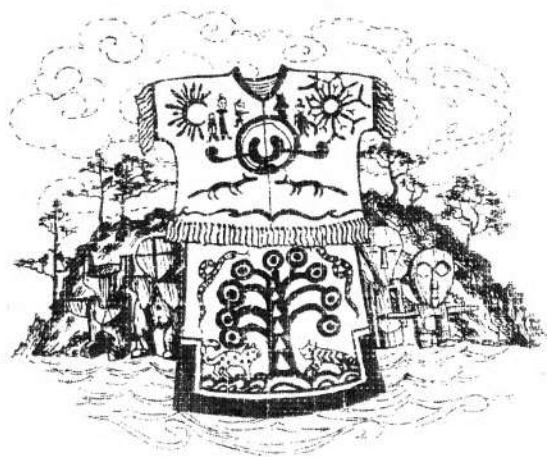


Философское
Образование

Т.И.БОРКО

ШАМАНИЗМ





РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО
МЕЖВУЗОВСКИЙ ЦЕНТР
ПРОБЛЕМ НЕПРЕРЫВНОГО ГУМАНИТАРНОГО
ОБРАЗОВАНИЯ ПРИ УРАЛЬСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ
УНИВЕРСИТЕТЕ ИМ. А.М.ГОРЬКОГО

Серия
«Философское образование»

Редакционный совет серии:

*В.В.Ким (председатель), В.И.Копалов, И.Я.Лойфман,
К.Н.Любутин, Л.А.Мясникова, В.И.Плотников,
В.Д.Толмачев (редактор-координатор), Н.Н.Целищев,
Л.П.Чурина (ученый секретарь)*

РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО
МЕЖВУЗОВСКИЙ ЦЕНТР ПРОБЛЕМ НЕПРЕРЫВНОГО
ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Серия
«Философское образование»
Выпуск 32

Т.И.БОРКО

**ШАМАНИЗМ:
ОТ АРХАИЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ
К РЕЛИГИОЗНОМУ КУЛЬТУ**

МОНОГРАФИЯ

Екатеринбург
Издательство «Банк культурной информации»
2004

*Печатается по решению Межвузовского центра
проблем непрерывного гуманитарного образования*

Борко Т.И.

Б82 Шаманизм: От архаических верований к религиозному культу / Рос. филос. о-во и др. — Екатеринбург: Издательство «Банк культурной информации», 2004. — 152 с.: ил. — (Сер. «Филос. образование» / Ред. совет: В.В.Ким (предс.) и др.; Вып. 32).

ISBN 5—7851—0482—2

Издание посвящено исследованию феномена шаманизма, который рассматривается в контексте исторического развития религиозного сознания. Специфика шаманского мировоззрения выявляется на основе сравнительного анализа данного комплекса представлений с архаическими верованиями и религиозными культурами народов Сибири. Рассматривается трансформация архаических идей, касающихся космогонии, иерархии священных персонажей, пространственно-временной организации космоса.

Для всех, интересующихся историей верований, а также культурологическими проблемами традиционных обществ.

УДК291.1/2
ББК87:86.31

Научный редактор

В. В. К и м, д-р филос. наук, профессор

Рецензенты:

Н. В. Б л а ж е в и ч, д-р филос. наук, профессор

М. Н. Щ е р б и н и н, д-р филос. наук, профессор

ISBN 5—7851—0482—2

© Т.И.Борко, 2004

© А.М.Соколов, рисунок, 2004

© Банк культурной информации,
оформление, серия, 2004

ВВЕДЕНИЕ

Чрезвычайно возросший в XX веке интерес к мифологии, к архаическим и традиционным культурам обусловлен целым рядом причин. Во-первых, восходящее ко времени романтизма влечение к экзотическому, удивительному и необычному объясняется не только внешними факторами, но выражает некую глубинную тенденцию — а именно, стремление к самопознанию через Другого. В связи с этим можно отметить значительно расширившийся на рубеже XIX—XX веков ареал этнографических и антропологических исследований; усилившуюся страсть к путешествиям, маршруты которых охватывали к тому времени все континенты, а участники многочисленных экспедиций все большее внимание уделяли не описанию географических условий, а изучению местных традиций, обычаев, нравов.

Во-вторых, интерес к мифу усилился благодаря нарастающей потребности к национальному самоопределению. Вместе с тем появилось желание найти некие универсальные, общезначимые принципы и основания, на которых могло бы строиться взаимопонимание культур. Парадоксальным образом именно миф объединяет обе эти тенденции. С одной стороны, он служит ярким проявлением национального духа, самобытного характера этноса, что было отмечено романтиками (И.Г.Гердер, Ф.В.Шеллинг, Я. и В.Гримм). С другой стороны, именно в мифе кроются те универсальные, вненациональные символы, которые являются выражением самых глубинных, самых общих содержаний человеческой психики.

Кроме того, влечение к удивительному, необычному, иррациональному возникает как компенсация за чрезмерный рационализм и обезличение современной культуры, что также заставило обратиться к поискам изначальной духовной чистоты, к культивированию образа не испорченного цивилизацией «первобытного дикаря», живущего в гармонии с природой и с самим собой. Наконец, очевиден некоторый параллелизм увлечения архаическими культурами, эзотерическими практиками с усилившимся сомнением в достоверности научного знания, в качестве альтернативы которому предлагаются

мифологический или религиозный способы освоения мира. В каждой из систем возникает своя модель восприятия, в соответствии с которой строится в сознании образ действительности.

В связи с вышесказанным актуальность темы не измеряется объемом материала, но определяется постановкой проблемы, непременно включающей мировоззренческий аспект. Только поднимая вопросы развития человеческого сознания и процессов мышления, исследование в области истории религий становится актуальным и выходит за рамки этнографических или антропологических задач, подключаясь к кругу философских проблем. Являясь осмыслением мира, шаманизм придает значимость человеческому существованию. В шаманской космогонии (учении о началах и причинах происхождения мира, о том, что находится за границами бытия), в космологии (учении о мироустройстве и месте человека в космосе) поднимаются проблемы онтологического характера. Таким образом, шаманизм приобретает статус мировоззрения.

Данным аспектом в изучении шаманских воззрений обусловлен выбор метода. Мы пытались охватить феномен шаманизма в комплексе всех проблем, проводя наше исследование на стыке дисциплин: религиоведения, дающего возможность выявить функции и значение института шаманства в традиционном обществе и его взаимосвязи с различными сферами деятельности; этнологии, в рамках которой выясняется распространение того или иного варианта шаманской практики; психологии, позволяющей раскрыть глубинный (архетипический) смысл религиозных явлений. Наиболее эффективным для подобного рода исследования представляется системный подход, позволяющий рассматривать изучаемый объект как комплекс взаимосвязанных элементов, находящихся между собой в функциональных отношениях. Поскольку для нас важным было выявить те конкретные механизмы, обеспечивающие интеграцию всех элементов в целостную систему, мы обратились также к методу структурного анализа, так как «целью любой структуралистской деятельности является воссоздание объекта таким образом, чтобы в подобной реконструкции обнаружили правила функционирования этого объекта», — пишет Р. Барт¹.

В качестве теоретической базы мы опирались на труды философов, занимающихся вопросами архаических форм мышления, и религиоведов: К. Леви-Строса, Л. Леви-Брюля, М. Элиаде, К. Хюбнера, С. А. Токарева, а также на ряд исследований теоретиков школы аналитической психологии К. Г. Юнга, Г. Адлера, которые послужили нам отправной точкой в объяснении некоторых мифических образов. С благодарностью укажем имена Т. А. Руневой, В. И. Колосницына, чьи труды по проблемам религиозного мировоззрения ока-

зали значительное влияние на авторскую концепцию. Мы обратились также к работам этнографов, изучающих традиционные культуры Сибири и Дальнего Востока; к данным археологии, если были основания видеть истоки тех или иных идей в архаических воззрениях. По возможности мы попытались привлечь, насколько хватает наших знаний, аналогичные явления из американского шаманства и указать некоторые существующие параллели. Следует назвать имена авторов, у которых мы нашли обширные описания шаманских обрядов, атрибутов, предметов культа, послужившие фактическим материалом для нашего исследования. Нами были использованы труды Н.А.Алексеева о тюркском шаманизме, Н.Л.Жуковской и А.М.Михайлова по бурятским верованиям, В.М.Кулемзина по шаманству хантов. Выявить значительный мифологический пласт в шаманских верованиях нам помогли работы Е.С.Новик и Е.М.Мелетинского, в которых мы нашли множество разнообразных сведений о структуре обряда, фольклорных текстов, эпических сказаний. Обращение к разнообразным источникам и исследованиям разного плана позволяет выявить основные параметры и атрибуты, свойственные данному явлению.

Изучение шаманизма как определенного мировоззрения дает выход на широкий круг проблем в различных областях знания. Комплексный подход позволяет взглянуть на одни и те же факты в нескольких аспектах. Таким образом, результаты, полученные в рамках одной дисциплины, могут быть подтверждены, либо опровергнуты данными из других областей знания. Некоторые теоретические вопросы по изучению шаманского мировоззрения могут пролить свет на отдельные туманные положения в теории мифа, позволяют исследовать диалектику мифа, поскольку многие парадигмы в шаманизме являются прямым развитием архаических мифологических структур.

Отдельные заключения нашего исследования могут быть использованы в области психологии религий, так как материалы по шаманству показывают, каким образом коллективная традиция посредством духовного освоения интериоризируется субъектом, превращаясь в его личный жизненный опыт, и напротив, индивидуальная ритуальная практика становится частью коллективной обрядовой деятельности. Некоторые положения могут быть взяты на вооружение собственно психологией, так как шаманский комплекс воззрений имеет отношение к архетипическим содержаниям, и в то же время свидетельствует о том, как эти первичные символы и содержания трансформируются в процессе практической деятельности человека, в связи с развитием начальных «естественнонаучных» представлений, существующих еще в форме мифа.

Попытка выявить общую структуру, теоретическую модель шаманского мировоззрения могла бы дать более надежную методологию для этнологических исследований, так как свела бы до минимума случайность тех критериев и параметров, по которым часто ведется сравнительный анализ культур. Далее мы подробно рассмотрим различные точки зрения на шаманизм, определяющие его то как особую форму религии, то как комплекс магических действий, то как своеобразную медицинскую практику. Эта неопределенность и включение в разряд шаманизма столь разнообразных явлений происходят по причине того, что в традиционном сибирском обществе он пронизывает все сферы бытия, выполняя функции мировоззрения, что не учитывается специалистами, изучающими шаманизм в одном каком-либо аспекте, преимущественно этнографическом.

Глава I

ФЕНОМЕН ШАМАНИЗМА

§ 1. К ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ ВОПРОСА

Исследователи, которым довелось хотя бы однажды и вскользь затронуть проблему шаманизма, неизбежно наталкивались на значительный пласт неразрешимых вопросов, касающихся понимания самого явления, времени его происхождения, его места и роли в истории человеческого общества. Интерес к шаманским практикам возник давно. Методичное их изучение началось более двух столетий назад. На сегодняшний день существует огромное количество литературы, посвященной сибирскому, алтайскому, азиатскому и американскому шаманизму. Однако, степень изученности проблемы до сих пор является неудовлетворительной, поскольку почти для всех исследований характерен весьма односторонний подход. Дело не только в том, что психолог описывает шаманизм исключительно как психическое явление; социолог и историк рассматривают его как социальный феномен; этнограф стремится зафиксировать материально-вещную, предметную сторону культуры; внимание фольклориста сосредоточено на самих текстах; ученый, изучающий духовное наследие, ограничивается внешним описанием нравов, обычаев без попытки найти мировоззренческие общие основания, связать с определяющей идеологией эти различные компоненты. Дело также и в том, что при таком подходе объяснение феномена шаманизма строится на выявлении и преобладании какого-то одного субстратного элемента (целительство, техника экстаза, психопатология), не учитывается функциональная зависимость между всеми составляющими комплекса.

Нам известно единственное масштабное исследование, охватывающее систему шаманизма во всех его проявлениях, предпринятое Мирча Элиаде. Автор, рассматривая шаманские идеологии, техники, символические системы у различных народов, пытается обнаружить параллели в проведении ритуалов, в бытовании схо-

жих мифологических сюжетов. Столь грандиозный сравнительный анализ, вовлекающий материалы обширных территорий всех континентов и многочисленных этносов, позволяет определить место шаманизма в общей истории религий. Однако, Элиаде рассматривает шаманскую идеологию не как своеобразное мировоззрение, а как существующую с архаических времен в различных религиозных системах экстатическую практику. На наш взгляд, даже такое расширенное толкование шаманизма, который «как раз и является одной из архаических техник экстаза, а одновременно мистикой, магией и религией»¹, не дает исчерпывающего объяснения явлению.

Круг проблем обрисовывается более четко, если проследить историю вопроса. В изучении сибирского шаманизма можно наметить несколько этапов. Первую стадию (XVII—XVIII вв.) можно охарактеризовать как описательную, основанную на накоплении информации, полученной большей частью из сообщений путешественников. Первоначальные сведения о верованиях финно-угров Западной Сибири принадлежат немцам Г.Ф.Миллеру, И.Э.Фишеру, сосредоточившим внимание на фигуре самого волхва, давшим объяснение термина «шаман». Этимологию слова ученые возводят к тунгусскому «саман», что значит «исступленный», «восторженный». Интерес к шаманскому обряду проявили участники Академической экспедиции 1769—1774 г. И.Г.Георги («О шаманском языческом законе»), Н.Я.Озерцовский, В.Ф.Зуев («Материалы и исследования по этнографии народов Сибири»)². Охарактеризовав ритуал, атрибуты, одежду, они попытались определить функции колдуна и его положение в обществе, но видели его назначение и роль лишь в сфере бытовой магии.

Следующий этап в изучении шаманизма (XIX век) связан с разработкой проблем более высокого уровня: шаманство рассматривается в связи с социальной организацией общества и с установленными в данном обществе нормами поведения. Крупные открытия в области ритуальной деятельности угров были сделаны в этот период финскими исследователями (И.Тикканен, А.Алквист, Ф.Р.Мартин). Видное место среди них занимает М.А.Кастрен³. Помимо подробного описания шаманского костюма с разъяснением назначения всех его частей, деталей, он впервые описывает общеродовой обряд жертвоприношения, рассказывает об изготовлении атрибутов родственниками шамана; о делении волхвов на больших, совершающих племенные сезонные камлания, и малых, в функции которых входили индивидуальные камлания с целью излечения. М.А.Кастрен ставит вопрос о социальном статусе шамана в роду, о его положении жреца, в ведении которого находит-

ся юрта-кумирня, соблюдение установленных правил жертвоприношения. Значительным шагом в изучении верований финно-угорских народов стал труд финского ученого К.Ф. Карьяланена (Религия югорских народов. М., 1921; Томск, 1994), написанный им по материалам экспедиций на рубеже XIX—XX в., в котором исследователь осуществляет систематизацию богов и духов природы. Проведя сравнительный анализ камланий у разных народов Севера и Сибири, он рассматривает шаманизм в рамках религиозной системы.

В XIX веке началось активное изучение обычаев, уклада, верований народов Сибири русскими исследователями. В.М.Новицкий («Туземный отдел Тобольского Государственного Музея». Тобольск, 1928 г.) отмечал, что познавать жизнь местного населения следует как комплекс явлений, не упуская малого. Л. Кориков, будучи сам лекарем, интересовался знахарскими функциями шамана, пользующегося уважением и почитанием благодаря своим способностям в излечении больных («Сосьвинские и ляпинские вогулы Березовского округа». Тюмень, 1898). Богатые материалы по этнографии тюркоязычных народов изложены в дневниковых записях В.В.Радлова, фиксирующего в течение многих и долгих экспедиций быт народов Сибири, Алтая, Калмыкии, Хакассии. Вышедшая в 1884 г. в Лейпциге его книга «Из Сибири» содержит главу «Шаманство и его культ», в которой весьма колоритно описаны действия шаманов во время камлания, собраны образцы песен-призывов духов, а также изложены некоторые представления об устройстве мира (Из Сибири. Страницы дневника. М., 1989). Ранняя классификация типов камланий была разработана А.А.Дуниным-Горкавичем (Тобольский Север. Очерки географический и этнографический. СПб., 1904). Автор в качестве посланника от Министерства Земледелия Имущественных обследований собирал сведения для доклада Императорскому Русскому Географическому Обществу. Он выделил общеродовые обряды, связанные с сезонными работами, во время которых совершались кровавые жертвоприношения; промысловые обряды соответственно с дарениями хозяину леса, зверей; а также погребальные и проводившиеся при рождении ребенка. Ряд поднятых учеными в XIX веке вопросов придает шаманизму статус социального института.

Третья фаза в изучении шаманизма (1920—1930 гг.) может быть выделена на основании введения в область исследования нового круга проблем преимущественно психологического характера: Е.Г.Кагаров, Г.В.Ксенофонтов рассматривают явления экстаза, «культ сумасшествия» в шаманизме. В.Р.Богораз, Г.Старцев, Л.Я.Штернберг большое внимание уделяют вопросам избранничества и обуче-

ния шаманов, их взаимодействия с духами. Акцент переносится на личность волхва.

Расширение проблематики, введение субъективной стороны, психологического фактора стало истоком двух тенденций, обнаруживаемых в изучении явления на следующем этапе (его начало можно обозначить 50-ми годами). С одной стороны, как в отечественной, так и в зарубежной литературе появляется ряд исследований, в которых авторы (С.Н. Давиденков, А.Олмаркс) пытаются объяснить феномен шаманства с точки зрения патогенных психических состояний истероидной или эпилептоидной структуры. С другой стороны, становится возможным рассматривать шаманизм в культурологическом аспекте. Безусловное первенство в этой области принадлежит зарубежным исследователям (К.Леви-Строс, М.Элиаде, А.Л.Кребер, Е.М.Лозб, Н.К.Чэдвик). Что касается отечественной науки, центр исследований смещается из этнографической сферы в религиоведение. В рамках этой дисциплины шаманизм рассматривается либо как форма религии (С.А.Токарев, А.М.Михайлов, Н.Л.Жуковская), либо как некое параллельное образование (И.С.Вдовин, В.М.Кулемзин) без достаточных на то оснований. Более убедительно аргументированными выглядят сопоставления шаманского комплекса воззрений с мифологией в трудах Е.М.Мелетинского и Е.С.Новик. Исследователи отмечают структурное сходство мифологического повествования с шаманскими камланиями, однако, подразумевают под шаманизмом архаический пласт представлений, отголоски которых сохранены в некоторых обрядовых текстах и мифологических фрагментах. Чтобы определить роль и место шаманского комплекса воззрений в традиционном сибирском обществе, мы остановимся на функциях, социальном статусе и основных направлениях деятельности шамана, которые также неоднозначно определяются исследователями.

Поскольку долгое время теоретическое состояние проблемы было обусловлено результатами археологических данных и этнографических описаний, то методологические установки этих двух наук повлияли на ход современных исследований такого культурного феномена, как шаманизм. Первое, что попытались сделать ученые — датировать время возникновения шаманства и определить центр его зарождения. Согласно диффузной теории культуры, шаманский комплекс воззрений возник во времена индоевропейской общности и был распространен из единого центра, местоположение которого неизвестно. Наиболее распространена точка зрения Л.Я.Штернберга, по которой система шаманизма была привнесена в Сибирь кочующими племенами с территории Северной

Индии, где находилась, по мнению ученого, культурная и историческая прародина племен с шаманской идеологией, и откуда движущиеся переселенцы распространили свои представления о мире до самого Уральского хребта⁴. К азиатским корням (Северная и Центральная Азия) возводит шаманизм и М.Элиаде⁵. Ряд идей, которые в шаманизме объединены в своеобразную цельную идеологию (экстатические способности, позволяющие осуществить магический полет, вознесение на небо, укрощение огня, мировое древо), по мнению исследователя, имеет происхождение с Древнего Востока, в частности, из Месопотамии, Индии. Некоторые представления сибирского шаманизма Элиаде соотносит с индо-иранскими воззрениями.

Приверженцы теории «приобретенного родства» считают, что единый культурный комплекс сложился в разнородной антропологической и языковой среде, которая в IV—III тыс. до н. э. являла протофинно-угорскую общность, давшую истоки локальным культурам с шаманским мировоззрением. Прародиной финно-угров А.П.Окладников, К.Ф.Мейландер⁶ считают зону северных хвойных лесов, либо Среднюю Волгу, послужившую исходной территорией этих народов. По мнению А.П.Окладникова, шаманский идеологический комплекс возник на почве родового быта и охотничьего уклада жителей тайги и лесостепья на рубеже эпохи камня и металла (конец II — начало I тысячелетия до н. э.). В интерпретации исследователя датируемые этим временем петроглифические изображения антропоморфных существ с некоторыми зооморфными деталями (трехрогие головные уборы с клювом птицы, островерхие короны) или с предметами, напоминающими бубны, являются шаманскими. Фигурки персонажей, обозначаемых Е.А.Окладниковой и А.П.Окладниковым как образ шамана, изображены в семантической связи с объектами магических обрядов (зверь-тотем) и в центре композиции, передающей, по всей видимости, ритуальный танец. В основе этих обрядов находился культ плодородия и получения шаманского дара, культ предков шаманов. «Эти представления и обряды не сменили и не вытеснили более древнюю охотничью магию, впитали мировоззренческие основы неолитической эпохи, развилась в бронзовом веке»⁷.

Из тотемистических же представлений выводит шаманство А.Ф.Анисимов. Однако, истоки обрядовой практики исследователь возводит к эпохе матриархата, предполагая, что целительство, кормление духов, поддержание огня входили в женские обязанности. На стадии разложения матриархального общества главенство в проведении ритуала передается мужчинам — отправителям семейного культа. С переходом к раннеклассовому обществу этот процесс завершается появлением фигуры жреца. По А.Ф.Аниси-

мову⁸, древние родовые материнские и тотемистические культы должны были быть сменены более обобщенными формами обряда, соответствующими характеру нарождающегося политеизма. Шаманы в этом случае становятся привилегированными членами общества, и в этом смысле, считает А.Ф.Анисимов, они напоминают жрецкое сословие. Что касается сибирского шаманизма, большинство исследователей отрицает генетическую связь между классами жрецов и шаманов, аргументируя тем, что шаманами становились путем избранничества духами, должность жреца, как правило, передавалась по наследству.

Многие ученые (В.Г.Богораз, В.Н.Михайловский) отмечали, что шаманизм уходит своими корнями в семейную обрядность. Об этом же говорили и путешественники XIX в., указывая, что раньше камлать могли в каждой семье, руководил ритуалом в этом случае глава дома. Из сообщений русских, мы знаем, что в XVI в. у лопарей почти каждая семья имела бубен. К.Ф.Карьялайнен приводит мнение И.Б.Мюллера, свидетельствующее о коллективном шаманстве у вогулов: «Они собственно не выбирают в священники определенных лиц, а каждый глава семьи или старейшина в семье, изготовивший идола, сам берет на себя труд заботиться о богослужении и устраивать обычные церемонии»⁹.

Однако, существует точка зрения, согласно которой на основе единого магического комплекса развились две системы воззрений: собственно религиозная и шаманская (К.Ф.Карьялайнен, С.А.Токкарев). В этом случае шаманизм сводится к набору простых магических манипуляций, считает И.С.Вдовин¹⁰: «Тенденция к обособлению и противопоставлению собственно шаманским (колдовским) действиям действий, направленных к родо-племенным божествам (религиозных), есть свидетельство несовместимости этих феноменов, отражение коренных различий их социально-функционального назначения». На то, что шаманские обряды носят характер магических заклинаний, указывали Б.Вампилов и Е.С.Новик, считающие, что камлания совпадали с обычными магическими актами очищения, кормления духов и ритуальными формулами (заговорами, молитвами). Появление самой фигуры шамана И.С.Вдовин объясняет передачей функций проведения обряда от религиозного служителя колдуну в результате уладка культа с распадом общинно-родовых отношений и ликвидации роли старейшин-жрецов. О параллельном существовании языческой религии и принципиально отличающегося от нее шаманизма говорит также Л.Н.Гумилев¹¹. Он считает шаманизм «практикой экстаза с натурфилософской основой, спиритуалистической системой поклонения духам-покровителям рода». Рассматривая древнемонгольские верования, исследователь указыва-

ет в качестве предполагаемой родины шаманизма — Маньчжурию, где интересующие нас воззрения возникли в среде кара-киданей и кайманов-чжурчженей.

