

ШАМАНСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В МАРИЙСКОМ КОСТЮМЕ

Павлова Анжелика Николаевна,

*доктор исторических наук, заведующий кафедрой истории и психологии
ФГБОУ ВО «Поволжский государственный технологический университет»
(г. Йошкар-Ола, РФ), angpan@rambler.ru*

Шаманизм известен у различных этносов Азии, Океании и Америки, включая угорские народы Сибири. Проблема марийского шаманизма остается дискуссионной до настоящего времени. Предлагается взглянуть на нее с точки зрения сохранения шаманских элементов в традиционном марийском костюме.

В основу работы легли этнографические и археологические источники, которые рассматриваются через призму междисциплинарного подхода с использованием методов историзма, семиотики, структурного и функционального анализа.

Марийский костюм, развиваясь на протяжении столетий, сохранил основные символические доминанты. Как и костюм шамана, традиционный марийский костюм был отражением мифической космологии. В символике марийского костюма можно найти и древние образы шаманских духов-покровителей.

Сохранение шаманских элементов в марийском костюме может быть как отражением архаического пласта финно-угорской мифологии, так и результатом контактов с угорским миром.

Ключевые слова: традиционная культура; шаманизм; шаманский наряд; марийский костюм; космология; шаманские животные.

Для цитирования: Павлова А. Н. Шаманские элементы в марийском костюме // Финно-угорский мир. 2018. № 4. С. 98–104.

Введение

Шаманизм как феномен религиозной жизни, зафиксированный у различных этносов Азии, Океании и Америки, на протяжении двух последних столетий привлекает внимание исследователей различных специальностей от этнографов и историков религии до социологов. Как отмечал М. Элиаде, особенностью шаманизма является наличие специалиста по трансу, способного в экстатическом состоянии посещать мир духов [20, 10]. Из финно-угорских народов шаманизм зафиксирован у хантов и манси, хотя ряд параллелей в мифологии позволяет предполагать, что в древности шаманизм мог иметь более широкое распространение среди родственных этносов.

В качестве объекта исследования выступает марийский костюм, представленный в развитии от эпохи формирования древнемарийских племен до начала XX в. и рассматриваемый с позиции его

ритуальных функций, предположительно сохраняющих древние шаманские элементы.

Целью настоящей статьи является не доказательство существования шаманизма у народа мари, но рассмотрение генезиса марийского костюма, развивавшегося в общей системе религиозно-мифологических представлений финно-угров, в аспекте сохранения элементов шаманизма. Это позволит расширить представление о традиционной культуре марийского народа, неотъемлемой частью которой является костюм, выполнявший ряд важнейших функций в сакральной сфере.

Обзор литературы

Проблема существования шаманизма у марийского народа была поставлена исследователями XIX в., когда казанский профессор Н. И. Золотницкий полагал, что название жреца у горных

Результаты исследования и их обсуждение

мари «мужан» (*мушан*) может восходить к «шаман»¹, обратил внимание и на параллели в пантеонах мари и угорских народов Сибири². Существование остатков шаманизма у мари предполагал В. М. Михайловский, отождествлявший марийского ворожца и знахаря с шаманом [10, 112–113]. Проблема шаманизма у мари не потеряла актуальности и в настоящее время [18; 22].

Р. А. Саберов, исследовавший генезис эндонимов, обозначавших служителей культа у мари, отмечал, что наряду со жрецами существовали и ворожцы, и сновидцы, игравшие важную роль в культовой практике [16, 147–148].

Марийский костюм, известный как по археологическим материалам, так и по этнографическим, с точки зрения сохранения элементов шаманизма не рассматривался исследователями.

Материалы и методы

Первые письменные свидетельства и зарисовки марийского костюма восходят к XVII–XVIII вв., работам А. Олеария, Г. Ф. Миллера, И. Г. Георги, позднее их дополнили исследования А. Фукс, А. Ф. Риттих, И. Н. Смирнова, Т. Евсевьева, Ю. Вихман, Н. И. Гаген-Торн, Т. А. Крюковой, Т. Л. Молотовой, рассматривавших костюм как важную часть традиционной культуры.

