографических статей и исследований. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 1993. 256 с.
9. Грачева Г.Н. Шаманы нганасан // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л.: Наука, 1981. С. 69–89.
10. Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). М.: Наука, 1991. 280 с.
11. Хомич Л.В. Шаманы у ненцев // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам 2-й половины XIX – начала XX в.). Л.: Наука, 1981. С. 5–41.
12. Функ Д.А., Харитонов В.И. «Шаманство» и «шаманизм»: к дифференциации понятий // Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. М., 1999. С. 180–184. Т. 5, ч. 1.
13. Ревуненкова Е.В. Актуальные проблемы исследования шаманизма (Shamanism in Siberia, Budapest, 1978, 571 p.) // Советская этнография. 1981. № 1. С. 154–161.
14. Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан: Изд-во Хакас. гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2006. 254 с.
15. Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – нач. XX в.). Л.: Наука, 1969. 304 с.
16. Соколова З.П. Ханты и манси. Взгляд из XXI в. М.: Наука, 2009. 756 с.
17. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. 3 / пер. с нем. и публ. д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. 247 с.
18. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 321 с.
19. Трошанский В. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. Казань: Типо-литография Императорского ун-та, 1902. 204 с.
20. Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен до VIII в.). Новосибирск: Наука, 1980. 320 с.
21. Банзаров Д. Собрание сочинений. М.: АН СССР, 1955. 374 с.
22. Анучин В.И. Очерк шаманства у енисейских остяков // СМАЭ. СПб.: Типография императорской академии наук, 1914. Т. II, вып. 2. 90 с.
23. Алексеенко 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.
24. Богораз В.Г. Чукчи. Религия. Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. 195 с.
25. Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – XX вв.). Л.: Наука, 1983. 174 с.
26. Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969. 676 с.
27. Алексеенко Е.А. К вопросу о синкретизме музыкального фольклора обских угров // Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров. Таллин, 1986. С. 22–27.
28. Лебедева Е.П. О фольклоре нанайцев // В.А. Аврорин. Материалы по нанайскому языку и фольклору. Л.: Наука, 1986. С. 3–23.
29. Прокофьева Е.Д. Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам 2-й половины XIX – начала XX в.). Л.: Наука, 1981. С. 42–69.
30. Мифология селькупов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. 382 с.
31. Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – нач. XX вв. Новосибирск: Наука, 1975. 199 с.
32. Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. М.: ГЕО-ТЭК, 1996. Ч. 1. С. 216.
33. Жеребина Т.В. Шаманизм и христианство (на материале религии народа саха XVIII–XX вв.). СПб.: Изд-во РХГА, 2011. 175 с.
34. Ксенофонтов Г.В. Шаманизм. Избранные труды (Публикации 1926–1929 гг.). Якутск, 1992. 299 с. URL: <http://vk.com/gvksenofontov>
35. Попов А.А. Получение «шаманского дара» у виллойских якутов // Труды института этнографии им. Миклухо-Маклая. М.; Л., 1947. Т. 2. С. 282–293.
36. Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л.: Изд-во Российской Академии наук, 1924. 152 с.
37. Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 27: Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – XX вв. Л., 1971. С. 5–100.
38. Мифология манси. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2001. 196 с.
39. Ревуненкова Е.В. Заметки о современной терминологии, связанной с шаманизмом, у теленгитов // Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию д-ра ист. наук, проф. Л.П. Потапова: сб. статей. М.: ГЕО-ТЭК, 1995. С. 88–98.

40. Токарев С.А. Шаманство у якутов в XVII в. // Советская этнография. 1939. № 2. С. 88–103.
41. Функ Д.А. Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности. М. : Изд-во Российской Академии наук, Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1997. 268 с.

Статья представлена научной редакцией «История» 17 января 2016 г.

# “RITUAL SPECIALISTS” IN THE TRADITIONAL WORLDVIEW OF THE PEOPLES OF SIBERIA (TERMINOLOGICAL ANALYSIS)

*Tomsk State University Journal*, 2016, 403, 87–98. DOI: 10.17223/15617793/403/15

