

Сподина В. И.

*БУ ХМАО – Югры «Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок»,
Ханты-Мансийск*

**Проницаемость миров как отражение процесса космогенеза
обско-угорских и самодийских народов**

**The permeability of the worlds as a reflection of the process
of ob-ugrian and samoyed people's cosmogenesis**

УДК 39: 908; 111. 8; 524. 8

Аннотация. В традиционном мировоззрении коренных народов Севера существовала мифологическая концепция, согласно которой помимо реального мира существовал и иной, пространственно-временной континуум – разомкнутые в бесконечность миры, заселённые сонмом всевозможных духов. В концепции многоэтажной Вселенной Средний, Верхний и Нижний миры существовали как бы параллельно, но в то же время были взаимопроницаемы. Каналами связи служили отверстия (дыры), Мировой дерево, проводниками-курьерами – птицы, шаман, огонь, направленная космическая энергия (луч солнца/света), звук. В качестве основного орудия, обеспечившего появление бинарной оппозиции верх/низ, а значит и канала связи, выступает посох. Каналы связи между мирами открываются, как правило, в особых местах – святилищах или местах силы.

Summary. In the traditional worldview of the indigenous peoples of the North there was a mythological concept according to which in addition to the real world, different, the space-time continuum existed also – open to infinity worlds, populated by a host of various spirits. Middle, Upper and Lower worlds existed as a parallel in the concept of multistory Universe, but at the same time they had mutual permeability. Apertures (holes), World Tree served as communication links; birds, shaman, fire, directed cosmic energy (sun ray / beam), sound – as conductors-couriers. Stave acts as the main instrument, which provided the appearance of a binary opposition up/down and hence the communication link. Communication links between the worlds open usually in special places – sanctuaries or places of power.

Ключевые слова: проницаемость миров, птицы-курьеры, посох, отверстие, шаман, камлание, святилища.

Keywords: permeability of the worlds, birds-couriers, stave, aperture, shaman, shamanistic ritual, sanctuary.

Смысл всякой космологии состоит в том, чтобы свести многообразные знания о мире в единую, достаточно стройную картину, объёмлющую наиболее важные факты и представления. Среди всего многообразия космологических представлений совершенно особое место занимает модель, которую условно можно назвать концепцией «многоэтажной» Вселенной. Суть её заключается в том, что мироздание подразделяется на несколько располагающихся один над другим миров. В известной мере они самостоятельны, но при этом скреплены в единое целое. Главных миров, как правило, три. Это небеса, населённые богами (Верхний мир); земля – обитель людей и всего живого (Средний мир) и преисподняя – где живут всевозможные злые духи (Нижний мир). Часто Верхний и Нижний миры в свою очередь подразделяются на отдельные ярусы.

В работах этнографов, археологов и лингвистов, прежде всего Н. В. Лукиной, В. М. Кулемзина, И. Н. Гемуева, А. М. Сагалаева, А. В. Бауло, М. Ф. Косарева, Е. А. Хелимского, В. Я. Петрухина, В. В. Напольских, были воссозданы развитые космологические представления обских угров, а также доказана их глубокая древность (период уральской и даже прауральской общности). Однако следует отдавать себе отчёт в том, что мы не в состоянии «воскресить» всё то многообразие мифологических сюжетов древности, которые отразили мифы.

Наиболее известные в мировоззрении народов мира представления о структуре пространства подразделяются на трёхуровневые, семиуровневые, девятиуровневые и др. построения как по вертикали, так и по горизонтали. У обских угров и самодийцев превалирует

трёхуровневая модель мира (Верхний, Средний и Нижний), все ярусы которого похожи, взаимосвязаны и взаимопроницаемы.

Идея проницаемости миров, многоэтажной Вселенной как единого гармоничного организма, была заложена уже в самом начале мироздания. В процессе творения мир переставал быть «безвидным» и «беззвучным». Отсутствие света и звука возвращает к состоянию до-творения, то есть к хаосу. Именно свет и звук являются первыми сигналами, проникшими из Верхнего мира, мира божества Нуми Торума и его крылатых помощников в Средний мир, находящийся в процессе создания. В обско-угорской мифологии подчёркивается, что одним из имён демиурга Нум-Торума является Нум-Санкэ (Санкэ Торум). В призывных песнях южных хантов Санкэ чаще всего используют как эпитет к имени Торум в значении «золотой», «светлый», «белый», «сияющий», «верховный», «Бог-Свет» [1, 81]. В этой связи А. В. Головнёв замечает, что «трудно не увидеть в восточно-хантыйском Сўнк, южно-хантыйском Санге и мансийском Сян один прообраз, черты которого условно могут быть сведены к понятию рождающего духа ...» [2, 531]. Известный этнограф в одной из своих работ высказывал предположение, что в угорской мифологии на месте Торума некогда существовал образ «внеземной рождающей стихии» Неба-Матери Санги, сохранившейся донине в представлении о Санг-Вах (Небе-Железе) и понятии «духа вообще» – *сунг, лунх, тонх* [3, 216].

Хотелось бы подчеркнуть одну особенность в связи с образом Нума. По отношению к другим богам он обладает наибольшей сакральностью, «чистотой». Не случайно у ненцев звери и птицы мужского рода называются *нум няны* ‘в сторону неба’, в отличие от животных женского рода *тян няны* ‘в сторону земли’ [4, 26]. Также с созидующим небесным светом связывается образ жизнеподательницы восточных хантов Анки-пугос (Торум-анки). Ваховские ханты верили, что она посылает на землю детей с помощью солнечного луча. С сияющей небесной сферой связаны и мансийские верховные божества. Символами мансийской *Калтац* являлись маршрутные нити – золотые, серебряные. В данном случае нить ассоциировалась с солнечным лучом – подателем жизненного начала. Солярная символика, универсальная для небесных божеств, раскрывается и через такую деталь как волосы (лучи) богини. Когда золотая *Калтац* распускает свои косы от них расходится дневной свет, в них возникает «лунный свет».

Другая оппозиция звук/беззвучие, в пространственном коде соответствует оппозиции движение/неподвижность, жизнь/смерть. Для сравнения укажем на хантыйское слово *холді*, означающее ‘безлюдный’ (*холді мув* ‘безлюдная земля’) и ‘тихий’ одновременно, *хёслі-сійлі* ‘тихо-беззвучно’ [5, 297]. Ситуация мёртвой, абсолютной тишины в мансийском языке передаётся идиоматическим выражением *акваг палиң суй āтим, нёлмың суй āтим* (букв.: нет никакого звука для уха, нет никакого звука языка) [6, 380]. Зрение (глаза) и слух (уши) в традиционной культуре наделялись известной автономией. Про человека, который ничего не видел и не слышал, аганские ханты говорят: *Кавой-хаэмай мал* ‘Уши-глаза закрыты’. Такое выражение ещё могло означать потерю сознания.