В изучении истоков марийского костюма важную роль сыграли археологические исследования Г. А. Архипова, Т. Б. Никитиной и других ученых, собравших обширный материал о древнемарийском костюме. Это позволяет представить марийский костюм как динамическую систему, развивавшуюся в рамках традиционной культуры, различные аспекты функционирования которой могут быть исследованы на основе междисциплинарного подхода с использованием методов историзма, семиотики, структурного и функционального анализа.

Шаманизм – сложное явление религиозной жизни, которое может быть осмыслено с позиций различных научных направлений. Процессы выбора и подготовки шамана, организация шаманских камланий и техники экстаза неоднократно становились объектами изучения. Исследователи, занимавшиеся проблемами шаманизма, отмечали, что наряд играет чрезвычайно важную роль в шаманских переживаниях, которые не наступают, если шаман одет в будничную одежду [20, 84]. Процесс надевания наряда становится для шамана способом преодоления мирского пространства. Подобное отношение к костюму характерно и для традиционной марийской культуры.

Особой жреческой одежды у мари не сохранилось, хотя в XIX в., как указывал Н. И. Золотницкий, марийский «карт» и горно-черемисский «мужан» при проведении обрядов, как и сибирский шаман, облачались в особую ритуальную одежду, состоявшую из белого длинного балахона с красной (из кумача) нашивкой на груди и с черной (из сукна) позади, а также головного убора – высокой берестяной шапки³. Общим правилом было и отчасти остается использование этнического костюма во время молений. В середине XX в. на моления обязательно надевали одежду из домотканого холста, как сообщала Т. А. Крюкова⁴, это правило действовало и в марийской секте Кугу Сорта, религиозные убеждения участников которой предписывали отказ от всего иноэтнического [14].

В марийской культуре ритуальный костюм, а таковым можно считать одежду, предназначенную для молений, как и костюм шамана, был средством перехода из профанного в сакральный мир. Однако в отличие от шаманской традиции требования предъявлялись ко всем участникам молений, которые таким образом гото-

¹ См.: Золотницкий Н. И. Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис. Казань, 1877. С. 15–16.

² Там же. С. 2–3.

³ Там же. С. 15–16.

⁴ Научный рукописный фонд МарНИИЯЛИ. Марийская этнографическая экспедиция. 1966, № 27. Л. 9.

вились к общению с богами. Несколько выше они были для жрецов-картов, в связи с чем следует упомянуть о рубахе карта, которую, по сообщению Крюковой, изготовляли всем миром⁵. Этимология данного обычая не совсем понятна. Сколько-нибудь близкие аналогии можно найти у румын и балканских славян (болгары, сербы и др.), где существовал обычай изготавливать за ночь рубаху для защиты жителей поселения от болезней. В ее прядении, ткачестве и пошиве участвовали семь или девять женщин (девушек, старух, вдов) [3, 333–336]. Особые свойства рубаха приобретала благодаря участию всего мира, как и в случае с румынскими и южнославянскими рубахами, однако каковы были эти свойства можно лишь предполагать.

У народов, сохранивших шаманизм, было принято передавать шаманский наряд по наследству, так как считалось, что, если он покинет пределы рода, это может причинить вред всей общине, и объяснялось насыщенностью шаманского наряда духами, с которыми другой человек может не совладать [20, 85]. В марийской культуре сходные представления были связаны с женским костюмом, что нашло отражение в обычае надевать на покойницу подвенечную рубаху и свадебный головной убор, а рубаху, в которую облачалась невеста на второй день после свадьбы, надевать женщине, замещавшей покойницу на поминках сорокового дня. Н. С. Попов отмечал: «Вещи, сопровождавшие невесту, во время свадьбы были воплощением ее души, жизненных сил. В то же время свадебное платье и украшение символизировали связь покойницы с миром рода, где она родилась. Они становились своего рода – знаком-пропуском в мир кровных родственников» [15, 144–145]. У ряда этносов, сохранивших традиции шаманизма, было принято после смерти шамана оставлять его наряд, как и предметы, использовавшиеся во время камлания, рядом с гробом [20, 85]. Женский этнический костюм отличается наибольшей устойчи-

востью, поэтому он мог быть транслятором древних религиозно-мифологических представлений, которые уже не имели вербальной или какой-либо другой формы выражения.

