ŞAMANİK BİLGİ VE MİTSEL İMGELER

Yazan: Anna Leena SIIKALA
Çev.: İskender YILDIRIM

Şamanizm, etnografik ve dinsel araştırmalar alanında gözde bir konu olmuştur. Şamanizm çalışmacıları, bu olgunun ideolojik temeli, kültürel-tarihsel arka planı, şamanik ritüel ve inanışların fenomenolojisi, ritüelin gerektirdiği simgecilik, şamanın esrik davranışı ve zihinsel halleriyle ilgilenmişlerdir. Yerli dili konusunda bilgisi zayıf olan akademisyenler tarafından kolayca gözlenebilen ayinsel davranış ve nesneler, şamanik çalışmalarda özellikle popüler olmuştur. Rus etnograflar, farklı etnik grupların ideolojilerini betimlemiş olsalar da şamanik kültürlerin inanç gelenekleriyle ilgilenen çalışmalar çok azdır. Az da olsa bu ayrıntılı çalışmalar sayesinde biliyoruz ki şamanik dünya, inançların, düşüncelerin, kavram ve imgelerin bütünüyle karmaşık bir yapısıdır. Bununla birlikte, bu karmaşık zihinsel gerçeklikler, geleneğin bütün dışsal görünümlerine anlam vererek şamanizmin özünü oluşturur. Şamanik bilginin bilgisi olmaksızın şamanizmi anlayamayız.

Zihinsel Modeller ve İmgeler Olarak Şamanik Bilgi:

Şamanların zihinsel dünyası, sözlü gelenekte, şamanın şarkılarında ve hikayelerinde ve de kişisel deneyimlerinin, duyumlarının ve imgeleminin öykülerinde açığa çıkar (bkz.: Friedrich-Budruss 1955, Diószegi 1968). Şamanik folklorun kendi türleri, diğer bir deyişle kendine has biçimleri, içerikleri, uygulama alanları ve temsil tarzları vardır. Bütün bu etmenler, şaman geleneğinin temel işlevlerine bağlıdır. Öyküler, şamanların şamanlığa geçişlerini (sırra-erme), onların öteki dünyaya yolculuklarını, öteki dünyayı ve oranın ruhsal varlıklarını, şamanların gerçekleştirdiği mucizeleri, efsanevi şaman ataları ve onların yapıp ettiklerini, rakip şamanlar arasındaki çatışmaları v.s. anlatır. Şaman şarkıları, kendinden geçme aracı olarak kullanıldığında şamanik uygulamaların en merkezindedir. Şaman, yakarışları sayesinde yardımcı ruhlarıyla iletişime geçer ve doğaüstü durumlarla uğraşır.

Şamanik bilgi bilinmeyenin, öteki dünyanın bilgisidir. Bu nedenle mitik bilginin özel bir biçimini sergiler. Gerçekten de şamanik anlatılar, sadece içerik olarak değil dışavurum olarak da mitik öyküleri andırır. Şamanik düşünce tarzı, mitik düşünce olarak betimlenen şeye benzer. Mitik bilinç, mantıklı bir biçimde birbirine bağlanan kavramlar şeklinde düzenlenmez. Büyük ölçüde mitik konu ve varlıklarla ilgili anlam imgeleri olarak işlediği görülür. Mitik düşüncenin mantığı derin çalışmanın konusudur. Sigmund Freud, hem düş çalışması hem de mitik düşünce için tipik bir temel süreçler fikri formüle etti. Bu temel süreci, "ikincil süreçler" dediği gerçeklik ve gerçeğe dayalı düşünceden farklı olarak düşüncenin ilkel bir biçimi olarak gördü (Freud 1900). Claude Lévi-Strauss, mitik düşüncenin toplumun temel sorunlarını çözmeye yönelmiş dünyevi bir düşünce formu olduğunu keşfetti (Kracke 1989:36).

Claude Lévi-Strauss'a göre mitik düşünce unsurları, algılar, imgeler ve kavramlar arasında bir yere denk düşer. Bunlar tıpkı imgeler gibi bağımsız somut

---

* Siikala, Anna-Leena, "Shamanic Knowledge and Mythical Images", Studies on Shamanism (Ed.:A.L. Siikala ve M. Hoppal) içinde, Finnish Anthropological Society, Budapest, 1998, s.87-106

** Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Halkbilim Bölümü Araştırma Görevlisi.

varlıklardır; ayrıca göndermede bulundukları kavramlarını andırırlar. Mitik düşüncenin bileşenleri, imgelerden farklı olarak sadece kendilerini ortaya koymaz, özel durumlara da gönderme yapar (Lévi-Strauss 1971:18). Mitik olgular, soyut kavramlar yerine resimlerle ifade edilir; onlar "görülürler". Bunun yanında mitik imgeler, herhangi bir imge ya da düşünce değildir; mitik dünyanın olgularına gönderme yaparak anlam edinirler. İnanç geleneği üzerine kurulu bu gönderme ilişkisi mitik söylemi anlamanın anahtarıdır.

Zihinsel İmgeler ve Metaforlar:

Kutuplardaki pek çok kültür, kanat çırpması şimşek ışıklarına dönüşen dev bir kartal ya da kuzgun olan yıldırım kuşu imgesini paylaşır. Çukçi şaman Ukwun, yıldırım kuşunu bir şarkıda şöyle anlatır:

"...Akarsuların kaynağı üzerinde,
bir dağın ak zirvesinde,
gürleyen buzulların yanında yaşar yıldırım,
dağın yankısının anasıdır.
Gökyüzünde uçar
ve demir kanatlarıyla gürler.
Ayaklarından parlak kırmızı alevler çıkar..."

(Findeisen 1956:141-144)

Yıldırım kuşu imgesi, sözel olarak ya da resim ve nesnelerle anlatılabilir. Büyük ölçüde kişisel olan resimlerde bile çoğu kısmı yine de benzerdir. Çünkü, buzulların avcı kültürlerinde yıldırım kuşu yaygın ve yinelenen bir imgedir. Georg Lakoff bağlamsal ve bilinçli olarak yaratılan geleneksel imgelere işaret eder (Lakoff 1986:446; ayrıca bkz.: Kosslyn 1980, Shephard ve Cooper 1982). Bir kültürün üyesi, beraberinde doğrudan doğruya zihne kaynaklık eden ve ortak yapının parçası olan çok sayıda bilinçdışı imgeyi taşır. Mitik imgeler her ne kadar gizli bilgi alanına dahil olup yalnızca ustalar tarafından kullanılsa da yeniden üretildikleri gündelik yaşam içerisinde geleneksel imgeleri andırırlar.

Mitik dil, metaforlarla dolu görünür. Mit geleneğinde mecazi ifadelerin rolü o kadar vurgulandı ki bunlar, mitsel düşüncenin özel bir biçimi olarak betimlendi. Din çalışmalarının öncüsü Max Müller, mitin dilini tanımlarken dışa vurumların anlamını kastederek "dilin hastalığı"ndan söz etti. Ernst Cassirer gibi pek çok araştırmacı mitin yaratımını şiir ya da müziğinki ile karşılaştırdı.

Aristotle'nin manzum anlayışından gelen kavrama göre metafor, göze çarpan bazı benzerliklerinden dolayı kimi nesnelere iliştirilen bir imge olarak tanımlanır (Aristotle: Dorsch 1965:6). Bu nedenle metafor, her iki ögenin de betimlendiği benzetmeye yaklaşmaktadır (Turner 1987:16-21). Bilişselciler ve yorumcu teorisyenler son zamanlarda metaforun klasik tanımının metaforik dışa vurumun doğasını tam olarak karşılamadığını fark etti. Çünkü imgeyle ve gösterilenle ilgili özelliklerin metaforun semantik alanında bir benzerliği taşıdığı farz ediliyordu. Metafor, gösterilene hiçbir yeni semantik boyut katmaz ya da onun semantik yapısını etkilemez (örneğin bir bakış açısını vurgulamak, oluşturmak ya da yaratmak gibi). Mark Turner'a göre metafor, bir kavramsal alanın diğer bir alanın terimleriyle incelenmesinin bir yoludur. Mesela "görmek inanmaktır" metaforu, bilişsel ve görsel bilgi alanına paraleldir. İnanmak kavramı genellikle görmenin özellikleriyle ilişkilendirilerek kullanıldığında daha geniş ve daha karmaşık bir hal alır (Turner 1987:17). Metaforun temelde bir ögenin bir diğer ögenin mevcut ilişkileri aracılığıyla anlaşılması ve görülmesi, kimi ayrıntıların birleşimi, geniş bağlantıların tanınması v.b. olduğunu iddia eden benzer bir tanım da Lakoff ve Johnson tarafından yapılmıştır (Lakoff ve Johnson 1980:5). Paul Ricouer tam da metaforun bu yönünün altını çizer. Ricouer, bir metaforun, metaforik bir dışa vurumun iki kavramı arasındaki gerilim tarafından yaratıldığını iddia eder. Gerilimin yaratılması

ve bu suretle metaforun desteklenmesi aslında iki yorum arasındaki çatışmayı sergiler (Ricouer 1976:50).

Yıldırımın bir kuş ya da şimşeğin demir kanatlı bir kuş olduğu metaforda doğal bir mitik fenomen bir başka doğal fenomenin kavramsal alanı kullanılarak betimlenir. Şimşek böylece bir kuşun (ve bu özel yıldırım kuşunun) özelliklerini kazanır. Mark Turner, gösterilenin alanından türeyen dışa vurumun özelliklerine işaret eder. Çok temel bir metafor durumunda bizler bu farklı özellikleri ayırt edemeyiz (Turner 1987:18). Mitik metaforlar gösterilenin ve imgelerin birleşimi olan geleneksel dışa vurumlarda yinelenir. Yıldırım kuşu, hem yıldırımın hem de kuşun özelliklerine sahiptir: bütün muhtemel özelliklere değil ama yalnızca mitik düşünceye ait olan özelliklere sahiptir. Metafor, aslında dikkati bu ilişkinin bazı hayati özelliklerine çekmeye yardımcı olur ve aynı zamanda kimi gereksiz arka planı da kökünden söküp atar.

Bununla birlikte, yıldırım kuşu normalde şimşekle ya da kuşla ilişkilendirilmeyen özellikleri de sergiler. Demirden yapılmıştır, öteki dünyada yaşamaktadır. Mitik metaforları yalnızca manzum ifadeler olarak görmek yanlıştır. Bir mitik metaforda imge ve gösterilen arasındaki ilişki, karşılaştırılmada bulunmaz; bu ilişki, birbirini açıklayan iki kavramla ya da çatışan yorumlarla kurulan semantik alanda da bulunmaz. Dilsel bir imge gerçek olduğuna inanılan zihinsel bir imge üzerine kuruludur.

Bir şaman "dans ediyor", "ata biniyor" ya da "uçuyor" denildiğinde bu ifade yalnızca yolculuğun şiirsel bir imgesi değil gerçek olduğu kabul edilen bir eylemdir. Bir davula bir kayık gibi seslenmek mecazi bir ifade değildir. Mitik imge ya da metaforik ifadeler gösterilenin gerçek bir belirtisi gibi anlaşılır. Örneğin davulkayık, imgelemde ve şaman şarkılarında gerçek bir nesne gibi görselleştirilip duyumsanabilir. Mitik metaforlar, düşüncenin görselleştirilebilen ve harekete geçirilebilen duyumsal-imgeci biçimini ortaya koyar. Mitik düşünce bir bakıma düş görme ile karşılaştırılabilir.

Mitik geleneğin metaforik diline Lakoff'un tasarımlanabilen deyimlerin temsili dediği bakış açısı ile yaklaşılabilir. Genel kanaatin aksine kelimelerin gelişigüzel kaynakları yoktur. Bir deyimin kullanılması, ayrı ayrı var olan bazı ilişkiler tarafından yönlendirilir ve bu durum deyim ve onun anlamı arasındaki ilişkiyi anlamlı kılar (Lakoff 1986:448-449). Lakoff'un görüşü şudur; deyimler genellikle geleneksel anlamlar üzerine kurulur, örneğin verili kültürde en yaygın olanlar gibi. Birini kol uzunluğu mesafesinde tutmak deyimi geleneksel bir deyim ve imgenin genellikle muhafaza etmesi gereken bir bilgi üzerine kuruludur. Ayrıca kavramsal sistemde birbirinden bağımsız görünen iki metafor (samimiyetin fiziksel yakınlık olması ve toplumsal ya da psikolojik zararın fiziksel hasar olması) deyim ve anlamı arasında bir bağ kurar:

"İmgeyi ve imgenin korunma ile olan ilişkisini vererek deyimin anlamındaki bir bağa ulaşıyoruz. Birini fiziksel olarak kol uzunluğu mesafesinde tutmak, onu fiziksel olarak yaklaşmaktan alıkoymaktır ve böylece onu fiziksel zarardan korumaktır. Metaforlar, birini yakınlaşmaktan uzak tutan böylelikle onu toplumsal ve psikolojik zarardan korumak anlamına gelen bu bilgiyi deyimin içine yerleştirir" (Lakoff 1986:448).