Первые звуки («какой-то шум», «слышно кто-то летит») [7, 258, 272] появляются сверху. В ненецкой шаманской песне *самб’дабц* содержится призыв к *Есь’тото Паяры* ‘Железопкрылой гагаре’:

«Железопкрылая Гагара, куда ты делась»?

Небесные облака разрывая, с визгом летит она,

На перекрестье шестов верхушки чума она с визгом села [2, 382].

В мансийской священной сказке *Мātэлум ялпың мйт* ‘О возникновении Земли’ повествуется как *Тох о́лыматэн акв-мат-эрт* нуми *тōрумныл матыр курыгтанэ суйты*. *Ойка иснасныл кональ сунсы, нумыл тōрумныл Кёр-Тāхт ты йив, мāкинсуке витын юв та сялтыс* «... однажды с Верхнего мира какой-то гул слышится. Муж из окна смотрит наружу: сверху с неба летит Железная Гагара» [6, 32, 33]. В комментариях к текстам содержится важная, с точки зрения данного сюжета, подробность. Е. И. Ромбандеева этимологию выражения *тōрумныл ‘с неба’* (от *Тōрум, тōрм*, букв.: дрожавший) связывает с «явлениями грозы, когда земля и небо дрогаются; это многозначное слово, ныне употребляющееся в значении: «небо, погода, природа, эра, эпоха, Вселенная, весь Мир, жизнь, Бог, икона» [6, 365].

Для подавляющего большинства звуков периода первотворения характерна громкость, если не пронзительность. Ещё пифагорейцы обратили внимание на музыкальные соотношения сфер. Они утверждали, что двигаясь сквозь эфир, планеты издают звуки в зависимости от своих размеров и скоростей. Самый низкий звук принадлежит Сатурну, а самый высокий

и пронзительный – Луне [8, 126]. Звуки творения не просто привлекают к себе внимание: их нельзя не услышать. Изображённый в мифах мир шумит, гремит, визжит. Семантика шумовых действий, несомненно, сопоставима со звуковой кодировкой ритуально-обрядовой деятельности, которая разворачивается, как правило, в маргинальном пространстве (т. е. в пространстве контактов с «иным» миром).

В качестве источника звука выступали птицы, обладающие мобильностью и голосом. Эти способности определили их роль не только как курьера-информатора (ворон), но и в качестве медиатора (гагара, кулик и др.). Мифы о ныряющей птице типичны для космогонических сюжетов почти всех уральских народов. В качестве орнитоморфных демиургов выступали: *карт тохтын* ‘железная гагара’ (ханты), *лули* – краснозобая поганка (манси), *кулик-люли* (ханты). В материалах венгерского священника XIX в. Лайоша Кальмани присутствует вариант мифа о ныряющей птице. Суть его такова: у человека был *лудверц* (легендарная чудотворная птица венгерского фольклора), которая исполняла все поручения человека. Однажды пришёл человек домой и сказал: «Нырни на дно моря, принеси горсть песка! Лудверц пошёл и уже не вернулся» [9, 30]. Л. С. Грибовой был записан аналогичный миф о появлении земли у северных коми-пермяков, где вместо гагары фигурирует утка, а Омоль назван Кулем [10, 30]. Другой персонаж – кукушка *kukkuk*, по представлениям хантов, являет собой образ какого-то сверхъестественного существа, который в данном облике доносит до Торума просьбы людей. Благодаря такой роли птиц-медиаторов осуществляются контакты между обоими мирами, происходит их нейтрализация.

Мотив птиц как курьеров на материале хантыйской мифологии подробно описан Т. А. Молдановой [11]. Выбор птицы в качестве курьера понятен и обоснован: она мобильна и, главное, движется по горизонтали (летает над землёй), и по вертикали (сверху вниз, с неба на землю, и снизу вверх, из-под земли на землю и на небо). В фольклорно-мифологической сфере подземно-небесные полёты отождествляются с полётом души, оставляющей тело. Интересно отметить, что этнографы, писавшие о татуировках у хантов и манси, отмечали в качестве наносимых изображений рисунки птиц и зверей. С. А. Иванов приводит сведения, полученные Н. Ф. Прытковой у казымских хантов о татуировке фигурки птицы вурсикна плече. Считалось, что она помогает человеку после его смерти переправляться через океан в «страну мёртвых» и имела отношение к представлениям хантов о душе [12, 46]. Эту же мысль развивает В. Н. Чернецов на мансийском материале. По древним верованиям манси одна из призрачных душ человека, носившая название урт, во время сна в облике птицы якобы совершала путешествия и даже могла проникать в загробный мир [13, 117–143].

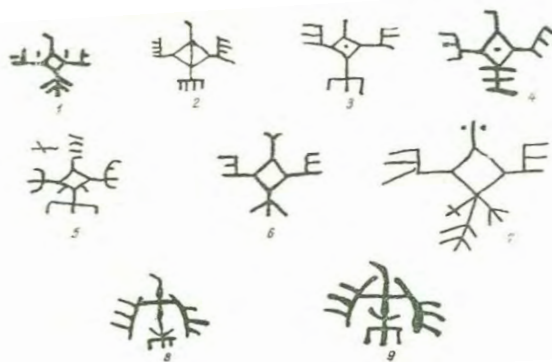


Рис. 1. Татуировка. Изображение птиц. Обские угры.

1, 2, 6 – по С. И. Руденко (1929); 3, 5 – по И. Глушкову; 4, 8, 9 – по В. Н. Чернецову (1947);
7 – по К. Ф. Карьялайнену (по материалам С. А. Иванова) [12, 47]

Заметим, что душа человека может проникать в иные миры и в виде насекомого (паука, жука). Однако наличие голоса=речи и движения=полёта являются определяющими признаками в «назначении» птиц в качестве связных между верхним и нижним мирами.

В мифологии обских угров птичий облик имеют многие божества, с которыми связывается происхождение территориальных групп обских угров. Рассказывается, что недалеко от селения Халь-пауль есть семь берёз, растущих из одного корня. Когда-то на этих берёзах сидели духи: Йипых-ойка, пять его братьев и Тохлын-ойка [14, 191]. Эти персонажи имеют облик птиц. Мансийская Калтащ опускается с неба в облике гусыни.

На спину животного, спину имеющего (лошадь), она опускается,
 В хорошем облике золотистой гусыни опускается ...
 Идущих облаков высоты достигает,
 Бегущих облаков высоты достигает.

Братья Мир-сусне-хума также иногда рисуются птицами. «Есть основания полагать, что небесная семья в целом имела в обличье птиц (по крайней мере, это была одна из её ипостасей)» [15, 79]. Крылатые Корс-Торум (манси) или Нуми-Курыс (ханты) считались родоначальниками богов, которые в незапамятные времена передали свою власть Нуми-Торуму, а затем удалились на покой на «верхнее небо» [16, 282].