Именно женский костюм у мари обладал максимальной семантической емкостью, воплощая космологические представления, что свойственно и наряду шамана. В системе этнической космологии мари может быть рассмотрен и наряд жрецов-картов: черная нашивка на спине свидетельствует, что эта часть тела обращена к потустороннему миру. У шаманов нередко на спине помещались знаки Луны или «отверстия солнца», точнее земли с центральным отверстием, через которое шаман попадает в преисподнюю [20, 86]. Кафтан карта воспроизводит горизонтальную проекцию вселенной, в древности распространенную у финно-угорских народов, основным космологическим ориентиром в данной модели была ось Юг–Север. На Севере, который маркировала черная нашивка, в шаманской традиции располагался вход в нижний мир, подобная цветовая символика сохранилась в культуре нганасан [4, 184]. Головной убор из бересты, использовавшийся картами, можно сопоставить с женскими головными уборами на берестяной основе, такими, как *шурка* у мари [11, фото 10] или *панго* у мордвы [2, 147].

Включение элементов женского костюма также является одной из особенностей наряда шамана. Так, на одежде якутских шаманов на груди были пришиты большие круглые бляшки, символизировавшие женские груди [20, 85], что подтверждает изоморфность женщины космосу. Хотя системы соответствий человек – вселенная получили полное развитие в великих цивилизациях, как полагал Элиаде, их истоки уходят в первобытные общества, где встречаются чрезвычайно сложные системы антропокосмических уподоблений [19, 333]. Человеческое тело и его части являют систему отношений, косвенно выражающих все прочие пространственные системы и элементы пространства, что отмечал и Э. Кассирер [21, 90–91]. Подобная система выстраивалась с помощью ша-

⁵ Научный рукописный фонд МарНИИЯЛИ. Марийская этнографическая экспедиция. 1966, № 27. Л. 11.

манского наряда, представляющего собой «религиозную космографию» [20, 85], она же воспроизводилась в символической системе женского костюма мари.

В наряде хантыйских шаманов параллели с женским костюмом выглядят более очевидными. В. Кулемзин описывает наряд шамана Афанасия Милимова: шапка из шкур выдры и горноста с неким подобием хвоста, свисающего на спину, к которой прикреплены изображения лиц; нагрудник, назадик из оленьих камусов, украшенная бисером обувь [7, 64–65]. Длинные женские нагрудники из бисера входили в костюм мансийских шаманов⁶. У тюркоязычных народов Средней Азии шаманы носили женское платье [1, 95], что объясняется связью шаманских практик с ритуальным изменением пола⁷.

Следует отметить, что женские черты характерны для верховного марийского бога Юмо [18, 70] и удмуртского бога плодородия Калдысина, чье имя созвучно угорской Калташ⁸.

Можно предполагать, что включение женских украшений в мужской наряд, наблюдаемое в ряде захоронений, например в погребении 5 Веселовского могильника [12, 12–13], является показателем социального статуса мужчины, возможно связанного с культовыми практиками. О высоком социальном статусе погребенного говорят поясной набор, включающий две сумочки, а также расшивка одежды. С нарядом шамана можно соотнести нагрудник, украшенный многочисленными шумящими привесками и подвесками арочной формы, а также кожаные подвески к поясу [12, рис. 19, 2; 21, 20–21], которые можно сравнить с назадиками хантыйского шамана.

В описании А. П. Мазиным кафтана эвенкийского шамана И. И. Яковлева отмечено, что в центре располагался символ верхнего мира в виде головы лося, рядом

круг, символизовавший солнце, а также фигурки медведей, духов-помощников верхнего мира [8, 68]. На нагруднике из погребения 5 Веселовского могильника представлены подвески арочной формы, которые Л. И. Липина предлагает рассматривать как образ берлоги/пещеры⁹. Арочную форму украшений можно связать с образом не только медведя, но и головы лося, выступавшего как воплощение вселенной, например азелинские арочные нагрудники [13, 69–71]. О том, что данные подвески представляют собой космологическое украшение, свидетельствует использованная в их декоре солярная символика, например образ трех солнц, имеющий аналоги в азелинских нагрудниках. Привески-цепочки можно сравнить с небесной цепью, по которой медведь поднимался на небо [9, 83], в шаманизме цепь – символ силы и выносливости шамана [20, 86]. К сожалению, в рассматриваемом погребении не сохранился головной убор, являвшийся важной частью наряда. Однако имеющийся материал позволяет предполагать, что статусные, символически емкие элементы мужского костюма имели аналоги в женском, который выступая развернутой космологической схемой, создавался в той же семантической традиции, что и шаманский наряд.