Mitik söylem, bunun gibi bağımsız şekilde var olan, anlamı belirleyen ve bir ifadenin ne ile ilgili olduğunu anlatan örneğin onun kullanımına yön veren metaforları böylece birleştirir. Aynı biçimde Ukwun'un şarkısı, ayaklarındaki parlak kırmızı alevle dağların üzerinde uçan demir kanatlı bir kuşu tasvir eder. Bağlam tek başına, bu kuşun herhangi bir kuş olmadığını gösterir. Diğer taraftan demir kanatlar ve alev saçan ayaklar imgenin anlamını daha çok belirler.

Arktik halklarının mitik düşüncesinde demirden yapılmış olmak bir insan ya da hayvanın diğer dünyadan olduğunu, onun bir başka dünyaya ait olduğunu gösterir. Yanan alevler şimşeğin genel bir ifadesidir.

Metafor ve İmgelerin Kaynağı Olarak Öteki Dünya Simgeleri:

Söylediğim gibi, mitik imgeler gündelik yaşamda tekrar edilen geleneksel imgeleri andırır. Fakat bunlar yalnızca belli bağlamlarda tekrarlanırlar; mesela türlere ayrılırlar. Mitik anlam veren metaforlar sadece öteki dünyaya atıfta bulunmazlar: aynı zamanda onu temsil de ederler. Kozmosun merkezi olgusunu ya da aşkınlığı temsil ederken kurulu simgelere dönüşürler. Mircea Eliade, dinin derin simgelerini inceleyerek bu ilişkiyi tanımlamaya çalıştı. Ona göre, dünyanın merkezini sembolize eden taş ya da ağaç veya dünyanın katlarını gösteren basamaklar gibi derin simgeler, düzenden öte, kendisi aynı zamanda bu kutsal simgelerde dışa vurulan bir şeye denk gelir (Eliade 1971:437-447; Ricouer 1976:53). Eliade'nin simge kuramı, evrensel uyum arayan ve eleştiriye açık kutsallık teorisi üzerine kurulurdur. Ona göre; evrensel ve pek çok açıdan somut ögeler olan kadim dinsel simgeler, insanın bilinçaltı ile bağlantılıdır. Bu nedenle Eliade'nin teorileri psikoanalitik simge çalışmasına yakındır. Yine de Eliade'nin belirli görünüşler aracılığıyla tanımladığı simgenin anlamı, kişinin ona olan inancını biçimlendirir. Paul Ricouer, metafor ve (dinsel) simge arasındaki ilişkinin incelenmesine girişmiştir. Semantik olarak simge, dilsel imgeden gelmeyen çoğalan bir anlama sahip olduğundan diğer bir deyişle simgenin anlamının bir anlamı olduğundan metafordan farklıdır (Ricouer 1976:54-55). Bu özel anlam, simge ve "Kutsal" ya da kutsal kozmos arasındaki bağın doğmasıdır. Simgenin anlam taşıyabilmesi kozmosun anlam taşıyabilmesi üzerine kuruludur. Bu nedenle dinsel simge Ricouer'a göre söylemin bağımsız bir ürünü olan metafordan bütünüyle farklıdır (Ricouer 1976:61-62).

Simgeler değişmez olsalardı metaforlar her zaman yeniden yaratılırdı. Fakat ben burada mitik dilin metaforları ve imgeler arasındaki bağdan ve öteki dünya üzerine düşünce ve deneyimlerden söz ediyorum. Bunlar da öteki dünyanın göstergeleriyle ilgili kavramlar üzerine kuruludur. Belki de mitik dilde kullanılan metaforların nasıl oluştuğunu sorabiliriz. Ya da aynı temel düşüncelerin varyasyonları olarak tekrar tekrar nasıl yeniden oluşturuldukları sorulabilir. Gerçek şu ki görsellik olarak imgeler düşüncelere yakın durmaktadır ya da metaforlar henüz simgelerden ayırt edilemeyen dilsel ifadelerdir. Simgeler sözlü olduğu kadar görsel olarak da betimlenebilir. Paul Ricouer, Philip Wheelwrights'ın dilsel bir topluluk ya da kültürün hiyerarşik metafor ağları üzerine yaptığı çalışmaya göndermede bulunarak sorunun cevabını verir. Bazı metaforlar öylesine temeldir ki Wheelwright bunlara arketipler demektedir (Ricouer 1976:65; Wheelwright 1962). Ricouer, Wheelwright'ın arketip kavramının Eliade'nin simge paradigmasına yakın olduğunu vurgular. Simge sistemi metaforlar geliştirmek için kullanılabilir bir anlamlar temeli sağlar. Metaforlar, simgelerin dolaylı semantik boyutlarına dilsel biçimler verir. Diğer bir deyişle simgeler metaforik dilin anlamlarıyla görülüp dışa vurulur. Ricouer'a göre metaforlar böylece simgelerin altyapısına denk gelen üstyapıyı oluşturmuş olur. Bu görüş ana simgeler etrafında kurulmuş zengin metaforik dili açıklar.

Mitik imgeler, inanç geleneğinin merkezi simgelerinin semantik alanından ve temsil ettikleri öteki gerçeklikten kaynaklanır. Metaforik ifadeler, öte dünyanın "başkalığı"nın sözel betimlemesine başvurur. Mitik imgelere anlam veren metaforlar genellikle varlıkların ve konumların özelliklerini betimler. Mitik dil, normal üstünü imleyen yinelenen

söz tarafından nitelenir. Kuzey Avrasya geleneğinde örneğin bunlar sayı, renk ya da metale işaret eden sözler olabilir. Hayvanlar, yapılar ve hatta manzaralar altın, demir ya da mavidir. Tıpkı bunun gibi evrendeki dünyalar ya da bu dünyalar içinde yaşayan ruhlardan sıkça bahsedilir. Bazı olguların insan dünyasıyla karşıt ve uyuşmaz gerçekler olarak tanımlanması tipik bir özelliktir. Mitik anlatının "imkansız mantık"ı hususu konuşulanların gündelik dünyaya ait olmadığını ispat için yapılır. Örneğin kahramanın işe koyulmak için doğması tekrarlanan bir imgedir. Fin geleneğinde bu imge mesela Väinämöinen'de ölümsüz bilgeye denk düşer. Metaforik ifadelere ek olarak mitik düşünce, bütünü temsil eden ya da onun özelliklerini gösteren olgular arasındaki metonomik ilişki üzerine kurulu imgeler tarafından belirlenir. Bütün ve parça arasındaki özel normal üstü ilişki pek çok ayin ve sözel büyünün altında yatan düşüncedir. Mesela bir ayının dişi ya da kemikleri ayının gücünü gösteriyor diye kabul edilir.

Mitik farkındalık, bilinen ve bilinmeyen, normal ve normal üstü arasındaki ilişkiyi çözdüğünden mitin dili açık ve çok seslidir. Yazısız kültürlerin gizli geleneği bu tür geniş bir yorum için örnek teşkil etmez. Geleneksel şarkıları ve anlatıları değiştirerek şaman, aynı zamanda onlara anlam dünyası katmayı da öğrenir. Bununla birlikte yazılı kültürlerin anlam özellikleri yazısız kültürlere yabancıdır. Geleneğin mevcut kullanımları onun içeriğinden daha önemlidir. Mitik geleneğin yoruma açık karakteristiği ayinlerin de özelliğidir (Kracke 1987:39).

Mitik bir metnin ayrı ögeleri olup yoruma açık olmasına rağmen mitik düşünce yine de bir iç mantığa sahiptir. İmgeler sadece herhangi bir imge ya da metaforlar yalnızca herhangi bir metafor değildir. Bunlar öteki dünyayı temsil eder ya da öteki dünyayla bağlantılıdır. Mitik imgenin anlamı bu ilişkiden çıkarsanabilir. Muhtemel bütün yorumlar "öteki dünya" üzerine kurulu referans çerçevesine yerleştirilir. Bir şaman olmak aslında bu iç bağlantıyı bilmeyi, bir anlam dünyası kurmayı ve bazen geleneğin hazırladığı çelişkili ögeleri kurmayı gerektirir.

Şamanik Bilginin Örnekleri:

Anlatılan efsaneler, mitik düşüncenin ifadeleridir. Ne var ki bunlar mitik düşüncenin bütün süreçlerini açıklamaz. Ustalar, inanç ve ayinlerde mitik geleneğin öge ve imgelerini nasıl kullanırlar? Lévi-Strauss'un her işi yapma (*bricolage*) dediği şey (Lévi-Strauss 1971:17-21) şamanın deneyimlerini anlattığı şarkıları, anlatıyı biçimlendirmek için şamanik sözlü geleneğin ögelerini kullanma becerisi ve şamanın bireysel yeteneğini incelemek için iyi bir başlangıç noktasıdır. Ne var ki temel konu her işi yapan (*bricoleur*) şamanın farklı ögelerin bağlı olduğu bilgi örüntülerini belli rehber çizgileri kullanmadan eylemde bulunması değildir. Tıpkı gündelik yaşamın örnekleri üzerinde olduğu gibi şamanik bilginin örnekleri üzerinde de konuşulabilir.

Bilişsel antropoloji, halk bilgisinin biçimleri ve yapılanması ile ilgilenir. Folk modellerinin kavramları ve kültürel ya da zihinsel modeller, dünyanın tasvirini ve bu dünya içindeki eylemleri biçimlendiren (yaygın olarak paylaşılan) halka ait bilgiye denk düşer (Clement 1982, Getner ve Stevens 1983, Quinn ve Holland 1987, Kamppinen 1988, D'Andrede 1989). Ladislaw Holy ve Milan Stuhlick, toplumsal gerçekliğin kurulmuş bir gerçeklik olduğu kavramı üzerinde çalışmaktadırlar. Bu aynı zamanda hem toplumsal süreç hem de bu sürecin sonucu tarafından eşzamanlı olarak meydana getirilir ve gerçekliğin farklı biçim ve alanlarından oluşturulur (1981:1). Topluluğun her üyesi, kendi yaşamının gidişatıyla ilgili –gerçekte ya da yalnızca teoride- bir sürü kavrama sahiptir. Onlara göre bu kavramlar bir bütün olarak bir aktör tarafından sergilenen bilgi ile

karşılaştırılabilir. Bu görünümler -örneğin eylem gibi- gözlenebildiği ve başkaları tarafından anlaşılabildiği için paylaşılır. Bu öznelerarası ve kamusaldır. Bilginin bu özü ya da parçaları başkalarına sınırları belirsiz bir biçimde ya da düzensiz olarak sergilenmez: genelleme derecesine göre değişen oldukça tutarlı yapılar halinde ortaya konulur. Bu yapılar, folk modeller olarak adlandırılabilir (Holy-Stuhlik 1981:7). Roger Keesing, folk modeller, kültürel modeller ve halk bilgisi kavramlarını tanımlarken bireysel ve toplumsal yaşamdan ziyade topluluk ve kültürün seviyesi üzerinde durur. Keesing'in görüşünde, folk modeller kültürel ve kamusaldır; tarihsel süreçte şekillenir ve dilde kök salarlar. Dünyanın algılanmasında model oluşturduklarından aynı zamanda bilişsel yapılardır (Keesing 1987:373). Keesing, bu folk ve kültürel modelleri bireyin bütün kültürel bilgisini kapsamayan yalnızca belli kültürel bölümleri kavrayacak şekilde tartışır. Holy ve Stuhlik gibi onun temel kriteri bunların paylaşılması ve ikinci olarak da model oluşturmasıdır. Bilginin yalıtılmış parçalarından değil açıkça göstersin ya da gizlesin dünyayı düzene koyan kalıplardan oluşmuş olduklarından bunlar modeller biçiminde sınıflandırılabilir:

"O halde modelleri oluşturan nedir? Belki de bu, onların paradigmatik ve dünyayı sunan tabiatıdır. Gündelik dünyanın bu kültürel yapıları, kültürel bilgeliğin ahlaki kurallarında, mesellerde, atasözlerinde ya da pragmatik, muhtemelen kullanıma hazır stratejilerinin kopuk parçalarından değil bu parçalarda dışa vurulan ya da ifade edilen modellerden oluşur. O halde bu tür modeller sıradan insanın gündelik yaşamında söylediği ve yaptığı gibi ya da metaforik konuşmanın karakteristikleri gibi sunulmazlar; parçalı yüzeyler halinde yeniden sunulurlar. Eğer bunlar iyi ifade edilmemişse bizler, arkada yatan daha tutarlı modelleri çıkarmalıyız." (Keesing 1987:374).