Известно, что на святилищах хантов и манси в XVIII в. стояли металлические идолы гуся (лебедя). Если предположить, что небесная семья в целом имела птичье обличье, то не лишним будет привести некоторые детали культовой практики, имеющей место на Средней Лозьве. Сознание обско-угорских народов считало человека существом двуединой природы. В обрядовых текстах манси предки именуются «семь крылатых, семь ноги имеющих» [17, 93] и что они «призываемы песнями, что звучат как те, которыми зовут уток» [цит. по: 15, 86]. Тем самым подчёркивается приобщённость человека к миру пернатых. Согласно представлениям ваховских хантов, человек произошёл от «крылатого зверя-духа», и поэтому первые люди были крылатыми [18, 123].

Издавание звуков, похожих на писк, было отмечено в угорской шаманской традиции XVIII в. Духи-птицы, согласно фольклору манси, прибывая к селению «по ходу солнца семь раз его обходят, с громкими звуками свиста они (кругами) обходят ...» [17, 91–92]. Язык птиц-предков оказывался языком, пригодным для диалога. Среди призывных звуков наиболее часто встречался свист. К. Ф. Карьялайнен упоминал, что остяки свистят, оказывая почести своим богам [19, 183]. «К сожалению, – замечает А. М. Сагалаев, – этот тип ритуального поведения зафиксирован отрывочно, как некая непонятная или забавная черта аборигенных культур Севера» [15, 86]. Там, где архаичное мироощущение полагало необходимым соприкосновение с сакральным миром либо в переломных моментах, везде принимала участие птица. Богиня-птица в облике повитухи помогала появиться на свет (наделяла душой) будущего ребёнка, как сваха она появлялась на свадьбе, душа-птица отлетает в момент смерти человека.

По материалам В. Н. Чернецова, у обских угров в прошлом существовал обряд, связанный с посвящением юношей в полноправные члены рода. В роду «крылатого» старика (орла) на Оби юношу вели на святилище и там заставляли взобраться на дерево, где обитает крылатый предок. Пока посвящаемый находился на дереве, стоящие внизу старики читали благопожелания (имитации смерти-рождения в гнезде-матери). Вниз он спускался полноценным членом мужского сообщества [13, 142]. По воззрениям хантов, шаман вырастает на дереве, там, где гнездится или живёт в дупле Торум-птица [15, 89]. Сила и способности шамана, как считалось, зависят от того, в какое дупло – нижнее, среднее или верхнее поместят его душу, на каком суку будет находиться его гнездо. Чем выше дупло, тем больше число небесных слоёв сможет преодолеть в будущем шаман.

Гнездо на священном дереве содержит в себе минимум жизненного начала будущего шамана. Два образа – «птенец в гнезде» и «ребёнок в колыбели» постоянно перекодируют друг друга. Если у сосвинских манси ребёнок умирал до рождения, то говорили, что он «разбился» (= яйцо выпало из гнезда) [20, 22].

Птичьи фигуры венчают жертвенные шесты и жилища, развитие представлений о птице-предке обнаруживается в культовых изображениях обских угров и самодийцев. «Тем не менее, роль птицы в мировоззрении уральских народов сколько-нибудь полно не раскрыта, хотя очевидно, что птица (наряду с медведем) – важнейший персонаж уральской картины мира и в целом менталитета уральских этносов» [15, 75].

Наличие миров определяет их проницаемость. Если существование Верхнего мира было задано изначально, Средний мир – мир человека и всего живого – был воссоздан с помощью птиц-демиургов, то качественные характеристики мироздания должен был замыкать Нижний мир (зеркальная копия земного, но с характеристикой «обратный»). Его происхождение является результатом целенаправленного действия по проделыванию отверстия в земле с помощью первого орудия – посоха. Посох неперенный атрибут Нуми Торума, который в своём небесном доме «за столом сидит, правой щекой о посох опирается» [7, 298]. Функция опоры в мифологии не является определяющей. Акцентируется роль посоха как первого

орудия, используемого в процессе доустройства мира и способного создавать канал проникновения (возможно ранее существовавший) в Нижний мир. С его помощью задаётся бинарная оппозиция верх-низ и проход между мирами.

Проникновение (творение) в Нижний мир происходит с помощью посоха Торума, воткнутого в землю. Через образовавшееся отверстие брат верховного божества – Кынь-лунг, завладевает Нижним миром и становится его хозяином. А. М. Сагалаев в этой связи отмечает, что «так в мифе обозначается появление важнейшего элемента совокупного мироздания и, очень важно, – отверстия, ведущего вниз. Стоит, видимо, упомянуть, что сам акт протыкания/пронзания земли имеет в архаичном мировосприятии символику созидания-оплодотворения» [15, 37].

Подчёркивая роль посоха в творении и насыщении мира, следует отметить, что действие этого орудия проявляется в направленном движении (ударил, воткнул, пронзил) на разрушение первичной целостности, раскалыванием-проникновением внутрь/наружу, и, в конечном счёте, с процессом преобразования. Удар – важный ритуальный архетип в мифологической картине мира и в обрядовой практике. Типология ударов на обско-угорском материале пока не стала предметом отдельного исследования. Тем не менее, В. Ф. Кернер выделяет три варианта его упоминания в мифологии финно-угорских народов: 1) в мифах о ныряющих птицах (реже – зверях), демиурги, путём пробивания телом толщи воды, достают «начала» будущей Земли; 2) в мифах о появлении мира из упавшего и расколовшегося яйца; 3) в мифах о появлении первоземли (кочки, горы, острова) в результате падения с большой высоты (с неба) сверхъестественного женского существа [21, 31].

В ненецком варианте легенды о создании земли удар используется в качестве вербального символа власти разгневанного Нума. Когда верховный бог отказал отдать землю во владение Нга, тот в отместку, прошёл по земле и покрыл ее болотами. В гневе Нум ударил Нга посохом. Обидевшись на брата, Нга выдохнул свое холодное дыхание на созданную Нумом землю, и вся она покрылась снежными сугробами, деревья сразу замерзли, растения погибли. Вокруг стало темно. То есть мир вернулся к своей начальной точке, перечеркнув все усилия творца. Чтобы обеспечить процесс развития братья помирились и решили сделать солнце, луну и звезды. Нум взялся за создание солнца, доверив Нга делать звезды и луну. С появлением солнца на землю пришли свет и тепло, деревья ожили и расцвели [22, 7]. Так были созданы Верхний, Средний и Нижний миры, тепло и холод, добро и зло, то есть окружающий человека мир во всей его полноте. Возникла и сама возможность проникновения в эти миры.