В костюме угорских шаманов хорошо просматриваются звериные черты, например шаманские рукавицы изготавливались из шкуры, снятой с медвежьей лапы вместе с когтями, а обувь шамана имела головку из камуса медведя, также снятого вместе с когтями, и подошву из оленьей или лосиной кожи [7, 64–65]. При выборе материала руководствовались представлениями о духах-помощниках, в роли которых выступали медведь и лось. Шаман в таком костюме становился аналогом первопредка, соединявшего в себе человеческую и звериную природу.

⁶ См.: Молчанова Л. А. Орнамент удмуртской традиционной одежды (Опыт структурно-семантического анализа): дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С. 76–77.

⁷ См.: Наговицын А. Е. Трансформация гендерных ролей в мифологических системах: дис. ... д-ра филос. наук. Москва, 2003. С. 55.

⁸ См.: Шутова Н. И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования: дис. ... д-ра ист. наук. Москва, 2000. С. 306.

⁹ См.: Липина Л. И. Семантика бронзовых зооморфных украшений прикамского костюма (сер. I тыс. до н. э. – нач. II тыс. н. э.): дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 2006. С. 61, 66.

Элиаде полагал, что птица, олень и медведь составляют три главных типа шаманского облика [20, 87]. Птичьи черты, характерные для костюма шамана, позволяют ему подняться на небо и совершать путешествия в мире духов [20, 86]. Водоплавающая птица – один из архаичных персонажей финно-угорской мифологии, у истоков марийской космогонии находится праматерь-утка [5, 17]. Образ водоплавающей птицы получил широкое распространение в марийском женском костюме: вышивка нагрудной части женских рубах [6, 22–23], подвески в форме птичек, входившие в состав ожерелий древнемарийских женщин и широко распространенные на рубеже I – II тыс. н. э. у финно-угров Поволжья подвески в форме утиных лапок [12, рис. 52, 9; 22, 104, 2]. Птичья символика воплощена и в наплечных платках женщин-поезданок на марийской свадьбе [7, 75]. В свадебной песне восточных мари есть такие слова [5, 87]:

«Надев серебряные крылья,
Запрягши серебряного коня,
Мы приехали к вам за невестой».

Семантика образа утки в финно-угорской традиции одна из наиболее сложных, его появление в декоре женского костюма, особенно свадебного, сопряжено с идеей плодородия. Однако согласно мифологии

утка обладает способностью пересекать уровни, т. е. существовать в различных мирах [13, 60–62], что сближает ее с птицами, выступающими в роли духов-помощников шамана. Как отмечал А. М. Сагалаев, нагрудники шаманов имитировали грудь птицы [17, 117], но в финно-угорской традиции, в том числе в марийской, грудь, пазуха, подмышки связаны и с представлениями о сакральном, рождающем верхе [5, 20; 17, 56]. Таким образом, происходило переосмысление древних символов, они приобретали новые значения в соответствии с менявшимися условиями жизни этноса.