**Nam Elena V.** Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: n.elvad@yandex.ru

**Keywords:** shaman; ‘shamaning persons’; mantics; clairvoyance; spellcraft (magic); storytelling.

The paper summarizes and analyzes materials on Siberia related to various categories of shamans that correspond to each other and make up an integrated field. This view of shamanism diachronic analysis reveals the logic behind the development of one institute or another. From the diachronic analysis perspective, an idea by A. Hultkrantz seems to be very promising: he proposed to consider shamanism as a religious configuration that is a semi-independent segment of an ethnic religion within which all the beliefs, rites and other ritual figures functionally similar to them through the terminology used (or that used to be used) by bearers of the shamanic worldview. The terminology may not fully reflect the real picture of the relationship of various ‘ritual actors’ as the language is far less flexible than the living reality. However, it can be useful for it helps explain the coexistence of shamanic and non-shamanic beliefs as well as the variability of manifestations of shamanism in different cultural traditions. The fundamental difference between different ritual specialists is that their activity represented cultural options of communication and various ways of establishing and realizing dialogical relations with the ‘spiritual’ reality. Guides to the world of spirits could be singers (story-tellers), clairvoyants (capable of seeing souls, spirits and other worlds), foretellers of different sorts (dreamers, diviners, persons suffering from seizures or consuming amanita, etc.), sorcerers (using different magic tricks to influence events and phenomena) and actual shamans capable of accompanying the souls of the dead and of the living and to this end travelling in various spheres of the universe. The origin of all these persons could be independent and rely on different ways of interacting with the world of spirits. Here, communicating with this world presupposes openness, absence of rigid boundaries and the possibility of combining and crossing various kinds of such an experience. Shamanism as a special kind of communicative experience can be present as a segment in different worldview systems but within the region of Siberia it is a dominant worldview. This is confirmed by shaman classifications, well-developed and expressed in various forms. At the same time, along with shamans becoming more influential, other specialists of no less ancient origin also continue to act. Some of them moved to the periphery of the ritual space (diviners of different sorts, foretellers), whereas some, according to the degree of their prestige and of the demand on the part of other tribesmen, went on competing with shamans and were considered even more powerful in their field of activity. Currently, with the classical forms of shamanism becoming blurred in the region of Siberia, there is a growing number of different specialists who are engaged in therapeutic and ritual practices, among them are healers, sorcerers, foretellers, clairvoyants, etc. All this indicates the paramount importance of the very possibility of communicating with the world of nature whereas its manifestation forms appear to be of secondary importance.

## REFERENCES

1. Radcliffe-Brown, A.R. (1997) *Metody etnologii i sotsial'noy antropologii* [Methods of Ethnology and Social Anthropology]. Translated from English. In: Levit, S.Ya. (ed.) *Antologiya issledovaniy kul'tury* [Anthology of Cultural Studies]. Vol. 1. St. Petersburg: Universitetskaya kniga.
2. Evans-Pritchard, E. (2003) *Istoriya antropologicheskoy mysli* [History of anthropological thought]. Translated from English. Moscow: Vostochnaya literatura.
3. Tishkov, V.I. (1999) Slovo o shamanizme [A word about shamanism]. In: Funk, D.A. & Kharitonova, V.I. (eds) *Shamanizm i inye traditsionnye verovaniya i praktiki* [Shamanism and other traditional beliefs and practices]. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology, RAS.
4. Hultkrantz, A. (1978) Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism. In: Dioszegi, V. & Hoppal, (eds) *Shamanism in Siberia*. Budapest: Akademiai Kiado.
5. Kulemzin, V.M. (1976) Shamanstvo vasyugano-vakhovskikh khantov (konets XIX – nachalo KhKh v.) [Shamanism of the Vasyugan-Vakhovo Khanty (end of 19th – early 20th centuries)]. In: Lukina, N.V. (ed.) *Iz istorii shamanstva* [From the history of shamanism]. Tomsk: Tomsk State University.
6. Vdovin, I.S. (1981) Chukotskie shamany i ikh sotsial'nye funktsii [Chukotka shamans and their social functions]. In: Vdovin, I.S. (ed.) *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri (po materialam vtoroy poloviny XIX – nachala KhKh v.)* [Problems of history of the public awareness of the aborigines of Siberia (based on the materials of the second half of the 19th – early 20th centuries)]. Leningrad: Nauka.
7. Popov, A.A. (1981) Shamanstvo u dolgan [Shamanism among the Dolgan]. In: Vdovin, I.S. (ed.) *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri (po materialam vtoroy poloviny XIX – nachala KhKh v.)* [Problems of history of the public awareness of the aborigines of Siberia (based on the materials of the second half of the 19th – early 20th centuries)]. Leningrad: Nauka.
8. Verbitskiy, V.I. (1993) *Altayskie inorodtsy: Sbornik etnograficheskikh statey i issledovaniy* [Altai foreigners: Collection of ethnographic articles and studies]. Gorno-Altaysk: Gorno-Altayskaya tipografiya.
9. Gracheva, G.N. (1981) Shamany nganasan [Shamans of the Nganasans]. In: Vdovin, I.S. (ed.) *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri (po materialam vtoroy poloviny XIX – nachala KhKh v.)* [Problems of history of the public awareness of the aborigines of Siberia (based on the materials of the second half of the 19th – early 20th centuries)]. Leningrad: Nauka.
10. Smolyak, A.V. (1991) *Shaman: lichnost', funktsii, mirovozzrenie (Narody Nizhnego Amura)* [Shaman: the identity, functions, outlook (Peoples of the Lower Amur River)]. Moscow: Nauka.
11. Khomich, L.V. (1981) Shamany u nentsev [Shamans of the Nenets]. In: Vdovin, I.S. (ed.) *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri (po materialam vtoroy poloviny XIX – nachala KhKh v.)* [Problems of history of the public awareness of the aborigines of Siberia (based on the materials of the second half of the 19th – early 20th centuries)]. Leningrad: Nauka.
12. Funk, D.A. & Kharitonova, V.I. (1999) “Shamanstvo” i “shamanizm”: k differentsiatsii ponyatiy [“Shamanism”: the differentiation of concepts]. In: Funk, D.A. & Kharitonova, V.I. (eds) *Etnologicheskie issledovaniya po shamanstvu i inym traditsionnym verovaniyam i praktikam* [Ethnological research on shamanism and other traditional beliefs and practices]. Vol. 5. Pt. 1. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology, RAS.
13. Revunenkov, E.V. (1981) Aktual'nye problemy issledovaniya shamanizma (Shamanism in Siberia, Budapest, 1978, 571 p.) [Recent problems of shamanism studies (Shamanism in Siberia, Budapest, 1978, 571 p.)]. *Sovetskaya etnografiya*. 1. pp. 154–161.