Elbette şamanik bilginin gündelik yaşamda yapacak bir şeyi yoktur. Bilakis gizli bilginin sınırlı bir bölümüdür. Ne var ki şamanik bilgi pek çok yönüyle topluluk içindeki yaygın bilgi türünü andırır. Esasında bir ustadan diğerine aktarılan sözlü kültürün bilgisidir. Geleneksel formülasyonlar, anlatılar, şarkılar ve ayinsel dışa vurumların çeşitli alanlarında ifadesini bulur

Folk ya da kültürel modellerin görünümü kendi içinde bir sorundur. Yazısız kültürler üzerine çalışanlar örneğin bilirler ki tutarlı bir teolojiden yoksun sözlü din, açıkça belirlenmiş yapılar biçiminde örgütlenmemiştir fakat bunun yerine daha çok serpiştirilmiş ve rasgele eylemlerden, bütünüyle açık olmayan ilişkilerden oluşurlar. Ladislav Holy ve Milan Stuhlik gerçekte dikkatlerini folk modellerin sözel ifadesi sorununa yönelttiler. Bir folk modelin kendi bütünü içinde ifade edilemeyeceğine işaret ederler. İnsanlar duruma kısmen uyacak ifadeler oluştururlar. Bu şu demektir; her ifade bazı özel durumların parçasıdır ve konuşmacının durumu tanımlaması tarafından belirlenir. Son olarak insanların sözel ifadeleri büyük ölçüde göstergeseldir.

Bir şeyin anlamının gerçekte ifade edilmeden kalan fakat diğer üyeler tarafından paylaşılan çok daha geniş bir arka plan bilgisi ve "insanların paylaştığı fakat genellikle formüle edemediği" "kullanım mantığı" tarafından belirlendiği söylenir. (Holy-Stuhlik 1981:22-23).

Bu şamanik folklorun yorumlanmasında da akılda tutulmalıdır. Şamanik modeller şamanların ayin ve sözlü geleneğinde olduğu gibi sunulmazlar, anlatılarda, şarkılarda ve bu konuları işleme tarzlarında yeniden sunulurlar.

Şamanik bilginin örnekleri, şamanik geleneğin açıklanmasında ve işlemesinde köklenir. Şaman normal ve normal üstü arasında gerçekleştirdiği karşılıklı

esrime iletişiminde uzmandır. Bir aracı olarak onun işlevi, yaşamın gidişatını tehdit eden ruhlar dünyası temsilcilerinin neden olduğu güçlükler ve bunların iyi ruhlar sayesinde önlenebileceği ve yok edilebileceği inancı üzerine kuruludur. Her ne kadar şamanın görevi farklı topluluklarda değişse de şamanın görevini yerine getirmesi için her zaman gerekli olduğu kabul edilen ruhsal dünya ile doğrudan iletişime geçme ortak bir durumdur. Bir şaman ayini yalnızca ayinde gerçekleştirilen görevin doğasıyla şamanik olmaz; örneğin ayinin amacıyla, hedefe yönelmesiyle olur. Öteki ile nasıl iletişime geçildiği ile ilgili soruyu cevaplamanın anahtarı şamanın ayinsel esrime tekniği ve şamanizmin ideolojik resminin bir parçası olan yardımcı ruhlar kategorisi kavramında yatar. Esrime tekniği sayesinde şaman dilediği zaman Ötekinin temsilcileri ve yardımcı ruhlarıyla iletişime geçebilir.

İster ruhun uçması isterse çarpılma durumunda olsun, şamanın yardımcı ruhlarıyla ve öteki dünyanın temsilcileriyle nasıl ve nerede buluştuğu kavramları şamanizmin her bir görünümüne göre farklılık gösterir; örneğin iletişim biçimleri kültüre bağlı seçenekler olarak ifade edilir. İletişim biçimleri inanç sisteminin çeşitliliğini yansıtır, bu durum özellikle güney dinleri geleneğinin baskısı altındaki Orta Asya ve Güney Sibirya bölgelerinde böyledir.

Kuzey Asya ve Sibirya'nın her yanında şamanizmin ideolojik temelinin geleneğin benzer temel yapı ve biçimlerini taşıdığı gözlenebilir. Şamanın yolculuğu fikri, hastalığı açıklamak için model olan ruhun bedenden uçması gibi başkalaşımlar, çok özel bir ruh kavramı düşüncesi gerektirir. Burada da kozmos kavramında ve yapısında olduğu gibi büyük benzerlikler vardır: üç düzlem-kozmosu, ağaç, parçaları birbirine bağlayan direk ya da dağ, Ötekine ulaşan yollar ve patikalar ya da şamanın yolu olarak dünya deresi. Animistik düşünce biçimi şamanistik kültürlerin tipik özelliği olarak kabul edilse bile ya da şamanizmde görülen ölüler kültüne göndermede bulunulsa da şamanizme özgü doğaüstü kategorileri sınıflandırmak zordur. Tarihsel değişimler ve muhtelif kültürel etkiler nedeniyle çeşitli halkların ruh sistemi benzersiz ve biçimsel olarak farklıdır. Yine de bütün bu halklar, şamanizmin temeli olan yardımcı ruhların varlığı, insanın ve ruhun ikili birliği görüşlerini paylaşır.

Şamanizmi destekleyen gelenek üzerine yapılan fenomenolojik çalışma göstermiştir ki karmaşık yapının gelenek olgusu şamanizmin yalnızca farklı görünümleridir ve bunlar şamanik olmayan alanlarda da görülebilir. Örneğin, Mircea Eliade, şamanlığa yeni geçen kimsenin düşünde ölümü ve yeniden dirilmeyi deneyimlemesinin farklı inanç sistemlerinde tekrar edilen geleneksel bir durum olduğunu öne sürer (Eliade 1964). Farklı kaynaklardan gelen karmaşık geleneksel ögeler şamanik gelenekle birleştiğinde şamanizmi destekleyen temel ideolojik yapıyla uyumlu olarak şekillendirilir ve şamanik anlam kazanır.

Geleneksel bütünün farklı bileşenlerini temsil eden inanışlar ve düşünceler şamanın zihinsel dünyasında bütün bir form oluşturması için bir araya getirilir. Yardımcı ruhların ya da doğaüstü yerlerin bilgisi v.b. şamanik geleneğin imge ve motiflerinde yeniden sunulur. Bu tasvirler birbiriyle ilişkili imge ve kavramlardan oluşan çerçeveler oluşturur. Örneğin, yardımcı ruhlar betimlemesi onların görünümlerini, özelliklerini, meskenlerini ve şamanla iletişimleri ve şamana yardım etmeleri düşüncelerini içerir. Kişisel motiflerin sınırlı betimlemesi daha geniş mitik bilgi yapılarıyla uyumludur.

Son olarak şamanik imgeler ağı, varlıklar, manzaralar, ulaşım yolları, kötü ruhlar, insan dünyasındaki her şeyin doğumu ya da kaynağını içeren bütün bir dünya imgesi olarak genişler.

Şamanik bilginin örgütlediği yapıları incelemek mümkündür. Şamanların zihinsel dünyasının yapılandırılması - örneğin şaman davulu çiziminde olduğu gibi açığa çıkan- şaman dünya görüşü ile ilgilenenlerin konusu olmuştur (Pentikainen 1987; Sommarström 1987). Şamanik bilginin bilişsel teorisi, işleme, ezberleme ve şamanik bilgiyi işleme tarzı ile daha ilgilidir. Sözlü bilginin biçimsel olarak tam olmadığı, fakat yeniden düzenlendiği, yeniden biçimlendirildiği ve tekrar sunulduğu söylenebilir. Bu durum özellikle gizli şamanik ya da mitik bilgi için böyledir. Sadece her işi yapan (*bricoleur*) şaman, kendi deneyim dünyasını kurmak için geleneksel bilgiyi kullanır. Böyle yaparak şaman, gelenek ve geleneksel bilginin işlenme tarzları tarafından yönlendirilir. Mitik ifadelerin ya da görüşlerin yaratılmasının kendine has ilkeleri vardır. Holy ve Stuhlik, bilimsel kuramlaştırmadaki özdeşlik, benzerlik, analoji ve işlevsellik kavramlarında olduğu gibi sayısı çok fazla olmayan bir dizi kuramsal ilke tarafından folk modellerin üretildiğini ve yeniden üretildiğini belirtir (Holy-Stuhlik 1981:17). Mesela bir kültürdeki yardımcı ruhlar imgeleri, büyük ölçüde benzerdir; yeni tinsel varlıklar anoloji ilkesi üzerine kurulabilir. Şamanizmde yaratıcı eylemin bu yönü özellikle dikkat çekicidir. Roger Keesing folk modellerin bilişsel örgütlenmeyi değil de kültürel bilgiyi kullanmak için bir dizi işlevsel stratejiyi yeniden sunduğunu düşünmenin uzun vadede daha dikkat çekici olduğunu söyler (Keesing 1987:380). Şamanın geleneksel bilgi üzerine kendi hayal dünyasını nasıl kurduğunu sorabiliriz.

Şamanik Bilginin Görsel Doğası:

Evenk halklarının dini konusunda uzman olan F.A. Anisimov 1920'lerde ve 1930'larda Evenki kabilelerinin dinsel geleneklerine odaklanarak Podkammennaya Tunguska bölgesinde alan araştırması yaptı. Anisimov yolculuğu sırasında şamanlar tarafından yapılmış çizimler de topladı. Udukon Nehri'nden yaşlı bir Evenk olan Vasily Sharemiktal tarafından yapılmış bir sağaltma seansını gösteren çizim, genellikle ayinsel dilde ifade edilen şamanistik gerçekliğin doğrudan kavranmasını sağlıyor (Anisimov 1963:106-107). Vasily Sharemiktal çiziminde şamanistik dünyanın bileşenleri olarak hem bu dünyanın hem de Öteki dünyanın varlıklarını ve topografik ögeleri göstermektedir. Belki de şaman seansa hazırlanırken resimdekine benzer kapsamlı bir şamanistik dünyayı iş başına çağırmaktadır örneğin kozmosu kurmaktadır. Çizim, şamanistik dünyanın yapısı, doğaüstü varlıkların mesken ve görevlerinin yanında şamanistik gerçeklik düzeyinde (dışarıdan bakanlar için genellikle belirsiz olan) olayların ve seansın nedenini gösterir. Topluluktaki talihsizlik olarak hastalık, doğaüstü olaylarla açıklanır ve krizi çözecek bir model tasvir edilir; ayin sürecindeki olaylar. Evenklerin dinsel bütünlüğünün özel görünümleri hem doğaüstü hem de topluluk düzeyinde betimlenirken açıkça görülür.

Çizim, gerçekte hastalığın açıklanmasında iki alternatif modeli sunar: kötü bir ruhun hastanın bedenine sızması ve ruhun bedeni terk etmesi. Aynı zamanda Evenk şamanizminin topluluğun yapısıyla nasıl yakından ilişkili olduğunu da görüyoruz. Kendi kabilesine ya da yabancı bir kabileye ait olan toprakların sınırları açıkça gösterilir ve kabileler arasındaki uzlaşmaz çatışma, hastalığa neden olan kötü ruhun kaynağını saptarken ifade edilir. Şamanın kendi kabilesini savunma rolü ya da düşman kabileye etkili bir biçimde zarar verme gücü çizimde çok açıktır. Daha önceden Evenklerin toplumsal yapısının en önemli parçası klan ve bunların daha geniş gruplar halinde oluşturduğu kabilelerdi. Her klanın bir nehri olması temel bir durumdu. Bir ya da daha fazla klanın üyesi, ortaklaşa geyik avı tertiplerdi. Daha sonra av,

katılanlar arasında eşit olarak paylaştırılırdı. 19.yüzyılın bitimiyle babasoylu klan sistemi ekonomik önemini yitirdi. Ne var ki şamanizm klan sistemi ile belli bölgelerde uzunca bir süre –örneğin Podkamennaya Tunguska Evenklerinde- devam etti.