Заключение

Религиозные представления народа мари не сохранили пласт шаманских верований. Однако марийский костюм различных исторических периодов и связанные с ним обряды и обычаи свидетельствуют о существовании элементов шаманизма, параллелей с шаманскими представлениями и практиками. Существование шаманских элементов в культуре марийского народа можно объяснить как сохранением глубинных архаических пластов, восходящих к эпохе финно-угорского единства, так и контактами с угорским миром, где шаманизм существует до настоящего времени.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. Москва: Наука, 1992. 324 с.
2. Белицер В. Н. Народная одежда мордвы: тр. Института этнографии Академии наук СССР. Москва, 1972. Вып. 3, т. 101. 196 с.
3. Голант Н. Г. «Рубаха чумы» и другие румынские мифологические представления, связанные с рубахой // Мода и дизайн: исторический опыт – новые технологии: материалы 14-й междунар. науч. конф. / под ред. Н. М. Калашниковой. Санкт-Петербург: СПГУТД, 2011. С. 333–337.
4. Грачева Г. Н. Культурный комплекс нганасан // Материальная культура и мифология. Ленинград, 1981. С. 158–175. (Сб. МАЭ; Вып. 37).
5. Калиев Ю. А. Мифологическое сознание мари. Феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола: Изд-во Мар. ун-та, 2003. 216 с.
6. Крюкова Т. А. Марийская вышивка / МарНИИЯЛИ, Гос. музей этнографии народов СССР. Ленинград, 1951. 194 с.
7. Кулемзин В. О хантыйских шаманах. Тарту: ЭЛМ, 2004. 210 с.
8. Мазин А. П. Традиционные верования и обряды эвенков-орочононов (конец XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1984. 200 с.
9. Мифы, предания, сказки хантов и манси / под общ. ред. Е. С. Новик. Москва: Наука, 1990. 568 с.
10. Михайловский В. М. Шаманство: сравнительно-этногр. очерки. Москва: Т-во

- скоропечатни А. А. Левенсон, 1892. Вып. 1. 115 с.
11. Молотова Т. Л. Марийский народный костюм: моногр. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1992. 112 с.
 12. Никитина Т. Б. Погребальные памятники IX – XI вв. Ветлужско-Вятского междуречья. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани, 2012. 408 с. (Сер. «Археология Евразийских степей»; Вып. 14).
 13. Павлова А. Н. Семантика древнемарийского костюма. Йошкар-Ола: Мар. гос. техн. ун-т, 2008. 200 с.
 14. Попов Н. С. Религиозные верования // Марийцы: историко-этногр. очерки / МарНИИЯЛИ. Йошкар-Ола, 2005. С. 228–236.
 15. Попов Н. С. Экспедиционная работа Т. А. Крюковой среди марийцев в 60-х годах XX в. // Проблемы этнографии, истории и культуры марийского народа. АЭМК: сб. ст. / МарНИИЯЛИ. Йошкар-Ола, 2007. Вып. 29. С. 136–146.
 16. Саберов Р. А. Эндонимика служителей культа традиционной религии мари XVIII–XXI вв. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики: в 2 ч. Тамбов: Грамота, 2016. № 3 (65). Ч. 1. С. 145–149.
 17. Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. 155 с.
 18. Шкалина Г. Е. Традиционная культура народа мари: моногр. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2003. 208 с.
 19. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Москва: Ладомир, 2000. 414 с.
 20. Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза / пер.: К. Богуцкий, В. Трилис. Киев: София, 2002. 480 с. URL: <http://volkstay.com/biblioteka/1/shamanism.pdf> (дата обращения: 26.05.2018).
 21. Cassirer E. Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 2. Mythological Thought. New Haven: Yale University Press, 1955. 347 p.
 22. Hoppál M. Uralic Mythologies and Shamans. Budapest: Institute of Ethnology, 2010. 185 p.

Поступила 18.07.2018, опубликована 29.03.2019

SHAMAN ELEMENTS IN THE MARI COSTUME

Anzhelika N. Pavlova,

Doctor Sc. {History}, Head of the Department of History and Psychology,
Volga State University of Technology
(Ioshkar-Ola, Russia), angpan@rambler.ru

Shamanism is known among various ethnic groups in Asia, Oceania and America, including the Ugric peoples of Siberia. The problem of Mari shamanism remains controversial to this day. It offers to look at it from the point of view of the preservation of shamanic elements in the traditional Mari costume.

The paper is based on ethnographic and archaeological sources, which are considered within interdisciplinary approach using the methods of historicism, semiotics, structural and functional analysis.

The Mari costume, developing over the centuries, has preserved the main symbolic dominants. The traditional Mari costume was a reflection of mythical cosmology, just like a shaman's costume. In the symbolism of the Mari costume, one can also find ancient images of shamanic patron spirits.