Таким образом, намечается еще одна тенденция связывать возникновение шаманизма с определенной этнической средой, в результате чего сюда подпадает большое количество самых разнообразных представлений от анимистических верований до вполне определенного поклонения богам. И если зарождение шаманизма соотносят с существующей в отдаленные времена культурной общностью с единым языком, то соответственно и момент его появления оказывается смещенным в самую глубокую древность. В качестве доказательства приводятся этнографические данные, по которым шаманами используется специальный тайный язык, который может быть древним диалектом современного языка. Однако, насколько нам известно, никаких лингвистических подтверждений этому в сегодняшней науке нет. Когда же речь идет об оформлении шаманских воззрений у определенного народа, возникновение шаманизма оказывается значительно приближенным и обычно датируется в пределах I тысячелетия н. э. Подтверждением служат материалы искусства. Появление шаманских петроглифических изображений на территории Сибири А. Спицын¹² датирует III—VI в. Исследователь выделяет несколько мотивов: прежде всего человеческие фигуры с головами лося, а также танцующие с поднятыми руками, вооруженные мечами мужчины, имеющие три темени на голове. Наибольшего распространения эти изображения достигли в VIII—IX вв., на что указывает также Б. Рыбаков¹³. Причем идентичные тематика и стилистика петроглифов и бронзолитейных изображений наблюдаются на обширных территориях от Урала до Охотского моря.

В сообщениях путешественников содержатся данные о существовании монгольских, тюркских, саяно-алтайских шаманов, имеющих один из важнейших атрибутов кодификации комплекса — бубен. Л. П. Поталов¹⁴, изучая историографические источники, обнаружил упоминания о шаманах у хунну, устраивающих жертвоприношения духам земли. Исследователь отметил, что в V веке у верховного управителя культа европейских гуннов зафиксировано название *ata kam* (отец-шаман). У всех этих народов шаманы считались «хозяевами огня», руководили поклонением духам природы, земле, небу, имели сходные атрибуты. Эти аргументы могли бы послужить в пользу теории происхождения из единого центра. Однако сходство простирается так далеко и обнаруживается в культурных традициях народов столь различной расовой принадлежности, что едиными общими корнями и диффузией объяснение не удовлетворяется. Теория «приобретенного родства» также кажется малоубедительной,

поскольку очень широк ареал распространения шаманских культов со сходной обрядовостью и совпадающими мифами не только в своей сюжетной основе, но и в действующих персонажах.

Этнографы и историки постоянно отмечают сходство космогонических мотивов и структуры мироустройства в представлениях палеоазиатов, финно-угров и у народов американского континента. А.Ф. Анисимов¹⁵ пишет о том, что религия манси примыкает древним матриархальным пластом мифологии к мифологии ирокезов: и в том, и в другом случае мы находим идентичное строение вселенной, состоящей из семи слоев, включающих мир людей — средний, три верхних мира и три царства нижнего мира. Кроме того, принято отмечать общий для всей Северной Евразии и Северной Америки мотив космогонического мифа о создании вселенной из добытой со дна океана земли. Надо принять во внимание, что мифы творения, как правило, относятся к группе эзотерических и передаются, как правильно отмечал Р. Бартон, «с потоками крови» только членам рода¹⁶.

У этнографов существует точка зрения, что указанный первоначальный мотив возник в Азии, в среде монголоидных племен. Соглашаясь с этой версией, в конце концов мы пришли бы к выводу о родстве между собой всех народов земли. Поэтому большинство ученых в вопросах шаманизма сегодня придерживается теории конвергенции, утверждая независимое происхождение, а не родство сходных элементов культуры. Н.Л. Жуковская¹⁷ говорит о том, что общие представления изначально присущи как южносибирскому и центральноазиатскому шаманству, так и той древнеиндийской системе, на основе которой возникли все индийские религии (индуизм, брахманизм). Она считает, что черты сходства появились не в результате генетического родства или исторического контакта, а возникли как типологические явления самостоятельных систем. Среди главнейших идей, общих для мировоззрения этих независимых идеологий, Н.Л. Жуковская отмечает веру в перерождение и воплощение души, в божественное избранничество, в возможность зачатия земного человека сверхъестественным путем, а также указывает характерную черту шаманства — стирание грани между естественным и сверхъестественным.

Т.М. Михайлов¹⁸ также допускает возможность, что явление возникло в нескольких центрах, а затем распространилось во всех регионах Сибири. Он выделяет следующие очаги происхождения: Центральная Азия (в монголоидной среде), Южная Сибирь (тюркоязычные народы), Западная Сибирь (угро-самодийские племена) и Дальний Восток (у палеоазиатов). Ученый отмечает, что в скифотагарское и гунно-сарматское время сложился примерно одинаково

вый хозяйственно-бытовой уклад, что способствовало большой схожести шаманизма в разных областях. Причем, для шаманистского мировоззрения тюркских народов и монголов характерен скотоводческий дух, а для палеоазиатов и угров все легенды о шаманах связаны с охотой и рыболовством. Сходство обрядовой практики и появление аналогичных черт в изобразительном искусстве этого времени, известное как скифский звериный стиль, Т.М. Михайлов объясняет взаимовлияниями, которые легко обнаруживаются в среде кочевых народов. Общие традиции складываются в результате заимствования оленеводами скотоводческой обрядности, индуистских ритуалов в центральноазиатском шаманизме. Возникновение же шаманского ритуального комплекса Т.М. Михайлов возводит к древнейшим тотемистическим и анимистическим верованиям, а становление его (прежде, чем он стал детально разработанной культурной системой) описывает в несколько этапов.

1. К концу I тыс. до н. э. на основе разработанной коллективной общеродовой обрядности из старейших патриархов происходит выделение шаманов как служителей культа.

2. Второй этап, по Т.М. Михайлову: I тыс. до н. э. — I тыс. н. э.. На рубеже эр с формированием патриархально-феодалных отношений, с усилением политеизма и усложнением пантеона возникает необходимость специализации в культовых действиях.

3. II тыс. н. э. — для этого периода характерно смешение сюжетов центрально-южного и передне-азиатского происхождения. Завершается оформление шаманизма как законченной религиозной системы. Т.М. Михайлов отмечает следующие компоненты, присущие ей: религиозное сознание (представления о мироздании, о сверхъестественном, о божествах); религиозная обрядность (общественные, календарные, семейные акты, культовые центры и атрибуты); организованный институт служителей культа (школа, иерархия, избранничество); религиозное чувство (эмоциональный настрой зрителей и экстаз самого шамана).

На наш взгляд, данные компоненты недостаточны, чтобы выявить специфические черты шаманизма, так как могут характеризовать любую религиозную систему. Намеченная автором линия становления шамана из старейшины-руководителя обряда к специализирующемуся в определенных ритуальных действиях колдуну, а затем к профессиональному служителю культа кажется убедительной, однако хронологические привязки — бездоказательными. Если рассматривать шаманизм как комплекс воззрений, имеющий начало в тотемистических верованиях, материнских культах плодородия, вобравший монотеистические культы и поклонение различным богам, олицетворяющим стихии природы, а то и ремесленные промыс-

лы¹⁹, то вопрос о точной датировке его возникновения отпадает. Похоже, идеологическая система шаманизма должна рассматриваться не как состояние, а как становление. Но если в одном случае говорится об оформлении охотничьего магического ритуала, в другом случае — об обрядовой практике поклонения огню, о разработанном религиозном культе, либо просто знахарских действиях и отправлении умерших на тот свет, то встает иной вопрос: что собственно подразумевается под шаманизмом? Является ли феномен исконно сибирским, или привнесен сюда из других регионов? Вопрос остается открытым.

§ 2. ОБРЕТЕНИЕ ШАМАНСКОЙ СИЛЫ (ПРИЗНАКИ ИЗБРАННИЧЕСТВА, АТРИБУТЫ)

Для начала попробуем разобраться, что называют исследователи термином «шаманизм». Как отмечает большинство из них, само слово тунгусо-манчжурского происхождения и появилось в международной науке благодаря письменным сообщениям русских казаков, служивших в Сибири. Они записали его у тунгусов, где оно звучало «саман», что значит «исступленный, восторженный». У тюркских народов такой человек назывался «кам», поэтому шаманское действие получило название «камлание». Разумеется, у каждого этноса существует название для категории людей, выполняющих всевозможные магические функции. Как правило, исследователи перечисляют названия специализирующихся в той или иной области колдунов, описывая их род деятельности и атрибуты. Нет смысла приводить все имеющиеся сведения²⁰, поскольку легко можно убедиться, что в шаманских культурах такой человек, как правило, называется словами с идентичным значением, указывающим на способность вступать в контакт с богами или духами, используя для этого состояние одержимости. В фольклорных сказаниях айнов²¹ сохранились следующие обозначения волхва: кинра или ируска («одержимые» или «люди, находящиеся в невменяемом состоянии»). Эти термины отражают различные степени экстаза: во-первых, «получение силы божества»; во-вторых, «вхождение духа», что давало возможности ясновидения. В среде обских угров В.М. Кулемзин²² и Н.В. Лукина²³ отмечают повсеместное существование шаманов-сказочников (мантье-ку) и исполнителей легенд-напевов (арэхта-ку, от хантыйского «арэх» — песня, «ку» — мужчина). Эта категория могла не общаться с духами постоянно, им достаточно было получить музыкальные способности, для чего они уединялись на некоторое время в места обитания духов, которые дарили им «личную» песню и обучали игре на струнном инструменте панан-юх.

Интересно, что на реках Васюгане и Вахе певцы арэхта-ку были также и лекарями, кроме того гадали на лопатке и обладали специальным атрибутом — шапкой со священным крестом-пирна на лбу. Предсказанием занимались сновидцы улом-верта-ку, которые общались с духами и также могли лечить, извлекая духа болезни из тела больного. Гадание об охотничьем промысле совершали нюкульта-ку, общающиеся со звериными духами, имеющие для их созыва бубен. Лекарские обязанности составляли сущность группы исылта-ку («человек, который режет сам себя», «человек, который заставляет людей плакать»). Во время гадания шаман вонзал в себя нож и предлагал кому-либо вынуть его. Если лезвие выходило легко, это предвещало в будущем благоприятные события, если туго — опасности или бедствия. По преданиям, угорские шаманы в доказательство своей силы могли вспаривать себе живот, отрезать голову и оставаться при этом живыми. Это избранники самого Торума, высшего божества угорского пантеона. Они могут камлать к духу болезни Кынь-лунгу и излечивать больного, вселяя в себя духа-помощника в виде змеи. Среди многочисленных категорий гадалелей и лекарей у хантов В.М.Кулемзин собственно шаманами считает разряд лиц — елта-ку (буквально «ворожит человек»). Избранные духами, они могли вступать в общение с покровителями при любых обстоятельствах в любом месте. Непременными атрибутами елтаку были бубен и колотушка, накосные украшения, специальная обувь. Н.В.Лукина зафиксировала на Васюгане в среде обских угров еще категорию панкал-ку — предсказателей в экстазе.

Проанализировав названия, можно заметить, что самими носителями культуры особо выделяются гадательные функции колдуна и особое состояние сознания, в которое человек должен был уметь входить. Именно такое состояние необходимо для общения с духами, открывающими тайны и дающими предсказания о будущем отдельным избранным лицам. В моменты озарения шаманы могли увидеть картины иной реальности, не доступные для созерцания и не поддающиеся пониманию обыденного сознания. Примечательно, что в нетрезвом состоянии им не мог этого сделать и не мог вселять в себя духов, как указывает В.М.Кулемзин. Кроме того, по наблюдениям того же исследователя, шаманы, практикующие экстаз, объявляли о своем избранничестве, получив знаки от духов, но приступали к обязанностям через два-три года, чтобы люди убедились, что они не душевнобольные. По всей видимости, отличали шизофрению и различные формы истерии от «шаманской болезни».

Поскольку все выявленные категории обязательно являются еще и лекарями, можно предположить, что некогда один человек в лице старейшины или главы семьи мог совмещать разнообразные функ-

ции, например, сказителя, гадалея-сновидца, предсказателя о будущем. Затем, в результате усложнения общественной жизни произошла специализация и распределение обязанностей. Можно выдвинуть еще одно объяснение существованию столь сложной классификации колдунов. Возможно, эти группы по функциям могут означать различные ступени шаманского посвящения. Предположим, сначала неопит получает право рецитировать сказания и мифы, затем сопровождать свое пение игрой на музыкальном инструменте. У манси З.П.Соколова²⁴ выявила следующие категории камов — камлающие с музыкальным инструментом (валтахтен-пупы) и с бубном (койпынняйт), гадавшие на топоре (пенге хун). По мере обучения и развития способностей (в частности, спиритуалистических и ясно-видческих) волхв получает право руководить обрядом и все новые и новые атрибуты — знаки его возможностей и степеней посвящения. В качестве аргумента можно привести ненецкие названия различных категорий шаманов, описанные Г. Д. Вербовым²⁵ в экспедициях 1934—1939г. Общее обозначение для кама у ненцев — тадебя («страстный»). Как видим, и здесь акцентируются способности к экстазу. По классификации Г.Д.Вербова, низшую категорию колдунов у ненцев составляли мал тадебя (буквально «закрытый») — то есть, еще не имеющий бубна. Большой авторитет имел си'мя, надимя («появившийся») — имеющий бубен без подвесок. Высшее положение занимал инутана или янумпой (буквально «выучившийся») — так называли шамана с десятилетним стажем подготовки. Далее выделяются шаманы, общающиеся с подземными духами, осуществляющие погребальные обряды; наконец, категории колдунов, камлающих к духам верхнего мира, руководящие весенними и осенними жертвоприношениями — выдутана, имеющие особую священную одежду. Эта классификация действительно отражает путь становления шамана, по мере которого он обретает определенные атрибуты и разрешение камлать сначала в нижний мир, а затем и к богам неба. Таким образом, в названиях колдуна самими представителями традиционной культуры фиксируется экстатический характер деятельности шамана, а также обладание некой магической силой, накопление которой конституируется получением священных атрибутов.

Вообще, наличие специальных атрибутов многие исследователи считают важным структурным элементом шаманского магического комплекса. Так, В.М.Кулемзин²⁶ в качестве основополагающих принципов, по которым следует определять шамана, выдвигает следующие:

- избранничество духами как способ приобретения дара;
- общение с духами трех миров, посредничество между ними;

- экстаз, необходимый для камлания;
- особые атрибуты с символическим значением.

Надо отметить при этом, что сами по себе атрибуты не только являются свидетельством магической силы (утрачивая эти предметы, колдун теряет и свои магические возможности), но тесно связаны со ступенями инициации. «Алтаец по костюму и бубну мог определить не только этническую принадлежность встреченного им шамана, но и узнать его ранг, популярность, количество и разновидность подчиненных ему духов», — пишет Н.А.Алексеев²⁷. Е.Д.Прокофьева²⁸ сообщает, что по мере роста силы кам получает бубны увеличивающегося диаметра, всего семь штук. После бубна — нагрудник, затем парку и пимы, либо рукавицы, затем шапку из ровдуги, после чего жезл и металлический венец. «Получив железную шапку, Тэтыпы (шаманящий человек) в темном чуме шаманить не смел», то есть само камлание теперь должно проводиться в специальном культовом месте — чуме из белых оленьих шкур. Е.А.Алексеев²⁹ обнаружил у кетов строго установленный порядок получения священных предметов: шаман сначала обзаводился колотушкой от бубна, потом повязкой на голову, затем нагрудником, после него — обувью и рукавицами. И лишь после всех этих атрибутов он получал от духов разрешение занять бубен. Причем в процессе становления во владении кама появлялось шесть «неполных» или растущих бубнов, и седьмой — большой. Металлический венец на голову появлялся уже после бубна.

Попробовав раскрыть семантику предметов, можно выявить этапы становления шамана. Колотушка и бубен связаны с гадательными функциями шамана. То есть, в первую очередь неопит должен был обладать способностями предсказания, ясновидения. Повязка на голову с подвесками, прикрывающими глаза, символизирует способности внутреннего зрения. Маска, налобные ленты с бахромой, так часто используемые колдунами, свидетельствуют о возможностях интуитивного познания, видения владельца.³⁰ Эти атрибуты использовались, чтобы проверить силу шамана. Один из важнейших атрибутов, бубен, считался хранителем жизненной силы шамана, в нем же собираются духи — помощники хозяина. Если предмету наносилось какое-либо повреждение, то страдал сам шаман. Семантическое значение бубна — животное (олень, лось) или лодка, на которой кам совершает путешествие.

М.Ф.Косарев³¹ считает, что представления о транспортной функции бубна перенесены с представлений о сосудах, мыслящихся первобытными людьми лодками, способными двигаться по всей вселенной. Он пишет о сходстве принципов орнаментирования бубнов и керамических кувшинов, являющихся моделями мира. Поздние ком-

позиции рисунков на шаманских бубнах, действительно, отражают представления о мироустройстве, являясь своеобразной картой, мандалой. В этом случае особо акцентируется идея, которую мы считаем основополагающей в шаманском мировоззрении — вера в реальность совершаемого колдуном путешествия. Шаман — это человек, который не только призывает духов ради предсказания, пророчества (подобный спиритуалистический опыт известен в любых религиозных, мистических, магических практиках). Специфическое шаманское представление: возможность самого человека отправиться в мир духов, покинуть пределы реальности для встречи со сверхъестественными существами на их территории. И делается это с помощью бубна — оленя. Благодаря карте, начертанной на внешней поверхности инструмента, волхв должен, не заблудившись, вернуться назад.

Взгляд на бубен как на живое существо, как на ездового зверя, в облике которого прослеживаются черты родового животного, зооморфного предка, обнаруживает связь с анимистическими и тотемистическими верованиями. Но, видимо, более ранними являются представления о бубне — не как о ездовом животном, а как о тотемном предке. Если придерживаться той точки зрения, что развитие тотема шло по пути антропоморфизации прежних зооморфных предков, то становится понятным изображение на рукоятках бубнов человеческих личин. «Шайтанская рожа» обозначалась у обских угров, у всех тюркоязычных народов Сибири, у якутов и палеоазиатов. Сверху крепилась еще поперечная перекладина, символизирующая руки духа бубна. Видимо, по всему сибирскому миру в традиционных представлениях было принято считать, что не сам предмет обладает магическим действием или жизненной способностью, но приобретает ее лишь вследствие вселения духов. В этом аспекте становится понятным столь широкое распространение и назначение обряда оживления шаманских атрибутов, без которого кам считается «дороги не имеющим».

Эта церемония относительно главного атрибута у кетов³² называлась «бубен оленем делать» и напоминала ритуальную охоту. Шаман должен был во время камлания разыскать и посетить те места, где росло дерево, из которого сделали обечайку, где пасся олень, из шкуры которого изготовлен бубен. Из того, насколько правильно он перечислил приметы зверя и описал ландшафт, члены рода заключали, приобрел ли он силу. Поскольку оленя выслеживают и охотятся на него, отыскивают нужное дерево для основы мужчины из рода шамана, а в изготовлении прочих атрибутов участвуют женщины, то сам колдун не знает о них ничего.

Разумеется, обладателем атрибутов мог стать не любой человек в сообществе. Сородичи узнавали его по определенным приметам и

признакам, свидетельствующим о его предназначении, об избранничестве духами. Внешне избранничество выражалось определенными метками, которые он должен был иметь от рождения: пленочка на темени или необычное родимое пятно; или же отличаться от сородичей сверхъестественными возможностями — брать в руки раскаленное железо, не замерзнуть в проруби. Причем иногда обучение проходило под руководством исключительно духов, а старые шаманы в подготовке смены не принимали участия. Избранничество состояло в том, что духи преследовали человека, внушали ему мысли, влияли на его поведение: он становился молчаливым, стремился к уединению.

Если человек обладал задатками для шаманской профессии, это сопровождалось так называемой «шаманской болезнью», одно из проявлений которой — эмиряние (бормотание на непонятном языке). Существует гипотеза о сохранившихся в тайном языке волхвов древних диалектах, что, однако, не подтверждено. Е.Г.Кагаров³³ указывал на использование римскими жрецами в качестве сакрального устарелых или условных языков. Появление искусственных языков для кодирования эзотерической информации для посвященных нам кажется более вероятным. Вообще же владение неким тайным языком, недоступным обыденному пониманию, указывало на магические способности колдуна, на его умение понимать речь животных и птиц, но также духов и богов. Этот птичий язык, кажущийся исследователям невнятным бормотанием, должен был обеспечить каму общение с наивысшими существами, сообщающими не только историю прошлого, но и предвещающими события будущего. В дальневосточном регионе помимо эмиряния известно чревовещание. В этом случае предполагалось, что духи посылают свои сообщения через шамана, вселившись в его тело, что расценивалось русскими путешественниками как истерическое состояние одержимости.

Описания шаманской болезни путешественниками и исследователями всегда довольно впечатляющи. В.В.Радлов³⁴ пишет об алтайских шаманах: «Шаманская сила приходит внезапно как болезнь, которая охватывает всего человека. Лицо, которому благодаря силе предков предназначено быть шаманом, внезапно ощущает во всем теле изнеможение и слабость, дающие знать о себе сильной дрожью. На него нападает неестественно сильная зевота, он испытывает огромную тяжесть в груди, что заставляет его внезапно издавать громкие нечленораздельные крики, его сотрясает озноб, он быстро вращает глазами, внезапно вскакивает и кружится как одержимый, пока, весь в поту, не падает и не начинает кататься по земле в эпилептических конвульсиях и судорогах. Его конечности ничего не ощущают, он хватается все, что попадает ему под руку, и произвольно

проглатывает все то, что он схватил, — раскаленное железо, ножи, гвозди, топоры, причем это не причиняет ему никакого вреда».

По этнографическим материалам известны представления о том, что если предназначенный для шаманства человек отказывается от своего дара, то в результате страшных мучений со стороны духов он умирает, либо подвергается безумию. Такие сообщения свидетельствуют, что сами представители традиционной культуры очень хорошо отличают избранного от нервнобольного, хотя признаки избранничества дали повод считать шаманство родом арктической истерии. В 50-х гг. М.Элиаде оспаривал точку зрения А.Олмаркса, считавшего, что явление возникает из-за неуравновешенности нервной системы жителей полярных районов, и выделявшего по степени невропатических нарушений арктический и субарктический шаманизм. Однако, подобная версия объяснения феномена наличием нервно-патологических отклонений, а избранничество шамана — генетической предрасположенностью его к заболеваниям существует и сейчас. В этом случае предполагается, что наследственный характер избранничества отбирал и культивировал издревле круг лиц, которым был свойствен определенный тип нервной системы. Н.А.Алексеев³⁵ отзывается чуть мягче, говоря о камлании как о сеансе управляемого психического припадка, однако, сути дела это не меняет.