В фольклоре лесных ненцев сохранилось представление, согласно которому входом в «иною» мир *Кавшаң вэ'ку* служило подочажное пятно, которое было «таким же входом в Нижний мир, как и дымовое отверстие – в Верхний и через которое в чум приходит смерть» [2, 205]. По некоторым поверьям ненцы считали, что детей вытаскивают из ямки под очажным листом. Попасть к *Кавшаң вэ'ку* можно было при помощи определенного ритуального действия:

<i>Шэ'эв, цэ'эв вешачэ'нэм</i>	<i>Семь, семь железных жердей</i>
<i>Шолехалетам, шолехалетам</i>	<i>Поверну, поверну</i>
<i>Шэ'эв, цэ'эв веңкахана.</i>	<i>Семью, семью шагами</i>

(Айваседа Н. К., пос. Варьёган. 1997)

В приведенном отрывке *чэ'н* – «жердь, охраняющая очаг в чуме». Если *чэ'н* шаманящий поворачивает по солнцу – это пожелание добра, а если в противоположную сторону – жди чего-либо недоброго. По этой причине во время заклинаний имя *Кавшаң* ставят в числе имен других богов и духов-хозяев, чтобы он не нарушал покой людей, животных, не причинял беды. Ему приносили в жертву черную (темную) ткань, которую клали на землю в том месте стойбища, которое мало посещалось людьми. Ненцы считали, что при своевременном жертвоприношении *Кавшаңне* только не беспокоит людей, но даже старается оградить их от злых духов-помощников.

Наиболее распространённым проходом в Нижний мир являлась дыра. Сосьвинские манси верили, что душа умершего после его смерти попадает в нижний мир через дыру, которая находится в устье Оби у моря [15, 41]. Возможно, с данным представлением связано название гроба у казымских хантов – *йинк манты хот* 'по воде идущий дом'. Сынские ханты во время проведения предпохоронного обряда *хот ус тухарты* «закрывали» все отверстия в жилище, чтобы духи Нижнего мира не проникли в мир живых. Шкуру, снятую с туши животного (тахты) вместе с копыта-

ми, расстилали после выноса покойного из жилища на то место, где раньше спал умерший человек. После его смерти на этом месте как бы образовывалось отверстие в подземный мир, куда могла устремиться душа усопшего. Шкура оленя находилась на этом месте до тех пор, пока не похоронят покойного. Только предав человека земле, убрали шкуру и дарили её кому-либо из посторонних людей или дальним родственникам [23, 169–170].

Вселенная традиционным мировоззрением мыслилась сбалансированной и симметричной. Отверстие на земле, где был воткнут посох, уравнивалось отверстием на небе, через которые задаются два конца оси мира – начало и конец любого процесса, пограничные зоны, где совершаются контакты между мирами. Параллелизм отверстий верха и низа в обско-угорской мифологии, если и не выражен напрямую, но осознаётся вполне отчётливо. Среди немногих сюжетов приведём упоминание манси о том, что Нуми-Торум, узнав об измене жены с антиподом небесного бога, сбрасывает Калташ вниз сквозь отверстие в небе, при этом он трижды швыряет её оземь, а затем сбрасывает её вниз через отверстие в небе. Такое отверстие в небе, обеспечивающее проницаемость миров, могло образоваться при условии, что, по крайней мере, нижний ярус неба представляется твёрдым. Манси также считали, что во время смерти человека одна из душ – *лили* – сверлит дыру в потолке, чтобы уйти наверх, в «выходную дверь души». Таким образом «отверстия» играли важную роль в качестве каналов коммуникации, связывая воедино верхний, средний и нижний миры.

Мотив отверстия/окна/дыры – средство визуальной связи с внешним миром. В ненецкой песне – *хынабце Хансосяда-Вэра* ‘Сумасшедший-Вэра’ описывается путешествие героя по *Нуво пудвана* ‘Хребту небес’. «Поднявшись на сопку, он превратился в семикрылого овода и поднялся в небесные сферы, где влетел в отверстие самой крупной звезды и прилетел на стойбище Вэхэли-Ири (Деда-Вэхэля). При посадке задел седьмым крылом макушку чума Вэхэли-Ири» [24, 140]. Другой мифический герой тундровых ненцев *Выдукэй хора* ‘Могущественный бык’ также входит в отверстие звезды и оказывается в другом Космосе. Здесь он видит *намдолава макода*, что в переводе Е. Пушкарёвой представляется чем-то «вертикально стоящим», на что можно сесть – «посадочные вышки». Исследователь считает, что «достоверно сказать, что это такое, невозможно; по всей вероятности это шести (колонны), на верхушку которых совершают посадку персонажи» [25, 19]. Уподобляя звёзды «отверстиям», архаическое мировоззрение пыталось объяснить попадание на землю не только солнечных лучей, но и посланных небесным богом на землю животных, насекомых.

Важным персонажем, медиатором, обеспечивающим связь между мирами, выступал шаман. Главным ритуальным предметом шамана являлся специальный ударный инструмент – бубен (*пэнцар*, *хант.*; *пенышал*, *нен.*). Особая роль в его использовании отводилась колотушке, с помощью которой производился удар. Интересно отметить, что во время камлания частота ударов бубна варьирует от 180 до 200 ударов в минуту, что соответствует частоте внутриутробного биения плода в теле матери. «Поэтому когда мы слушаем бубен, – отмечает В. В. Майков, – мы как бы совершаем обратное путешествие в первую перинатальную матрицу, и из этого состояния мы затем можем совершать любые путешествия» [26, 211]. На колотушку распространялась общая идея образа бубна, как ездового животного шамана.

Одной из ярких шаманских особенностей было состояние транса во время камлания, благодаря которому шаман якобы путешествовал по другим мирам, встречался с духами и задавал им вопросы, обращался с просьбами. Шаманская техника заключалась в возможности перемещения по космическим сферам, в том числе и с помощью птиц-помощников. Приведём фрагмент призыва духов (*хэхэ таврамбада*) и рассказа о дороге ненецкого шамана по небесным сферам:

Жители небес, где вы? Жители семи небес, где вы?

Мы будем спрашивать вас!

Сын хозяина воды, помоги нам! Сын хозяина земли, помоги нам!

В этих делах, в этих думах нам помоги!

Небесная птица, приводящая духов, где ты?

Сегодня по небесным дорогам опять полетишь.

Небесная птица, мой огненный олень, олень пусть придёт!

Дай ему знать, чтобы он пришёл. Он бежит среди облаков.

Небесная птица, уточка моя, приведи оленя! [27, 213].

Птицей, переносящей шамана в Верхний мир, выступала у манси мифическая птица *Тов-лын*г – *Карс* ‘Крылатый Карс’. Представления о гигантской хищной птице, похожей на орла или грифа, встречаются также у селькупов и иртышских хантов [28, 73].



Рис. 2. Бронзовое вложение в фигуры духов-покровителей [28, цв. вкл.]