14. Butanaev, V.Ya. (2006) *Traditsionnyy shamanizm Khongoraya* [Traditional Khongor shamanism]. Abakan: Khakas State University.
15. Vasilevich, G.M. (1969) *Evenki. Istoriko-etnograficheskie ocherki (XVIII – nach. XX v.)* [The Evenki. Historical and ethnographic essays (18th – early 20th centuries)]. Leningrad: Nauka.
16. Sokolova, Z.P. (2009) *Khanty i mansi. Vzgl'yad iz XXI v.* [The Khanty and the Mansi. Looking from the XXI century]. Moscow: Nauka.
17. Karjalainen, K.F. (1996) *Religiya yugorskikh narodov* [Religion of the Ugra peoples]. Vol. 3. Translated from German by N.V. Lukina. Tomsk: Tomsk State University.
18. Potapov, L.P. (1991) *Altayskiy shamanizm* [Altai shamanism]. Leningrad: Nauka.
19. Troshchanskiy, V. (1902) *Evolutsiya chernoy very (shamanstva) u yakutov* [Evolution of the Black Faith (shamanism) of the Yakuts]. Kazan: Tipo-litografiya Imperatorskogo un-ta.
20. Mikhaylov, T.M. (1980) *Iz istorii buryatskogo shamanizma (s drevneyshikh vremen do VIII v.)* [From the history of Buryat shamanism (from ancient times to the 8th century)]. Novosibirsk: Nauka.
21. Banzarov, D. (1955) *Sobranie sochineniy* [Works]. Moscow: USSR AS.
22. Anuchin, V.I. (1914) *Ocherk shamanstva u eniseyskikh ostyakov* [Essay on shamanism of the Yenisei Ostyaks]. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii*. 2:2.
23. Alekseenko, E.A. (1981) *Shamanstvo u ketov* [Shamanism of the Kets]. In: Vdovin, I.S. (ed.) *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri (po materialam vtoroy poloviny XIX – nachala KhKh v.)* [Problems of history of the public awareness of the aborigines of Siberia (based on the materials of the second half of the 19th – early 20th centuries)]. Leningrad: Nauka.
24. Bogoraz, V.G. (1939) *Chukchi. Religiya* [Chukchi. Religion]. Leningrad: Izd-vo Glavsevmorputi.
25. Gracheva, G.N. (1983) *Traditsionnoe mirovozzrenie okhotnikov Taymyra (na materialakh nganasan XIX – XX vv.)* [The traditional outlook of Taimyr hunters (on materials of the Nganasans of the 19th – 20th centuries)]. Leningrad: Nauka.
26. Borovkov, A. et al. (1969) *Drevnetyurkskiy slovar'* [Old Turkic Dictionary]. Leningrad: Nauka.
27. Alekseenko, E.A. (1986) *K voprosu o sinkretizme muzykal'nogo fol'klora obskikh ugrov* [On the syncretism of folk music of the Ob Ugrik peoples]. In: Ryutyl, I. *Muzyka v obryadakh i trudovoy deyateli'nosti finno-ugrov* [Music in rites and work of the Finno-Ugrik peoples]. Tallin: Eesti raamat.
28. Lebedeva, E.P. (1986) *O fol'klore nanaytsev* [The Nanai folklore]. In: Avrorin, V.A. *Materialy po nanayskomu yazyku i fol'kloru* [Materials on the Nanai language and folklore]. Leningrad: Nauka.