Трудно предположить, чтобы люди с психическими заболеваниями могли лечить ту же истерию, и даже шизофрению³⁶. К тому же надо было бы поверить, что все представители культуры страдают этим недугом, иначе было бы невозможно, чтобы, возникнув у какого-нибудь индивидуума в силу случайных особенностей его личного анамнеза, ритуал распространился бы по другим членам коллектива, как объясняет происхождение шаманских верований С.Н.Давиденков³⁷. Причем он приводит достаточно сомнительные аргументы такого «ментального заражения», считая, что для освобождения угнетавших его эмоций человек эпохи Солютре обрубал себе пальцы. (Даже будучи нервнобольным, вряд ли можно последовать такому примеру, если кому-то это и помогло). Скорей всего, речь здесь может идти о богатом воображении и большой возбудимости личности шамана, действующего в определенных исторических условиях, его поступки обусловлены культурной традицией народа. «Личный опыт остается неоформленным сознательно и неприемлемым эмоционально, если только не впишется в ту или иную схему, присущую культуре данной группы», — писал по этому поводу К.Леви-Строс³⁸. Вероятно, «шаманскую болезнь» следует понимать не буквально, не психо-физиологически, а как культурное явление, присущее шаманскому мировоззрению. И если подготовительная стадия

мыслится как болезнь, то выздоровление — как обретение шаманского вдохновения, то есть «болезнь» — не что иное, как предрасположенность к творчеству.

Избранные должны обладать музыкальными способностями и уметь танцевать. Это приметы, по которым можно узнать шамана, и само посвящение мыслится, как получение от духов священной песни. Неофит удаляется в мир предков, чтобы они дали ему личную мелодию, личную песню. Этот акт тоже связан с инициационной практикой, только представляет род духовного посвящения более высокого порядка, после которого человек доказывает свое право не только стать полноправным членом общины, но подтверждает обладание некой мудростью, которую он получил от предков: и не просто ближайших умерших родственников, а от тотемного родоначальника, первопредка, жившего в начале времен. Ф.Боас³⁹ сообщает об индейцах, в представлениях которых, избранный юноша отправляется к волкам и получает от них танец, который, вернувшись, показывает всему племени. М.Харнер⁴⁰ описывает первые опыты камлания новичка-шамана, который должен «вытанцевать» своего животного-покровителя. Даже если сам он, находясь в трансе, не смог определить, кто является его духом-помощником, ассистенты шамана или учитель по тому, повадки какого животного напоминал танец неофита, должны назвать мать-зверя будущего шамана.

Умение входить в особое состояние сознания расценивается как избрничество духами. Неконтролируемое погружение в экстаз или транс воспринимается как болезнь. Умение сублимировать энергию экстаза в творческую деятельность интерпретируется как выздоровление и обретение шаманского дара, что удостоверяется в специальных посвященных обрядах.

§ 3. ШАМАНСКИЕ ИНИЦИАЦИИ. ВОСХОЖДЕНИЕ ПО ПУТИ СИЛЫ

Инициации удаивались, вероятно, лица, прошедшие определенный период подготовки и доказавшие владение определенными техниками. Из литературы можно заключить, что процесс подготовки велся нетрадиционными методами и проходил большей частью в самостоятельных занятиях. Обычно исследователи сообщают о периоде обучения молодого шамана, указывая сроки, описывая его как время аскезы и выполнения всевозможных обетов. Так, Е.А.Алексеев⁴¹ говорит о 21-летнем периоде обучения, состоящем из семи трехгодичных циклов. Надо полагать, по окончании каждого трехлетнего периода должны были проводиться какие-то обря-

ды, отмечающие не только очередной временной отрезок, но и новый этап развития шамана. Само обучение должно было проходить за пределами поселения, в поставленном отдельно жилище. При этом старший шаман ничего не объяснял ученику. Тот должен был переимать опыт, наблюдая за действиями учителя. По материалам экспедиции В.М.Кулемзина по Средней Оби 1972 года, у большого шамана имелся тайный идол, символизирующий духа-покровителя. У личины не было рта, так как дух считался хранителем тайн и должен был соблюдать молчание. Когда у кама появлялся ученик, хозяин вырезал идолу губы, чтобы теперь он мог сообщить неопиту секреты учителя.

Будущий колдун уединялся в юрте, где голодал, пел, истязал себя. Все эти аскетические упражнения были нацелены на то, чтобы душа неопита могла удалиться в мир духов и пребывала бы в гнезде шаманского родового древа. Либо душа человека, находящегося после длительной аскезы в полубоморочном состоянии, вселялась в зверя. Пока животное здорово, здравствует и шаман. Если со зверем что-то случается, болезнь ожидает и кама. У Г.А.Старцева⁴² находим описание похожего на инициационные обряды действия. Он сообщает, что неопита кормили определенными травами, заставляли кричать звериными голосами.

Мы знаем, сколь важную роль в шаманских культах играет употребление галлюциногенных средств, которые должны были изменить состояние сознания обучаемого. В.Я.Пропп⁴³ считает, что жестокости инициационных обрядов с помощью наркотических средств и болевых ощущений призваны «отшибить ум», чтобы человек, лишившись сознания, а затем придя в себя, действительно верил, будто он умер и воскрес уже в новом качестве. Этот новый статус герой обретает в результате добытых в царстве мертвых магических способностей. Инициационная практика отражается и в таком шаманском обычае, когда перед камланием угорские прорицатели подвергали себя испытаниям и, если оставались при этом невредимыми, то предсказания их считались достоверными. Однако, в шаманской традиции такой церемонии подвергаются не все члены общества, но только избранные, которых узнают по определенным приметам.

Доказывая то, что сказочный сюжет воспроизводит ритуал обряда инициации, В.Я.Пропп наметил их общую схему, по которой разворачиваются события мифа и обрядовые действия посвящения. Легко обнаруживается также, что с обучаемыми шаманами должно произойти нечто подобное.

1. Уходу из дома в фольклорном сюжете соответствует, по мнению В.Я.Проппа, выдворение новичка за пределы общины, что должно было устранить его из обыденной жизни, за границы реального

и повседневного в фантастический мир сверхъестественных персонажей. Заметим, что в шаманском посвящении неопит пребывает в уединении, в отдалении от поселения, пока духи не явятся к нему.

2. Герой сказки отправляется в неведомый иной мир — тридевятое царство, чему в реальности соответствует дремучий лес, далекий остров, куда кроме руководителей обряда и посвящаемых всем прочим членам рода доступ запрещен. Как правило, неопитам завязывают глаза или одевают маски, так что они, ведомые жрецами, не могут знать, куда действительно идут. Аналогично у сибирских шаманов есть такие тайные места в глубине тайги, куда кроме хозяина никто не смеет приближаться. С.В.Бахрушин⁴⁴ сообщал, что в случае нарушения табу виновного забрасывали камнями, и смерть тогда была уже не символической, а настоящей.

3. Фольклорный персонаж попадает далее во время пребывания в ином царстве в дивный Дворец, чему соответствует в действительности так называемый Большой Дом, в котором неопит подвергается манипуляциям над своим телом, в результате которых он должен трансформироваться в некое новое существо. Г.А.Старцев сообщает, что после того, как духи явились новичку, старейшие и мудрейшие шаманы собирались вместе и давали наставления молодому. Опытный волхв камлал над призываемым от трех до семи дней, надевал на него свой костюм и давал свой бубен. Обычно в описании подобных обрядов не говорится, что происходят они в специальном помещении, указывается только, что в священном месте. Но мы знаем, что большие шаманы камлали в строго предназначенном для этого белом чуме. Кроме того, в удаленных святилищах всегда имелся лабаз или сумъях, выполняющий роль дарохранительницы и являющийся местом расположения идолов духов, которым поклонялись. Большой Дом в традиционных культурах тоже является местом обитания Духа-предка и хранилищем священных предметов.

4. Сюжет сказочного повествования разворачивается далее таким образом, что герой умирает. Смерть может обозначаться символически. Например, персонаж впадает в неодолимый сон. В обрядах инициации смерть символизируют опьянение или боль, вызывающие потерю сознания⁴⁵. В дальневосточном регионе над человеком, призванным стать шаманом, духи производили следующую операцию: его расчленили, разбирая по косточкам, чтобы удалить лишнюю кость (примета, по которой узнают будущего колдуна) и вновь затем собирали, что должно было означать воскрешение умершего, как и в сказке. Тот же смысл имеет возвращение сознания при обряде инициации.

5. Но это второе рождение — появление персонажа на свет уже в другом качестве: сказочный герой из ничего превращается в царя;

посвящаемый обретает новый статус полноправного члена общины; избранный духами становится шаманом. Последующие инициации должны обозначать его переход из одной категории в другую, он становится все более сильным шаманом, который начинает камлать к духам природы, затем в нижний мир к хозяину болезней, затем в верхнее царство, к самим небесным богам.

6. Доказательством того, что с героем сказки все это произошло на самом деле, служат магические предметы, которые он приносит из иного царства. В качестве волшебных даров иницируемый получает знание священных мифов и практические навыки. Шаман приобретает еще и атрибуты — неоспоримое свидетельство его силы, а также получает в дар вдохновение. По сообщению Г. Старцева, у остяков старый шаман, руководивший обучением, передающий избраннику знания о явлениях природы, охоте, оленеводстве, теперь сообщает верховному небесному божеству Нуми-Торуму, что появился новый шаман, дарит новоявленному шапку и позволяет ему иметь полное облачение.

Инициационное путешествие в мир предков совершается с целью добыть священное знание о прошлом и будущем племени, поэтому вдохновение шамана делает его способным к прорицаниям, ясновидению. Этот архаичный пласт представлений о том, что владение поэтической речью поможет человеку постичь Сокровенную Истину, Г. Я. Елизаренкова⁴⁶ возводит к общиндоевропейским корням. В индийском мире достаточно распространен и другой мотив: знающие — это те, кто владеет ремеслом. Эти идеи слились в представлениях о шаманах-кузнецах или о том, как риши составляют свою речь подобно тому, как ремесленник изготавливает вещь. И как авторы ведических гимнов, направляя свое поэтическое вдохновение к богам, молят их усилить творческую силу певцов, чтобы вновь можно было прославлять небожителей, так и якутский шаман исполняет подобную песню, обращаясь к своим богам⁴⁷:

Раскройте предо мной
Все удобные проходы,
Даруйте мне силу спеть
Проникновенную песню.

Ненецкий шаман зывает непосредственно к верховному богу пантеона с просьбой расширить возможности видения⁴⁸:

Хранитель моих оленей,
Приди в мой чум.
Награди меня светом, Нум,
Великий мой отец,
Живущий на седьмом небе,
Уходящий в глубь бесконечности.

Награди меня глазами,
Видящими далеко за пределами
Моей земли.

Эти представления свидетельствуют о том, что певец, будь то шаман или ведийский исполнитель гимнов, является посредником между миром людей и богов. С помощью слова он раскрывает пути и устраняет преграды в мир духов, а также делает доступными для соплеменников те картины, которые увидел в этом мире сам. Для трансляции мифологических сюжетов внутри группы используется не только речевой тип фонации, являющийся средством вербальной коммуникации. Мелодия и инструментальное сопровождение позволяют создавать единый психологический настрой и способствуют активному сопереживанию зрителям событиям, разыгрываемым шаманом. Средствами искусства шаман достигает определенного состояния творческого вдохновения, уподобленного экстазу. По Е.С.Новик⁴⁹, волк входит в транс с помощью особых знаков, позволяющих ему осуществлять рефлексивное управление своей психикой. Конечно же, наряду с использованием галлюциногенных средств, музыка, и в особенности танец, как нельзя лучше способствовали выходу за пределы собственного Я. Амурский шаман поет, обращаясь к духам: «Меня, имевшего плотное тело, сделайте человеком с открытым телом!» В танце шаман может выразить даже то, что остается за пределами языка, ту невыразимую сущность, которая открывается человеку лишь в творчестве⁵⁰. Танец позволяет возвыситься над обыденностью.

Противоположную концепцию танца дает М.М.Бахтин⁵¹: «...в пляске я наиболее оплотневаю в бытии, приобщаюсь бытию других. Момент одержания явственно переживается в пляске, момент одержания бытием». Похожее мнение высказывает Г.Гачев⁵², считая, будто в танце человек как бы утверждает свое существование в этом мире, овладевая пространством, доказывает свою связь с окружающими предметами, вещами. Телодвижение трактуется как освоение внешнего нам космоса, для осознания своего самочувствия.

На наш взгляд, напротив, танец дает ощущение возможности преодоления пространства, земного притяжения, выхода из самого себя. У экстатического шаманского танца можно выявить несколько смысловых уровней: 1) танец как акт созидания уподобляется акту творения мира, как впрочем и любая другая творческая деятельность; 2) в своем танце колдун имитирует движения животного, пением подражает крику зверя, отождествляя себя с тотемным предком, что символизирует возвращение к изначальным временам; 3) кроме превращения в животное и обретения дара общаться с духами и богами

и совершать подобные им деяния, танец символизирует восхождение и полет.

«Анализ «образа движения» может показать, насколько важное место занимает ностальгия по полету в человеческой психике. Главный момент в том, что мифология и обряды магического полета, свойственные шаманам и колдунам, утверждают и провозглашают их трансцендентность по отношению к человеческому состоянию: взлетая под видом птиц или в своем обычном виде, шаманы как бы подчеркивают упадок человека», — пишет Элиаде⁵³. По мнению исследователя, танцевально-музыкальное творчество не является лишь сопровождением и звуковым аккомпанементом к священнодействию. Оно используется как средство достижения особого состояния сознания, в чем собственно и заключается сущность явления.

М.Элиаде рассматривает шаманизм как архаические техники экстаза⁵⁴, что дает возможность чрезвычайно расширить регион его распространения. Он называет несколько составных частей шаманского обряда: во-первых, обращение к вспомогательным духам (которые чаще всего бывают духами животных) и разговор с ними на тайном языке; во-вторых, бой барабана и танец, подготавливающий к мистическому путешествию; и в-третьих, транс (действительный или искусственно созданный), в течение которого, как считается, душа шамана покидает тело. И в этом аспекте, по мнению Элиаде, экстаз шамана выражается отбрасыванием человеческого состояния и возвращением к той изначальной целостности, в которой нет ни времени, ни истории, а значит, достигнуто состояние свободы. Но возвращение к началам имеет еще одно важное значение: шаман, преодолевая ограничение исторического времени, оказываясь в той точке существования, которая предшествовала «рассвету первого дня», участвует при космогоническом акте, и тем самым как бы заново рождается.

Подобная психологическая установка оказалась важным средством архаического лечения. Здесь опять-таки обнаруживается удивительная интуиция шаманов, удачно использующих возможности художественного творчества как психотерапевтическое средство воздействия на больного. Известны и попытки психоаналитиков использовать эти приемы⁵⁵. Возможно, тут кроется объяснение того, почему шаман, способный петь и танцевать, может быть лекарем. Шаманская медицина старается перевести в область сознательного внутренние тревоги и страхи, превратить их в визуальные образы или мифологические фигуры. Подобный чувственный опыт можно выразить только символически. Как считает К.Леви-Строс, именно аффективная личность шамана является питательным источником для символов. Но если недостаточно просто слова, чтобы смыслы

эти были восприняты разумом, то подключаются другие символические проявления (знаки изобразительного языка, музыкальные звуки и жесты), апеллирующие к чувствам субъекта. Поэтому творчеству приписываются возможности целительства. По представлениям долганов, шаман (называющийся кстати «хозяином слова») излечивал болезни песенничеством.

Именно шаман должен стать лекарем еще и по той причине, что он умеет общаться с духами, а представления о болезнях тесно связаны с анимистическими верованиями. Как правило, во многих культурах считали, что болезнь вызвана потерей души. Так, обморочное состояние ваховские ханты объясняли тем, что злые демоны гонят дубинками души тех, кому предназначено умереть, в подземный мир, а среди них по ошибке оказываются и души тех, чей срок еще не настал⁵⁶. Камлания с целью лечения заключаются в отправлении шамана в нижнее царство, чтобы вернуть оттуда душу больного владельца, в результате чего должно наступить выздоровление. М. Харнер⁵⁷ описывает у индейцев такое путешествие колдуна-лекаря в каное по родовой шаманской реке, чтобы достичь страны духов и отыскать там еще не ставшую духом душу больного. Ее можно выменять на жертвенные дары или даже отдать взамен за жизнь одного человека жизнь другого. Подобные обряды зафиксированы во многих шаманских традициях. Подтверждением может служить и опубликованный Г.Н.Грачевой текст⁵⁸, рассказывающий о путешествии в царство мертвых нганасанского шамана Дюрако, лечащего путем подмены душ. Тюркский шаман заманивал кут того, кого нужно отдать злым духам, в рукоятку бубна, взамен чего больному возвращал его потерянную душу.

Менее распространены представления о болезни в результате вселения в тело человека злых демонов. И в этом случае лечение основано на умении шамана управляться с духами, даже злыми. Обычно их выманивают из тела больного, после чего шаман проглатывает демона. По якутским верованиям, у колдуна на теле было специальное место — ойбон (прорубь), куда он выводил духа и мог, убивая его, воткнуть нож без вреда для себя⁵⁹. Вогулы представляли, будто внутри тела шамана змея живет, она-то и может обезвредить духа болезни⁶⁰. С.В.Иванов⁶¹ сообщает, что у шорцев и хакасов мучивших человека духов камы переселяли в куклы, которые затем закапывались. Таким образом тоже осуществляется некая подмена, только в этом случае подменивают не душу, а тело: вместо настоящего человека злему духу в распоряжение предоставлялось его изображение, антропоморфный муляж.

Еще К.Левин-Строс отмечал сходство методов психоанализа и шаманского врачевания, при котором устанавливается непосред-

ственная связь с сознанием и опосредованная (через миф) — с подсознанием больного⁶². Выздоровление или «перерождение» осуществляется в результате регрессии к изначальному состоянию.

Вообще функции целительства многие исследователи считают определяющими в выявлении статуса шамана. Тот же Леви-Строс включает в комплекс шаманства три элемента: 1) опыт шамана, испытывающего специфическое состояние психосоматического свойства; 2) больной, чувствующий или не чувствующий улучшение; 3) зрители, испытывающие при камлании воодушевление и получающие интеллектуальное и эмоциональное удовлетворение, служащее основой коллективного согласия с верностью лечения. «... Нужно, чтобы коллективная традиция и индивидуальный вымысел в сочетании дали какую-то гибкую структуру, то есть такую систему оппозиции и корреляции, которая бы включала в себя все элементы ситуации, иначе говоря, которая отводит место колдуну, больному и зрителям»⁶³.

Безусловно, феномен шаманизма нельзя редуцировать исключительно к практике целительства. Как мы видим, эта функция вменена в обязанности волхвам именно потому, что они являются медиаторами между миром людей и миром неких сверхъестественных существ, будь то духи или боги. Вообще, строго говоря, все прочие аспекты шаманской деятельности основаны именно на этом понимании фигуры кама, и в этом смысле, действительно, наталкивают на мысль, что шаманы представляют класс жрецов. Однако различные уровни обрядовой деятельности, осуществляемой шаманом, указывают на то, что его функции в традиционном сибирском обществе значительно шире.

§ 4. СОЦИАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ ШАМАНОВ В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ СИБИРИ

В шаманской культовой практике нашли выражение всевозможные предписания, касающиеся социального существования этноса. Речь не идет исключительно о ритуальном образе действия, о нормах и канонизированных правилах, соблюдающихся только во время отправления культа. Речь идет о том, что в процессе институализации шаманства устанавливаются ценностные ориентиры и соответствующие модели поведения. Очевидно, что шаманские ритуалы охватывают всю сферу жизнедеятельности людей данного общества: общение с духами было необходимо в каждый момент жизни, не только представляющий собой важный поворот судьбы, но и не имеющий в ней решающего значения. В шаманских повествованиях рассказывается, каким образом реальность, благодаря подвигам

сверхъестественных существ достигла своего воплощения и осуществления. Так М.Элиаде определяет объяснительную функцию мифа. Прецедент здесь служит достаточным основанием для того, чтобы все члены сообщества следовали примеру героя первопредка. Поступки, которые он совершает, по оценке мифа, всегда способствуют улучшению жизни. Так, иганасанский герой Дяйку поначалу действует как неуклюжий и неумелый персонаж: охотится на мышей, гребет травинкой, не понимает, мясо каких зверей можно употреблять в пищу. Но вот, получив шаманский дар, он обретает знание вещей, и с этого момента поступает правильно, что является наглядной рекомендацией поведения всех членов сообщества. На самом деле, вероятно, помимо архетипического образца поведения в лице бога-демиурга, культурного героя или прародителя, необходим некий административный аппарат, обеспечивающий выполнение предписанных норм и правил. Эти функции наблюдателей, регулирующих и корректирующих отношения в коллективе, выполняют шаманы.

Любопытно, что там, где появляются профессиональные служители культа, сам прецедент, произошедший с героями во времена начал, уже не выглядит убедительным и веским аргументом в пользу того, что именно так надо поступать. Внимание акцентируется не на прошлом, а на будущем. Теперь говорится об угрозах и наказаниях со стороны богов в случае нарушения табу. Однако, выполняются ли предписания из страха быть наказанными или по причине того, что предки так поступали, можно заметить, что в основе этих установлений всегда кроется некоторая целесообразность. Например, обычай северных народов не употреблять в пищу грибы (мифологическое объяснение: предки не ели) произошел из наблюдения, что они являются хорошей подкормкой для оленей. Так интерпретирует данное поверье Е.Г.Сусой⁶⁴. У ненцев считается, что разорение птичьих гнезд влечет за собой ураган с дождем. Возможно, страх перед бурей является сдерживающим обстоятельством. Однако, причины запрета достаточно ясны, они определяют нормы экологического поведения в природе.

Можно заметить, что духи природы и боги в шаманских культурах являются не просто персонификацией тех или иных стихий и воплощением природных явлений. Сказания о них нужны не только как способ обобщения наблюдений за окружающим миром, но для регулирования поведения в различных жизненных ситуациях. Самые важные события в жизни человека сопровождались шаманскими камланиями: рождение ребенка, наречение именем, свадьба, смерть. Этот цикл включает в себя ритуальное очищение, чтобы подготовиться к появлению нового члена рода. Накануне появле-

ния младенца производится камлание в мир духов, своеобразная имитация охоты. Шаман идентифицируется с охотником — добытчиком душ. При обряде выбора имени путешествие к духам совершалось камом с целью узнать у них, чья душа вселилась в новорожденного и чье имя он должен получить в наследство. Проводы умершего также входят в функции шамана, который должен осуществить благополучный переход души покойного в нижний мир в комплексе с очистительными обрядами. Ритуалы должны обеспечить дальнейшее безбедное существование родственников, отошедших в мир иной, но и тех, кто остался, чтобы недовольные неправильным отношением или скучающие умершие не прихватили с собой кого-нибудь из живых.

В ритуалах рождения-смерти можно выявить два существенных момента: во-первых, они всегда связаны с культом предков; во-вторых, деятельность шамана в этом случае приобретает формы семейной обрядности, регламентирующей отношения по линии «человек-человек». И оба эти момента указывают на то, что когда-то эти обряды могли проводиться главой дома. Предпочтительней, чтобы это была женщина. Скорей всего, формы семейной обрядности восходят к материнским культам. Женщина производит на свет нового члена рода. И поскольку в ее власти даровать жизнь, то и лишить человека жизни — также в ее власти.

Но у человека имеется потребность защитить себя в течение всего жизненного периода с момента рождения до самого последнего мгновения. Для того, чтобы обеспечить нормальное взросление, безболезненно вывести ребенка за пределы семьи и помочь ему адаптироваться к жизни в коллективе, существуют различного рода инициации. Мы уже выяснили прежде, что посвятельные обряды мыслятся как путешествие к умершим предкам, чтобы добыть у них знание и вернуться перерожденным. Посещение же страны мертвых в наиболее архаичных представлениях — это пребывание во чреве животного-предка, проглатывающего иницируемого. Тут очевидна связь с древнейшими ритуалами охотничьей магии, что удостоверяет очень глубокие корни шаманской практики. Поло-возрастные и профессиональные посвящения закрепляют достижение индивидом определенного социального статуса и регулируют отношения в сфере «человек-общество».