Изображение птицы с распростёртыми крыльями и личиной человека на груди – излюбленный сюжет культового литья Западной Сибири. Птица считалась предком шамана во многих культурах. Для общения с Торумом хантыйский шаман *ёлта-ку* ‘ворожит-человек’ также совершал «полёт» на птице *тогло-ваях* (орле). Особенностью хантыйских шаманов была возможность «улетать» на небо на оленьих нартах. В. М. Кулемзин сообщает, что «на Вахе имеется легенда о женщине-шаманке, у которой одна нога была оленья. Она улетела на небо со своими семью сыновьями» [29, 108]. «Птичья» родословная шамана делает правдоподобной одну из возможных этимологий тюркского *кам* ‘шаман’. Реконструируемая глагольная форма *ка:мла*, используемая для обозначения ритуального действия (ср. русск. «камлать») этимологически может быть сблизена с её возможным омонимом *камла* ‘двигаться, парить в воздухе’ [15, 119]. Не все шаманы обладали такой способностью, а только наиболее сильные. У тундровых ненцев к таковым относились шаманы категории *выду’тана*, которые могли общаться с духами верхнего мира. Другое их название – *нуньян*гы – относящийся к небу или *хэхэ ма тэврамбада тадеба*, т. е. шаманы, призывающие священных духов *хэхэ*. Шаманы второй категории – *я’нян*гы *тадеба* – к земле относящийся шаман – могли общаться с духами земли *нгылека* (от *нгыл* ‘нижний’), а шаманы третьей категории – *самбана* – общались с духами Нижнего мира [27, 164]. Шаман лесных ненцев во время своего путешествия-возвращения из подземного мира приносил кусочек шерсти, срезанный от туши добытого там дикого оленя и спрятанного в рот, что сулило, согласно сведениям Т. Лехтисало, «лесным юракам» «оленье счастье» [30, 215]. В любом случае такие путешествия проходили при достижении изменённого сознания шаманящим.

В религиозной практике угорских народов сохранились представления о связи шаманского культа с мухомором или напитком из него. На эту особенность обратили внимание путешественники и этнографы XIX в. Не случайно в хантыйских преданиях шаман назывался «мухомороедящим человеком». Место мухомора (*Amanita Muscaria* L. *Bolondgomba* – «гриб безумия») и снадобий из него в традиционной культуре коренных народов Севера, остаётся недостаточно исследованной. Отдельные сведения содержатся в работах К. Ф. Карьялайнена [31], Н. Л. Гондатти [32], А. А. Дунина-Горкавича [33] и др., но самостоятельной работы на данную тему пока нет. Применение *панх* ‘мухомора’ как одурманивающего средства – широко распространённый обычай угров. В песнях северных манси «одноногий, ребристый, семикратный *панх*» описывается как лакомство духов [34, 207]. В качестве опьяняющего средства мухомор использовали на Тромъегане, Васюгане, регулярным возбуждающим средством он являлся на Иртыше. В венгерских народных верованиях имеются свидетельства, связанные с применением мухомора для впадения шамана в транс. Достигался необходимый эффект за счёт содержащихся в грибах ингредиентов, вызывающих галлюцинации [35, 256–257]. Перед камланием ворожеи ели мухоморы или пили настой из них, приводя себя тем самым в состояние сильнейшего возбуждения. Считалось, что шаманы опьянялись мухоморами, чтобы общаться с богами, понимать язык духов, узнавать от них о сокровенном.

Психоделиками, способными вызывать галлюциногенный искусственный рай, являются псилоцин и псилоцибин, встречающиеся в грибах. При вполне традиционных дозах они вызывают ощущения «фаскрывтия ума и увеличения скорости мышления, способность понимать и

разрешать сложные вопросы поведения и структурирования жизни, а также выявлять скрытые связи между теми или иными звеньями в процессе принятия решения» [36, 64]. Главный синергетический эффект псилоцибина проявлялся в области речи: он возбуждает вокализацию и освобождает лингвистическую спонтанность, вызывая желание петь, веселиться. Про человека, который громко смеётся, жестикулирует, сургутские ханты скажут: «Почему смеёшься! Наверное, гриб съела?» (ПМА, стойбище «Кедровая речка», Сургутский район. 2006). Рассказывают, что перед вкусившим гриб «танцуют» по направлению к солнцу невидимые для других *панхи*, которые поют пророческую песню, дословно повторяемую шаманом. Возможно, отсюда ещё одно название мухомора – «запевала» [1, 197]. По поверьям сургутских хантов, грибы способны одурманить оставшихся домашних духов, которые, захмелев, начинают петь в углу заброшенного дома [37, 108]. Интересно отметить, что мухомор «проник» и в песенный фольклор в виде так называемых «мухоморных песен». Они исполнялись в особом состоянии от вкушения этого гриба. Внешним проявлением такого состояния было исступление, вызывающее желание петь «с утра до захода солнца». Перед человеком, опьянённым таким грибом, «танцуют» невидимые для других мухоморы. Они поют песню, которую «слово в слово повторяет одурманенный остяк», и «сообщают ворожею, что он хочет узнать» [34, 209].

Галлюциногенные свойства мухомора издавна известны многим финно-угорским и индоевропейским народам. В угорских языках хантыйское и мансийское слово *пангх*, *панх*, связанные по происхождению с индо-иранским бандж, бханга (бангха), означает «мухомор», настой из мухоморов. В мордовском и марийском языках *панга* означает просто «гриб». Известен мухомор и самодийским народам. Так, в языке лесных ненцев он получил самостоятельное название *ви́пий'* (все грибы называются *тупех'ко*, гриб-трутовик – *туты'ку*). Употребление мухомора было столь широко распространено, что его запасали в сушеном виде на зиму. Высушенные грибы хранили в берестяной коробочке, на крышке которой делали семь дырочек (ПМА, пос. Варьёган. 1998).

Кроме мухоморов непременным атрибутом, способствующим пространственным путешествиям шамана, выступал огонь. Ворожей тундровых ненцев при камлании окуривал собравшихся у костра людей дымом, образуемым от «специальных трав и сухих грибов, брошенных в огонь заранее» [38, 273–274], изображая прохождение через семь слоёв-препятствий подземного мира Нга. «Останавливаясь на каждом из них, – пишет И. Ю. Антонов, – шаман обращался к их хозяевам с просьбой пропустить его дальше. Иногда шаман приносил им жертву в виде крови, воды или водки» [23, 114]. Путешествие шамана в Верхний мир облачалось аналогично, с той лишь разницей, что его предваряло жертвоприношение верховному богу Нуму. Дорога в его царство также пролегла через семь слоёв-сфер – обителей сыновей Нума. В каждой из них шаман останавливался, гостил, просил пропустить дальше. Совершать путешествие в Верхний мир мог только шаман высшей категории – посвящённый.