Yudlukon nehrinden yaşlı Evenk'in yaptığı çizim bir hasta için yapılan şamanistik performansın farklı görünümlerini ortaya koyuyor: (1) Pokamennaja Tunguska nehri; (2) nehrin kolları; (3) Momol klanının toprakları; (4) klanın kutsal ağacı, klan ayinlerinin yapıldığı yer; (5) klan topraklarının ruhu, klan topraklarının sahibesi; (6) klanın koruyucu ruhu (*bugady*); (7) şamanistik bekçi ruhlar biçiminde çizilmiş klan *mrylya*'sı; (8) Nyurumnal klanının toprakları; (9) onların klan kültünün yeri; (10) Nyurumnal klanının koruyucu ruhu; (11) onların klan *bugady*'si; (12) Nyurumnal klanının *mrylya*'sı; (13) Nyurumnal klanının şamanının çadırı; (14) Nyurumnal klanının şamanı; (15) onun yardımcıları; (16) Momolları yok etmek için onların üzerine Nyurumnal şamanı tarafından gönderilen ruhun yolu; (17) Ruh, Momol klanı içine gizlice sızarak ağaç kurduna dönüşüyor ve Momol klanından birinin bağırsaklarına giriyor ve onun ruhunu yok etmeye başlıyor; (18) Momol klanındaki hastanın çadırı; (19) onun karısı; (20) Momol şamanının çadırı; (21) Momol şamanı kendi klanındaki hastalığın nedenini bulmak için seansa başlıyor; ruhları şamana, hastasına ne olduğunu anlatıyor; (22) seansa alınan hasta; (23) şamanistik ruh, kaz; (24) şamanistik ruh, nişancı; bu ruhlar hastalığa neden olan ruhun kovulması için gereken buyruklarla hastanın üzerine gönderilir; kaz ve nişancı gagalarını hastanın bağırsaklarına yavaşça iter ve hastalığa neden olan ruhu yakalamaya çalışır; (25) şamanistik ruhların yolu; (26) hastalığa neden olan ruh hastanın bedeninden dışarı çıkıyor ve kaçmaya çalışıyor; şamanın yardımcı ruhları, kazık, ve bıçak [palma] hastalığa neden olan ruhu yakalıyor; kazık ruhu yakalayıp tutuyor; bıçak onu gözetiyor; (27) Momol şamanın emirleriyle ruhlarından biri olan baykuş hastalığa neden olan ruhu yutuyor ve onu aşağıdaki dünyanın uçurumuna taşıyor; (28) aşağıdaki dünyanın girişi; (29) Momol şamanı iki başlı turnabalığı ruhunu Nyurumnal klanından öç alması için gönderiyor; (30) iki başlı turnabalığının yolu; (31) Nyurumnal klanından birinin çadırı; (32) turnabalığı ruhu hastadan ruhu dışarı çıkarıyor; (33) turnabalığı ruhu hastanın ruhunu başka bir yere götürüyor; (34) götürülen ruh; (35) Momol şamanı, yabancı ruhun içeri sızdığı yerde çam

ruhlarının dışına bir çit yapıyor; (36) yabancı ruhların yolunun üzerine parça parça gözcü direk ruhlar (*khichupkan*) yerleştiriyor; (37) idol üzerine asılan hayvan derileri; (38) asılan geyik derisi yüce tanrılara kurban ediliyor (Anisimov 1963:106-107).

Anisimov, Evenk şamanının özel toplumsal statüsünü ve şamanizmin bu toplumdaki evrimini inceledi. Anisimov şöyle diyor:

"Bu bakış açısıyla Evenklerde özellikle dikkate değer yönler, şamanın kabiledeki özel konumunun klan ideolojisinin normu olarak sürdürülmesi ve desteklenmesidir. Bu yönüyle en önemli görünümler bir tarafta klanın *marylya* düşüncesi diğer tarafta mitik şamanistik klan nehridir. Evenkler arasında görülen *marylya* kavramı, mitik şamanistik çite ya da şamanın düşman ruhlardan klan üyelerini korumak için klanı çevrelediği, ruhlar tarafından yapılan etrafı kazıkla çevrili yere denk düşer. Klanın özel koruyuculiderlik işlevini taşıyan şaman, koruma işini ruhları kabile toprakları çevresinde kendi hizmetine sokarak mümkün olduğunca fazla felaketten kabileyi korumak için ruhlardan oluşan şamanistik bir savunma çiti yaparak gerçekleştirir." (Anisimov 1963:111).

Sharemiktal, farklı kabilelerden iki şaman arasındaki savaşı anlatır. Çadırlarında şamanlık yapan iki büyücü kadın arasında her kabilenin kendi toprakları (yardımcı ruhlardan oluşan *marylya* sınırları ve mitik klan nehri) bulunur. Klan nehri, şamanın hem diğer klanın topraklarına hem de yer altı dünyasına giderken izlediği yoldur. Bunun önünde şamanın bir baykuş biçimindeki yardımcı ruhu tarafından kullanılan özel bir çukurla başlayan patika vardır. Sharemiktal'ın çiziminde şaşırtıcı olan yalnızca durumun görselleştirilmesi değildir. Bundan öte çizim, şamanik bilginin uygun bir strateji için düzenlendiği ayinsel dramanın metnidir.

Semantik içeriğini ve çizimde betimlenen sağaltma ayinindeki olayların gidişatını çözümleyerek ayinsel dramadaki düzene denk gelen işlevsel ögeleri ayırmak mümkündür (şaman ayininin yapısı için bkz.: Siikala 1978:320-326):

1) Şaman ve Momol klanından bazı üyeler şamanın çadırında toplanır (20,21,22)= seansa hazırlanma

2) Şaman davul çalarak yardımcı ruhları çağırmaktadır (21,23)= yardımcı ruhların hazır duruma getirilmesi

3) Şaman yardımcı ruhlarıyla konuşarak hastalığın nedenini saptamaktadır (21)= yardımcı ruhlarla buluşma

4) Şaman, iki ruhu kuş biçiminde, hastalığa neden olan ruhu kovması için gönderiyor (23,24,25,26)= hastalığa neden olan ruhla karşılaşma

5) Şamanın emrindeki baykuş görünümlü ruh, kötü ruhu yeraltı dünyasına götürmektedir (27,28)= yardımcı ruhun yolculuğu

6) Şaman, iki başlı turnabalığını düşman kabileden intikam alması için gönderir (29,30,32,33,34)= yardımcı ruhların etkisiz hale getirilmesi

7) Yukarı dünyadaki tanrılara kurban sunmak (38)= kurban, seansı bitirmektedir

Sharemiktal'ın çizimi gösteriyor ki şaman, başkalarının yapamadığı biçimde seanstaki olayları görselleştirebilmektedir. Şamanistik bir ayin, yalnızca ritüel eylemlerin bir dizisi değildir, şamanın ayinsel eylemleri ve şarkılarıyla bir dizi imge olarak görselleştirebildiği bu dünyaya ve Öteki dünyaya ait olaylardan oluşan dramadır. Hatta şamanistik dünyanın en kişisel imgeleri ve olayları bile kültür tarafından yönlendirilir. Örneğin Sharemiktal'ın çizimi, Evenk şamanının yardımcı ruhlarının dış görünüşünü verir. Şamanik bilgi büyük ölçüde şamanın şarkı ve anlatılarında ortaya çıkan imgelerde anlaşılır.

Şamanik bilgi, sözlü kültür biçimin-

de kuşaktan kuşağa aktarılır. Önceki şamanların anlatıları ve yapıp ettikleri, şamanlığa geçiş evresi, yaşayan şamanların görüleri ve şarkıları, şamanik dünyanın ve deneyimin yeniden sunumlarıdır. Şarkılarda geçen olaylar seansın uygulamasında merkezi bir yer tutar. Bunlar, şamanın düşüncelerinin normal üstü gerçekliğe yönelmesinde esrimenin gerçekleşmesini sağlayan zihinsel sürecin merkezini oluştururlar. Diğer taraftan şaman, bunları öteki dünyadaki olaylarla ilgili bilgi vermek için kullanabilir. "Şamanistik şarkıların türleri ve şamanlığın iki biçimi. Bir Çukçi örneği" adlı makalemde şaman şarkılarının mitik geleneğe ne kadar yakın olduğunu göstermeye çalıştım. Çukçi şamanının şarkıları, mitlerin ve inanç geleneklerinin temalarını tekrarlar. Sadece iki şamanın şarkılarının karşılaştırılması göstermiştir ki şamanlar geleneğin ortak hazinesinden farklı mitik imge ve motifleri seçmektedir. Bu, şarkıları kişisel yapan geniş bir geleneğin sunduğu tercihlerden farklı mitik imgelerin seçilmesidir. Yine de imgeler yalnızca herhangi bir mitik imge değildir; bunların seçimi şamanistik düşünce tarafından yönlendirilir. Çukçi şamanının şarkılarında tekrar edilen temel temalar, şamanın işlevinde hayati olan konuları sergiler. Yinelenen bu tür ögeler, yardımcı ruhun betimlenmesi, ruha yalvarma yakarma, yardımcı ruhun yolculuğunun, yardımcı ruhun mekanının, şamanın yolculuğunun, şamanın aşağıdaki dünyadaki eylemlerinin, normal üstü mekanın, farklı kötü varlıkların, ruhların v.b. betimlenmesi, bu varlıklara yakarış, şamanın yolculuğunun gayelerinin anlatılması ve şamanın geri dönüşü ile ilgili bilgilerdir.

Her ne kadar imgelerin tercihi büyük ölçüde kişisel olsa da Çukçi şarkılarının incelenmesi gösteriyor ki imgelerin yapısı ayindeki olayların yönlendirdiği bazı genel düzenleri takip ediyor. Örneğin şaman Ukwun, yakarış şarkılarının mitik imgelerini oluştururken aynı temel düzeni kullanıyor: şarkılar doğaüstü dünyanın uzak diyarlarını ve burada yaşayan mitolojik varlıkları anlatarak başlıyor, aynı zamanda her bir yardımcı ruhun bu uzak diyarlardaki ilerleyişini anlatıyor ve her şarkının sonunda yardımcı ruha yakarış ekleniyor. Daha sonra farklı yardımcı ruhları ve yardımcı ruhun kılığında ya da onun yardımıyla yer altındaki dünyaya yapmış olduğu yolculuğu anlattığı şarkılarla devam ediyor. Şaman böylece ruhların nerede olduğunu tespit ediyor, onlara yakarıyor, onları tarif ediyor ve son olarak da onlarla özdeşleşiyor. Ukwun, şarkılarında sözlü olarak ruhları öteki dünyadan bu dünyaya çağırıyor ve ruhlarla iletişimi daha yakın bir hal aldıkça o da daha derin bir transa geçiyor.

Samoyed yakarmaları Çukçi şamanının yardımcı ruhlara söylediği şarkılara benzerdir. 1928 yazında Toivo Lehtisalo, aşağı Ob'dan Finlandiya'yı ziyaret eden bir tundra Nenet'i olan Matvej Yadn'ej tarafından söylenen şamanik şarkıları kaydetti. Şamanik bir seansla ilgili olan bu bir dizi şarkı, şamanik şarkının tipik ögelerini içerir (Lehtisalo 1947:497). İlk şarkısında şamanın ruhları "yedi ilahi genç" kırmızı bir kementle geyik sürüsünden yetişkin bir hayvanı yakalamaya çalışır ve daha sonra şaman bir yaşındaki geyik kılığında yolculuk eder. Şaman şarkısında kendi ruhu ve diğer ruhlar arasındaki iletişimi: diğer ruhlara "benim yedi dul kadınım" "benim yedi yarim" gibi çeşitli edebi sözlerle anlatır. İkinci şarkıda şamanın nasıl mitik Minley kuşuna dönüştüğü anlatılır, toprak ruhları da dahil olmak üzere yardımcı ruhlarını çağırıp toplar, sorulara yanıt veren ruhlarla konuşur. Matvej'in şarkısı şamanın ruhları çağırdığı olayları anlatır ve böylece onların gelişini duyduğunu söyler. Yakarış olarak adlandırılabilecek kimi Samoyed şarkıları bu iki ögeyi içerir (Lehtisalo 1947:81-82-86-89-90). Şarkıların en belirgin özelliklerinden biri örneğin ruhların seslerinin tak-

lidi olarak yorumlanabilecek olan dizeler arasındaki ara sözlerdir. Lehtisalo, ayrıca Nenetlerin şamanı Gan'kka'nın şarkılarında ruhların onun içine nasıl girdiği anlattığını yazar. Matjev Yadn'ej'in üçüncü şarkısında olduğu gibi "benim yedi dul karım" dediği ruhların nasıl giyindikleri ve *siimsi*-çukuruna gittikleri anlatılır. Samoyed yakarışlarındaki temalar bu şekliyle Çukçi şamanının yardımcı ruhlarına söylemiş olduğu şarkıya benzer.