И если в современных сибирских культурах руководителем подобных обрядов является шаман, прежде они могли находиться в ведении главы общины. Мы считаем закономерным на определенном этапе социального развития совпадение функций шамана и вождя. Говоря о превращении шамана в сибирском обществе в вождя-князька, С.В. Иванов, С.В. Бахрушин утверждают, что в связи с этим

появляются основы государственной власти и управления. Исследователи считали, что у обских угров существовала военно-демократическая организация, и войско возглавлял шаман. Это нашло отражение в шаманских сказаниях о борьбе с соседними племенами, а также в шаманском костюме народов Западной и Южной Сибири, в котором съемные наплечники, накидки, металлические подвески являются, по С.В.Иванову, пережитком съемных панцирей, защитных доспехов. Это нашло отражение и в устройстве культовых мест. Предметом поклонения на таких святилищах стало оружие, а во время священнодействия шаманы состязались в силе, словно воины. «Представления о шаманских средствах нападения и защиты являлись идеологическим отражением реальных событий прошлого, необходимости вести борьбу с врагами рода», — писал С.В.Иванов⁶⁵. Вполне возможно, что некогда шаман осуществлял еще и роль политического лидера, выполняя функции урегулирования межплеменных конфликтов.

Помимо участия в военных действиях шаман осуществлял интегративно-коммуникативную функцию сплочения родов, будучи руководителем межплеменных празднеств. Достаточно часто в этнографической литературе указывается, что в обряде оживления шаманских атрибутов участвуют обе племенные половины. У тюркских народов шаман, которому был дан от духов знак на изготовление одежды и бубна, вместе с ассистентами объезжал ближайшие улусы, собирая материалы для своих будущих магических принадлежностей. По А.Н.Золотореву⁶⁶, при изготовлении бубна у селькупов кожу на обечайку натягивают две женщины: из рода Кедровки и Орла. Кедровка и Орел — тотемы фратрий. Металлические подвески изготавливали два кузнеца, а камлание шамана происходило по двум родовым дорогам: по пути Кедровки и по реке Орла. Таким образом люди обоих родов должны были почувствовать свою сопричастность к мистическим событиям, к некоему таинству и ощутить свою значимость в его свершении. Ясно, что религиозная идея может способствовать наиболее эффективному сплочению людей, даже более, чем совместная трудовая деятельность.

В обязанности шамана входят не только своего рода административные функции, обеспечивающие выполнение предписанных правил поведения, регулирующие и корректирующие отношения в коллективе. К каму обращались с просьбой разрешить какие-либо общественные спорные вопросы: найти виновного, определить вора, разделить имущество. Таким образом, институт шаманства включает в себя и осуществление юридического права. Разумеется, еще невозможно говорить о появлении закона, но происходит становление и формулирование этических норм. Механизм осуществления

шаманского «суда» связан с практикой камлания. По мнению Н.В.Гоппе⁶⁷, «суть мифологической процедуры сводится к принятию решения. Проблема справедливости является здесь проблемой идентификации, соотнесения ситуации с образцом=законом». «Закон» же создан в начале времен и потому не нуждается в оправдании. Шаман сам не выносит приговор, но он должен узнать принятое богами решение судьбы. Ради встречи с судьями он отправляется в мистическое путешествие, чтобы из первых рук получить информацию, какого рода воздаяние ожидает провинившегося. Как правило, осуществление наказания входит в обязанности вредоносных духов, но надо иметь в виду, что в традиционном обществе проклатые духов — весьма строгая кара.

В шаманской культурной практике нашли отражение и различные социальные установления, и принципы жизнедеятельности этноса в природе. Сезонные обряды представляются важными для поддержания экологии культуры и нормального ее функционирования в среде обитания. Во-первых, в ритуальных целях создаются своеобразные заповедные зоны: в отмеченных священных островках посреди глухой тайги «нельзя ни ягод брать, ни зверя убивать, ни травы собирать». К ним запрещено приближаться, и места эти оказываются защищенными от потребительской деятельности людей. Во-вторых, шаманские камлания производятся с целью определить начало и завершение сезона охоты. В-третьих, крупнейший обрядовый комплекс, связанный с самым крупным промысловым зверем (лось, медведь), санкционирует убийство животного только для проведения праздника и ни в какое другое время, что является предупредительным актом против браконьерства. Роль шамана как руководителя ритуала в этом действе наиболее очевидна. В обряде «медвежьего праздника» востребовано умение волхва предсказать будущее, предугадать время голода, найти наиболее удачные промысловые места.

Вероятно, разработанные мантические системы, так или иначе исходящие из реального опыта и наблюдений за миром природы, служат тому, чтобы коллектив мог выработать определенную стратегию, получив предсказания, найти наиболее благоприятное тактическое решение в данной ситуации. То есть, в традиционных культурах народов Сибири с шаманским мировоззрением именно институт шаманства является тем комплексом технологических средств, с помощью которого осуществляется передача коллективного опыта, способствующего адаптации социального организма к внешней среде.

Ритуальное поведение давало человеку своего рода гарантию в покровительстве сверхъестественных существ и устраняло чувство

тревоги. То есть, по линии отношений «человек-природа» шаманская практика утверждала не только практическое поведение в природной среде, предопределяя экономичное, продуцирующее потребление ее богатств, но и эмоционально гармонизировала соотношение микрокосма и макрокосма. Мифологически осмысленный мир не должен был уже казаться столь пугающим и враждебным. Однако, к магической практике прибегали не только при угрожающих обстоятельствах, но и для того, чтобы утвердить обычный порядок вещей. По словам Е.С.Новик, обряды в этом случае мыслятся как стабилизирующий и воспроизводящий фактор, как «вид социальных коммуникаций, обеспечивающих трансляцию культуры от поколения к поколению»⁶⁸. Причем монополию на владение знанием имеет именно шаман. Он обладает и знанием хозяйственно-практического толка (ведает промысловые, рыбные места, исчисляет календарные сроки), но также и духовным знанием (общение с богами, он вдохновенный исполнитель песен и танцев в честь богов). Таким образом, деятельность шамана не может быть сведена исключительно к культовой практике общения с духами. Очевидна его социальная роль в формировании и появлении определенных норм поведения в обществе, систематизации ценностей (пусть на основе мифа). Шаман с помощью табу осуществляет контроль за исполнением правил, выявляя и наказывая нарушителей. Поэтому можно говорить о приобретении шаманизмом статуса социального института.

Рассмотрев различные проявления деятельности шамана в обществе и те требования, которые предъявляет культура к его личности, для кодификации комплекса шаманства можно наметить три направления, позволяющие выявить его структурообразующие элементы:

1. Институт избранничества.
2. Институт посвящений.
3. Функции шаманов в обществе.

1. Шаман должен обладать определенными признаками и метками, по которым соплеменники узнают о его предназначении. Для нас существенным является, что среди этих признаков указывается особый способ поведения и предрасположенность к музыкальному либо поэтическому творчеству. С момента, когда обнаруживаются эти склонности, избранника начинают преследовать духи. Преследование реализуется либо как сексуальные притязания, либо как «шаманская болезнь» и длится, пока человек не покорится своему призванию. Вступление в иерогамный брак и выздоровление мыслится как обретение шаманского дара или творческого вдохновения. Институт избранничества свидетельствует о том, что в традициях шаманизма передача дара по призванию важнее наследственной преемственности, что указывает на отсутствие кастовой замк-

нутости класса шаманов. Священнослужители в шаманизме не составляют особого сословия, как, например, жречество, укрепляющее границы клана путем передачи функций от отца к сыну. Этой практикой избранничества и отсутствием традиции наследования обусловлена особая актуальность шаманских инициаций, являющихся испытанием силы.

2. Шаманские посвящения аналогичны поло-возрастным инициационным обрядам в любом традиционном обществе. Мистерия символизирует путешествие в страну умерших предков с целью отождествления с тотемом-родоначальником и получения от него сокровенного знания. В шаманских посвящениях в отличие от обычных инициаций, способствующих социальной адаптации, или в отличие от жреческих инициаций, имеющих исключительно культовый характер, акцентуализируется обретение духовного знания и передаются практические навыки, так как кам должен быть хорошим лекарем, предсказателем погоды и так далее. Ступени восхождения по пути знания отмечаются получением особых атрибутов, свидетельствующих о росте шамана.

3. Восхождение по пути силы сопровождается выполнением им все новых и новых функций: от гадательных (что отражено в названиях колдуна) и ритуально-магических действий до руководителя культа, от медицинской практики до осуществления административной власти. Шаман осуществляет все эти виды деятельности благодаря своему умению общаться с духами, отправившись к ним в иные области реальности. Институт шаманства пронизывает все сферы жизнедеятельности людей и отражает специфические особенности их существования в географической среде, являясь своеобразной идеологической системой в культурах данного типа.

Разумеется, в этом случае идеологическая система выражена не в виде правовых, политических, моральных концепций. Именно шаманский комплекс воззрений определяет программы социального поведения, охватывает все направления общественной практики и обеспечивает ряд норм правового, этического, а также экологического характера, которые в свою очередь служат источником ценностно-ориентационных представлений о мире. Регулятивные нормы поведения, регламентируя взаимоотношения общества с природной средой, а также взаимоотношения индивидов внутри общества, могут быть освоены конкретным отдельным человеком, пережиты им, включены в личный эмоциональный опыт. Тогда эти смыслы становятся элементами частного мировоззрения. Можно наметить и иную тенденцию: когда в рамках идеологии возникают не просто проблемы социального характера, определяющие принципы и нормы поведения в данном обществе, но решаются экзистенциальные

вопросы, возведенные на уровень общезначимого, общечеловеческого знания, когда нормативные принципы перерастают рамки идеологии и превращаются в оценочную систему представлений человека о своем месте в мире, то мы можем говорить о формировании мировоззрения, свойственного данной культуре. Поскольку в шаманских представлениях затрагиваются проблемы онтологического характера (дается версия о происхождении человека, его предназначении, смысле существования в космосе), то можно считать, что шаманизм обладает всей полнотой мировоззрения с определенной ценностной системой координат, с устойчивой структурой, на которую накладываются представления о мире, о человеке, о сверхъестественных сущностях.

В дальнейшем мы будем рассматривать шаманизм как особое мировоззрение, интегрирующее все существующие в обществе представления и знания как практического, так и духовного порядка, которые неразрывно связаны между собой и не представляются ограниченными на две самостоятельные области. Под шаманством же будем понимать собственно магические действия колдуна, всю ту ритуальную практику, обеспечивающую осуществление функций. Как мы убедились, шаманское мировоззрение истоками восходит к древнейшим охотничьим культам, к анимистическим и тотемистическим представлениям и отличается толерантностью к иным верованиям. Поэтому шаманский комплекс воззрений следует считать не законченной системой, а находящейся в процессе становления. По этим причинам, как нам кажется, бессмысленно пытаться определить его хронологические рамки. Но чтобы при такой гибкости и восприимчивости чужеродных идей все-таки была возможность дифференцировать шаманское мировоззрение, необходимо выявить более или менее устойчивое ядро, ту основу, которая является общей для различных модификаций шаманизма, обусловленных конкретно-исторической ситуацией, то есть, картину мира. По мнению М.С.Кагана⁶⁹, модель (или картина мира) может служить интегральной типологической характеристикой культуры, так как «включает в качестве неперменных компонентов определенную «онтологическую гипотезу» — концепцию отношения человека к миру (человек — природа, человек — общество, человек — другой человек) и к самому себе и соответственно принципы иерархизации ценностей». Эта модель, считает философ, стремится к космологической упорядоченности, то есть, к последовательной системности представлений о пространстве и времени.

ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННАЯ МОДЕЛЬ МИРА В ШАМАНИЗМЕ

§ 1. РАЗВИТИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ПРОСТРАНСТВЕ

Стало аксиоматичным считать в восприятии мира основополагающими категории пространства и времени. Этот же закон, по утверждению Э.Кассирера, выступает в качестве условия для любого видения и для любой символической деятельности (миф, искусство, наука), различающихся в конкретном проявлении. Философ считает, что первоначальное осмысление мира начинается с обнаружения фундаментальных форм отношений между объектами: момент «рядоположенности» представлен в форме пространства, момент последовательности — в форме времени. Таким образом, по мнению Э.Кассирера, устанавливается связь явлений или следующих друг за другом событий, когда одно предполагается причиной другого. «Если определенные элементы требуется объединить в одно пространственное целое, то прежде они должны пробежать в последовательности сознания и соотнестись друг с другом»¹.

Однако, в ранних мифологических воззрениях мы не найдем конструктивных представлений о времени и пространстве, как и терминов для их обозначения. Выстраивать рациональные модели — прерогатива науки, в которой, по указанию Бертрана Рассела, физические явления познаются только в отношении их пространственно-временной структуры, психические же явления и их качества могут быть познаны без выводов. «Психология имеет дело с пространством не как с системой отношений между материальными объектами, а как с характерной чертой наших восприятий»². В шаманском мировоззрении, как и в любой мифологической системе, все пространственно-временные координаты осмысляются через эмоциональные переживания, сплавающие практическую деятельность со священнодействием. Именно этот эмоциональный опыт является условием для формирования своеобразия той или иной картины мира, так как

сами по себе пространственно-временные области вне их содержания оказываются все похожи друг на друга. Парадокс в том, что, являясь психологическим феноменом, восприятие пространства и времени все равно остается той сеткой координат, на которой базируется наше представление о целостности мира. Эмоциональный опыт восприятия со всей очевидностью проявляется в шаманизме.

Ядром шаманских воззрений является идея о путешествии шамана по всем мирам вселенной, что подтверждает необходимость рассмотреть представления о пространстве. Поскольку архаический пласт верований не был отвергнут, а стал основой для развития нового мировоззрения, то было бы весьма интересно проследить шаманские представления о космосе в их эволюции от первоначальных неясных попыток описать мир через известное или по аналогии до построения завершенной, четко структурированной модели, в которой каждому элементу бытия отведено определенное место. По мнению исследователей, мифологическое сознание не отделяет человеческого от природного, не различает части и целого, тела и свойства, поэтому мы вправе ожидать очень сильной антропоморфизации представлений в целом. Исходя из самого себя, человек архаической культуры описывал весь внешний мир, экстраполируя представления о том, что ему ближе и больше известно, на объекты внешней природы, наделяя их теми же качествами и признаками, какими обладал сам. Можно предположить, что с этими первоначальными попытками осмыслить мир связан мотив о происхождении вселенной из тела огромного антропоморфного существа, в древнейшей интерпретации сочетающего в себе черты человека и тотемного предка. Этого изначального человека или чудовище расчленяют таким образом, что из его тела возникают все части и элементы космоса: небо, земля с ее ландшафтом, нижние области с присущими им атрибутами. Благодаря этой жертве богов образуется определенный космический, а также социальный порядок, закрепляющий установления в человеческом мире.

Характерной мифологической фигурой такого плана является древнеиндийский Пуруша (буквально «человек»), послуживший прообразом, но и материалом будущей Вселенной, а также социальной общины³. Как объясняется в мифе, кастовые различия появились по причине того, что люди были созданы из различных частей тела великана: из уст (верх, сакральная зона) — брахманы, неприкасаемые — из стоп (противостоящий священному низ). Любопытно также, что тело великана является моделью не только пространственных, но и временных отношений. По мнению исследователей (Т.Я.Елизаренкова, В.Н.Топоров), Пуруша в дальнейшем сливается с образом Праджapati, олицетворением года. Его расчленение в бо-

лее поздние времена находит свое символическое воплощение в ритуале жертвоприношения коня (Ашвамедха), сменившем, по предположению ученых, человеческие жертвоприношения. Тело животного делили на 365 частей, что было обозначением годового цикла. В этой мифологеме отразились смутные представления человека о том, что жертвенный персонаж — это и есть устроенный космос: глаза его — солнце и луна, кровь в жилах — реки, дыхание — ветер. Голова соотносится с верхними сферами вселенной, ноги — с нижним царством. Но вместе с тем, его тело — образ движения времени.

Идеи уподобления сотворенного космоса антропоморфному существу присущи и мифологическому комплексу сибирских народов. Как считает Б.Рыбаков⁴, югорские шаманские бляхи, датированные археологами IX—X столетиями, воссоздают модель мира. Они являются вариантом более древних шаманских пластин с идентичным сюжетом и аналогичной композицией, относящихся к I тысячелетию до н. э. В бронзолитейном изображении центр занимает фигура человека в головном уборе, имитирующем голову лося. По представлениям финно-угорских народов, лось (как и конь у индоевропейцев) связан с небесной сферой, движением солнца и является тотемным предком одной из фратрий. Главный персонаж стоит на ящере, являющемся символом нижнего мира, как и прочие пресмыкающиеся и змейки, способные проникать под землю. Его поза с раскинутыми руками, вероятно, передает танцевальное движение. Рядом с человеком размещены различные животные: соболь, куница, выдра, должно быть, помощники шамана, отождествленного с зооморфным первопредком. Они олицетворяют среднюю зону — реальный мир, место обитания человека, животных и духов природы. Весьма вероятно, что эти представления имеют всеобщий характер. Аналогичные верования зафиксированы во многих культурах. И.Е.Синицына⁵ описывает у африканских народов ритуал возложения шапочки на голову правителя, что наделяло его магическими способностями и превращало в прорицателя. Головной убор был выполнен из шкуры леопарда и украшен декором из зубов этого зверя. Он символизировал космос, считался благословением умерших предков, дарующих мудрость. Поскольку в охотничьих представлениях культурные блага предоставляет человеку зооморфный герой, его образ еще долго господствует в сознании. В результате многие божества оказались наделены звериными чертами, а космос уподоблялся образу животного. То есть, даже в представлениях, свойственных высокому уровню развития сознания⁶, мы обнаруживаем влияние тотемизма.

В шаманизме идея первочеловека-великана наслонилась на представления о тотемном предке, из тела которого происходят все час-

ти мира и все то, что в нем есть. Вероятно, версия сюжета, где вселенная уподобляется не антропосу, а мыслится в образе животного, является более ранней. Так, Л.И.Ашихмина сообщает о том, что в представлениях населения Северного Приуралья вселенная мыслилась как живое существо, в частности, лось⁷. Подтверждением этому предположению служит также карта мира индейцев Северной Америки в виде распластанной шкуры животного, на которую нанесены обозначения рек, племенных земель с поселениями. Представления о космосе-тотеме позволяют предположить, что некогда существовал космогонический миф, рассказывающий о том, что мир был создан из частей тела зооморфного предка. Эвенкийский миф повествует о времени после творения: «В самом начале, когда земля расстилалась, как шкурка с головы дикого оленя, когда море-океан с блюдечко льдинкой было, когда небо — верхняя земля, словно радуга своими цветами сверкало, на самой середине средней земли жил богатырь Умусликон». От первоначального варианта в шаманском фольклоре сохранились лишь фрагменты, повествующие не о создании мира в целом, а о добывании культурных благ животным — тотемом. В том же эвенкийском повествовании культурный герой — медведь дарит людям предметы цивилизации, созданные из собственного тела. При переходе через реку, опускаясь в воду — по пятки, по бедра и так далее, пока вода не скрыла его, медведь произносил магические слова, осуществляя акт творения: «Мои пятки пусть сделаются брусками, голени — точилами, лопатки — камнями для разведения красок, кровь — красной краской»⁸.

Таким образом, тотемный предок отождествляется с космосом. Превращаясь в зверя-прародителя, шаман не только приобщался к миру умерших. Он, словно теряя очертания, безмерно вырастал до огромных размеров, так что ощущал себя слитым со всем обширным миром, содержащим в себе все, что и самому каму позволяло превратиться затем в любой объект единой вселенной. В отождествлении себя с зооморфным предком и с космосом шаман терял собственные человеческие качества, взамен приобретаая способность становиться чем угодно и кем угодно: от самого простейшего существа вплоть до превращения в громадного, вмещающего в себя весь мир великана. Обретая черты зверя-тотема, камлающий приобщался к природным истокам. Превращаясь в тотемного прародителя, из которого был сотворен космос, человек возвращается в изначальную точку. Он сам и есть весь целостный, необъятный космос, единство со всеми вещами, пребывающими в нем. Невероятный образ для рационального мышления, но весьма подходящий для экстатических переживаний, дающих ощущение бесконечно расширяющегося сознания, растворения собственного «я» в безграничной кос-

мической бездне⁹. Это символическое превращение содержит не только экстатический опыт, который всегда индивидуален, но отражает также и некоторые коллективные представления, способствуя сплоченности членов рода, объединенных символом тотема.

На наш взгляд, в шаманизме превалирует экстатическая сторона отождествления, ведь именно посредством вхождения в транс шаман может получить священное знание, хранимое богами и духами. Вспомним, что М.Элиаде вообще определяет шаманизм как архаическую технику экстаза, считая его особым способом общения с миром сверхъестественных существ. Поэтому образ космоса как зооантропоморфного великана, скорее, является отображением аффективных эмоциональных переживаний (единства с огромной вселенной). Он не передает представлений о структуре космоса. В этой картине мира мы не найдем собственно пространственных построений.

Надо полагать, первые попытки осмысления пространства связаны с сакральным опытом, поскольку в практической деятельности архаический человек в большей мере выделял и фиксировал значимые хозяйственные объекты, а не пространственные отношения между ними. Места наиболее удачного промысла отмечались своеобразными природными ориентирами: необычной формы камень, излучина реки, дерево, отличающееся от прочих величиной плодов, особым сплетением ветвей и тому подобное. На территории своих владений человек ориентировался инстинктивно, а не осмысленно. Пространство для него — как некая гомогенная зона, в которой постепенно начинают выделяться качественно разнородные фрагменты, наиболее значимые центры — места встречи с духами и особой их концентрации, своего рода теменос. Сосредоточенные здесь сверхъестественные существа влияют на практическую деятельность.

Курт Хюбнер¹⁰ отмечает, что мифическое пространство и пространственное содержание образуют неразрывное единство. В пространстве такой вселенной вещи оказываются не в силовых отношениях, они взаимосвязаны между собой не по причине расположенности подле друг друга, но пребывают в некоем едином поле, так что манипуляция с одним предметом здесь и сейчас может вызвать отклик в любом уголке космоса. В таком магическом пространстве только маг и способен предвидеть, где, когда и какую реакцию вызовет то или иное действие человека. В этой зоне магнетического воздействия для восприятия пространства оказываются важнее не расположение объектов относительно друг друга, а события, которые происходят с ними. Вне зависимости от своего содержания эта всеобщая среда не распознается, но ощущается именно как среда, вмещающая происходящее, как область, где нечто свершается. Это сакральное пространство — не что иное как весь отвоеванный у

хаоса космос. Оно оказывается столь всеобъемлющим и таинственным, заполненным некой магической силой, что вещи здесь не имеют линейной связи, но воздействуют друг на друга только непостижимым образом. Каждая часть заключает в себе целое, в том числе сам человек, отождествляющий себя с беспредельной вселенной. Если мы попытаемся определить строение такого пространства, то основным структурообразующим элементом здесь должен стать прецедент. На возможность такого подхода указывал Б. Рассел: «Очень часто мы обнаруживаем, что в различных частях пространства-времени существует множество различных примеров приблизительно одной и той же структуры. Единицей структуры может быть частица материи, но может быть событие»¹¹. Но любое событие для человека архаической культуры, как считал М. Элиаде, всегда в каком-то смысле повторяет деяние творца во времена космогонического акта. И всякая территория, взятая в качестве жизненного пространства, предварительно превращается из хаоса в космос, о чем свидетельствуют известные у всех народов обряды освящения участка, становища.

По мере того, как человеческая деятельность усложняется, и развиваются представления о сверхъестественном, выявленные области наделяются все более сакральным смыслом. Это зоны, в которых человеку доступны особого рода переживания, где он не просто воочию сталкивается с духами и божествами высшего порядка, но, вероятно, через эти точки он может проникнуть за пределы своего мира в иную реальность. В однородном пространстве определяются области, в которых таинственное и непостижимое являет себя. Это значит, что такие зоны отмечаются в сознании благодаря эмоциональной напряженности, в соответствии с личным опытом восприятия. Отныне человек является точкой отсчета всех пространственных координат и построений прежде аморфной вселенной, которая имеет теперь первоначальное качественное разделение, в первую очередь, на верх и низ. Такое противопоставление, вероятно, казалось более очевидным, так как для архаического сознания требуются устойчивые ориентиры. Установить неизменные направления по сторонам света в плоскости земли сложнее, при условии, что человек и есть центр координат, так как при повороте вокруг своей оси он сталкивается с инверсией, когда то, что было перед лицом, оказывается за спиной. Ориентирование по сторонам света стало возможно лишь в результате наблюдения за светилами. Противостояние неба и земли — контраст, легко улавливаемый зрением и воспринимаемый в ощущениях.