Общей концепции проницаемости миров соответствовало представление обско-угорских народов о Мировом Дереве (*arbor mundi*, «космическое» дерево). На множестве финских (лапландских) бубнов изображался проход между тремя космическими мирами [39, 41], который в архетипической структуре, связывающей триаду мирового пространства, выступал в качестве Мирового Дерева (реже – горы, радуги, лестницы). В фольклоре многих народов мира, в том числе сибирских, сохранились представления о вершине дерева жизни как месте пребывания (отдыха) солнца во время дневного путешествия по небу [40, 123]. На мансийских святилищах в качестве «дерева богов» использовалась маленькая срубленная елочка, на вершине которой оставались ветви, а на коре вырезалась фигурка духов. По мнению манси Торум прилетал к этому дереву, чтобы опуститься на вершину [19, 123–124]. Жерди или шесты, увенчанные изображением птицы – непременный атрибут угорских святилищ [41, 79–80]. К. Ф. Карьялайнен писал о том, что на Конде ритуальные деревянные столбы имеют подобие двускатной крыши, увенчанной грубо вырезанным изображением птицы. Обычай установки таких столбов исследователь сравнивает с алтайской традицией: там жерди, увенчанные фигуркой птицы – традиционная деталь оформления жертвенных мест и шаманских камланий.

Идею проницаемости, связи неба и земли, в известном смысле реализует метафорическое описание распускания лучей-волос богиней-жизнеподательницей *Калтац*. Напомним, что согласно мансийской священной песне по одной из кос золотой богини, спускающихся с небес до земли «поднимается живой соболев, по другой спускается бобр» [19, 176], тем самым распущенные волосы *Калтац* уподобляются Мировому дереву. Лучи-волосы здесь реализуют метафору связи неба

и земли, и в этом смысле они сродни космической вертикали. Косы богини, спускающиеся с небес до земли, могут быть сопоставлены с «железной цепью», на которой Нуми-Торум спускает на землю и поднимает наверх различных персонажей вогульского фольклора.

Важными энергетическими местами, своеобразными порталами связи с богами, служили так называемые «места силы» – святилища, культовые места. Большая советская энциклопедия 1976 г. понятие «святилище» определяет как «место совершения обрядов», «местопребывание божества» [42, 273]. Рабочему определению термина «священное место коренных народов» в большей степени подходит определение как место, где «человек общается со сверхъестественным миром посредством молитв и приношений», «это место обитания духов и божеств коренных народов («хозяев» и «хозяек», мест верховного божества, Создателя и др.) или духов предков, духов-покровителей шаманов, в силу чего на этих местах совершаются обряды «кормления» и жертвоприношения, в ходе которых люди общаются с этими духами, обращаются к ним с различными просьбами» [43, 26]. Здесь совершались духовные обряды, способствующие укреплению стабильности между человеком и природой, единению мира и сферы сознания. Святым местам присуща строгая организация сакрального пространства, определённые нормы и правила поведения, устойчивая традиция образования и появления данного священного места. К примеру, ямальские ненцы считали острова настолько священными территориями, «что женщинам нельзя было наступать на их землю без железной пластины в обуви» [44, 141]. Указанные выше характеристики позволяют определить священное место как субститут храма, принципиальным отличием которого от храма, характерного для других религий, является его эзотеричность, то есть избранность, предназначенность только для посвящённых.

Среди сакральных порталов Обь-Иртышья следует назвать святилище Сузгун II (58,2 гр. с. ш.), Чудскую Гору (57,1 гр. с. ш.), датируемые второй пол. II – началом I тыс. до н. э. [45, 211–213], священное оз. Нумто (63,3 гр. с.ш.). Географически все они находятся (с небольшими отклонениями) практически на одной широте. «Это, – отмечал О. С. Ткаченко, – узлы меридионально-широтной системы разломов, в которых происходит реальный энергоинформационный обмен земли и Космоса... Вкупе они определили на большом историческом промежутке социальную и духовную жизнь обитающих на нём племён» [46, 163–164].

Подводя итоги, следует заключить, что:

1. Изначально обитаемые миры Вселенной понимались как открытые для проникновения и контактов системы.
2. Свет, звук участвовали в процессе воссоздания Среднего мира, как точки отсчёта вертикальной оси Верх-Низ, создавая акустический пейзаж окружающего мира.
3. В акте так называемого первотворения главную роль в космогонических сюжетах отведена ныряющей птице. Птицы выступали главными курьерами между мирами. Птичью ипостась имели многие верховные божества обско-угорских и самодийских народов, что даёт основание предполагать наличие птичьей семьи, участвующей в сотворении Вселенной.
4. Традиционное сознание, выстраивая ось мироздания, не могла обойтись без создания бинарной оппозиции верх-низ. Целенаправленным действием по установлению симметрии являлось сотворение Нижнего мира как зеркального отражения мира Среднего, но с отрицательными характеристиками.
5. Орудием доустройства мира явился посох Нуми Торума, с помощью которого посредством удара верховный бог-творец проделал отверстие (дыра) в земле – канал возникновения Нижнего мира.
6. Созданные миры должны быть проницаемы, населены определёнными персонажами с закреплёнными за ними ролями, иначе весь акт творения не имел бы смысла. Медиатором, осуществляющим информационную связь между мирами и человеком, выступал шаман. Его атрибутами-помощниками выступали бубен, колотушка, мухомор, птица Карс и др.
7. Роль стабилизирующего канала связи между космическими мирами была возложена на Мировое Дерево (гора, радуга, шест, косы богини Калташ, космическая лестница и др.). Важным каналом связи выступали т. н. места силы – святилища, где совершались духовные обряды, способствующие единению мира и сферы сознания.

Отражаясь в ритуально-обрядовой практике, идея проницаемости миров связывала традиционный образ жизни с древнейшими космологическими пластами мифологии. Возможность проницаемости миров, наличие каналов связи и персонажей, способных прони-

кать в эти миры, отражает собственный способ видения мира, возвращает более целостное мироощущение человека, как части ноосферы.