Aynı zamanda transın sonuca ulaşmasını sağlayan mantıksal sürekliliği sağlar görünen açıkça yapılandırılmış dizilerin oluşturulması bunların yakarışlar örneğinde şamanın şarkılarını yaratmasına yön verdiğini gösterir. Öteki dünyanın görsel betimlemeleri biçimsel olarak daha serbesttir. Aulis J. Joki (Kai Donner tarafından Ket Nehri'nin yüksek kıyılarında kaydedilmiş) bir Selkup şamanın yolculuğunu anlatan şarkıyı yayınlamıştır:

Ay yaa diye esneyerek
Bir düş görerek yürürüm
-
Karşıdaki ruh hangisidir?
Kurnaz, gizemli kurnaz,
Kurnaz –sevinçten coşuyorum- o göründü,
Bana, ormandan bir adama.
Orada, dumana benzer ateş esintisi
Orada, dağın zirvesinde
Orada dikkatli gözlerle konuşan bir kız
-
Değerli, bağlı beşik,
Lozi tarafından sallanıyor
Değerli, güzel, bağlı beşik
Bir hayvanın kayışı ile sallanıyor
Orada, daha aşağıda, güzel kurnaz.
Beşiğe yatıp yolculuğuna başladı
Orada yedi yaşlı prensin bekçileri dedi ki,
Yüksek sesle söylediler:
Hangi yoldan gidebileceksin?
Orada yiğit *Parkäj kwargqe* var,
Orada hırçın suların kaynağı akışır
Orada dalgaları yaratır
-
Yiğit orada güzel konuştu.
Hastalığı nedir?
Gözlerim görmüyor,
Kulaklarım işitmiyor
Yol, gizli yol
Yol –coşuyorum- aydınlanıyor
-
Oraya oturdu, "kıymetli boğaza" (büyücü davulu)
Çığlık atarak oturur
Bir masala başladı
Soğuk bir günde
Uzun bir günü büyüyle harcadı
Beyaz yüzgeçli bilen şaman
Seni nereye çağırayım?
Sen söyle şaman
Benim aklım yetmez
Sen biliyorsun yolu şaman
Oradaki ruhlarından hangisi?
Ne kullanıyorsun?
Orada, sincabın evinde
Orada, dağın zirvesinde
Sincap nehri var, hayvanlar geziniyor
-
Orada benim eşsiz babam var
Hayvanlardan bir şey almadan suya girmelerine izin ver
Ruhlar (=*lozila*) şaşırdı
Çok fazla kol yoktu
Daha fazla nehir havyanı doğdu
-
Şaman çekiyor
Oradaki sert, demir gibi kapı kolunu
Kapı direğini ve hepsini atıyor
Oradan ayrılıyor
Orada kara giyimli ağaçkakan (bir ruh)
Bir deliğe gizleniyor
Ağaçkakan acı acı haykırıyor
Orada, ötede orman insanlarının değerli kolları
Meydanın ortasında
Şamanın annesinin oğlu var
(Joki 1978:376-378)

Şaman, düşündeki yolculuğunda

gördüklerini karşılaştırıyor. Görevlerini yerine getiren çeşitli ruhani varlıklar görüyor. Öteki dünyada gördükleriyle ilgili sorular var: şaman bilgiyi aramak için yolculuk ediyor. "Oradaki ruh hangisi?" sorusu gösteriyor ki şaman gördüklerini doğru yorumlayabilmeli, varlıkları ve nesneleri ayırt edebilmesi şamanın sorunları çözmesinde ona yardımcı olabilmeli. "Bu ne?" sorusu şamanistik gelenekte yinelenen bir sorudur. Şaman, bilinmesi ve tanımlanması kolay olmayan soruların kaynağına inebilmelidir. Diğer bir deyişle şaman, imge ya da metaforik dilin simgesel değerine karar vermelidir. Tekrar edilen "orada" ifadesi gösteriyor ki şaman bir görüyü betimlemektedir. Aynı biçimde Çukçi şaman Nuwat şarkılarında kendi yolculuğunu anlatmak için "görüyorum" ifadesini tekrarlamayı sürdürür. Nuwat şarkısındaki betimleme gelenekseldir (Şamanistik şarkıların türleri ve şamanlığın iki biçimi. Bir Çukçi örneği adlı makaleme bakınız). Şamanın yolculuğunu anlatan şarkılarda öteki dünyanın görünümleri ve çeşitli ruhlarla buluşma birbiri ardına devam eder.

Şamanistik şarkıların birbiri ardına devam eden delilleri ve başlangıç görüleri şarkıda şaman adayının ölümü ve yeniden doğması bölümlerine denk gelecek biçimde verilir. G. M. Vasilevich 1930'da Sym Nehri Evenkleri arasında bahar avında ruhların çağırılmasını kaydetti:

Demirci! Demirci!
Kaç demircim var
İnsan işleyen
Benim için ne işledin? Sırtımdaki boynuzları
Kaç körük,
Kaç maden parçası
Maden, maden, maden (nakarat),
Demir tozları *zašalel*
Zašalel topluyorum
Onları daha da keskin yapıyorum
...Nakarat
Kaç maşam var
Hangisi *mušun* ruhlarına teslim olmuyor
Kaç çekicim var? *zašalel*
Kaç maşam var
Mušun ruhlarına hangisi teslim olmuyor?
Çalışan kadınlar
Saçlarıyla dikiş dikiyorlar
Dişleriyle dikiş dikiyorlar
Onlara yol gösteriliyor ve kara boya
Bozulmayan, yumuşamayan...
(Vasilevich 1968:369-370)

Çırağı örste işleyen ve böylece değişimi şamanın içine işleyen demirci ruhlar imgesi başlangıç görülerinde yaygın bir temadır. Şaman kıyafetinin metal parçalarının işlenmesi de aynı ruhların işi sayılır (Popov 1968:142). Parçanın son iplerinin yapımı üstü kapalı bir biçimde onu kadınların yaptığını ima eder. Sym Nehri şamanı ilk şarkılarında esrimeye başlaması ve kendi kişisel eşyalarına sahip olmasını birleşme aşamasıyla ilişkilendirir ve başlama ruhlarını, demirci ruhlarını yardımına çağırır. Bir şamanın seansta kendini kesmeye başlamasından hemen önce söylediği aynı şarkıyı bir Nenet şamanı olan Matvej Yadn'ej, Toivo Lehtisalo'ya söylemiştir. Dualar gösteriyor ki şaman sırra-ermesinde yer alan kesme eylemini tekrar çağırıyor. Şaman önce beden kesmede yer alan ruhları betimliyor ve etlerini nasıl kestiklerini anlatarak ruhların yolculuğunu ve çalışmalarını anlatıyor. Daha sonra şaman, ruhlara onun için silahlarını hazırlamalarını emrediyor böylece ruhlarla birlikte başlama görüsündeki olayları tekrar edebilecektir (Lehtisalo 1947:493-496, mr. 84).

Şamanların başlangıç aşamasında şarkılarını gelenekten imgelerin içeriklerinden alarak oluşturduklarını gördük. Evrenin yapısıyla ilgili mitik bilgi, doğaüstü dünyanın topografisi ve doğaüstüne ait çeşitli varlıklar, şamanistik ruhların ve onların yapıp ettiklerinin yanı sıra malzemenin önemli bir parçasını oluşturur. Şamanların bilgisi içine dahil edildiğinde bu mitik imgeler, şamanik bilgi-

nin modellerine göre anlamlı varlıklara dönüşür. Her şaman kendi dünyasının resmini yaratır. İmgelerin şarkılarda oluşturulması, geleneksel örüntüleri ve seansta olanları yansıtan şaman şarkılarındaki düzeni izler.

Şamanik Bilgi ve Yönlendirilmiş İmgelem:

Başlangıç safhasının eğitimi sırasında şamanlığın uygulaması ile ilgili bilgi, davulun kullanılması ve bazı bölgelerde amanita kullanımı olsa da temel içerik şamanik dünya görüşü, mitik bilgidir. Bazı çalışmalardan bu bilginin en azından kısmen de olsa kuşaktan kuşağa şarkılarla aktarıldığı sonucuna varabiliriz (bkz.: Lehtisalo 1924:146; Tretyakoy 1871:211-212). Diğer taraftan eski bir şamanın başlama ayinini anlatan mitler, farklı etnik gruplarda da bulunabilir. Orman Nenetlerinden Kalljaat'ın, Toivo Lehtisalo'ya anlattığı bunun bir örneğidir:

"Tanrılar gölünün yanında çok öncelerden sözü edilen aksak Samoyed *nannuun-kurjuuts*'u yaşardı. Bir keresinde, ormanda ağaç keserken birinin onu kuvvetle çektiğini hissetti ve kendini kutsal *minryy* kuşunun sırtında buldu, onun üzerinde havalandı ve böylece toprak güçlükle görülür oldu. Samoyed konuşmaya başladı "Neden beni uzaklara götürüyorsun? Ben burada öleceğim ve kemiklerim kendi toprağımda kalacak." Daha sonra kuşun geniş sırtında yürümeye başladı ve kanatlarından birine geldi, orada bir çukur fark etti. Düşündü ki: nasılsa öleceğim, bu çukurdan aşağı ineyim. Çukurdan aşağı emekledi ve düşmeye başladı. Düşündü ki: işte şimdi bütün kemiklerim kırılacak ve tıpkı uykuya dalar gibi olacak. Kalkarken ellerini ve ayaklarını hareket ettirdi, acı hissetmedi, kendini yerde zarar görmemiş bir halde yatar buldu. Kalktı ve baltaya benzer bir ses duyduğu, çamların büyüdüğü dağa yürüdü. Görmek için yaklaştığında dört devin reçine topladığını fark etti. Bağırdılar: "Buraya gel!" Oraya gitti. Sordular. "Nereden geliyorsun?" Başına gelenleri anlattı ve evine döndüğünü söyledi. "Senin evin buradan yukarıda, bizim evimiz burası, burada biz yaşıyoruz görülen o ki sen çok uzağa düşmüşsün." Daha sonra birlikte çamlardan örülü çadırlarına gittiler; orada her tür kap ve çömlek vardı. Reçine devleri vücutlarını yukarıdan aşağıya bir bıçakla iki parça halinde kesmeye başladılar; böylece daha sonra tekrar tek bir insana dönüşecek iki insan yaratıldı. Aynısını sadece burnunda acı hisseden Samoyed'e de yaptılar. Sabah devam ettiler. İçinde yedi *parnyy*'nin yaşadığı çamlardan örülü bir çadıra geldi. Vücutlarının bıçakla kesilmiş parçalarıyla oynamaya başladılar; bu parçalardan daha sonra tek bir insana dönüşecek yeni insanlar oluştu. Aynısını ona da yaptılar. Ertesi sabah devam etti. Mütevazı bir kulübeye geldi. Bir tarafta kır saçlı yaşlı bir adam oturuyordu diğer tarafta yedi tane yatak vardı. "Burası rahat değil oradaki ilk yatağa otur" dedi adam. Samoyed oturdu fakat sanki bir borunun içindeymişçesine sallandı. Sadece adamın "Bil bakalım oturduğun yatak kimin?" dediğini anladı. Samoyed uzun uzun düşündü "Her tür hastalık var, bu hastalıklardan birinin yatağı olmalı." "Doğru" dedi adam, onu aldı ve diğer yatağa oturttu, ve her defasında Samoyed oturduğu yatağın hangi hastalığa ait olduğunu tahmin etti. Yedincide adam tekrar sordu "Oturduğun yatak kimin?" Samoyed bütün hastalıkları söylediğini düşündü ve şimdi ne diyeceğini bilmiyordu. Adamın üçüncü sorusundan sonra "Aklım bana hiçbir şey söylemiyor, beni hemen buradan çıkarmanı diliyorum." Adam dedi ki "Eğer bile-

bilseydin asla ölmek zorunda olmayacaktın. Bunlar benim oğullarımın yatakları, ben onların babasıyım. Bir adam yaşlandığında onun nefesinin azaldığını hatırlamadın, benim yedinci oğlum daha sonra seni yiyecek." Samoyed'i götürmek için çekti. Adam dedi ki: "Yolunu nasıl bulacaksın seni zavallı şey, ben sana göstereceğim." Adamı boruya benzeyen bir patikaya götürdü; her iki yanda da dünyanın duvarları olan yol boyunca Samoyed bir başına yürüdü. Yukarıdan ışık geliyordu ve yol Samoyed'in çadırında *haehe* kızağının sağında bitti. İleride gaipten haber veren güçlü biri oldu." (Lehtisalo 1924b:229-231).

Ustasının yönetiminde şaman şarkılarının tekrar edilmesi ya da insanların nasıl şaman olduklarıyla ilgili mitlerin dinlenilmesinde çırak, yalnızca ayin tekniği ve görevleri için gerekli bilgiyi içselleştirmez. Çırak aynı zamanda nasıl şaman olunduğu, kendi görülerinin ne olduğu ve bunların ne tür düzenlere denk geldiği bilgisini de özümser. Sereptie Djaruoskin'in başlangıç görüleri aşağıdaki gibi oluşmuştu (Popov 1968): başlama görüsü (1) bir olaya izin verir, ağaçtan düşme (2), çırak, usta ruhu ile karşılaştığında ve uygun bir görüye başladığında olur. Ustasının eşliğinde çırak doğa üstü dünyaya yolculuğa başlar (3-4) ve burada ikisi eğitim aşaması sayılabilecek gezilerine başlarlar (6-17). Rehber çırağa bütün hastalıkların kaynaklarını ve yolları gösterir. Doğa üstü varlıklarla karşılaşma aynı olayları devam ettirir: rehber ve çırak yeni bir çadıra gelirler, nesneler ve çadırın içinde yaşayanlar gibi detaylı bir biçimde betimlenen dış görünümler sıra dışı ve mitolojik anlamdadır. Bu simgesellik devam ettirilen örüntüler olarak çırakta sürdürülür. Çırak, görmüş olduğu şeyin önemini kendi kendine bilmelidir ve yalnızca özel kimi durumlarda ustası ona açıklama yapar. Ustası tarafından eşlik edilen çırak tam bir turdan sonra yolculuğun başladığı yere tekrar döner, görünün ikinci aşaması (18-20) doğa üstü dünyada kendi yolunu bulabildiğini ispatlaması gerektiği bir sırada yangınla ortaya çıkan felakettir. Rehber (18) hala oradadır; ne var ki etkisi yoktur, fakat daha sonra çırak, yolculuğuna tek başına devam eder. Bu görü, çırağın bir başına hareket edebilecek bir şaman durumuna gelmesini sağlayacak zihinsel olgunluğa ulaşmış olduğunu gösterir. Son aşama Sereptie Djaruoskin şöyle söyler: "Yanımda hiç kimse yoktu fakat onu benim dışımda buldum." Uyandığında bir ses duyar: "Eğer bir şaman olursan, uzunca bir zaman yaşayacaksın." Şamanın kaderi pekiştirilmiştir, sınavı geçmiştir.