Бессознательное восприятие верха и низа¹² положило основание дуальной классификации символических значений, свойственной мифологическому мышлению, пытающемуся осознать вещи, раз-

личая их по противоположным, а не сходным качествам. Встречающееся практически во всех мифологиях членение вселенной на три сферы, по мнению представителей школы аналитической психологии (К.Г. Юнга, Г.Адлера), обусловлено психологическим восприятием гравитационного поля Земли: центром человек ощущает самого себя; низ представляется как тяжелая и плотная поверхность, которая несет на себе все существующие вещи. Облегченный верх соотносится с прозрачным небом, разреженным воздушным пространством. Соответственно в мифологических воззрениях верхнее царство становится обиталищем легких духовных существ. Там пребывают боги. Души-птицы также отправляются в верхние сферы. Средний мир заселен людьми. А нижняя область часто превращается в царство мертвых, куда отбывает телесная (тяжелая, плотская) оболочка человека. В финно-угорской мифологии душа-двойник, связанная с телом, или же душа-тень в виде жучка спускается под землю в нижний мир, который часто предстает также владением вредоносных духов. Видимо, бессознательно зло и болезни связываются с тяжелым, низким, что нашло отражение в языковых штампах («тяжкий грех», «низменный поступок»). Поскольку идея о разделении на легкий верх, центр и утяжеленный низ относится к разряду архетипических, то первоначально она не имела морально-ценностной окраски. Но в поздних мифологических построениях нижнее царство соотносится с представлениями о злом божестве — антагонисте верховного небесного владыки.

В шаманизме актуализируется представление о властителе царства мертвых не как об антигерое, а как о симметричном богу персонаже, противоположном по действиям, но совпадающем по функциям. В угорской шаманской мифологии небесный бог Нуми-Торум посылает благо. Его антипод Куль-Отыр (мансийский) или Кынь-Лунк (хантыйский) следит, чтобы люди не размножались чрезмерно от этого блага и насылает в мир болезни. Он смотрит, чтобы земля не увеличилась до размеров, когда она раздавит сама себя и рухнет, и насылает на нее воды. Оба бога осуществляют одну функцию — творения и регуляции созданного ими мира. Различные мотивы одного и того же сюжета свидетельствуют, что в результате некоторой инверсии значений один из братьев-близнецов из союзника превращается в антагониста и занимает принципиально иную сферу бытия. Вероятно, подобную эволюцию повествования подразумевал Клод Леви-Строс¹³, говоря о том, что все варианты мифа представляют собой последовательную группу перестановок, причем крайние члены последовательности образуют симметричную, но обратную структуру. Олицетворением зла брат-близнец становится в более поздних

религиозных воззрениях, для которых характерна четкая дифференциация моральных качеств.

В шаманских представлениях властитель подземного мира, пристанища умерших, не являлся однозначно связанным со злом и болезнями. По отношению к владыке мертвых у сибирских народов мы встретим разнообразную гамму чувств. Он может мыслиться кровожадным, насылающим болезни и убивающим людей страшным богом, либо справедливым судьей над умершими, позволяющим им продолжить подобное земному существование. Он может быть культурным героем (во времена творения), который продлевает срок жизни, дарует иные ценности. В представлении угорских народов князь царства тьмы, «правитель низа» Куль-Отыр может навлекать недуги и смерть только на людей, которые в соответствии с распоряжением небесного бога внесены в списки подлежащих смерти. Кроме того, известен сюжет, в котором Куль-Отыр участвует в космогоническом акте. В образе гагары он добывает со дна океана землю, на которой затем вместе с братом обустроивает мир. Исследователи отмечают общий для северных областей Евразии и Америки мотив нырянья, когда творец в образе водоплавающей птицы отправляется на дно первоначального океана, чтобы достать землю, из которой в дальнейшем разрастется суша. Причем и в той, и в другой части света известны все варианты мифа: творение совершено одним создателем; второй вариант сюжета рассказывает об участии двух братьев-близнецов, когда один не сумел достать вожделенной тверди, а другой достал (так, у угров гагара не донырнула, а утка лула принесла в клюве землю). Известен и третий вариант, когда в создании мира принимают участие антагонисты. В этом случае посланный на дно океана противодействующий персонаж утаивает за щекой или в утробе часть земли, из которой потом образуется неудобный для жизни людей ландшафт (каньоны, бурные порожистые реки — у индейцев, болотистая местность — на Севере Сибири). Вероятно, это общая для шаманских народов эволюция сюжета, где сначала братья вместе совершают творение, а затем один из них либо в результате провинности, либо из-за гордыни превращается в антагониста благого бога и становится властителем умерших. Куль-Отыр утаивает часть принесенной со дна суши, из этой скрытой тверди образуется непригодная для жизни людей поверхность: болотистые почвы, изрезанный оврагами, неровный ландшафт. Алтайский Эрлик в образе утки добывает со дна океана глину для создания земли, но в устроенном Космосе он превращается в повелителя Царства Мертвых, будучи проклятым и низверженным под землю своим светлым братом Ульгеном.

По всей вероятности, в шаманизме мы наблюдаем эволюционную стадию мотива, развивающегося из мифологических представлений, в которых функции между сверхъестественными персонажами распределены нечетко, и нет однозначного деления на злых или добрых духов и богов. Поэтому часто в космогонической мифе в роли создателей выступают два брата-близнеца, и только по недоразумению или по глупости (а не из злого умысла) творение одного из них оказывается неудачным. Развитие движется в сторону полного противопоставления сил добра и сил зла, что свойственно уже религиозным верованиям, в которых морально-этические нормы четко определены. В результате один из братьев выступает в своей дьявольской ипостаси, вредит создателю с самого начала творения и занимает противоположную благому богу область (нижнее царство). Таким образом, развитие этических представлений укрепляет оппозицию верха и низа, актуализируя значимость вертикальной, а не горизонтальной структуры.

Представления о том, что существует верх, низ и середина, должны были появиться тогда, когда восприятие пространства стало более внятным, когда человек выделил бы уже из общего нерасчлененного космоса какие-то определенные зоны и ощущал бы себя центром, от которого расходятся все направления. Однако уже в неразъединенной первоначальной вселенной, с которой человек ощущал себя слитым воедино, должно было возникнуть место для умерших. Мы предполагаем, что первоначальная дифференциация пространственных построений основывалась на представлении о том, что мир живых и царство мертвых были расположены в горизонтальной плоскости земли. Именно поэтому до сих пор в шаманском мировоззрении народов Сибири вертикальное расположение миров словно наложилось на более раннее горизонтальное строение. Нижнее царство мертвых оказалось одновременно и северной стороной земли, а река, образующая ось вселенной, протекает одновременно и в реальном ландшафте с юга на север.

«Земля живых — царство мертвых» — самая значимая для архаического человека оппозиция, положившая начало дуальной организации: мир представлялся разделенным на две большие половины. Но в этом противопоставлении объективируется еще ряд иных причин психологического и социального характера. Психологи, изучающие процессы мышления, в частности К. Г. Юнг, высказали мнение, согласно которому первоначальная двоичная символическая классификация обусловлена самой структурой мышления. По мере осознания окружающего мира человек ищет признаки различия, а не сходства. Чтобы отличать предметы один от другого, необходимо их противопоставить. В соответствии с этим исследователи

архаических культур К. Леви-Строс, вслед за ним Е. Мелетинский, склонны считать, что миф всегда представляет собой некую бинарную структуру (о чем бы он ни повествовал); основная функция мифического героя сводится к преодолению полюсов, снятию оппозиций.

Необходимо также учитывать точку зрения Э. Дюркгейма¹⁴, считавшего, что мифологические воззрения воссоздают различные социальные явления. Предположение, что миф является воплощением социальной структуры, находим также у А.М. Золотарева¹⁵, связывающего сибирское шаманство с делением племен на две фратрии и считающего, что фратриальное устройство общества нашло отражение в атрибутике шаманов: в два цвета окрашенные бубен и колотушка кама; у ваховских хантов во время камлания вохв отправляется в плавание по двум рекам — по пути Орла и по пути Кедровки (тотемы двух родовых половин). Версия исследователей не дает достаточно полного объяснения ни происхождению мифологии, ни свойствам мифологического мышления. Тем не менее, социальная реальность тоже должна была опосредованно воплотиться в воззрениях шаманизма.

Реликтовые представления о делении мира на две области сохранились и в мировоззрении хантов, считающих загробный мир симметричным миру людей. По сообщениям В.М. Кулемзина¹⁶, Обь, уходя под землю, течет в обратном направлении и появляется у своих истоков. Если умершего переправить в лодке в мир мертвых, он проживает жизнь в обратном порядке до своего рождения и вновь появляется в своем роду как новорожденный. Подобная симметрия двух миров наблюдается в воззрениях алтайских народов: имеется Белый Алтай и Черный Алтай, расположенный в Подземном царстве вершиной вниз. Люди ходят там вверх ногами, одетые в одежды, вывернутые наизнанку. Днем спят, поскольку это время суток в ином царстве темное, ночью же светло, и тамошние обитатели занимаются своими обыденными делами.

Обращаясь к шаманскому фольклору, мы всякий раз убеждаемся, что шаманские верования включают в себя противоречивые содержания, иногда совмещающие образы самых древних времен с новыми представлениями, вызванными сегодняшним временем. В своей книге «Избранники духов» В.Н. Басилов рассказывает об ороческом шамане, нарисовавшем карту мира. Он включил в нее некоторые географические реальные объекты. В центре карты был помещен мир людей, точнее, наш материк в виде восьмиугольного лося. Под ним еще один лось символизировал загробный мир. Здесь перед нами вновь возникают архаические идеи вселенной в облике тотемного животного, к тому же поделенной на две равные половины. К западу от

лосей шаман разместил рогатое чудовище с восемью конечностями, сообщив этнографу, что это «однако, Америка»¹⁷.

Можно предположить, что первоначально функции шамана были сведены к общению именно с духами царства мертвых. У духов умерших родственников, а не в мире богов (как это происходит позже) кам получает предсказания и ищет покровительства. В связи с этими представлениями по всему шаманскому миру обнаруживается двойственное отношение к умершим. Их почитают, приглашают на трапезы, считают духами-помощниками, обладающими неизмеримой мудростью. Но также их опасаются и стараются не допустить возвращения в средний мир. Это смятение живых обусловлено страхом, что умерший заберет их с собой в иной мир, «чтобы не быть вынужденным проводить жизнь после смерти одному», как объяснял исследователь К.Ф.Карьялайнен¹⁸. Поэтому шаман в обряде проводов покойного просит не забирать с собой детей или других близких родственников. Возвращаясь с кладбища, идут другой дорогой и жгут костры за собой, путая следы. По мнению М.Элиаде, поведение усопшего вызвано не злобой по отношению к своим родным, а его желанием «продолжать свое грубо прерванное существование». «Опасения относительно умерших объясняются тем, что вначале ни один покойник не соглашается со своим новым существованием: он не желает отречься от жизни и хочет вернуться к своим»¹⁹.

Дуальная структура всех построений сохраняется и в более позднем комплексе шаманства, когда появляются усложненные космологические представления о слоистом вертикальном членении вселенной, где сферы обитания персонажей достаточно четко распределены. Высшие боги занимают небесную область. Появляется властитель царства мертвых с вполне определенными функциями и занимающий вполне определенное место в общей структуре вселенной. Он обитает теперь в нижнем мире. Земля людей служит центром, относительно которого симметричны два этих царства. В угорской сказке о гусе-богатыре девушка Олле, выйдя за него замуж, поселяется с мужем в Нижнем Городе. Вполне вероятно, что гусь-богатырь является экзотерическим вариантом, трансформацией мифологического властителя нижнего царства. Он же некогда мог быть тотемным предком, теперь превратившись в сказочного героя, обитающего в Нижнем Городе, и одновременно став властителем верхних областей. Единственное, что отличает это поселение от мирского — чистота улиц, приветливость людей (как должно быть в идеале). Весь быт поселян схож с земным, но, в отличие от земного, здесь все согласовано и сгармонировано. Попадая затем в Верхний Город богатыря, Олле видит его сходство с Нижним: и солнце то же,

и урман похожий, и речка совсем такая же, из какой Олле воду в избушку носила²⁰. И дома такие же уютные, и улицы широкие. Небо и подземная сфера выглядят как более высокого уровня организованное воплощение земного мира. Оба царства симметричны относительно земли. Они словно бы отражаются в одном — земном. Сферические — верхний и нижний спроецированы на плоскость земного существования, где центральной фигурой оживленной природы считается шаман, являющийся проекцией (или же, напротив, прообразом) культурного героя, сказочного богатыря. «Все это, впрочем, — пишет М.Элиаде, — составляет часть архаической идеологии, согласно которой все земное является только отражением образцовых моделей, существующих на небе или на том свете»²¹.

В сказочном повествовании об Олле пространство представляется симметричным не только по оси «верх-низ», но и по оси «право-лево». Поочередно гусь-богатырь берет в жены дочь Утренней Зари, представительницу Верхнего Мира, затем дочь Луны и дочь Солнца, олицетворяющих запад и восток, но все они оказываются злыми. Зло не является здесь прерогативой Нижнего Мира, как это случается в уже оформленных религиозных верованиях, оно не закреплено функционально за определенными персонажами. Как низшие духи природы, так и существа более высокого порядка неоднозначно определены по своему отношению к человеку. Одни и те же сверхъестественные сущности выступают то как благие, то как вредоносные, поскольку их действия — реакция на поступки самого человека.

Симметрия обнаруживается также в повествовательной структуре шаманских сказаний и фольклоре народов Сибири. Основу сюжета составляет рассказ о путешествии по иным мирам с подробным описанием всех встречаемых на пути препятствий, персонажей и т. д. Происходящее в реальном мире служит лишь завязкой сюжета и излагается для того, чтобы показать причины и цели шаманского путешествия²². В опубликованном Г.Н.Грачевой²³ тексте об известном иганасанском шамане рассказ информатора начинается с того, что его жена заболела и был приглашен шаман Дюрако. Причем, далее все путешествие шамана-лекаря описывается от первого лица. Дюрако, преодолев границу — бурную реку «из слез людей, оплакивающих умерших, и из воды, которой омывали умерших», видит на противоположной стороне много чумов и удивляется, что люди там, «как и будучи живыми, танцуют на берегу озера, некоторые борются». А в большом чуме слышно, как шаман шаманит. Это колдун царства мертвых бьет в бубен, «призывает пищу для умерших, дыхание умерших, похороненных». Он похитил сердце больной, которое теперь нужно выручить. Симметричными оказываются

и функции камов. Шаман нижнего мира отправляется в мир людей, чтобы увести оттуда души живых в свое подземное владение. Шаман из мира людей с той же целью отправляется в области загробного царства и возвращает похищенные души владельцам.

Любопытно, как на рисунках шаманских бубнов²⁴ нашли воплощение представления о трех слоях вселенной и о камлании шамана в иные миры, сочетающиеся с устойчивым двухчастным делением композиции, сохранившимся от более ранних воззрений. Бубен, на что указывалось самими представителями традиционных культур, являл собой «карту» мира, с помощью которой шаман путешествует по всем космическим сферам. Мы обнаружим сходную схему построения рисунка у различных сибирских народов (телеутов, алтайцев, хакасов). Верхнее полукружие бубна символизирует небесный мир, нижняя половина — подземное царство. Средний мир — земля обозначен лишь декоративной полосой, разделяющей обе части. Принцип изображения среднего мира объясняется, вероятно, тем, что шаман во время путешествия покидает его ради проникновения в иные царства. В то же время этот горизонтальный диаметр символизирует тетиву лука (полукружие — корпус лука), он сопровождается елочным узором, явно вызывающим ассоциации со стрелами. Точки прикрепления тетивы отождествляются с восточными и западными воротами горизонта и фазами солнца, которое движется по кривой, обозначаемой корпусом лука. Небесный мир оконтурен радугой, обозначенной изящной орнаментальной полосой. О радуге как о средстве вознесения на небеса достаточно подробный материал по азиатскому региону и австралийской мифологии собран М.Элиаде. В верхней половине также помещены символы трех солнц, изображенных в движении, переданном с помощью лучей, расходящихся по касательной к окружности. Астральные символы всегда находятся рядом со знаком птицы — духом, способным помочь шаману достичь небес. Таким образом, верхняя половина изображает день как символ небесной сферы, а нижняя — ночь, образ царства мертвых. Солнце опускалось в страну усопших, проходило ее за время, равное времени дня, чтобы утром вновь возродиться. Духи (птицы, олени, ящерицы, пресмыкающиеся) в зависимости от своего назначения расположены во владениях небесного бога или подземного владыки.

Усложнению пространственной структуры космоса, как мы выявили, послужили представления об умерших, которые должны где-то продолжить существование в иной ипостаси, а также реальные наблюдения за миром (восприятие физического пространства, купола неба и т.д.). Когда происходит осознание человеком самого себя и своего уникального места в мире природы, более внятным

становится восприятие пространства. Попытка самоопределения и усложнения духовной жизни оказали существенное влияние на возникновение идеи центра. М.Элиаде считал, что «символизм центра» вообще возникает из опыта священного пространства, насыщенного сверхчеловеческим присутствием, где возможны иерофании и где проявляются реальности не нашего мира, то есть возможен прорыв уровней²⁵. Мы думаем, что на идею центра существенное влияние оказало осознание человеком своего уникального положения в мире природы. Во-первых, как только человек отделил и противопоставил себя всем остальным объектам внешнего мира, он должен был почувствовать себя точкой отсчета, из которой расходятся направления по всем сторонам света. Во-вторых, из нерасчлененного космоса постепенно человек выделяет определенные зоны: в практическом плане — наиболее значимые хозяйственные объекты, которые в мифологическом плане объясняются как места проявления сил иной реальности — точки наибольшей концентрации духов. Эти зоны должны были отмечаться в сознании как сакральные области.

Обозначенный присутствием нумена пространственный участок превращается в магическую зону. Это не просто омфал, обозначающий срединное место. Это область абсолютной реальности, точка, в которой произошел акт творения, откуда мир распространился во всех направлениях, где был сотворен сам человек. Центр является не географическим местом, но священным участком, где возможно попасть из обыденной жизни в мир богов. В этой точке, к тому же, осуществляется временной скачок к изначальному состоянию, к моменту космогонического акта. Первоначальная идея центра особенно наглядно проявилась в мифологических культурах, в которых территория собственного обитания мыслилась пупом земли. По этой причине мифологическому человеку не было необходимости совершать паломничество к святым местам для встречи с божествами: последние могли обнаружить себя всегда и всюду.

Образу священного центра в горизонтальной плоскости соответствует омфал или пуп земли, который превращается с появлением пространственной структуры в ось вселенной (*axis mundi*). Символическим обозначением Мирового Столпа в шаманских воззрениях, как и в мифологических представлениях вообще, служит дерево (таежная зона), гора (Алтай, азиатский регион) или река (у народов, живущих в бассейнах крупных рек). Вероятно, на создание ключевого символа повлияли местные географические условия, особенности ландшафта.

В таежной зоне поклонение дереву, вероятно, является одним из древнейших дошаманских культов. Дерево — ключевой образ мно-

гих мифологических систем — связано с комплексом идей о плодородии, жизненной силе, возрождении, что достаточно подробно рассмотрел в своей монографии Джеймс Джордж Фрэнсер²⁶. Все эти мотивы сохранены в шаманских воззрениях, подтверждением чему служит этнографический материал. С деревом связаны обряды появления на свет и проводов покойного, что указывает на символическое значение единства временного потока, в котором прошлое и будущее (царство мертвых, откуда появляются души младенцев) соединено с настоящим. У иртышских хантов рожаящая женщина приходила к подножию священного дерева. В его кроне, на ветвях обитают души-птицы, которые должны вселиться в новорожденного. Исследователи традиционной культуры обских угров сообщают также, что обычай захоронения на деревьях более древний, чем погребение в грунте²⁷. Мы сталкиваемся с устойчивой идеей бессмертия души в связи с образом дерева. Еще более отчетливо эту идею иллюстрирует дошедший только в преданиях обычай помещать тело усопшего в ствол дерева для дальнейшего возрождения²⁸. В бурятских мифах рассказывается что души шаманов вылупляются из яйца сверхъестественной птицы, похожей на орла, в которую превратился мать-зверь будущего шамана. Кут (душа) взращивается, воспитывается в гнезде птицы на дереве, пока не родится тело. Кроме того, у кама имеется дерево-двойник, где хранится жизненная сила колдуна. Если с растением что-нибудь случится, это предвещает гибель самому шаману-хозяину.

Представление о растении-хранителе души может быть связано с тотемистическими верованиями. До сих пор существует поверье, что у каждого рода есть свое дерево. (О древности этих идей свидетельствуют бронзолитейные древоподобные фигурки с ответвлением в виде головы зверей, птиц, человека, найденные археологами на горе Кулайке, датированные I тысячелетием до н.э.)²⁹. О том, что в шаманизме образ дерева имеет значение, связанное с тотемным предком, можно судить также по композициям рисунков на шаманских бубнах³⁰. Выше нами уже было рассмотрено, как бубен олицетворяет тотемное животное, из шкуры которого изготавливается инструмент. Обечайка выполняется из специально подобранного в результате ритуального поиска дерева, вероятно, тоже связанного с тотемом, хотя в шаманизме представления о растении-тотеме встречаются намного реже. Тем не менее, эти ипостаси соединяются в одном символе, нашедшем отражение в наиболее архаичных композициях шаманских рисунков, где изображен ствол дерева с личиной наверху. Антропоморфный персонаж соединяется с образом дерева, о чем напоминают игловидные отростки на его теле, голове. У южных групп обских угров фигурка, изображенная на

внешней стороне бубна, считалась символом самого шамана-хозяина.

Помимо выявленных значений образа дерева как фиксации центра священной зоны и указания на тотемного предка, необходимо также отметить его связь с небом. Мирча Элиаде нашел сходные черты шаманских посвящений в различных традициях и отметил, что большинство из них символизирует восхождение на небо к богу-отцу по стволу мирового дерева. По К. Ф. Карьялайнену, этот символ служит для соединения всех космических зон и осуществления связи между ними. Однако, исследователь был склонен считать, что у обских угров дерево не почитается, как если бы само оно было духом или жилищем определенного духа, но «главная задача священного дерева — быть носителем жертвоприношений»³¹. К. Ф. Карьялайнен предполагает, что во время обряда жертвоприношения боги и духи спускаются на вершины деревьев, и на основе этого могло возникнуть почитание дерева как самостоятельного фетиша.

На наш взгляд, дело обстоит иначе, и образу дерева-лестницы на небеса предшествовали анимистические представления, по которым культ относился к самому одухотворенному дереву. Эти воззрения сохранились в ритуальном обычае хантов и манси вырезать на стволах антропоморфные личины. Кроме того, часто дерево мыслится как божество. Связь с тотемом также указывает на первоначальную оживотворенную природу самого дерева, а уже потом на возникшие в связи с этим структурные космологические представления. В. М. Кулемзин³² сообщает, что березы у хантов считались ногами божества, ступавшего на землю. И. Н. Гемуев³³ пишет о том, что на святилище Торум-Кан в Ломбовоже, межфратриальном культовом центре людей Пор и Мось, главным объектом почитания была старая ель, которая служила олицетворением сына верховного божества — «за миром смотрящего» Мир-сусне-хума, посланного отцом на землю следить за порядком. Ветви ели были обрублены снизу и сверху таким образом, что оставшиеся две горизонтальные обозначали руки, а верхушка считалась головой. То есть, дерево не являлось лишь мостиком между небесным и земным мирами, средством их соединения, но всегда имеет значение живого существа (тотемного предка, культурного героя), выполняющего функции медиума.