Литература

1. Мифология хантов. Т. III. Томск : Изд-во Томск. ун-та, 2000. 310 с.
2. Головнёв А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург : УрО РАН, 1995. 606 с.
3. Головнёв А. В. «Свое» и «чужое» в представлении хантов // Обские угры (ханты и манси). Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. 7. М.: ИЭА, 1991. С. 187–224.
4. Сподина В. И. представления о пространстве в традиционном мировоззрении лесных ненцев. Нижневартовск; Новосибирск : Изд. Центр «Агро»: Изд. Группа «Солярис». «ЦЭРИС», 2001. 124 с.
5. Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь. СПб. : ООО «Миралл», 2006. 336 с.
6. Мифы, сказки, предания манси (вогулов). Новосибирск : Наука, 2005. 475 с.
7. Мифы, предания, сказки хантов и манси. М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. 568 с.
8. Евсюков В. В. Мифы о Вселенной. Новосибирск : Наука, 1988. 175 с.
9. Дьёни Габор. Ещё раз об одном фольклорном сюжете // Миф, обряд и ритуальный предмет в древности. Екатеринбург; Сургут : Магеллан, 2007. С. 25–30.
10. Грибова Л. С. Пермский звериный стиль (Проблемы семантики). М. : Наука, 1975. 145 с.
11. Молданова Т. А. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1999. 261 с.
12. Иванов С. А. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX–XX вв. Тр. Института этнографии. Т. XXII. М.; Л. : Изд-во академии наук СССР, 1954. 834 с.
13. Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров // ТИЭ, Н.С. Т. 51. М., 1959. С. 114–156.
14. Чернецов В. Н. Источники по этнографии Западной Сибири / ред. Г. Е. Марков; ред. М. Ф. Косарев, Н. В. Лукина. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1987. 284 с.
15. Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск : Наука. Сиб. отделение, 1991. 155 с.
16. Муравьёва Т. А. Кто есть кто в мировой религии. М. : Вече, 2011. 576 с.
17. Чернецов В. Н. Наскальные изображения Урала : автореф. дис. ... д-ра истор. наук. М., 1970.
18. Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX в. Томск : ТГУ. 226 с.
19. Karjalainen K. F. Die Religion der Jugra – Völker. – Porvoo, 1922. – Bd. 2.
20. Kannisto A., Liimola M. Materialien zur Mythologie der Wogulen // MSFOu. Helsinki, 1958. 443 s.
21. Кернер В. Ф. Удар и его значение в мировоззрении народов Севера // Миф, обряд и ритуальный предмет в древности ... С. 31–42.
22. Топоров В. Н. Космогонические мифы // Мифы народов мира. Т. 2. М. : Сов. Энциклопедия, 1988. С. 6–9.
23. Антонов И. Ю. Социальные нормы народов Крайнего Севера. М. : Закон и право, 2008. 351 с.
24. Пушкарёва Е. Т. Путешествие шамана в ненецком эпосе // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического конгресса. Сакральное глазами «профанов» и «посвящённых». М., 2004. С. 139–141.
25. Пушкарёва Е. Т. Картина мира в фольклоре ненцев: системно-феноменологический анализ. Екатеринбург : Баско. 248 с.
26. Майков В. В. Шаманская терапия с трансперсональной точки зрения // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического конгресса. Сакральное глазами «профанов» и «посвящённых». М., 2004. С. 208–218.
27. Хомич Л. В. Шаманы у ненцев // Сборник ранних научных статей. Салехард, 2008. С. 155–189.
28. Мифология манси. Т. II. Новосибирск : Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2001. 196 с.
29. Кулемзин В. М. Характеристика лиц различных категорий, выполнявших религиозные функции в обществе васюганско-ваховских хантов // Из истории шаманства. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1976. С. 3–154.

30. Зенько-Немчинова М. А. Сибирские лесные ненцы: Историко-этнографические очерки. Екатеринбург : Баско, 2006. 272 с.
31. Гондатти Н. Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М. 1888.
32. Дунин-Горкавич А. А. Тобольский Север. Т. 1. Тобольск. 1995 (репринтное издание СПб., 1904).
33. Карьялайнен К. Ф. Религия Югорских народов. Т. 2. Перевод с немецкого и публикация д. ист. н. Н. В. Лукиной. Томск : Изд-во Том. Ун-та, 1995. 282 с.
34. Карьялайнен К. Ф. Религия Югорских народов. Т. 3. Томск : Изд-во Томск. ун-та, 1996. 263 с.
35. Хоппал М. Следы шаманизма в венгерских народных верованиях // Шаманизм и ранние религиозные представления. М., 1995. С. 255–265.
36. Маккена Т. Пища богов. Поиск первоначального Древа познания. М., 1995. 162 с.
37. Csepregi Márta. Szurguti hanti folklore szövegek. Budapest, 2011. 143 P.
38. Лар Л. А., Вануйто В. Ю. Возрождение шаманизма и иных сакральных практик к ненцев // Сакральное глазами «профанов» и «посвящённых». М., 2004. С. 271–274.
39. Пентикайнен Ю. Жизненный цикл и годичный ритм природы в финском фольклоре // Традиционная духовная культуры народов европейского Севера: ритуал и символ. Сыктывкар : Сыктывкарский гос. ун-т, 1990. С. 39–54.
40. Чернецов В. Н. К вопросу о проникновении восточного серебра в Приобье // ТИЭ. Новая серия. Том 1. М., 1947. С. 113–134.
41. Гемуев Н. И. Святилище Халев-ойки // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1990. С. 78–91.
42. Большая советская энциклопедия. Т. 23. М., 1976. 635 с.
43. Тодышев М., Хамидулина Л. Рабочее определение священного места в контексте проекта // Значение охраны священных мест Арктики: исследование коренных народов Севера России. М. : АКМНСС и ДВ РФ, 2007. С. 25–26.
44. Харючи Г. П. Культовые места – священные ландшафты в традиционном мировоззрении ненцев // Олень всегда прав. Исследования по юридической антропологии. М. : Издательский дом «Стратегия», 2003. С. 140–149.
45. Потёмкина Т. М. Древние святилища как источник исследования мировоззренческих традиций (по материалам Обь-Иртышья) // Миф, предмет и ритуал ... С. 197–223.
46. Ткаченко О. С. Алтай как один из сакральных центров // Сакральное глазами «профанов» и «посвящённых»... С. 161–171.

References

1. Mifologija hantov. T. III. Tomsk : Izd-vo Tomsk. un-ta, 2000. 310 s.
2. Golovnjov A. V. Govorjanie kul'tury: tradicii samodijcev i ugrov. Ekaterinburg : UrO RAN, 1995. 606 s.
3. Golovnjov A. V. "Svojo" i "chuzhoe" v predstavlenii hantov // Obskie ugry (hanty i mansi). Materialy k serii "Narody i kul'tury". Vyp. 7. M. : IJeA, 1991. S. 187–224.
4. Spodina V. I. predstavlenija o prostranstve v tradicionnom mirovozzrenii lesnyh nencev. Nizhnevar-tovsk: Novosibirsk: Izd. Centr "Agro". Izd. Gruppa "Soljaris". "CJeRIS", 2001. 124 s.
5. Solovar V. N. Hantyjsko-russkij slovar'. SPb. : OOO "Mirall", 2006. 336 s.
6. Mify, skazki, predanija mansi (vogulov). Novosibirsk : Nauka, 2005. 475 s.
7. Mify, predanija, skazki hantov i mansi. M.: Nauka. Glavnaja redakcija vostochnoj literatury, 1990. 568 s.
8. Evsjukov V. V. Mify o Vselennoj. Novosibirsk: Nauka, 1988. 175 s.
9. D'joni Gabor. Ewjo raz ob odnom fol'klornom szuzhete // Mif, obrjad i ritual'nyj predmet v drevnosti. Ekaterinburg – Surgut: izd-vo "Magellan", 2007. S. 25–30.
10. Gribova L. S. Permskij zverinyj stil' (Problemy semantiki). M. : Nauka, 1975. 145 s.
11. Moldanova T. A. Ornament hantov Kazym'skogo Priob'ja: semantika, mifologija, genezis. Tomsk: Izd-vo tom. un-ta, 1999. 261 s.
12. Ivanov S. A. Materialy po izobrazitel'nomu iskusstvu narodov Sibiri XIX–XX vv. Tr. Instituta jetnografii. T. XXII. M.; L.: Izd-vo akademii nauk SSSR, 1954. 834 s.
13. Chernecov V. N. Predstavlenija o dushe u obskih ugrov // TIJe, N.S.T. 51. M., 1959. S. 114–156.
14. Chernecov V. N. Istochniki po jetnografii Zapadnoj Sibiri/red. G. E. Markov; rec. M. F. Kosarev, N. V. Lukina. Tomsk : Izd-vo Tom. un-ta, 1987. 284 s.