Samoyed kabileleri arasında başlangıç sürecine dair şarkı ya da görüler üzerine yazılanlarla Sereptie Djaruoskin'in görülerini karşılaştırdığımızda görülere dair örneklerin kabaca aynı olduklarını görürüz, diğer bir deyişle gelenek ve görülere dair motifler şamanlık sırasında söylenen şarkılarda tekrar edilir. Djaruoskin'in öteki dünyaya düşsel yolculuk deneyimi orman Nenetlerine ait mittekine şaşırtıcı derecede benzerdir. Uygulamanın ana temaları aynıdır: 1) ağaç kesen şaman adayı ormanda doğa üstü bir varlığa rastlar, 2) bir delikten aşağıdaki dünyaya düşer, 3) orada farklı varlıklarla karşılaşarak çadırdan çadıra yolculuk eder, 4) çadırların görünümü detaylı olarak tarif edilir, 5) ruhlar kendilerini ve şaman adayını keserler, 6) şaman adayına hastalıkların nedenleri tanıtılır, 7) karşılaştığı hastalık ruhlarının hangisi olduğunu kendi kendine bilmesi gerekir, 8) sonunda ruhlardan biri şaman adayına yol gösterir. Diğer taraftan aynı etnik gruptan şamanların deneyimlerinin karşılaştırılması örneğin Samoyedlerin Sereptie Djaruoskin'i ve Djukhadin'inkiler (tıpkı Yakutlarda olduğu gibi) görülere dair motiflerin yapısı aynı olsa da ruhların doğası ve sayısı

gibi kimi detaylarda büyük farklılıklar olduğunu gösterir.

Kendi çıraklık sürecinde şaman adayı kafasında, yaşlı şamanlar tarafından verilen görüş ve yorumlarla şamanik gelenek üzerine kurulu bir deneyim modeli kurar. Görü modelinin sürdürülen ve merkezi olan ögeleri, doğa üstü dünyaya ait varlık ve ruhlarla karşılaşma ve şamanın bunlarla ilerideki uygulamalarda nasıl iletişime geçeceğinin yollarıdır. Bu gibi görüler, dünyanın kökenine ilişkin şamanının bilgisini ve buradaki olayları, doğa üstü dünyanın topografyasını ve oradaki yolları yansıtır. Can alıcı öge, şamanın esrarlı yeniden doğumudur: ruhlar adayın eski egosunu yok eder ve onu bir şamana çevirir.

Görüler, detaylarında kişisel olsa da geleneğin diğer biçimleri tarafından sergilenen çeşitli mitik imgeleri ortaya koyar. Mitik imgeler sıklıkla öteki dünyayı deneyimleme ve duyumsamayı sağlayacak uygulamalar anlamında farklı dinsel pratiklerde kullanılır. Waud Kracke, "mitlerin dilden duyusal imgelere hareket etmesi sırasında düşlerin de duyusal imgelerden sözlü biçimlere doğru kaydığını" vurgular (Kracke 1989:37). Yönlendirilmiş imgeleri kullanarak bunlar, doğaüstü deneyimleri aramada işlerliğe sokulabilir. Yönlendirilmiş imgelerde izlenen yol, Batılı psikologlar tarafından terapi anlamında kullanılmaktadır. Aktif imgelem, bizim genellikle imgelem olarak kullandığımız şeyden daha farklıdır. Douglas Price-Williams sürecin, eleştirel yetiden öte duygulara, düş gücüne ve farkındalığa olanak tanıyan imgelere izin veren bir ortamdan oluştuğunu belirtir. Onun deneyimi aydınlatıcıdır:

"Bir defasında hipnozda duvardaki resme bakan birini gördüm. Kır manzarasıyla çevrili patikası olan bir evdi. Hipnoz olduğunda konu, özne odada resme bakıyordu. Bu öznenin resimde yer almasını teşvik ettim ve kısa zamanda özne, resimdeki patikadan aşağı yürüyordu. Aktif imgelem süreci bundan daha faklıdır" (Price-Williams 1989:247).

Yönlendirilmiş düş gücü uygulamaları bilincin değişik halleriyle her zaman ilişkili olmamasına rağmen bunlar görülerde yardımcı olabilir. Aslında Richard Noll, zihinsel imgelerin geliştirilmesi gibi görülerin şamanik eğitimi açıklanmasında şunu vurgular "görsel zihinsel imgelemin canlılığını artırmak için şamanların uyguladığı en etkili yol bilincin farklı hallerinin önceden tasarlanmış tümevarımıdır" (Noll 1985:447). Noll'un şamanik görünün geliştirilmesinde kullanılan iki evre olan imgelerin canlılığının arttırılması ve bunların kontrol edilmesinin geliştirilmesi üzerine düşünceleri ilginçtir. Diğer taraftan Noll, şamanın zihinsel düş gücünün geliştirilmesinin yalnızca görülerin görsel içeriğinden kaynaklı olarak göreli olmasını düşünmekte haksızdır. Göstermeye çalıştığım gibi şamanın zihinsel düş gücü şamanik ve mitik gelenekten kaynaklanır.

Şamanistik görülerin ardında yatan işleyişle uğraşırken şamanistik gelenek ve görsel düş gücü arasındaki ilişkiye özellikle dikkat etmemiz gerekir. Şamanistik anlatılar ve şarkılar mitik düş gücüyle oluşturulur. Şaman adayları bunları kullanarak hem kendi görüleri hem de şarkıları için geleneksel sırayı takip eden motifler çizerler. Acemilik sürecinde çırak gördüklerini yorumlamayı öğrenmelidir. Çırak, görüsünde her ögenin neyi temsil ettiğini bilir. Açıkça görülüyor ki çırak –muhtemelen yaşlı bir şamanın rehberliğinde- kendi zihninin akıntısındaki mitik imgeleri andıran görsel parçaların içinden tercihte bulunur. İmgeleri tanıması ve yorumlaması sayesinde çırak karmaşık bilgilerden kurulu öteki dünyaya ait imgeleri merkeze alır, onlara hayat verir ve geliştirir. Hatta imgeyi tanıma ve yorumlama sayesinde çırak, geleneğin çok geniş alanlarını zihninde deneyimleyebilir. Tanıma deneyimleri önemli olduğundan sonraki bir zamanda bunların imgelerini işbaşına

çağırmak kolaydır. Çırak giderek şamanistik dünya ile ilgili görsel yeteneklerin etkili bir birikimini elde eder- şamanistik düşüncelerin habercisi olur. Şaman transa geçerken bu imgelere yoğunlaşır, bu işaretler onun bilincinin farklı hallerinde gerçekliğe dönüşür.

KAYNAKÇA:

Ackerknecht, E.H. (1943), "Primitive Medicine and Primitive Culture," *Bulletin ofthe History ofthe Medicine,* 14. Baltimore.

Ahlbâ'ck, T. (ed.), *Saami Religion,* Scripta Instituti Donneriani Aboensis XII, Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

Alekseev, N.A. (1984), *Shamanizm tjurkojazychnykh narodov Sibiri,* Novosibirsk.

Ailen, V. L. and T. Sarbin (1964), "Role Enactment, Audience Feedback, and Atti-tude Change", *Sociometry* 27.

Anisimov, A.F. (1958), *Religija evenhov,* Moskva - Leningrad.

Anisimov, A.F. (1963), "The Shaman's Tent of the Evenkis and the Origin of the Shamanistic Rite. in Michael, H.M. (ed.), *Studies in Siberian Shamanism,* Transla-tions frpm Russian Sources 4, Toronto: - Arctic Institute of North America.

Antropova, V.V. and V.V. Kuznetsova (1964), "The Chukchi," in Potapov, L.P. and M.G. Levin (eds.), *The Peoples ofSi-beria,* Chicago - London.

Aristoteles: Aristotle, *On the Art of Poetry.* T.S. Dorsch (translated with an intr.) (1965), *Classical Literary Criticism,* Pen-guin Classics, Middlesex: The Penguin Books Ltd,

Bânyai, E.I. (1980), "ANew Way to Induce a Hypnotic-like Alfered State of Conscious-ness: Active-alert Induction," Paper pre-sented at the Problems ofthe regulation of activity (4th meeting of psychologists from the Danubian countrie's), Budapest.

Bânyai, E.I. - E.R. Hilgard (1976), "A Com-parison of Active-alert Hypnotic Induction with Traditional Relaxation Induction," *Journal of 'Abnormal Psychology* 85, Stan-ford, Çal.

Bânyai, E.I., I. Meszâros and A.C. Greguss (1980), "Alteration of Activity Level: The Essence of Hypnosis ör a Byproduct ofthe Type of Induction?", Paper presented at the 28th International Congress of Physiologi-cal Sciences, Budapest.

Basilov, V.N. (1984), *Izbranniki duhov,* Moskva.

Bellah, R.N. (1965), "The Origin and Development of Religion," in Lessa, W.A. and E.Z. Vogt (eds.), *Reader in Compara-live Religion,* New York.

Bishop, J.G. (1975), "The Hero's Descent to the Undenvorld", in Davidson, H.R.E. (ed.), *TheJourneyto the Other World,* Mis-tletoe Books No. 2, Cambridge.

Bogoras, W. (1904-1909), *The Chuckchee,* in Boas, Franz (ed.), *The Jesup North Pacific Expedilion,* Memoir of the American Museum of Natural History 7, New York.

Bogoras, W. (1910), "K psikhologii shamanstva u narodov severo-vostochnoj Azii," *Etnograficheskoe obozrenie* 1—2, Moskva.

Bouteiller, M. (1950), *Chamanisme et guerison magigeu,* Paris.

Campbell, J. (1959), *The Masks of God: Primitive Mythology,* New York. Carpelan,

Ch. (1975a), "EnonkoskenHaukkalahdenvuoren kalliomaalauksen ika," in Kotiseutu. Forssa.

Carpelan, Ch. (1975b), "Alg- och bjömhuvudföremål från Europas nordliga delar," in Finskt Museum. Esbo.

Charpentier, J. (1919), *Vilhelms* av *Ruysbroeck resa genom Asien 1253-1255.*Stockholm.

Christiansen, R. Th. (1953), *Ecstasy and Arctic Religion,* Studia Septentrionalia IV,Oslo.

Clement, D.H. (1982), "Samoan Folk Knowledge of Mental Disorder," in Marsella, A. J. and G.M. White (eds.), *Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy,* Dordrecht: D.Reidel Publishing.

Closs, A. (1969), "Die Ekstase deş Schamanen," *Ethnos* 34, Stockholm.

Cooley, C.H. (1972), "Looking-glass Şelf," in Manis, J.G. and B.N. Melzer (eds.), *Symbolic Inleraction, a Reader in Soda! Psychology,* Boston.

Czaplicka, M.A. (1914), *Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology,* Oxford.

Czaplicka, M.A. (1916), *My Siberian Year,* London.

D'Andrade, R. (1989), "Cultural Cognition," in Posner, M.I. (ed.), *Foundations ofCog-nitive Science,* Massachusetts - London -Cambridge: The MİT Press.

Devereux, G. (1961), "Shamans as Neurot-ics," *American Anthropologist* 63(5), Washington.

Diöszegi, V. (1960), *Tracing Shamans in Siberia,* Netherlands.

Diöszegi, V. (1968), "The Problem of Ethnic Homogeneity of Tofa (Karagas) Shaman-ism," in Diöszegi (ed.) *Popular Beliefs...*

Diöszegi, V. (ed.), (1968), *Popular Beliefs and FoMore Tradition in Siberia,* Buda-pest: Akademiai Kiadö.

Diöszegi, V. and M. Hoppâl (eds.), (1978), *Shamanism in Siberia,* Budapest: Akademiai Kiadö.

Dundes, Alan (1962), "From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales", *Journal of American Folklore.*

Dundes, Alan (1964), *JTıe Morphology of North American Indian Folktales,* FFC 195, Helsinki.