29. Prokof'eva, E.D. (1981) *Materialy po shamanstvu sel'kupov* [Materials on the shamanism of the Selkups]. In: Vdovin, I.S. (ed.) *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri (po materialam vtoroy poloviny XIX – nachala KhKh v.)* [Problems of history of the public awareness of the aborigines of Siberia (based on the materials of the second half of the 19th – early 20th centuries)]. Leningrad: Nauka.
30. Tuchkova, N.A. et al. (2004) *Mifologiya sel'kupov* [Selkup Mythology]. Tomsk: Tomsk State University.
31. Alekseev, N.A. (1975) *Traditsionnye religioznye verovaniya yakutov v XIX – nach. XX vv.* [Traditional religious beliefs of the Yakuts in the 19th – early 20th centuries]. Novosibirsk: Nauka.
32. Simchenko, Yu.B. (1996) *Traditsionnye verovaniya nganasan* [Traditional beliefs of the Nganasans]. Pt. 1. Moscow: GEO-TEK.
33. Zhrebina, T.V. (2011) *Shamanizm i khristianstvo (na materiale religii naroda sakha XVIII–XX vv)* [Shamanism and Christianity (in the religion of the Sakha people in the 18th – 20th centuries)]. St. Petersburg: Izd-vo RKhGA.
34. Ksenofontov, G.V. (1992) *Shamanizm. Izbrannye trudy (Publikatsii 1926–1929 gg.)* [Shamanism. Selected works (Articles of 1926–1929)]. Yakutsk. [Online]. Available from: <http://vk.com/gvksenofontov>.
35. Popov, A.A. (1947) *Poluchenie "shamanskogo dara" u vilyuyskikh yakutov* [Acquiring the "shamanic gift" of Viliui Yakuts]. *Trudy instituta etnografii im. Miklukho-Maklaya*. 2. pp. 282–293.
36. Anokhin, A.V. (1924) *Materialy po shamanstvu u altaytsev* [Materials on shamanism in the Altai]. Leningrad: Russian Academy of Sciences.
37. Prokof'eva, E.D. (1971) *Shamanskije kostyummy narodov Sibiri* [Shaman costumes of the peoples of Siberia]. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii*. 27. pp. 5–100.
38. Baulo, A.V. et al. (2001) *Mifologiya mansi* [Mansi Mythology]. Novosibirsk: Institute of Archaeology and Ethnography, Russian Academy of Sciences.
39. Revunenkov, E.V. (1995) *Zametki o sovremennoy terminologii, svyazannoy s shamanizmom, u telengitov* [Notes on modern terminology associated with shamanism of the Telengits]. In: Funk, D.A. (ed.) *Shamanizm i rannije religioznye predstavleniya. K 90-letiyu d-ra ist. nauk, prof. L.P. Potapova* [Shamanism and early religious ideas. On the 90th anniversary of Dr. of History, Prof. L.P. Potapov]. Moscow: GEO-TEK IEA RAN.
40. Tokarev, S.A. (1939) *Shamanstvo u yakutov v XVII v.* [Shamanism of the Yakuts in the 17th century]. *Sovetskaya etnografiya*. 2. pp. 88–103.
41. Funk, D.A. (1997) *Teleutskoe shamanstvo: traditsionnye etnograficheskie interpretatsii i novye issledovatel'skie vozmozhnosti* [Teleut Shamanism: traditional ethnographic interpretation and new research opportunities]. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences.

Received: 17 January 2016