Антропоморфный или дриадоподобный предок служит соединительной осью. Жертвы, оставленные на ветвях дерева, могут быть приняты не только небесными духами, но и духами подземного царства. Селькупская священная береза называется «небу и земле имя (жизнь) дающее жертвенное дерево»³⁴. Вероятно, в шаманской идеологии можно обнаружить переходный этап от архаичных представлений о дереве-духе-хранителе к образу дерева-оси мира. Подоб-

ный символ появляется в развитых космологических системах. С его помощью оформляются более сложные представления о структуре вселенной, о ее вертикальном членении по оси, объединяющей верх и низ. Корнями уходящее в нижний мир, кроной возносящееся в верхний, дерево становится средством организации мифологического пространства.

Образу мирового древа тождествен образ водяного потока. В воззрениях народов Сибири и Дальнего Востока шаманская родовая река соединяет три зоны космоса. Исток реки находится в верхнем царстве, мыслящемся одновременно и южной стороной земли, связанной с благом и теплом. Русло проходит по среднему миру. Собственно, это реальная река, протекающая по заселенным людьми землям. Устье расположено в нижнем царстве, ассоциирующемся с холодным темным Севером. Своеобразное наложение и совмещение горизонтальной и вертикальной структуры мироустройства стало возможным по причине того, что осмыслению пространства способствует понимание его именно как некоей священной зоны, включающей реальную реку в свою сакральную топографию. Река значима не как географический, а как священный объект, потому что улов рыбы и благополучие промысла зависит не от удачливости и сметливости человека, а от расположения или нерасположения к нему духов и богов. Поэтому наиболее актуальным становится представление о водном потоке как о пути, по которому можно, преодолевая течение, добраться до небес с просьбами к верховному боже-ству, либо же спуститься в царство мертвых. У данного образа в сравнении с образом дерева появляется еще один добавочный смысл: помимо того, что это ось вселенной, соединяющая все три зоны, служащая мостом между ними, река — граница между миром живых и миром мертвых. Г.Н.Грачевой описано камлание иганасанского шамана Дюрако, который с целью излечения больной отправляется на поиски ее души в Загробный Мир и встречает на своем пути препятствие в виде большой глубокой реки³⁵. В представлениях кетов, остров умерших расположен в устье Енисея. На наш взгляд, этот образ границы связан не с троичным членением космоса на три горизонтальных сферы, а с более ранним, двоичным делением, в результате чего вертикальная структура шаманского космоса оказалась спроецирована на горизонтальную плоскость. Нижнее царство, хотя и называется нижним, расположено не под землей, а в северной стороне. А река, образующая ось вселенной, протекает с небес в средний мир и одновременно в реальном ландшафте с юга на север.

Итак, в отличие от архаических представлений об аморфном пространстве, шаманский космос приобретает четкую структуру, в которой царство мертвых и царство богов противоположны и симмет-

ричны относительно мира людей. В мифологических представлениях существует недифференцированное пространство, боги могут появиться в любой его точке. Человек может встретиться с ними в местах своего обитания. Так как в шаманизме мир сверхъестественного отделен от земного бытия, идея путешествия колдуна в иные царства становится особо актуальной. От силы шамана зависит, к божествам какого ранга он может совершать камлание, и как далеко проникать за пределы реального мира.

§ 2. ШАМАНСКАЯ КОСМОЛОГИЯ. ВОПЛОЩЕНИЕ В КУЛЬТУРЕ (ПАНТЕОН, ЖИЛИЩЕ, ОДЕЖДА)

В развитии мифологических представлений можно пронаблюдать определенную закономерность: чем отчетливее представления о пространстве, тем более систематизирован пантеон, определена иерархия духов и всех сверхъестественных персонажей. Более строгая система соподчинения существует у космологических героев, которые, собственно, определяют структуру мира. Небесная сфера расслаивается на 3 или 7 областей. Из соображений симметрии нижнее царство уподоблено по количеству слоев верхнему. На самом нижнем уровне расположен властитель мира мертвых, откуда он руководит деятельностью своих подданных, расположенных выше. В.В.Радлов³⁶ указывает, что в татарских верованиях могущественный Эрлик-Кан восседает на черном троне в месте, освещаемом темным солнцем. Рядом с ним в нижнем слое находится область наказания грешных и проклятых. По поводу этой идеи В.В.Радлов, а также К.Ф.Карьялайнен склонны были считать, что многослойный нижний мир возник под влиянием христианского ада: чем глубже вниз, тем сильнее наказания за более страшные грехи. На наш взгляд, расслоение подземного царства произошло в связи с установлением иерархических отношений между властителем и его подчиненными — различного ранга духами болезни и помощниками.

Соответственное членение происходит в небесной сфере. В этой ярусной структуре мы обнаруживаем общую схему, свойственную всем мифологическим народам. Персонажи, занимающие различные сферы небес, представляют собой поколения богов и отражают те или иные практические интересы народа. В высшей области обитает верховный бог, олицетворяющий небо, может быть, погоду. Являясь главой пантеона, он не обладает определенными функциями и не удостоен почитания со стороны людей. Он воплощает собой фигуру универсального, забытого, «праздного» или «бездеятельно-

го» бога, первым появившегося во времена творения. Им порождены либо следующая пара богов, либо один, наделенный креативными способностями божественный потомок. Сам «царь богов», «бог богов» проявляет себя усилием воли или же существует до начала времен и замыкает в себе Все, весь Космос. В сложившейся системе мироустройства он персонифицирует небо вообще, культ которого А.Ф.Косарев, Б.Рыбаков считают универсальным для всех народов на определенной стадии развития, так как благо, тепло, хорошая погода мыслятся посланными с небес. «Золотой великий отец», «Добрый золотой верхний свет» (остяцкое), он является воплощением космического закона и в делах людей не участвует, поэтому к нему не обращаются с просьбами. М.Элиаде предполагает, что к бездейтельному божеству человек может воззвать только в случае космической катастрофы, что указывает на его связь с изначальными временами и на то, что это божество соединено в сознании с установлением порядка в космосе, а не на земле³⁷.

Место удалившегося бога занимают более близкие человеку с практической точки зрения персонажи. Как правило, это супружеская пара — все порождающая мать-земля и оплодотворяющий небесный бог-громовержец. Например, тюркские Тенгри — светлое небо и его супруга Умай, олицетворяющая женское, земное начало и плодородие. Соответственно, монгольская Этуген — земля и материнское чрево составляет пару персонифицированному небесному божеству Тенгри. Сходны по функциям мансийские Нуми-Торум, творец, и Калташ-Эква, «Нижнего мира мать», «Земная мать», к тому же прародительница в образе зайчихи или гусыни фратрии Мось-человека. Если мужское божество в этой паре мыслится создателем земли, ландшафта, животных и человека, то в руках женщины — судьбы людей и силы плодородия. Здесь явно прослеживается влияние материнских культов, в которых женщина выступает как прародительница и мать зверей, покровительствующая охотникам.

Рассмотренные нами теологические ступени, похоже, отражают устройство социальной организации. Если верховное божество символизирует единую племенную этническую общность, то супружеская пара отмечает две фратрии, два рода, из которых эта общность состоит. И, между прочим, эти поколения богов соответствуют этапам развития представлений о пространстве: от нерасчлененного единства (эту целостность символизирует первое космическое божество) — к первоначальному дуальному членению, когда единый космос разделяется на две половины — небо и землю (чему соответствует первая пара божеств). Так же, как затем в восприятии пространства оформляется троичная структура: верх, центр и низ, на

следующей стадии появляется еще один персонаж. Он может быть властителем царства мертвых. За счет оформления в мифологии фигуры антагониста укрепляется оппозиция верх-низ. Центр символизирует образ божьего сына, который непосредственно занимается делами людей. Он послан отцом смотреть за миром. Многие исследователи религиозных верований сибирских народов (среди них У. Гольмберг, К. Карьялайнен) считают, что культ верховного небесного божества и посланного им сына возник под влиянием христианства. На наш взгляд, это не столь очевидно, потому что подобную иерархию поколений богов мы находим практически во всех мифологиях³⁸. В сменяющих друг друга персонажах объективируются наиболее значимые для людей явления природного и социального характера. Действует одна и та же схема: верховный небесный правитель, основатель божественной династии → его сын бог-творец, часто властитель молний → внук культурный герой, осуществляющий общение с людьми, связан с хозяйственной деятельностью, поэтому он часто покровительствует ремеслам. Эту цепочку мы обнаружим во многих традициях, даже если боги не являются прямыми наследниками и не находятся в родственной связи друг с другом. Иногда первое божество сливается с творцом мира, что часто случается в шаманских мифологиях.

Эти трансформации для нас не столь важны, так как больший интерес вызывает фигура медиатора, который, как правило, среди всех прочих ремесел и промыслов научил людей шаманскому искусству, поэтому именно к нему направлены просьбы шаманов. Такими персонажами являются «золотой богатырь», «всадник», «смотрящий за миром» Мир-суснэ-хум (мансийский), Мир-шэтивихо (хантыйский), посланный отцом Нуми-Торумом следить за порядком. Он создал для людей необыкновенное изобилие, раздавая им больше, чем того хотел его отец, как записал Н.Л. Гондатти³⁹ от своих информаторов. Мир-суснэ-хум способствует излечению болезни и предупреждает об опасностях, что также указывает на его особое положение в шаманском культе. В обычных условиях Мир-суснэ-хум имеет облик человека, всадника на белом коне. И когда его зовут на помощь, то призывание происходит ночью в темной юрте, как сообщал К.Ф. Карьялайнен⁴⁰. Если божий сын захочет спуститься к людям, то возле шаманского чума ставят на землю для ног коня четыре металлических тарелки, на которых изображено солнце. Еще более определенная связь этого героя с шаманством просматривается в том, что он имеет зооморфную ипостась, а именно, принимает облик тотемного зверя. К. Карьялайнен указывал на то, что частые эпитеты Мир-суснэ-хума — «Гусь-дух», «Золотой гусь» и что сам этот герой для помощи в опасные для человека вре-

мена превращается в гуся. О том, что эта птица является тотемом фратрии Мось обских угров, уже было сказано. Остается добавить, что шаманы этого рода часто своим ездовым животным для путешествий имели гуся или же сами в него превращались.

Такие же функции первого шамана, дарителя благ цивилизации выполняет медведь, прародитель фратрии Пор обских угров. У северных групп ненцев, а также селькупов этот зверь буквально является лекарем и шаманом, научившим людей своему искусству. Если в архаичных верованиях охотника медведь однозначно был связан с миром умерших без определения четкого расположения загробного царства, то в развитом шаманизме с усложнением космологических представлений медведь, как и любое другое тотемное животное (гусь, лось, куница) становятся проводниками шамана и в нижнее царство, и в верхний мир. Более того, тотемный предок приобретает все более антропоморфные черты и трансформируется из духа-посредника в божьего посланца, который к тому же является сыном бога неба, верховного владыки.

Мы уже отмечали, что ритуальная одежда шамана указывала на образ зверя, в которого перевоплощался маг, чтобы совершить свое путешествие. Вместе с развитием идеи о превращении шамана в птицу или иное животное-духа-помощника для проникновения в другие миры, костюм приобретает новые черты, которые должны ассоциироваться с возможностями колдуна и служить моделью мироздания, отражающей структуру вселенной. Головной убор связан с небом, а нижняя часть — с нижним миром. У селькупских шаманов верхняя половина костюма символизировала верхнее царство, нижняя — подземную область. На одежду нашивались соответствующие изображения духов. У энцев «верхний мир» обозначала правая половина кафтана, левая принадлежала «нижнему царству»⁴¹. В специальном костюме мансийского шамана металлический венец представлял собой оленьи рога, а на обуви был вышит узор, обозначающий лапы медведя. У восточной группы хантов шаман имел специальную обувь, на носок которой пришивались настоящие медвежьи когти, а подошва изготовлялась из оленьей или лосиной кожи. Животные, из шкур которых изготовлены элементы одежды и обуви, символизируют духов-помощников. Существует хантыйская легенда о мифических временах и небесной охоте, во время которой лосиха, спасаясь от стрелы героя, в несколько прыжков достигла неба, где превратилась в созвездие Большой Медведицы. Ее теленок ассоциируется с Малой Медведицей. Происхождение Млечного Пути в этом этиологическом мифе объясняется как след лыж охотника, по которому шаман может достичь небес. На значение лося в качестве промыслового зверя в производственном культе древних охотников

и на его тотемную сущность указывал А.П.Окладников⁴². Так же, как и в «медвежьем празднике», во время жертвоприношения лося его кости сохраняли либо на специальном высоком помосте на столбах (чтобы собаки не повредили останков), либо подвешивали на деревьях, что, на наш взгляд, символизировало восхождение на небеса по мировому дереву. У зверя, обладающего способностью перемещаться в иные миры, шаман должен был обучиться этому искусству.

В.Н.Басилов⁴³ сообщает, что для разных целей шаману необходимо было несколько костюмов. У селькупских, эвенкийских, иганасанских камов для камлания в верхний мир имелся кафтан из шкуры дикого оленя, а для дороги в подземный мир — из шкуры медведя. Однако, костюм мансийского шамана свидетельствует о том, что тотемное животное не связывалось однозначно с небесной либо нижней сферой. Скорей, зооморфный предок в шаманских воззрениях выступает как главный дух-хранитель и проводник за пределы земного, человеческого бытия. Его воспроизведение в ритуальном костюме указывает на возможности кама общаться с духами различного ранга. Наибольшей информационной наполненностью отличалась шапка мага. К ней пришивалось множество лент, символизирующих пути, дороги владельца. Суконные полоски украшались геометрическим орнаментом, к их концам пришивались металлические фигурки животных, указывающих, к какому роду принадлежал шаман и кто его покровители. По количеству лент можно было узнать, сколько раз камлал и какие обряды проводил волхв.

В шаманском костюме нашла отражение не только вертикальная структура мира, но и горизонтальное членение по сторонам света. Как уже говорилось, направления север-юг совмещаются с расположенными там царством мертвых и небесным миром. Западная же и восточная сторона служат для ориентации во времени, а не в пространстве. Об этом свидетельствуют хантыйские названия востока — «алет-котл-пелек» (сторона, где утром солнце) и запада — «итем-котл-пелек» (сторона, где кончается день). Но также светила обозначают и направления. Луна ассоциируется с левой стороной, и на костюме якутского шамана ее изображение пришивается над грудью на левой поле ритуального костюма для того, чтобы во время путешествия по ночному миру она освещала дорогу. Солнце, расположенное на правой стороне, нужно для того, чтобы спасти шамана от злых духов абаасы⁴⁴. Такие же изображения пришиваются и на спине якутской шаманской одежды, между ними располагается металлическое кольцо, символизирующее прорубь или туннель, в которые ныряет шаман для проникновения в иные миры. Поскольку через туннель можно попасть как в нижнее, так и в небесное цар-

ства, то правильное считать его выходом за пределы земного существования, а не входом в какой-либо из миров.

Подобным представлениям, где направления по сторонам света слиты с осью верх-низ и с выходом из одной точки за пределы мест обитания живых, по-видимому, соответствуют центрические композиции на саяно-енисейских бубнах⁴⁵. Все поле изображения поделено концентрическими окружностями на несколько полос, которые, вероятно, символизируют семь миров вселенной: три сферы высшего царства, три нижних, и центр — зона обитания людей. Это предположение небезосновательно, поскольку известно, что у многих сибирских народов на внутренней стороне бубна крепились концентрические металлические скобы, обозначающие семь расположенных друг над другом миров. В рисунках на внешней стороне бубна вся окружность разделена радиальными лучами на четыре равных сектора. Подобные композиции отражают представления, по которым человек выстраивает свою ориентацию относительно самого себя, включая вертикальные направления в горизонтальную плоскость земли. Центр рисунков (крест в круге) обозначает зону обитания, место наблюдателя, взирающего со своей территории на весь окружающий мир. Но эта точка — тот священный участок, где расположен выход из привычной среды земного обитания через темный туннель, прорубь, отверстие, ведущее в иную сферу, заселенную сверхъестественными существами.

Следовало бы ожидать, что шаманы должны были как-то отмечать в пространстве точки, из которых возможен выход за пределы существования. Ведь, если задуматься, то и для достижения состояния транса необходимы определенные условия, определенная атмосфера, создающая ощущение исключенности из жизни. Священной точкой реального пространства, где осуществлялась связь с иными мирами, был шаманский чум. Этнографы с недоумением отмечали, что настоящее камлание могло производиться только ночью и только в специальном чуме, в то время как обряды иного рода и меньшей значимости могли происходить на открытом воздухе, хотя и в священном месте. Если учесть, что храм мыслится домом божества на земле, то отсутствие культовой архитектуры в шаманизме вполне объяснимо. Вспомним, что мировоззрение основано на представлении о путешествии шамана в мир богов. Естественно, можно было не оформлять место для приглашения сверхъестественных обитателей. Пожалуй, можно не сомневаться, что этот специальный чум для шаманских действий является образом мира, даже если в некоторых традициях нет прямого указания на это значение. В устройстве традиционного жилища нашли отражение различные этапы представлений о космосе. Как мы рассмотрели выше, самые архаичные воз-

зрения на вселенную уподобляют ее гигантскому существу, тотемному предку или самому человеку. Здесь не дифференцированы направления, не обозначены границы территорий. И само жилище, круглое в плане (индейский вигвам, юрта у тюркских народов, сибирский чум), вероятно, символизирует эту целостность. Окружность замыкает внутри себя, собирает в некое многообразное единство все то, что есть в этом космосе. Вдоль окружности внутри чума расположены идолы добрых и злых духов. По описанию М.А.Кастрена, деревянные изображения занимали место по обе стороны от входа и фигуры шамана, что подтверждает гипотезу о вездесущем характере духов природы, не расположенных исключительно на одном полюсе вселенной. Дуки, как им и положено по рангу в мифологии, могут беспрепятственно проникать во все сферы космоса и с легкостью преодолевают границы между мирами. Кажется, замечание Г.Гачева⁴⁶ по поводу жилища скотоводческих степных народов о том, что ковчег в юрте — как в шкуре животного, как в его сумке, оказывается верным и в отношении более архаических представлений, отсылающих к идее космоса как тела животного.

Действительно, почти у всех шаманских народов жилище покрыто шкурами животного. Подобно тому, как облачаясь в ритуальную одежду, человек ощущал себя в чреве зверя, — попадая внутрь чума, он мыслил себя проглоченным животным-тотемом. Недаром шаманский чум у обских угров устраивался из шкур белого оленя. Белые олени (священной масти) посвящались также верховному небесному богу. Находясь в таком чуме, словно пребывая во чреве тотема, люди становились причастными священнодействию, приобщались к путешествию кама.

Как уже говорилось, по мере осознания человеком себя в качестве центрального звена в мире природы, выделяется сакральная зона пространства. Вообще пупом земли и космоса мыслится место установления шаманского чума, откуда открываются ходы в иные миры. Но и внутри культового помещения тоже отмечается центр. Это огонь, над которым расположено отверстие и священный шест, обозначающий ось мира. В эвенкийском чуме над костром очага подвешивался ствол лиственницы, символизирующий тяруу или сэргэ — дерево, по которому кам взбирался на небеса. Шест возносился из интерьера над поверхностью юрты через отверстие вверх. Алтайцы и буряты называли центральный шест шатра, являющийся к тому же конструктивной деталью жилища, небесным столпом. М.Элиаде⁴⁷ указывает, что для эскимосов мировая ось полностью тождественна столбу, установленному посреди их жилища.

В устройстве шаманского чума отразились также и представления о совмещении расположенных друг над другом мировых слоев,

нанизанных на одну ось, с горизонтальными направлениями по сторонам света. Рядом с очагом, с двух сторон от огня, находились бубен и шкура белого оленя или ритуальная подстилка. Если шаман отправлялся в нижний мир, то изображал ныряние, падая лицом на подстилку головой на север. Географическая северная сторона, таким образом, отождествляется с нижним загробным миром. К небесным богам он мог отправиться через верхнее отверстие в чуме. Н. Гондатти⁴⁸ с восхищением сообщал о сеансе массового гипноза, устроенном остяцким шаманом, во время которого зрители, включая русских путешественников, отчетливо видели, как кам, превратившись в птицу, вылетает через дымоход. Участники обряда слышали из разных углов юрты голоса духов, так что казалось, будто звуки исходят не от самого шамана. Эвенкийские гадатели оставляли у входа в чум плот, на котором могли сплавляться по родовой реке вверх или вниз в зависимости от целей камлания. Снаружи, с западной и восточной стороны чума, стояли деревянные изображения духов нижнего мира и помощников, покровителей⁴⁹.

Даже совершая путешествия на небеса, шаман изображал погружение, он нырял, как если бы отправлялся в нижнее царство. В этом способе камлания направление движения явно не выражено, но отражена первоначальная бинарная (а не троичная) структура вселенной. Важен переход в иной мир безотносительно к его расположению. Связь любого камлания с техникой ныряния можно обнаружить по всему сибирскому миру. Пространственный дуализм сказался также в делении жилища на женскую и мужскую половины, что более характерно для азиатского региона. Подобная практика все же существует и у сибирских народов.

Не менее наглядно проявлена вертикальная структура вселенной с членением на три яруса: земляной пол — низ; интерьер — среда обитания, мир человека; отверстие сверху указывает на небо. В отличие от рисунков на бубнах, воссоздающих образ мира в плоскостном изображении, шаманский чум является его пространственной моделью, визуальной осуществляющей интеграцию всех областей в единый космос. По мнению М.Элиаде, концепция трех слоев вселенной не противоречит идее единства мира: «Раздел на три космические области — мотив, выделение которого нам кажется существенным, — никоим образом не исключает ни глубокого единства Вселенной, ни ее внешнего дуализма»⁵⁰. Чтобы обеспечить устоявшуюся целостность, многочисленные сверхъестественные персонажи, связанные с пространственными воплощениями, выстраиваются в четкую иерархию. Их отношения между собой теперь должны быть упорядочены и представляют собой строгую систему соподчинения. Оформившиеся в шаманской мифологии идеи о субор-

динации богов, вероятно, отражают не только космологическую модель, но также стремление к порядку и стабильности в социальных отношениях. Поэтому прецедент, случившийся с богами, должен быть повторен в мире людей в реальном, а не мифологическом времени.

§ 3. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВРЕМЕНИ В СИБИРСКОМ ШАМАНИЗМЕ

В шаманизме представления о времени не оформились в законченную концепцию, видимо, по причине того, что категория эта является менее существенной для ориентации в реальном мире. В отличие от пространственных отношений, фиксируемых органами чувств, временные отношения не улавливаются отчетливо. Как и в случае с пространством, для его осознания, понадобилось, чтобы эмпирический опыт получил эмоциональную окраску мистического характера. В шаманских мифологиях мы сталкиваемся лишь с первоначальным опытом осмысления времени, еще очень аморфным и расплывчатым.

Надо отметить, что искомая целостность шаманского космоса достигается слиянием пространства и времени в единый нечленимый континуум, в котором нередко положение в пространстве обозначает также и временные координаты. Восток и запад — это начало и конец дня, центр — точка сакрального пространства, отсылающая к началу времен, к моменту, с которого началась история. Неразрывную связь восприятия пространства-времени можно обнаружить в устройстве жилища монголов и бурят. Даже если учесть ламаистские влияния на мировоззрение этих народов, сам факт все равно интересен и немаловажен для шаманизма. По сообщению Дж. Тюрвеева⁵¹, внутренняя планировка юрты подразумевала членение на 12 частей, что символизировало 12 месяцев, но кроме того, и 12-летний годовой цикл с посвящением какому-либо животному, характерный для счета времени в буддизме-ламаизме. Помимо этого указания на космические циклы движения времени, устройство юрты отражало также обыденный его ход, повседневное течение: по углу падения солнечных лучей через верхнее отверстие юрты велся отсчет времени дня, суток, месяца.