Dundes, Alan (1965), "Structural Typology in North American Indian Folktales," in Dundes, A. (ed.), *The Study of Folklore,* Englevvood Cliffs.

Edsman, C.M. (1975), "Jågaren, villabrådet och maktema," in Hvarmer (ed.), *Jakt och Fiske...*

Eliade, M. (1951), *Le Chamanisme et leş lechnigues archaigues de l'extase,* Paris.

Eliade, M. (1961), "Recent Works on Shamanism: A Review Article," *History of Religions* l, Chicago.

Eliade, Mircea (1964), *Shamanism: Archaic*

Techniques of Ecstasy, London: Routledge and Kegan Paul.

Eliade, M. (1971), *Patterns in Comparative Religion,* Meridian Books, New York -Cleveland: The World Publishing Com-pany.

EHis,HildaRoderick(1977) [1943], *TheRoad to Hel. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literatüre,* Westport, Conn.

Erâ-Esko, A. (1958), "Die Elchkopfskulptur vom Lehtojârvi in Rovaniemi," in Suomen museo LMV, Helsinki.

Findeisen, H. (1954), "Besessene als Priester," *Abhandlungen und Aufsâtze aus dem Institut für Menschen- und schheitskunde* 5, Augsburg.

Findeisen, H. (1956), "W. G. Bogoras' Schilderung zvveier schamanischer Sean-cen der Küsten-Tschuktschen (Nordost-Sibirien)," *Abhandlungen und Aufsâtze aus dem Institut für Menschen- und Menschheitskımde* 38, Augsburg.

Findeisen, H. (1957a), *Schamanentum, dargestellt am Beispiel der Besessenheit-spriesterNordeurasiatischer Völker,* Stutt-gart.

Findeisen, H. (1957b), "Die 'Schamanenkrankheit' als Initiation," *Abhandlungen und Aufsâtze aus dem Institut für Menschen- und Menschheitskunde* 45. Augsburg.

Fischer, R. (1969), "The Perception-hallucination Continuum (a Re-examination)," *Dis-eases of the Nervotıs System* 30.

Fischer, R. (1970), "Prediction and Measure-ment of Perceptual-behavioral Change in Druginduced Hallucinations," in Keup, W. (ed.), *Origin and Mechanism of Hallucinations;* NevvYork.

Freud, S. [1900] (1970), *Unien tulkinta,* Jy-vâskylâ, Gummerus,

Friedrich, A. and G. Buddrass (1955), *Scha-manengeschichten aus Sibirien,* München— Planegg: Otto Wilhelm Barth-Verlag.

Frolov, E.A. (1978-1979), "Numbers in Pale-olithic Graphic Art and the Initial Stages of Development of Mathematics," *SovietAn-thropology and Archeology* 19(3), New York.

Ganander, Ch. (1937) [1786], *Nyttfmskt lexi-con* 1. (Facsimile ed.), Porvoo.

Ganander, Ch. (1789), *Mythologia Fennica.* Abo.

Gentner, D. and A.L. Stevens (eds.), *Mentol Models,* Hillsdale, N.J. Erlbaum.

Gill, M.M. and M. Brenman (1959), *Hypnosis and Related States: Psychoanalytic Studies in Regression,* New York.

Goody, J. (1986), *The Logic oj~Writingandthe Organization ofSociety,* Cambridge.

Gracheva, G.N. (1978), "ANganasan Shaman Costume," in Diöszegi and Höppâl (eds.), *Shamanism in Siberia...*

Haavio, Martti (1950), *VdinSmöinen,* Porvoo.

Haavio, Martti (1952), *Vöindmöinen, eternal sage,* FF Communications No. 144. Helsinki.

Haavio, Martti (1967), *Suomalainen mytolo-gia,* Porvoo — Helsinki.

Hako, M. (1954), "Tietomiehiâ ja tarinantaitajia," *Karjalan heimo* 5—7, Helsinki.

Harner, M. (1980), *The Way of the Shamans: A Guide to Power andHealing,* San Francisco.

Harner, M.J. (1973), *Hallucinogens and Shamanism,* London, Oxford — New York.

Harva, Uno (1927), "Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]", in *Mylhology of AH Races,* IV, Boston.

Harva, U. (1933), *Altain suvun uskonto,* Porvoo.

Harva, U. (1935), "Vanhan kansan loitsu-lauluista," *Kalevalaseuran vuosikirja* 15, Porvoo.

Harva, U. (1938), *Die religiösen Vorstettun-gen der altaischen Völker,* FF Communications No. 125, Porvoo - Helsinki.

Harva, U. (1948), *Suomalaisten muinaisusko,* Porvoo - Helsinki.

Hautala, J. (1947), *Hiiden hirven hiihdântâ,* Helsinki.

Hautala, J. (1960), "Sanan mattti," in Hautala (ed.), *Jumin keka ...*

Hautala, J. (ed.) (1960), *Jumin keko,* Tietoli-pas 17, Forssa.

Hâstesko, F.A. (1910), *Lânsisuomalaiset tau-tien loitsut,* Helsinki.

Hermanns, M. (1970), *Schamanen-Pseudo-schamanen, Erlöser und Heilbringer,* 1-3, Wiesbaden.

Holland, D. -N. Quinn (eds.), *CulturalModels in Language and Thought,* Cambridge: Cambridge Uniyersity Press.

Holy, L. and M. Stuchlik (eds.), *Tlıe Structure of Folk Models,* A.S.A. Monograph 20, London: Academic Press.

Honko, L. (1960), "Varhaiskantaiset taudin-selitykset ja parantamisnâytelma," in Hautala (ed.), *Jumin keko ...*

Honko, L. (1969), "Role-taking of the Shaman," *Temenos* 4.

Honko, L. (1972), "Rooliteorian soveltami-sesta uskontotieteessa," in Honko, L., *Us-kontotieteen nakökulmia,* Helsinki.

Honko, L. (1976), "Varhaiskantaisten uskon-tomuotojen maailma kehitysvaiheteorian nâkökulmasta," in *Historian henkiset tnur-rokset. Historian perintö* 2. Türkü.

Hoppâl, M. (1975), "Folk Beliefs and Shamanism of the Uralic Peoples," in Hajdu, Peter(ed.), *Andent-Culturesofthe Uralian Peoples,* Budapest.

Hoppâl, M. (ed.) (1984), *Shamanism in Eurasia,* Göttingen.

Hoppâl, M. and O. von Sadovszky (eds.) (1989), *Shamanism, Post and Preseni,* 1-2, IstorBooks 1-2, Budapest - Fullerton.

Hudyakov, LA. (1969), *Kratkoe opisanie Verhoyanskogo okruga,* (Ed. b y V.G. Bazanov), Leningrad.

Hultkrantz, Â. (1965), "Type of Religion in the Arctic Hunting Cultures, a Religio-ecological Approach," in *Hunting and Fishing,* Luleâ,265-318.

Hultkrantz, A. (1969), "Anthropological Approaches to Religion," *Hislory of Religion* 9, Chicago. Hultkrantz, A. (1973), "A Definition of Shamanism," *Temenos* 9, Helsinki.

Hultkrantz, A. (1975), "Ekologiska perspek-

tiv pâ arktiska och subarktiska jâgar-religioner," in Hvarfher (ed.), *Jakt och Fiske ...*

Hultkrantz, Â. (l 979), "Ecology and Religion: Its Scope and Methodology," in Honko, L. (ed.), *Science of Religion, Studies in Methodology,* The Hague, 23 1-236.

Hummel, S. (1954), "Magische Hande und Füsse," *Artibus Asiae* 17(2).

Huurre, M. (1979), *9000 vuotta Suomen esihistoriaa,* Helsinki. Hvarfher, H. (ed.), *Jakt och Fiske,* Luleâ.

Itkonen, T.I. (1946), *Heidnische Religion und spöterer Aberglaube bein den Finnischen Lappen,* Memoires de la Societe Finno-Ougrienne 87, Helsinki.

Ivanov, V.V. (1977-1978), "On One Type of Archaic Signs in Art and Pictography," *Soviet Anthropology and Archeology* 16(3-4), New York.

Jochelson, W. (1905-1908), *The Koryak,* in Boas, Franz (ed.), *The Jesıp North Pacific Expedition,* Memoir of the American Museum of Natural History 6, New York.

Jochelson, W. (1926), *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus,* in Boas, Franz (ed.), *The Jesup North Pacific Expedition,* Memoir of the American Museum of Natural History 9, New York.

Joki, A. (1978), "Notes on Selkup Shamanism," in Diöszegi and Hoppâl (eds.), *Shamanism in Siberia...,* 373-386.

Juvelius, E.W. (1930), *Elâmâât Suomessa 1600-luvulla,* Suomen kansan aikakirjat 4, Helsinki.

Kamppinen, M. (1989), *Cogniüve Systems and Cultural Models ofllness,* FF Communications, No. 244, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

Karjalainen, K.F. (1918) J *Jugralaisten uskonto,* Suomen suvun uskonnot 3, Por-voo.

Kaukonen, Vainö (1977), *Karjalaisten varhainen henkinen kultluuri kalevalaisen runouden valossa. Karjalan synty,* Joen-suun korkeakoulun monistesarja A. nr. 24A.

Keesing, R.M. (1987), "Models, 'Folk[1] and 'Cultural', Paradigms Regained?" in Hol-land - Quinn (eds.), *Cultural Models in...*

Kirchner, H. (1952), "Ein archaologischer Beitrag zur Urgeschihte deş Schama-nismus," *Anthropos* 47.

Klintberg, B. af (1980), *Svenska trollformler,* Stockholm.

Koivu, L. and P. Tuovinen (1980), "Tietomies Valtimolta," in Laaksonen, P. (ed.), *Kerto-jat ja kuulijat,* Kalevalaseuran vuosikirja 60, Helsinki.

Kopponen, T. (1973), *Tietâja, Heikki Hurs-tisen toiminnan tarkastelua,* Helsinki.

Kopponen, T. (1976), *Parantajat,* Forssa.

Kosslyn, S. (1980), *Image and Mind,* Cam-bridge, Harvard University Press.

Kracke, W. (1989), "Myths in Dreams, Thought in Images: An Amazonian Con-tribution to the Psychoanalytic Theory of Primary Process," in Tedlock, B. (ed.), *Dreaming, Anthropological and Psychological Interpretations,* Cambridge, Cambridge University Press.

Krohn, Kaarle (1903), *Lemminkâinens tod <Christi > Balders tod,* Finnisch-Ugrische Forschungen 5(1-3).

Kuusi, Matti (ed.) (1963), *Suomen kirjallisuus,* I. *Kirjoittamaton kirjallisuus,* Keuruu, Helsinki.

Lakoff, G. (1986), *Women, Fire, andDangeraus Things. What Categories Reveal about the Mind,* Chicago - London: The University of Chicago Press.

Lakoff, G. - M. Johnson (1980), *Metaphors We Live By,* Chicago — London: The University of Chicago Press.

Lankenau, H. v. (1872), "Die Schamanen und das Schamanenvvesen," *Globus* 22.

Lehtisalo, T. (1924a), *Entvmrf einer Mythologie der Jurak-samojeden,* Memoires de la Societe Finno-Ougrienne 53, Helsinki.

Lehtisalo, T. (1924b), "Jurakkisamojedien vainajainpalvonta," *Kalevalaseuran vuo-sikirja* 4, Helsinki.

Lehtisalo, T. (1947), *Juraksamojedische Volksdichtung,* Memoires de la Societe Finno-Ougrienne 110, Helsinki.

Levi-Strauss, C. (1971), The Savage Mind, Chicago —London: The University of Chicago Press.

Loeb, E.M. (1929), "Shaman and Seer,"*American Anthropologisl* 31.

Lommel, A. (1965), *Die Welt der frühen JSgern. Medizinmnaner, Schamanen, Künstler,* München.

Lommel, A. (1967), *Esihistoriallinenjaprimitiivinen taide,* Helsinki.

Lopatin, LA. (1946-1949), "A Shamanistic Performance for a Sick Boy," *Anthropos* 41-44.

Lopatin, LA. (1960), *The Cv.lt of the Dead among the Natives of the Amur Basin,* Central Asiatic Studies 6, Gravenhage.

Lönnqvist, B. (1976), *Problems Concerning the Siberian Shaman Costume,* Ethnologia Fennica 1-2, Helsinki.

Lönnrot, E. (1832), *Om finnarnes magiskamedicin,* Abo.

Lönnrot, E. (1874-1880), *Suomalais-ruotsalainen sanahirja,* 1—2, Helsinki. Lönnrot, E. (1880), *Suomen kansan muinaisia loitsurunoja,* Helsinki.

Ludwig, A.M. (1969), "Altered States of Consciousness," in Prince, R. (ed.), *Trance and Possession States,* Montreal.

Luho, V. (1962), "Klippmâlningen vid Juusjârvi," in Finskt Museum.