The preservation of shaman elements in the Mari costume can be both a reflection of the archaic layer of Finno-Ugric mythology, and the result of contacts with the Ugric world.

Key words: traditional culture; shamanism; shamanistic attire; Mari costume; cosmology; shamanic animals.

For citation: Pavlova AN. Shaman elements in the Mari costume. *Finno-ugorskii mir* = Finno-Ugric World. 2018; 4: 98–104. (In Russian)

REFERENCES

1. Basilov VN. Shamanism of the peoples of Central Asia and Kazakhstan. Moskva; 1992. (In Russian)
2. Belitser VN. Mordovian folk costumes. *Trudy Instituta etnografii Akademii nauk SSSR* = Proceedings of the Institute of Ethnography of the Academy of Sciences of the USSR. Moskva; 1972; 3; 101. (In Russian)
3. Golant NG. "The Shirt of the plague" and other Romanian mythological ideas related to the shirt. *Moda i dizain: istoricheskii opyt – novye tekhnologii: materialy 14-i mezhdunar. nauch. konf.* = Fashion and design: historical experience – new technologies. Materials of the 14th International Conference. Sankt-Peterburg; 2011: 333–337. (In Russian)
4. Gracheva GN. Naganasan Cultural Complex. *Material'naia kul'tura i mifologiya* = Material Culture and Mythology. Leningrad; 1981: 158–175. (In Russian)
5. Kaliev IuA. Mythological consciousness of Mary. Phenomenology of the traditional world view. Ioshkar-Ola; 2003. (In Russian)
6. Kriukova TA. Mari embroidery. Leningrad; 1951. (In Russian)
7. Kulemzin V. About the Khanty Shamans. Tartu; 2004. (In Russian)
8. Mazin AP. Traditional beliefs and ceremonies of Evenki-Orochons (late XIX – early XX century). Novosibirsk; 1984. (In Russian)
9. Myths, legends, tales of Khanty and Mansi. Moskva; 1990. (In Russian)
10. Mikhailovskii VM. Shamanism. Comparative ethnographic essays. Moskva; 1892; 1. (In Russian)
11. Molotova TL. Mari folk costume. Ioshkar-Ola; 1992. (In Russian)
12. Nikitina TB. Burial monuments of the IX–XI centuries of Vetluga–Vyatka interfluve. Kazan'; 2012; 14. (In Russian)
13. Pavlova AN. Semantics of the Old Mari Costume. Ioshkar-Ola; 2008. (In Russian)
14. Popov NS. Religious Beliefs. *Mariitsy: istoriko-etnogr. ocherki* = The Mari. Historian-ethnographic essays. Ioshkar-Ola; 2005: 228–236. (In Russian)
15. Popov NS. Expedition work T. A. Kryukova among the Mari in the 60s of the twentieth century. *Problemy etnografii, istorii i kul'tury mariiskogo naroda: sb. st.* = Problems of ethnography, history and culture of the Mari people. Proceedings. Ioshkar-Ola; 2007; 29: 136–146. (In Russian)
16. Saberov RA. Endonymy of the worshipers of the traditional religion of the Mari of the XVIII–XXI centuries. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i iuridicheskie nauki, kul'turologiia i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* = Historical, philosophical, political and legal sciences, culturology and art history. Questions of theory and practice. Tambov; 2016; 3 (65): 145–149. (In Russian)
17. Sagalaev AM. Ural-Altai mythology. Symbol and archetype. Novosibirsk; 1991. (In Russian)
18. Shkalina GE. Traditional culture of the Mari people. Ioshkar-Ola; 2003. (In Russian)
19. Eliade M. The myth of eternal return. Moskva; 2000. (In Russian)
20. Eliade M. Shamanism. Archaic techniques of ecstasy. Kiev; 2002. Available from: <http://volkstay.com/biblioteka/1/shamanism.pdf> (accessed 26.05.2018). (In Russian)
21. Cassirer E. Philosophy of Symbolic Forms. Mythological Thought. New Haven; 1955; 2. (In English)
22. Hoppál M. Uralic Mythologies and Shamans. Budapest; 2010. (In English)

Submitted 18.07.2018, published 29.03.2019