Если последовать за рассуждениями М. М. Бахтина⁵², считающего, что прежде всего время раскрывается в природных явлениях: движение солнца, укладывающееся в суточный цикл, смена сезонов года — то обнаружится, что эти явления были отмечены шаманской идеологией и введены в разряд сакральных. Существует множество версий этиологического мифа, объясняющего смену дня и ночи. Как

правило, в сюжете акцентируется идея, что некогда солнце и месяц ходили по небосклону вместе, то есть не сменяли друг друга последовательно, а значит, не существовало хода времени. Оно было единым, не было вех, отмечающих его движение. Далее, по одной легенде обских угров, у месяца-мужа однажды развязалась оборка у бродня, а жена-солнце его не дождалась и ушла далеко вперед, так что месяц так и не смог ее догнать. В мансийской сказке солнце-девушка убегает от месяца-старика, который хочет жениться на прекрасной светоносной девице. Смена сезонов года объясняется какими-либо действиями мифологических персонажей. Так, у манси приход весны вызван нисхождением небесного Владыки Торума на землю для того, чтобы оживотворить природу. В остяцких представлениях Мать-жизнедательница посылает на землю тепло и перелетных птиц, способствуя наступлению нового времени года.

Мы разделяем мнение Г.Гачева⁵³, считающего, что смена сезонов года, дня и ночи не есть время. «Это такты, вдохи-выдохи, приливы-отливы. Тут нет начала, конца, направления». Даже время человеческой жизни в шаманских культурах не имеет линейной направленности. В большинстве случаев в сибирских традициях мы сталкиваемся с представлениями о том, что души умерших возвращаются через поколение и продолжают существование в коллективе в облике новорожденного младенца. Обычно души отправляются в теплую сторону света или отлетают к солнцу, где обитает добрая мать-жизнедательница (тюркская Умай, угорская Анки-Пугос), посылающая их затем снова на землю для возрождения в качестве новых членов племени. Реинкарнирующая душа, передающаяся ребенку того же рода, представлялась, как правило, в виде тени. В сибирском шаманизме зафиксированы и другие верования: умерший старик на том свете проживает всю свою жизнь в обратном порядке и, становясь младенцем, вновь рождается в мире людей. Здесь налицо мотив возвращения к истокам, к состоянию до рождения для нового появления на свет. В этом случае сама линия жизни словно сворачивается в кольцо, и момент рождения тождествен моменту смерти.

Природная смена сезонов задает существующую в мифологиях циркулярную модель времени, которое начинается с момента творения, и далее движение его уподобляется движению колеса. Время мифа указывает на момент возникновения космоса из хаоса. Это время прецедента, являющегося границей периода, когда все было не так, и исторической эпохой, в которую мир стал таким, каким мы его знаем. Но в ритуале всякий раз воспроизводится этот прецедент, возвращая текущее время в исходную точку. Шаманская мифология акцентирует идею необычайных возможностей первых шама-

нов, утративших к сегодняшнему дню свои сверхъестественные способности. М.Элиаде отмечал, что в якутском фольклоре подчеркнуто выделяется мотив упадничества современного шаманства. Однако подобные идеи широко распространены, исследователи (Е.М.Мелетинский, В.В.Евсюков) неоднократно указывали, что история в мифической интерпретации всегда движется не по пути прогресса, но по линии регресса от «золотого века» к «железному». Собственно, сама циклическая направленность движения времени намечает такой ход развития мира. Как все в природе, перейдя в своем становлении определенный рубеж, ветшает и в конце концов умирает, так движение времени поэтому определяет регрессивную линию развития. «Время, уже из-за одного того, что оно длится, непрерывно ухудшает условия существования космоса, а следовательно и человека», — объясняет М. Элиаде⁵⁴. Достигая высшей точки после создания (обычно это время справедливых правителей или наисильнейших шаманов), мир постепенно ухудшается и приходит в полный упадок, пока не будет уничтожен. То есть, к циклу суточному, годовому добавляется цикл существования одного мира. Отживший, обветшалый он должен быть сменен на новый, улучшенный.

Версии циклического существования человечества или даже всего космоса в целом, свергнутого в конце света в пучину хаоса, особенно отчетливо разработаны в индейских мифологиях. Как правило, говорится о существовании нескольких эр, каждая закончилась гибелью человечества в результате всемирного потопа, либо нашествия великанов, мирового огня, либо страшного землетрясения и тому подобное. Но всякий раз боги заново создавали человека, надеясь, что вновь созданные люди окажутся лучше прежних. Подобные эсхатологические мотивы известны и в сибирском шаманизме. Существуют вогульские представления о будущей катастрофе в виде всемирного пожара или потопа, после которого уцелеют лишь мужчина и женщина, которые спасут утку лулу, либо гагару. Эти водоплавающие должны будут повторить космогонию прошлых времен, доставая со дна затопленного океана крупницы земли для сотворения мира. И не стоит видеть в этих мотивах влияние христианских идей⁵⁵, так как появление эсхатологических сюжетов является закономерным завершением циклической модели времени.

Циклическая природа времени тесно связана с идеей возвращения к истокам (в начальную точку творения) и через эту причастность к первоначальным временам — с идеей возрождения заново. По мнению Ю.М.Лотмана⁵⁶, циклическая модель времени являет первый этап борьбы со смертью. Через вечное возвращение во времена творения, в состояние до рождения, через преодоление истории

человек пытается обрести бессмертие. Истоком бессмертия мыслилось женское начало как вечно юное, дарующее жизнь, поэтому молодой герой в сказке утверждает себя половым актом с вечной женственностью. Л. Я. Штернберг⁵⁷ отмечал, сколь важен в шаманизме мотив сексуального избранничества и иерогамии с духами противоположного пола. Зародышевое состояние эквивалентно временной регрессии в виртуальный или до-космический образ существования, предшествующий «рассвету первого дня». Но даже если мотив перерождения не выражен столь очевидно, тем не менее, символическая смерть шамана в ходе инициации возвращает его к изначальной природе полуживера-получеловека, обладающего всей полнотой знания. Каждый раз во время камлания колдун отождествляется со своим всемогущим мифическим первопредком, образующая линейность профанного времени в круг. Такое его течение для мифологического сознания, пытающегося путем повторения ритуала утвердить заведенный порядок, является более естественным.

Парадокс в том, что обусловленное наблюдениями за реальными явлениями природы, циклическое время осмысливается исключительно в категориях сакрального. Хронос в мифологии остается священным, несмотря на то, что его движение оказывается безразличным для практической деятельности, связываемой исследователями с профанным линейным временем.

Принято считать (А. Я. Гуревич, Ю. М. Лотман), что циклическая модель свойственна мифологическому восприятию времени, а однонаправленное движение времени осознается на более поздних этапах мировоззрения (в религиозном, научном). Учитывая, что шаманизм развивался на основе мифологии и включает в себя некоторые элементы религиозного культа, а также рационального знания, попытаемся определить, какие существенные мотивы акцентируются в связи с двумя направлениями движения времени: линейным мирским и кругообразным мифическим. Похоже, в данных культурах мы сталкиваемся с двойственным отношением ко времени, когда оно выступает то как мирское, то как священное. Возможно, что суточный цикл воспринимался вполне обыденно: он легче фиксируется сознанием и связан с биологическим временем индивида. Свидетельством является и то, что мифы, объясняющие смену дня и ночи, относятся к разряду экзотерических, они не наделены тем сакральным смыслом, как, к примеру, мифы творения, знание которых может воздействовать на космический порядок. Но и календарные циклы в традиционных культурах отмечаются по их значимости для хозяйственных работ, то есть вполне вписываются в повседневное течение жизни. Это со всей очевидностью проявляется в названиях месяцев, указывающих на те или иные сезонные работы. Так, Г. Стар-

цев⁵⁸ в своем очерке об осянках Тобольской Губернии сообщает хантыйские названия месяцев, дает их транскрипцию и перевод: октябрь — «месяц рубки леса», январь — «замор рыбы в реке», июнь называется «нельму несущий месяц», июль — «месяц горюдь малые сора». Нечто подобное находим в мансийском календаре. Н.Новикова⁵⁹ перечисляет названия месяцев, отмечающие характерные явления природы в тот или иной период года, а также определенные работы, производимые в это время, отражающие технику охотничьего и рыболовецкого хозяйства. Апрель называется «временем загона лоса по насту», июнь — «тетерева на току», май — «рыба нерестится».

Границы месяцев при этом не являются устойчивыми. Собственно, отмечается не течение времени года, а период того или иного природного или социального явления. Время здесь содержательно, наполнено событиями и не воспринимается вне этого содержания.

Исследователями (М.И.Стеблин-Каменский, М.М.Бахтин, А.Я.Гуревич) отмечается, что мирское время линейно и необратимо, события здесь образуют некую последовательность. Но эта последовательность в мифологических культурах указывает не на течение времени, а превращается в каузальный узел. Специалисты по вопросам архаического сознания (К.Леви-Строс, Е.М.Мелетинский) считали, что на ранних стадиях мышления причинно-следственная связь образуется по аналогии явлений (цвет, функции), либо звенья цепи выстраиваются по принципу следующих друг за другом событий. Теневой театр, изображающий зверей, предшествующий удачной охоте, становится причиной удачной охоты, превращаясь в ритуальное действие. Здесь значимо не время само по себе, но практическая ценность событий, являющихся поэтому не единицами временной структуры, а аксиологическими ориентирами. Акцент ставится на ситуации проживаемого момента, которая является результатом предшествующей деятельности и влияет на события в будущем. Однако, само это будущее, как и предшествующее, переживаются не как текущее время, не как последовательность, а как магически обусловленные причина и следствие. Прошлое и будущее стягиваются в одну точку — настояще. «Практически временная ориентация в этом обществе распространяется лишь на ближайшее будущее, недавнее прошлое и на текущую деятельность, на явления непосредственного окружения человека, — за этими пределами события воспринимаются более расплывчато и слабо координированы во времени, они становятся уже достоянием мифа», — пишет А.Я.Гуревич⁶⁰. Но в моменте настоящего значимо не время само по себе, а практическая ценность событий, его наполняющих. В этом случае время выступает не как философская категория, а лишь как

операциональное понятие, определяющее длительность какого-то действия, продолжительность событий, период, ритм. Причем здесь вполне можно обойтись без специального термина. Чтобы указать, например, длительность своего отсутствия, герой угорской сказки сообщает, что он вернется, когда пять котлов вскипит. Время измеряется конкретным практическим действием.

Все этапы хозяйственных работ вписаны в круговое движение космического года. Беспреданно повторяясь, они не могут быть маркерами будущего или прошлого, но сливаются в одно нерасчлененное поле, так что синхронными могут мыслиться и те события, что произошли с мифическими предками, и те, что произойдут с кем-либо из живых. Заполненность времени событиями как бы делает его одним целым с пространством и заставляет воспринимать его как некую материальную субстанцию. Как характерную черту мифического времени М.И.Стеблин-Каменский⁶¹ выделил то, что оно является материализованным. Так, на Востоке существует образ «колеса времени», воплощающий циклическую его модель. Греками создан символ, характеризующий линейное движение времени в образе нити судьбы.

Обращаясь к мифологическим сюжетам, мы бы не стали разграничивать мирское и священное время, как это делает большинство исследователей. Сакральное может явить себя везде и всюду, а не только в процессе ритуала. Присутствие Нумена обнаруживается в любой момент. Мирча Элиаде, хотя и противопоставлял линейное и циклическое время мифа, при этом делал оговорку, что в архаической культуре каждому ответственному действию придается магически-религиозное значение и ценность, нужно лишь вспомнить космологический подтекст, в результате чего и таинство, и физиологическая деятельность становятся явлениями одного порядка. Для последователей ученого (О.Флайерти) из недифференцированности повседневно и ритуального вытекали два жанра мифотворчества: в одном случае мифический сюжет должен рационализировать непонятные, таинственные, сверхъестественные явления; в другом случае при создании мифа вытягивается мифический смысл из очевидной обыденности.

В шаманском фольклоре можно обнаружить легенды, героями которых являются реально существующие исторические личности. Более того, указывается конкретное время их жизни («во времена моего деда» и т.п.). Подобная форма используется для того, чтобы убедить слушателей в реальности событий, в реальности необычных способностей шамана. Упоминания о родственниках, являющихся свидетелями тех невероятных историй, должны подтвердить достоверность рассказа: если были наблюдатели среди живых людей, значит, все происходило на самом деле. То есть, будучи вписа-

ны в историю, самые невероятные события прежних времен превращаются в реальность, становятся фактом. Как правило, деяния великих шаманов никто из ныне живущих повторить не в силах. Подобные взгляды указывают на появление линейного времени. То есть, однонаправленное время необходимо мифологическому мышлению, чтобы удостоверить некие фантастические происшествия, чтобы о них говорилось как о реально случившихся фактах.

По мнению Е.М.Мелетинского⁶², односторонне направленное время появляется в мифе для того, чтобы обосновать исторические события, ввести ныне действующий режим, власть в разряд сакрального. Линейное время, с точки зрения М.М.Бахтина⁶³, возникает с осознанием человеком истории. Это не значит, однако, что архаическое мышление не воспринимало исторического движения времени. Напротив, мифологическое сознание очень тонко ощущало угнетающую зависимость от истории и обусловленность временем. По М.Элиаде, мифологическое мышление сопротивляется истории, которая означает рождение и смерть — краткий миг существования, вырванность из всеобщего круговорота, его непрерывного течения. История делает время дискретным. «Время — функция отдельности-отделенности. От покинутости, заброшенности — вот и счет ведет: от отрыва от пуповины Целого до возврата и слияния — срок отдельного бытия», — пишет Г.Гачев⁶⁴.

Время лишь делает возможным появление и существование вещей. Чтобы уяснить их сущность, нужно вырваться за пределы самого времени. Для мифологического сознания этот выход таится в обряде, всегда имеющем трансисторический смысл, поскольку в ритуальном действии человеку дана возможность пережить тот мистический опыт, который доступен только сверхъестественным существам — героям мифа. Ритуал удостоверяет, что есть нечто, существующее в форме абсолютного, не омраченного историей, и сам человек является не просто свидетелем, наблюдателем, но и участником тех давних событий, которые происходят также и в этот момент его жизни. Здесь уже не имеет значения никакая последовательность, отношения «раньше-позже» отпадают, все происходит и все случается в одной точке — настоящего. Во время ритуального действия в мистическом озарении, делающем все события одновременными, человек приобщается к тайне бытия (поскольку он свидетель творения) и осознает суть вещей (так как он знает о причинах их существования и видит, каким образом вещи являются в мир). События мифа, воспроизведенные в ритуале, делают его причастным к богам. События мифа становятся со-бытием человека с высшими существами. Однако участие в ритуале не только дает ощущение мистической сопричастности и знание существа вещей, но и возвра-

шает человека в точку вне времени, в точку, из которой раскручивался мир и в пространственном, и во временном отношении. Существенно то, что шаманское камлание, праздник жертвоприношения производятся всегда в специально отведенном для этого чуме или в удаленном от селения участке тайги, куда в обыденное время доступ непосвященным запрещен. Это необходимо для того, чтобы вывести участников обряда за пределы повседневного существования, в точку вне времени, где его движение прекратилось в тот самый момент, когда произошел прецедент.

Обычно исследователями (Е.М.Мелетинский, Е.С.Новик) отмечается, что ритуал, воспроизводя события мифического прошлого, повторяет их. Современные шаманы, якобы, пытаются подражать действиям Первых Великих Шаманов, умеющих реально, в физическом теле совершать свои умопомрачительные путешествия на небо и в подземный мир. Нам думается, однако, что и для кама поздних времен его полет или погружение в нижний мир, совершенные в экстатическом состоянии, мыслятся не менее реальными. Речь идет о мастерах своего дела, а не о тех камах, которые не обладают достаточными способностями и лишь имитируют транс. На самом деле, для мифологического сознания воспроизведение в ритуале прецедента — это не сходство, не повторение, а полное тождество. Время и место — те же, что были тогда. Участник ритуала не подражает действиям мифического первопредка, он сам и есть этот первопредок. К.Леви-Строс⁶⁵ неоднократно говорил об особой ценности мифа, заключающейся в том, что его события, происходящие, как считается, в определенный момент времени, образуют постоянную структуру, одновременную как для прошлого, так и для настоящего и будущего. События сосуществуют как бы в одном плане, так что нельзя определить ни течения, ни направления времени. Его циклическая модель преодолевает и его необратимость, дает возможность вернуться к моменту космогонического акта и тем самым упразднить историю, избавиться от прошлого и начать все сначала; делает возможным прорыв священного в обыденную жизнь. Но мотив возвращения ко временам начал связан не только с возможностью перерождения, но и с возможностью выйти за пределы существования, отказаться от действенного времени в пользу неподвижной, непрерывной Вечности, которая оказывается выше жизни и смерти. Время, в котором мир развивается, является историей. Вечность же — отнюдь не движение времени от бесконечности прошлого в бесконечность будущего, она — за пределами всякого движущегося времени. Она нечленима, нераздельна, недискретна⁶⁶.

Нельзя сказать, что в шаманской мифологии произошло осмысление категории вечности. Но ощущается отчетливое стремление

осознать ее путем устранения дряхлеющего времени. Во всех сибирских представлениях о жизни после смерти разработаны не только версии перерождения, но встречается также мотив, явно свидетельствующий о желании вырваться из этого круговращения. Некоторые умершие отправляются не в загробное царство, связь с которым может быть поддержана шаманами, и откуда души могут быть возвращены в мир живых. Они попадают на уровень светозарного неба, откуда уже никогда не возвращаются. К.Ф.Карьялайн связывал этот сюжет с прямым влиянием идеи христианского рая. На наш взгляд, мотив имеет самостоятельное происхождение и является закономерным этапом развития идеи бессмертия.

На мифологическом материале можно убедиться, что обретенное некоторыми героями бессмертие — это еще не есть вечность, поскольку оно всегда связано с исторически обусловленными устоями, а значит, так или иначе соотносено с историей. Само мифологическое царство мертвых расположено не за пределами, но в границах космоса. Пребывание в нем бессмертных душ не избавляет от ответственности. Загробный мир в мифологии может быть соотношен с будущим (туда отправятся умершие), но и с прошлым (оттуда явились души для возрождения). Циклическое время, как оказалось, не дает возможности преодолеть его течение, оно лишь дает возможность вернуться в начальную точку, и тем самым упразднить историю, избавиться от прошлого. Это лишь первый шаг в поисках вечного существования. Более важной в мотиве возвращения во времена начал является идея выхода за пределы существования к сущему, попытка отказать от иллюзии мира в пользу истинности, которая оказывается за пределами реальности, за границами бытия.

Если первая модель — циклическое время — указывает на периодическое возвращение в мир людей через перерождение, то следующим шагом должно было быть преодоление этой суеи, круговорота жизни и смерти⁶⁷. Но для этого необходимо вырваться за пределы круга, то есть мифологического космоса. Время творения поэтому — не просто момент слияния или нерасчлененности прошлого, настоящего и будущего, это момент, когда открываются врата в вечность, трансцендентную миру. Данный временной момент является неизменным атрибутом сакрального центра.

Разумеется, эти воззрения нашли осмысление лишь в развитых мифологических системах. В шаманском комплексе они проявляются в качестве интуитивных прозрений, в художественных образах. У алтайских народов существует поверье, что иногда, лишь на одно мгновение приоткрывается щель между небом и землей, и через зазор снаружи проникает чудесный свет. Этот свет излучает не небесный свод, связанный с верхним царством (начало становления мира).

Он не пробивается из-под земли, царства умерших (будущего, ожидающего нас). Он существует за пределами организованного мира, он связан с вечностью. Так как этот вечный свет не присущ космосу, то он отождествляется с хаосом, в котором все нераздельно и представляет собой некую целостность, где время соединено с пространством. Этот хаос мыслится в качестве некой субстанции. Этот хаос — Ничто — не есть полное отсутствие: потенциально он содержит в себе все элементы будущего космоса. В нем также заложены уже все моменты будущего становления мира до самого его исчезновения и возвращения в это Ничто.

Любопытно, что в шаманских мифологиях, в представлениях о времени еще сохранилась искомая целостность. Идея необратимого сюжетного исторического времени для них несущественна. Даже в рамках движущегося времени сохранена его неделимость. «Мифу чуждо разделение целостной ткани времени и включение ее в твердо установленную систему, в которой каждому событию соответствует одно и только одно место», — считал Э.Кассирер⁶⁸. «Исчезновение» события означает попросту удаление сознания от места встречи с событием в пространственно-временном континууме. Событийная наполненность времени делает его неотъемлемым элементом этого континуума, не имеющего в мифологии четкой структуры, но переживаемого как неделимая целостность.

Итак, рассматривая развитие архаических представлений о пространстве, мы убеждаемся, что оно реконструируется через взаимоотношения человека с богами, вернее, со сверхъестественными существами любого рода, и в свою очередь, характеризует отношения человека и природы. Именно сакральный опыт являлся стимулом к первоначальному осмыслению мира. Ранние попытки осознать пространство как таковое, связаны не с умозрительным сопоставлением предметов в среде, но с сакральным содержанием. В нерасчленном, неразъединенном, аморфном пространстве, каким оно ощущалось в наиболее ранние периоды осознания мира, любые две точки могут оказаться тождественными. Пространство не вмещает события и предметы, оно получает свои свойства и качества в результате событий. В силу его однородности встреча со сверхъестественным возможна всюду. Пространство наполнено не материальными объектами, а является энергетическим полем, в любой точке которого священное проявляет себя. Собственно, даже в практической деятельности природные объекты выявляются мифологическим сознанием не по своему географическому положению, а потому что являются местом обитания духов. Далее пространство получает пер-

воначальные метрические характеристики. Это происходит, должно быть, в силу биологической потребности. Механизмы адаптации заставляют человека обращать внимание на реальные качества и свойства окружающего мира. Э.Кассирер писал: «К созерцанию определенных пространственных конструкций мы приходим посредством того, что объединяем в одно представление группы чувственных восприятий, которые сменяют друг друга в непосредственном чувственном переживании»⁶⁹. Думается, для архаического человека такими переживаниями могут стать воспоминания, события сновидения или иные психические явления. То есть, в представления о пространстве (как и в любые другие представления о мире) неизменно проникают образы воображения, образы сверхъестественного, мистического, ирреального. В результате на мифологическом уровне человек выделяет в пространстве места наибольшей концентрации духов или особое магическое поле сосредоточения силы, соответствующие реально значимым для жизнедеятельности объектам природы. Вероятно, на субъективные восприятия все-таки повлияли физические законы природы. Мы рассмотрели, как сила гравитации определила представления о верхе и низе, как с осмыслением своего «я» человек вычленяет себя из круга природных объектов и противостоит им, являясь неким центром. Этой идее придается сакральная значимость: центр — место, где священное совершает прорыв в обыденную жизнь. Можно наметить линию развития представлений о вселенной, мыслящейся первоначально как гомогенная зона, в которой затем выделяется ритуальный центр, далее происходит дуальное членение пространства, которое в дальнейшем имеет тричную организацию. Шаманский космос из неформленного однородного поля превращается в организованную симметричную конструкцию.

Иерархическое расположение богов во вселенной, как мы уже убедились, удостоверяет ее пространственную структуру. Космогонические воззрения подключают категорию времени, поскольку до творения его не существовало, и течение его начинается только с историей, с момента осуществления мира. Как и в мифологическом восприятии, время здесь содержитательно, наполнено событиями и неразличимо вне этого содержания, отмечают исследователи А.Я.Гуревич, К.Хюбнер. В этом понимании, однако, улавливается не ход времени, а период того или иного природного или социального явления. Течение года — это сменяющие друг друга хозяйственные работы, а не порции самого времени. В этом смысле оно больше похоже на биологические ритмы, воспринимаемые, скорей, инстинктивно, а не на уровне сознания. Эмоциональные переживания мистического характера дают основание развитию представлений о вре-

мени. Категориальное осознание его начинается в связи с осмыслением сакрального опыта.