Luho, V. and A. Luukko (1957), *Suur-Lohta-jan historia* l.Keski-Pohjanmaanhistoriasarja 3, Kokkola.

Manker, I. (1968), "Seite Cult and Drum Magic of the Lapps," in Diöszegi (ed.), *Popular Beliefs ...*

Marcus, G.E. andM.J. Fischer(1986),^/ırtro*pology as Cultural Critique,* Chicago.

Mântylâ, I. 1969. *Ja yhteinen rahvas todisti,* Porvoo.

Mebius, M. (1968), *Vârrö, Studier isamernas förkristna offerriter,* Uppsala.

Mebius, M. (1975), "Offerkult och jaktriter," in Hvarfher (ed.), *Jakt och Fiske ...*

Mead, G.H. (1934), *Mind, Şelf and Society,* Chicago.

Mikhailovskii, V.M. (1892), *Shamanstvo,* Izvestija Imperatorskogo obshchestva Iju-bitelej estestvoznaniya, antropologu i etno-grafii, XII, Moskva.

Mikhailovskii, V.M. (1895), "Shamanism in Siberia and European Russia," *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 24, London.

Moberg, C.A. (1977), "Archaeology and Re-ligion: WhatCanWeKnow?" *Temenos* 13, Türkü.

Neher, A. (1962), "A Physiological Explanation of Unusual Behavior in Ceremonies Involving Drums," *Human Biology* 34.

Niemi, A.R. (1921), *Vienan lâânin runonlaulajatja tietâjât,* Helsinki.

Nioradze, G. (1925), *Der Schamanismus bei den sibirischen Völker,* Stuttgart.

Noll, R. (1985), "Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: the Role of Visions in Shamanism," *Current Anthro-pology* 26(4).

Novik, E.S. (1986), *Obrjad ifol'klor v sibirskom shamanizme,* Moskva.

Ohlmarks, A. (1939), *Studien zum Problem deş Schamanismus,* Lund.

Ohlmarks, A. (1948), *Eddans gudasânger,* Uppsala. Ohlmarks, A. (1963), *Asar, vaner och vidunder. Den Fornnordiska gudavârlden —sağa, tro och myt,* Stockholm.

Oinonen, S. (1973), "Hâllmâlningarna vid Kotojârvi och Mârkjârvi i litti," in Finskt museum. Esbo.

Paproth, HJ. (1976), "Studien über das Barenzeremoniell I. Bârenjagdriten und Bârenfeste bei den tungusisichen Völker," in *Skriffter utgivna av religionshistoriska institutionen. Humanistiska fakulteten i Uppsala,* vol. 15, Uppsala.

Paulahaıju, S. (1929), "Vienan Kaıjalan tietâjista," *Kalevalaseuran vuosikirja* 9, Helsinki.

Paulahaıju, S. (1932), *Seitojaja seidan palvontaa,* Vâhaisia kirjelmiâ 84, Suoma-laisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Paulaharju, S. (1981), *Suomenselân vieriltâ,* Porvoo.

Paulson, L (1958), *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker,* Statens Etnografiska Museum, Monograph Series 5, Stockholm.

Paulson, I. (1961), *Schutzgeister und Got-theiten deş Wildes (der Jagdtiere und Fische) in Nordeurasien: Eine religions-ethnographische und religionsphSno-menologische Untersuchung jügerischer Glaubenvorstellungen,* Stockholm Studies in Comparative Religion 2, Stockholm.

Paulson, P. (1962), "Die Religionen der nor-dasiatischen sibirischen Völker. Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis," in *Die Religionen der Menschheit,* Band 3, Stuttgart.

Paulson, I. (1964), „Zur Phânomenologie der Schamanismus," *Zeitschrift fûr Religions-und Geistesgeschichte* 16(2), Köln.

Pentikâinen, J. (1987), "The Saami Shamanic Drum in Rome," in Ahlbâck (ed.), *Saami Religion...*

Peters, L.G. and D. Price-Williams (1980), "Towards an Experiential Analysis of Shamanism," *American Ethnologist* 7.

Piela, U. (1983), "Muuttumaton tautiloitsu?" in Laaksonen, P. and U. Piela (eds.), *Kansa parantaa,* Kalevalaseıran vuosikirja 63, Helsinki.

Pike, Kenneth L. (1954-1960), *Language in Relation to a Unifled Theory of the Stnıc-ture ofHuman Behaviour,* 1-3, Glendale, Çal.

Popov, A.A. (1968), "How Sereptie Dja-ruoskin of the Nganasans (Tavgi Sa-moyeds) Became a Shaman," in Diöszegi (ed.), *Popular Beliefs...,* 137-145.

Porthan, H.G. (1982), *Valitut teokset,* Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimi-tuksia 373, Jyvâskyla.

Price-Williams (1989), The Waking Dream in Ethnographic Perspective," in Tedlock, B. (ed.), *Dreaming, Anthropological andPsy-chological Interpretations,* Cambridge: Cambridge University Press.

Prince, R. (1968), "Can the EEG be Used in the Study of Possession States?" in Prince (ed.), *Trance and Possession States ...*

Prince, R. (ed.) (1968), *Trance and Possession States,* Montreal.

Propp, V. (1958), *Morphology of the Folktale,* Indiana Univeristy Research Center in An-thropology, Folklore, and Linguistics, No. 10, Bloomington.

Quinn, N. and D. Holland (l 987), Culture and Cognition," in Holland and Quinn (eds.), *Cultural Models in ...*

Rasmussen, K. (1939), *Observations on the Intelleclual Culture of the Caribou Eskimos. Report ofthe Fifth Thule Expedition 1921-1924,* vol. 7, no. 2, Copenhagen.

Reichborn-Kjennerud, I. (1928), *Var gamletrolldomsmedisin* l, Skrifter utg. av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, 2, Hist. Fil. Klasse 1927, 6, Oslo.

Ricketts, M.L. (1973), "in Defence of Eliade," *Religion, Journal of Religious and Religions,* 3(1).

Ricoeur, P. (1976), *Interpretation Theory. Discourse andthe Surplus of Meaning,* The Texas Christian University for Worth. Rychkov, K.M. (1922), "Enisejskie tungusy," *Zemlevedenie* 3—4. Moskva.

Saar, M. (1989), "Ethnomycological Data from Siberia and North-East Asia on the Effect of Amanita muscaria", *Journal of Ethnopharmacology,* 31, Ireland.

Saliba, J. (1976), *"Homo Religious' in Mircea Eliade,* Leiden.

Salminen, V. (1931), „Inkerin mnonlaulajat ja tietâjât," *Suomen kansan vanhat runot* 5,3, Helsinki. (Offprint)

Salminen, V. (1943), *Sanan voimaja laulajan intoutuminen,* Suomi-kirjan eripainoksia 12, Uusi şarja, Helsinki.

Sarbin, T. (1950), "Contributions to Roletaking Theory, 1. Hypnotic Behavior," *Psychological Review* 57.

Sarbin, T. (1954), "Role Theory," in Lindzey,

G. -E. Aronson (eds.), *HandbookofSocial Psychology,* Cambridge, Mass.

Sarvas, P. (1969), "Die Felsmalerei von Asruvansalmi," in Suomen Museo.

Sarvas, P. and J.P. Taavitsainen (1975), *Kâköveden kalliomaalaukset,* Koriseutu 4-5, Forssa.

Sarvas, P. and J.P. Taavitsainen (1976), "Kalliomaalauksia Lemiltâ ja Ristiinasta," in Suomen Museo.

Schmidt, W. (1912-1955), *Der Ursprung der Gottesidee: eine historisch-kritische und positive Studie,* Vol. 1-12, Münster.

Shephard, R. and L.A. Cooper (1982), *Mentol Images and their Transformations,* Cambridge: The MİT Press.

Shirokogoroff, S.M. (1935), *Psychomental Complex ofthe Tungus,* London.

Shor, R.E. (1959), "Hypnosis and the Concept of the Generalized Reality-orientation," *American Journal of Psychotherapy* 13.

Siikala, A.-L. (1978), *The Rite Technigue of the Siberian Shaman,* FF Communications 220, Helsinki.

Siikala, A.-L. (1979), "Kârpassienen rituaalinen kayttö pohjoisessa Euraasiassa,"^(/fo-*holopolitükka* 44.

Siikala, A.-L. (1980), "Two Types of Shamanizing and Categories of Shamanis-tic Songs. A Chukchi Case," in Honko, L. and V. Voigt (eds.), *Genre, Structıtre and Reproduction in Oral Literatüre,* Buda-pest.

Siikala, A.-L. (1984), "Finnish Rock Art, Animal Ceremonialism and Shamanic World-view," in Hoppâl (ed.), *Shamanism in Eurasia,* 1:67-84.

Siikala, A.-L. (1986), "Shamanistic Themes in Finnish Epic Poetry," in Lehtinen, Ildiko (ed.), *Traces ofthe Central Asian Culture in the North,* Memoires de la Societe Finno-Ougrienne 194, Helsinki.

Silverman, J. (1967), "Shamans and Acute Schizophrenia," *American Anthropologist* 69, Menasha.

SKVR 1908-1948, *Suomen Kansan Vanhat Runot,* I-XIV, Helsinki.

Sommarström, B. (1987), Ethnoastronomical Perspectives on Saami Religion," in Ahl-back (ed.), *Saami Religion ...*

Stadling, *3.* (1901), *Genom Sibirien pâ spaning efter Andree,* Stockholm.

Stadling, J. (1912), *Shamanismen i Norra Asien,* Stockhohn.

Steward, J.H. (1955), *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution,* Urbana, 111.

Steward, J.H. and R.F. Murphy (1977), *Evolution and Ecology. Essays on Social Transformation* by J.H. Steward, Urbana.

Strömback, Dağ (1935), *Sejd, Textstudier i nordisk religionshistoria,* Nordiska texteroch undersökningar utg. i Uppsala av Bengt Hesselman 5, Stockholm.

Strunk, O. (1962), *Religion. A Psychological Interpretation,* New York, Nashville.

Simden, H. (1959), *Religionen och rollerna. Ett psykologiskt studium av fromheten,* Stockholm.

Taavitsainen, J.P. (1978), *Hâllmâlningarnaen ny synvinkel pâ Finlands Jorhistoria,* Suomen Antropologi - Antropolog! i Finland 4, Helsinki.

Taavitsainen, J.P. (1979), *Suomussalmen vârikallio, kalliomaalaus Namforsenin ja M-Karjalan kalliopiirrosten völissâ,* Kotiseutu 3-4, Forssa.

Taavitsainen, J.P. and K. A. Kinmınen (1979), *Puumalan Syrjâsalmen kalliomaalauksistaja kalliomaalausten sâilymisestâ,* Geologi 3.

Toivonen, Y.H. (1944), *Sanat puhuvat,* Porvoo.

Tretyakov, P.I. (1871), *Turukhanskijkraj, egopriroda i zhiteli,* St. Petersburg.

Tschubinov, G. (1914), *Beitrâgezumpsychologischen Verstândnis deş sibirischen Zauberers,* Halle.

Turner, M. (1987), *Death is the Mother of Beauty,* Chicago —London: The University of Chicago Press.

Turner, R.H. (1956), "Role-taking, Role Standpoint, and Reference-group Behavior," *American Journal of Sociology* 61.

Vajda, L. (1959), *Zur phaseologischen Stellung deş Schamanismus,* Ural-Altaische Jahrbücher 31, Wiesbaden.

Valonen, N. (1980), *Varhaisia lappalais-suomalaisia kosketuksia,* Etnologla Fen-nica 10, Helsinki.

Vasilevich, G.M. (1968), "Shamanistic Songs of the Evenki (Tungus)," in Dioszegi (ed.), *Popular Beliefs* ...,351-372.

Vdovin, I.S. (1973), "The Study of Sha-manism among the Peoples of Siberia and the North," *IXth International Congress of Anthropological and Ethnographical Sciences,* Chicago.

Vdovin, IS. (ed.), (1981), *Problemy istorii obshchestvennogo soznanija aborigenov Sibirii,* Leningrad.

Virtanen, L. (1968), "Kalevalainen laulutapa Karjalassa", Si/om/113(1), Helsinki.

Walde, P.H. van der (1968), "Trances States and Ego Psychology," in Prince (ed.), *Trance and Possession States.*

Walker, S.S. (1972), *Ceremonial Spirit Possession in Africa and Afro-America,* Leiden.

Walter, V.J. - W.G. Walter (1949), "The Central Effects of Rhythmic Sensory Stimula-tion," *Electroencephalography and Clini-cal Neurophysiology* 1.

Wartiainen, E. (1926), *Taikamaitten kansaa,* Sortavala.

Wheelwright, P. (1962), *Metaphor andReality,* Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

White, R.M. (1941), "A Preface to the Theory of Hypnotism," *Journal ofAbnormal and Social Psychology* 36.