15. Sagalaev A. M. Uralo-altajskaja mifologija. Simvol i arhetip. Novosibirsk : Nauka. Sib. otd-nie, 1991. 155 s.
16. Murav'jova T. A. Kto est' kto v mirovoj religii. M. : Veche, 2011. 576 s.
17. Chernecov V. N. Naskal'nye izobrazhenija Urala : avtoref. dis. ... d-ra istor. nauk. M., 1970.
18. Kulemzin V. M., Lukina N. V. Vasjugansko-vahovskie hanty v konce XIX – nachale XX v Tomsk : TGU. 226 s.
19. Karjalainen K. F. Die Religion der Jugra – Völker. – Porvoo, 1922. – Bd. 2.
20. Kannisto A., Liimola M. Materialien zur Mythologie der Wogulen // MSFOu. Helsinki, 1958. 443 s.
21. Kerner V. F. Udar i ego znachenie v mirovozzrenii narodov Severa // Mif, obrjad i ritual'nyj predmet v drevnosti ... S. 31–42.
22. Toporov V. N. Kosmogonicheskie mify // Mify narodov mira. T. 2. M. : Sov. Jenciklopedija, 1988. S. 6–9.
23. Antonov I. Ju. Social'nye normy narodov Krajnego Severa. M. : Zakon i pravo, 2008. 351 s.
24. Pushkarjova E. T. Puteshestvie shamana v neneckom jeposa // Materialy mezhdunarodnogo interdisciplinarnogo nauchno-prakticheskogo kongressa. Sakral'noe glazami “profanov” i “posvjawjonnyh”. M., 2004. S. 139–141.
25. Pushkarjova E. T. Kartina mira v fol'klore nencev: sistemno-fenomenologicheskij analiz. Ekaterinburg : Basko. 248 s.
26. Majkov V. V. Shamanskaja terapija s transpersonal'noj tochki zrenija // Materialy mezhdunarodnogo interdisciplinarnogo nauchno-prakticheskogo kongressa. Sakral'noe glazami “profanov” i “posvjawjonnyh”. M., 2004. S. 208–218.
27. Homich L. V. Shamany u nencev // Sbornik rannih nauchnyh statej. Salehard, 2008. S. 155–189.
28. Mifologija mansi. T. II. Novosibirsk: Izd-vo Instituta arheologii i jetnografii SO RAN, 2001. 196 s.
29. Kulemzin V. M. Harakteristika lic razlichnyh kategorij, vypolnjavshih religioznye funkcii v obwestve vasjugansko-vahovskih hantov // Iz istorii shamanstva. Tomsk : Izd-vo Tomsk. un-ta, 1976. S. 3–154.
30. Zen'ko-Nemchinova M. A. Sibirskie lesnye nency: Istoriko-jetnograficheskie ocherki. Ekaterinburg : Basko, 2006. 272 s.
31. Gondatti N. L. Sledy jazychestva u inorodcev Severo-Zapadnoj Sibiri. M. 1888.
32. Dunin-Gorkavich A. A. Tobol'skij Sever. T. 1. Tobol'sk. 1995 (reprintnoe izdanie SPb., 1904).
33. Kar'jalajnen K. F. Religija Jugorskih narodov. T. 2. Perevod s nemeckogo i publikacija d. ist. n. N. V. Lukinoj. Tomsk : Izd-vo Tom. Un-ta, 1995. 282 s.
34. Kar'jalajnen K. F. Religija Jugorskih narodov. T. 3. Tomsk : Izd-vo Tomsk. un-ta, 1996. 263 s.
35. Hoppal M. Sledy shamanizma v vengerskih narodnyh verovanijah // Shamanizm i rannie religioznye predstavlenija. M., 1995. – S. 255–265.
36. Makkena T. Piwa bogov. Poisk pervonachal'nogo Dreva poznanija. M., 1995. 162 s.
37. Csepregi Márta. Szurguti hanti folklora szövegek. Budapest, 2011. 143 P.
38. Lar L. A., Vanujto V. Ju. Vozrozhdenie shamanizma i inyh sakral'nyh praktik k nencev // Sakral'noe glazami “profanov” i “posvjawjonnyh”. M., 2004. S. 271–274.
39. Pentikajnen Ju. Zhiznennyj cikl i godichnyj ritm prirody v finskom fol'klore // Tradicionnaja duhovnaja kul'tury narodov evropejskogo Severa: ritual i simvol. Syktyvkar : Syktyvkarskij gos. un-t, 1990. C. 39–54.
40. Chernecov V. N. K voprosu o proniknovenii vostochnogo serebra v Priob'e // TIJe. Novaja serija. Tom. 1. M., 1947. S. 113–134.
41. Gemuev N. I. Svjatilewe Halev-ojki // Mirovozzrenie finno-ugorskih narodov. Novosibirsk : Nauka. Sib. otd-nie, 1990. S. 78–91.
42. Bol'shaja sovetskaja jenciklopedija. T. 23. M., 1976. 635 s.
43. Todyshev M., Hamidulina L. Rabochee opredelenie svjawennogo mesta v kontekste proekta // Znachenie ohrany svjawennyh mest Arktiki: issledovanie korennyh narodov Severa Rossii. M.: AKMNSS i DV RF, 2007. C. 25–26.
44. Harjuchi G. P. Kul'tovyje mesta – svjawennye landshafty v tradicionnom mirovozzrenii nencev // Olen' vseгда prav. Issledovanija po juridicheskoj antropologii. M. : Izdatel'skij dom “Strategija”, 2003. C. 140–149.
45. Potjomkina T. M. Drevnie svjatilewa kak istochnik issledovanija mirovozzrencheskikh tradicij (po materialam Ob'-Irtys'h'ja) // Mif, predmet i ritual ... S. 197–223.
46. Tkachenko O. S. Altaj kak odin iz sakral'nyh centrov // Sakral'noe glazami “profanov” i “posvjawjonnyh”... S. 161–171.