Дальнейшие наблюдения за природой и усилившееся чувство отдаления от природы привели к мысли о занимаемой сверхъестественными персонажами особой сфере, отграниченной от среды обитания людей. Но как воспоминание, отголосок о некогда осуществимом общении с ними, за человеком сохранена возможность встречи. Поскольку теперь существует граница (то есть, в реальности человек сталкивается с невозможностью привлечь к себе внимание божества), то для преодоления ее необходимы особые способности. Собственно, это и есть шаманские представления, развивающие, как видим, представления мифологические. То есть, мировоззрение шаманизма базируется на идее путешествия особых, «избранных духами» людей (а не сверхмогущественных мифических героев) в мир богов, где бы он ни находился.

ШАМАНИЗМ: ОТ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ К РЕЛИГИОЗНОЙ ВЕРЕ

§ 1. АРХАИЧЕСКИЕ КУЛЬТЫ В ШАМАНИЗМЕ

Прежде, чем приобрести четкую структуру, пространственно-временная модель мира в шаманизме подвергалась длительным изменениям. Ее становление происходило на базе невнятных, слабо дифференцированных идей, а также более систематизированных, подвергшихся осмыслению мифологом. Сложившись на основе древнейших верований, мировоззрение шаманизма, несомненно, восприняло наряду с материнскими и анимистическими воззрениями охотничьи культы плодородия, тесно связанные с тотемистическими представлениями. Мы уже обнаружили влияние архаических идей на оформление космологии, уподоблявшей вселенную образу животного. Любопытно рассмотреть, как эти ранние верования были ассимилированы шаманизмом, и какие претерпели преобразования, чтобы соответствовать новым мировоззренческим установкам. Шаманский фольклор народов Сибири, инициационные обряды отчетливо демонстрируют, что в образе мифического культурного героя присутствуют зооморфные черты тотемного родоначальника. В позднейших сказаниях антропоморфный герой, например, Эква-Пыриц («сыннок женщины» обских угров) похищает солнце и луну у хозяина Нижнего мира Куль-Отыра, выдалбливает первую лодку, учит людей правильно совершать жертвоприношение, создает звездрей из древесных палочек. При этом он сам часто может превращаться в гуся и в этой ипостаси выступает медиатором между мирами: вздымается на крыльях в Верхнее Царство, ныряет в Нижнее. Аналогией этому персонажу является «Смотрящий за миром» Мир-суснэ-хум (манси), он же Мир-шэтиви-хо (ханты), который также принимает облик тотемного животного. По сообщению К. Карьялайнена¹, частые эпитеты Мир-суснэ-хума — «Гусь-дух», «Золотой гусь». Эта птица в трудные для человека времена приходит на по-

мощь и является тотемом фратрии Мось обских угров. Остается добавить, что шаманы этого рода часто своим ездовым животным для путешествий имели гуся или же сами в него превращались. То есть, колдуны, подражая действиям Культурного героя, по сути, имитируют поступки тотемного предка.

По мнению Е.М.Мелетинского², в сибирских мифологических сказаниях в образе культурного героя сливаются фигуры тотемного предка и первого шамана. Эти идеи распространены в достаточно широком ареале. В палеоазиатской мифологии, сюжеты которой во многом идентичны с североамериканскими сказаниями, Ворон является не просто прародителем, он обучает людей рыболовству, строит первую лодку, помогает в устройстве браков и защищает от злых духов. Совершенно шаманским способом он умиряет хозяйку погоды, срезая ей волосы, предварительно опьянив ее мухомором или ударами в бубен. У северных групп ненцев, селькупов, у обских угров прародитель фратрии Пор Медведь является лекарем и шаманом, научившим людей своему искусству. Подобные же функции в бурятском шаманизме выполняет орел. Он дает советы и предостережения, предсказывает будущее. Но так как люди не понимают языка птицы, орел должен передать шаманство людям.

Думается, далее идея развивалась следующим образом: чтобы получить колдовские способности от животного или птицы, человек должен был отождествить себя с этим животным или птицей, превратиться в самого зверя. Доказательством того, что шаман во время камлания превращается в животное, является семантическое значение шаманской ритуальной одежды. Исследователи материальной культуры Н.Ф.Прыткова и Е.Д.Прокофьева считают, что наиболее архаичным типом шаманского костюма была шкура животного, снятая целиком с высушенной головой, используемой в качестве головного убора³. По мнению Е.Д.Прокофьевой, такой костюм достался шаманизму в наследство от обрядовой охотничьей магии, когда первобытные охотники одевались в шкуру животного, чтобы привлечь зверя, как бы становясь своим среди зверей.

Облачающийся в такой костюм отождествлялся со зверем или птицей. Парка и нагрудник символизировали туловище, головной убор — голову животного, обувь — ноги. Подобные представления существуют в шаманстве кетов, тувинцев, обских угров. Покрой и атрибуты позднего шаманского костюма напоминают о традиции облачения в выделанную целую шкуру. На это указывает применение так называемой «обернутой» одежды (цельнокроенной из одной шкуры) у восточной группы ненцев. У хантов и их соседей — тазовских селькупов из рода филина кам непременным атрибутом своей одежды имел крылышки совы, пришиваемые на спине или под мыш-

ками. Кафтан якутского шамана обшивался бахромой из кожаных ремешков вокруг ворота и по подолу таким образом, что со спины опускался почти до пят. Владелец одежды объяснял, что это «хвост» костюма⁴. Вероятно, ровдужные кисти, бахрома из ткани и меховая оторочка также символизируют шкуру животного. Наиболее ранние антропоморфные изображения в сибирских петроглифах, которые А.П.Окладников считает шаманскими, имеют на голове рога или перьевые плюмажи, либо наголовники в виде птичьего клюва. Металлический венец шамана манси выполнен в виде оленьих рогов. Появившаяся позднее выкроенная одежда сохранила многочисленные зооморфные детали и символы, указывающие на костюм как образ животного. Вероятно, первоначально животное, с которым отождествлял себя камлающий, воспринималось не как дух-помощник, а как тотемный предок.

В связи с зооморфной символикой у шаманского костюма можно определить несколько семантических значений:

1. Шаман, одеваясь в ритуальные одежды, превращается в тотемного предка и сам словно бы пребывает в том первоначальном времени, когда не существовало еще истории.

2. Через превращение в зооморфного родоначальника он прибывает к мудрости предков, получая от них тайное знание.

3. Волхв обретает качества животного, с которым отождествляет себя, и получает также знание языка зверей.

4. Предполагалось также, что волшебник обретает возможность воздействовать на зверя, например, заманивать его во время охоты. Переодетый в шкуру, он как бы становится своим среди зверей.

5. Наконец, «превращение» в животное или птицу помогает шаману беспрепятственно проникать в иные миры: взмывать на крыльях в небеса или ящеркой проскальзывать под землю вдоль корней священного дерева.

По предположению Е.В.Антоновой⁵, определяя себя через животных, люди исходили из окружающей реальности: соседство мест обитания, совместности жизни, сходный — коллективный образ жизни, общая для людей и животных пища, то, что люди питались мясом этих животных, превращая их тела в свои. Продолжив мысль исследовательницы, можно предположить, что поскольку люди иногда подвергались нападению со стороны животного, то одновременно возник и мотив о поедании человека зверем. Обе эти мифологемы совместились в представлениях о животном-тотеме.

Поэтому мы можем выявить еще один возможный мотив облачения в звериную шкуру. Вероятно, одевающийся в костюм зверя должен был чувствовать себя пребывающим в утробе животного-тотема. Он испытывал «смерть», в результате которой лишался личных

качеств, превращался в животное и попадал в страну умерших предков, приобщаясь к их мудрости и знанию. Л. Фробениусом зафиксирован у тлинкитов обычай: шаман, желающий обрести «новый дух», давал себя поглотить чудовищу моря. На четвертый день после смерти он находил себя висящим вверх ногами на дереве. Возвращаясь из чрева, он обретает новую силу, новый статус.

Идеи о том, что, уйдя в мир предков и ставши одним из них, превратившись в зверя, герой вновь трансформируется в человека, но уже иных способностей, мы найдем в мифологическом и фольклорном материале многих народов. Характерной фигурой в этом смысле является персонаж карело-финской мифологии Вяйнямейнен, добывающий огонь из чрева лосося, изготовивший рыболовные снасти, но не сумевший закончить строительство первой лодки, так как для завершения работы ему не хватило знания трех магических слов. Чтобы выведать тайные слова, Вяйнямейнен отправляется в Туонелу (загробный мир) и позволяет проглотить себя змееподобному великану Випунену, в утробе которого получает необходимое знание, после чего, хитростью выбравшись из утробы чудовища и вернувшись в мир людей, герой заканчивает работу. В.Я. Пропп отмечает, что персонажи сказки, чтобы попасть в Иной мир, велят завернуть себя в шкуру животного и указывает, что на Руси в древнейшие времена действительно существовал обычай хоронить умерших в звериной шкуре. Мыслилось, будто их проглатывает тотем, и таким образом они достигают страны духов-умерших предков.

Эти представления — пережиток охотничьих инициаций, известных по этнографическим материалам традиционных обществ. Болезненные операции, проводимые над телом посвящаемого должны придать ему качества тотемного предка. Например, подпиливание зубов в виде клыков у юношей из рода волка. Однако в отличие от традиционных представлений тотемизма, по которым все члены Рода превращаются в зверя-предка, в шаманизме акцентируется именно индивидуальная способность шамана к превращениям и его уникальное умение воздействовать на природный мир. Теперь не все члены сообщества трансформируются в тотем, но только избранные духами шаманы. Таким образом утверждается особый статус шаманов в обществе, их привилегированное положение.

Инициации, во время которых разыгрывается уход в загробное царство в облике тотема и возвращение в мир людей, указывают на связь с охотничьей магией плодородия, воплотившейся в мифе об умирающем и воскресающем звере. Если принять это во внимание, то идея о том, что животное, которому поклоняются, одновременно является самым важным объектом промысла, не кажется столь уж парадоксальной. Навряд ли прав В.Г. Богораз-Тан, считавший, что

миф об умирающем и воскресающем звере (убитом и отправленном в страну духов, чтобы на следующий год привести за собой множество своих сородичей и обеспечить удачный промысел) возникает, чтобы снять табу и позволить охоту на культовое животное — объект поклонения, на убийство которого ранее существовал запрет. Кажется маловероятным, чтобы самый крупный зверь, самый важный для обеспечения жизни племени, оставался бы вне охотничьих интересов. Скорей наоборот, ему начинают поклоняться именно по причине того, что он дает жизнь, обеспечивая мясом, жиром, шкурой, клыками или бивнями, а также являет собой опасность, угрожая жизни. В этом смысле миф, нацеленный на то, чтобы обеспечить плодородие в животном мире, скорей, служит ограничению охоты, а не разрешению ее, так как тотемного предка можно убивать только в определенное время.

В ритуалах Медвежьего праздника⁶ со всей очевидностью просматривается производственная магия плодородия охотничьих культур, инсценирующая сюжет об умирающем и воскресающем звере. Повсюду в сибирском мире после совместной трапезы было принято собирать все кости животного и сохранять их. Кости должны были быть нерасчлененными, что способствовало оживлению медведя. Помимо сбережения костей скелета в амбарчике были известны обычаи закапывать кости зверя в землю. Этнографу В.М.Кулемзину информаторы объясняли, будто медведь превращается таким образом в подземное существо и способен обеспечить удачу на охоте, а также хороший приплод оленей. С.В.Бахрушин, М.Б.Шатилов, описывающие медвежий праздник северных народов, указывали следующую сюжетную основу: убийство зверя мыслится как отправление его к своему небесному отцу Нумитору с целью передать просьбы людей⁷. В этом мотиве довольно отчетливо проявляется идея шаманского камлания к божествам других миров для удовлетворения нужд человечества. М.Элиаде указывает на то, что в бурятском и якутском шаманизме во время обряда медвежьего праздника кам выступал не только руководителем ритуального действия, но должен был сам отвезти жертву богам. Он лично отправляется вместе с убитым зверем на небеса, случается, и в подземный мир для беседы с властителем иного царства и сам без посредства тотема обо всем с ним договаривается, выпрашивает о будущем, между прочим, часто угощая божество вином до тех пор, пока не будет достигнуто согласие. В дальнейшем шаман является не просто сопровождающим, а перенимает функции тотемного героя. Происходит инверсия значений, и в проводника-сопровождающего превращается животное-тотем, а путешествие в иные миры совершается именно шаманом. Вероятно,

в этот момент в одном образе сливаются представления о бубне и животном-тотеме как о транспортном средстве, о чем уже говорилось выше. Известны случаи у манси, когда обечайка бубна обтягивалась не только кожей оленя, но и медведя (тотема fratрии Пор). Все конструктивные элементы бубна у кетов мыслились как анатомические части тела животного: рукоять — позвоночник оленя, подвески на рукояти — ребра, резонаторы — копыта или позвонки. Как и у кетов, у ваховских хантов к рукояти прикреплялись литые птицеобразные фигурки с оленьими рогами.

Появившиеся идеи о самостоятельном путешествии шамана по разным мирам вселенной должны были повлечь за собой развитие представлений о строении космоса. По мере их усложнения развиваются идеи о сверхъестественных возможностях колдуна: чтобы попасть в царство предков, кам должен был уметь превращаться не только в животное-тотем, но в различных зверей и птиц. Тотем теперь становится духом-покровителем или проводником. Но сам шаман в этом случае не теряет своей двойственной сущности получеловека-полузверя и может принимать облик своих духов-покровителей. Костюм из цельной шкуры животного на более позднем этапе заменяется суконной выкроенной одеждой.

Атрибуты и символические детали, обозначающие тотемного предка, видоизменяются и приобретают новое значение. Путешествующий теперь не только в мир предков, но во все три царства вселенной шаман подвергался нападению злых духов и мог даже не вернуться в человеческий мир. Именно с представлениями об опасности ученые связывают появление на костюме кама металлических деталей, имитирующих скелетные кости. Они были расположены соответственно анатомическому строению человека и представлялись костями предка-покровителя, дополнительными укрытиями от ударов врагов. А.П.Окладников считал, что скелетный мотив в искусстве первобытных племен сам по себе имел сакральное значение и был связан с инициационными обрядами. По мнению М.Элиаде, кости связаны с идеей возрождения после смерти.

Трудно установить теперь причины столь почтительного отношения к костям скелета. Однако, можно предположить, что оно связано с представлениями о парциальных душах, заведующих отдельными частями или органами человеческого тела. В антропологической литературе можно встретить замечания о существовании множественных душ, обусловленных физиологическим строением человека: душа руки, душа сердца, души, обитающие в легких или печени, осуществляющие функции дыхания, кровообращения и тому подобное. Подвески на костюме кетского шамана мыслились как кости скелета и жизненные начала — дыхание, движение, зрение⁸.

Вероятно, в шаманском костюме скелетный мотив имитирует ко- стяк самого человека и одновременно животного предка или по- кровителя. Это возможно, если учесть, что шаман с легкостью отожд- вествляет себя со зверем, птицей, давним прародителем. В поздней традиции на рукава пришивались пластинки в форме распластан- ного зверя, сменившие, по-видимому, металлические элементы, со- ответствующие членениям по частям тела. На горе Кулайка в Ниж- нем Приобье были найдены литые изображения кистей рук. Подоби- ные металлические символы до сих пор нашиваются на шаманские рукавицы. На некоторых изображениях не достает одного пальца. По этой причине В. Н. Чернецов считал их изображением четырех- палой медвежьей лапы. С. В. Иванов связывает изображения кист- ей рук с представлениями о хозяевах каждой части тела, а И. Н. Ге- муев — с образом духа-помощника — «великого» предка шамана- медведя, от которого унаследовали свой шаманский дар современ- ные колдуны⁹.

Идеи о превращении в зверя, о душе, способной перемещаться в животное-помощника и хранителя, о защитной функции тотемного предка тесно переплелись в шаманской мифологии и нашли отраже- ние в ритуальной одежде колдуна. Металлические подвески, ранее символизирующие детали человеческого тела и скелет духа-помощ- ника, затем приобретают самостоятельную охранную функцию и свидетельствуют о неуязвимости шамана. (Юкагиры называли же- лезные подвески кафтана «вооружением» шамана. Алтайцы счита- ли их «броней», спасающей от вражеских стрел). Теряя сущностную связь с объектом, души способные теперь покидать тело и свободно передвигаться самостоятельно, превращаются в духов: так, от мно- жества парциальных душ в наследие хозяину остается огромное количество духов-проводников.

Таким образом, обладание шаманским костюмом свидетельству- ет об умении владельца превращаться в тотемного предка и обрете- нии им силы, мудрости и сверхъестественных способностей, свой- ственных героям изначальных времен. Получение ритуальной одеж- ды символизирует умение владельца общаться не только с духами умерших предков, но и с духами, населяющими предметы, объекты природного мира и вещи. Кам как бы приручает их: когда шаман одевает приготовленное платье, «оно дурит». Колдун садится на него верхом и погоняет его, усмиряя и подчиняя себе¹⁰.

Часто шаман имел несколько комплектов ритуальной одежды для камлания по среднему миру, а также в другие миры. Основа посвя- тительных обрядов, известных в любой традиционной культуре, яв- ственно просматривается в наличии нескольких костюмов (которые, вероятно, обретались по мере получения силы). Влияние инициаций

проявляется также в том, что в платье нашли отражение идеи о пребывании во чреве животного-предка, о временной смерти с целью обретения эзотерического знания. Итак, человек в костюме предка «превращается» в зверя-прародителя и перемещается в царство умерших.

Влияние тотемизма мы также обнаружим в космологических воззрениях шаманизма. Часто символом космоса является тотемное животное. Превращаясь в зверя, человек становится частью Природы, чувствуя свою слитность и единство с окружающим миром. Теряя человеческие очертания, он как будто безмерно вырастает до огромных размеров, так что ощущает себя слитым со всем обширным миром, растворяется в безграничной космической бездне. Эти переживания соответствуют экстатическому опыту «выхода из себя», широко практикующемуся в шаманизме. В отождествлении себя с зооморфным предком и с Космосом в образе тотема мы словно наблюдаем две ступени нисхождения к первоистокам. Сначала человек возвращается в природное состояние, чувствуя себя животным-предком, а затем — в первоначальное космическое состояние нерасчлененного единства и целостности, которые, по представлениям древних, были свойственны человечеству «во времена сновидений».

Возвращение к изначальным временам, в момент до творения — эта головокружительная идея вряд ли могла быть с легкостью воспринята представителями культуры. На уровне онтогенеза, она сравнима с состоянием до рождения, что на мифологическом уровне связано с архетипом Великой Матери. Надо полагать, в шаманизме существует значительный пласт древних материнских культов, актуализирующих мотив второго рождения. В архаическом сознании он возникает в комплексе идей «смерть-воскрешение», и таким образом связан с обрядами посвящения. Мы уже отмечали, что, одеваясь в шкуру зверя, подражая его повадкам, шаман превращается не только в конкретное животное, но становится мифическим предком, обитающим в царстве мертвых, то есть, находится за пределами бытия, вернувшись в состояние до рождения. Достичь небытия можно иначе: вернувшись в материнское чрево — мотив, известный не только в шаманском фольклоре.

Вероятно, это одна из архетипических идей, проникающая в сознание, по К. Юнгу, когда человек желает уклониться от ответственности перед жизнью, оставаясь не рожденным. Страх принятия решений, страх ответственности вызывает сопротивление к существованию, которое может быть выражено как попытка вернуться под защиту и опеку матери, обрести первоначальное единство со своими истоками. По Юнгу, этот страх — «есть все то, что стремится вернуться вспять, а так как мать является для нас первоначаль-

ным миром, прообразом мира, то всякое обратное стремление направлено к матери и потому символизировано кровосмешением»¹¹. Однако, в мифологическом плане попытка вернуться в материнское лоно означает не инцестуальные связи, а временную регрессию в зародышевое состояние, то есть, в изначальное, целостное состояние недифференцированности с космосом, непротивостояния жизни, времени, истории. О том, что рождение в мир болезненно и воспринимается как тягостное бремя, свидетельствует приведенный у М.Э. Лиане¹² рассказ шамана Виннебаго, совершившего во время камлания регрессию в преднатальное состояние. Его путешествие объяснялось буквально как погружение в материнскую утробу и появление на свет: «там я все время оставался в сознании. Однажды я услышал снаружи детские голоса, а также другие звуки, и решил выйти наружу. Потом мне показалось, что я прошел через двери, но, в действительности, я просто заново родился из женщины. Как только я оказался снаружи, холодный воздух охладил меня, и я заплакал». Перерождение есть выход за пределы жизни, что равносильно возвращению в царство предков, приобщению к их мудрости. Как мы выявили, уход в царство мертвых включен в комплекс идей, связанный с мотивом превращения в животное.

В шаманизме мы можем наблюдать срастание представлений, объединение различных верований на основании функционального сходства. На глубокую связь с тотемными культами в шаманизме указывает образ Матери-Богини в зооморфном или птичьем облике (мать-зверь у эвенков и якутов). Г.В. Ксенофонов¹³ засвидетельствовал рассказ о призвании якутского шамана, утверждающего, что у каждого неопита есть Мать — Хищная Птица с орлиной головой, железным клювом, иногда железными перьями, загнутыми когтями. Она появляется при рождении шамана (то есть, во время инициации) и при его смерти. Причем, само рождение нового колдуна вполне выдержано в традиционной символике, так как инициация воспроизводит смерть прежнего человека и появление его в новом качестве и с новыми способностями. Мать — Птица разрывает кандидата клювом и бросает части его тела злым духам на съедение. Затем она собирает его кости и оживляет шамана, который может теперь быть целителем.

Мы обнаруживаем здесь устойчивый комплекс идей, который можно было бы обозначить следующей формулой: посвящаемый, вскормленный Священной Матерью, превращается в тотема. Этот паттерн нашел отражение в обряде оживления бубна. Обряд мыслится как путешествие шамана к матери-богине, хозяйке земли, а уход в страну духов — как временная смерть. Н.А. Алексеев¹⁴ предполагает, что обряд оживления бубна — лишь часть единого обря-

да, в котором оживление совершалось не только в отношении бубна, но и самого будущего шамана, а также его одежды. Немаловажным представляется также, что этот ритуал у большинства народов проводился весной во время прилета птиц, реже осенью. По мифологическим представлениям, птиц посылает с юга из Верхнего Царства Мать-жизнедательница (Анки-Пугос у хантов) вместе с душами умерших предков, предназначенными для вселения в новорожденных младенцев. Эта семантическая связь с воскрешением из мертвых еще раз доказывает, что получение атрибутов — элемент обряда шаманского посвящения. Без путешествия к Великой Богине шаман считается «дороги не имеющим», то есть, он не состоялся в статусе волхва и прорицателя.

Правомерно предположить, что образ Богини — Великой Матери появляется на следующей после тотемизма стадии осмысления человеком собственного происхождения: если ранее человек считал себя рожденным от животного-предка, позднее в сознании палеоантропа возникает новая версия о происхождении людей. Несомненно, появлению этой идеи должны были способствовать реальные наблюдения физиологического характера. Этнограф В. Г. Богораз-Тан отметил наличие сходного мифологического мотива почти у всех палеоазиатских народов, а Дж. Дж. Фрэйзер¹⁵ обнаружил легенды с подобным сюжетом у североамериканских индейцев. В этих сказаниях говорится о звере, похитившем или просто нашедшем отбившуюся от своего рода-племени женщину неизвестного, а иногда божественного происхождения. Насильно или добровольно она становится женой зверя, но братья или сородичи разыскивают пропавшую и возвращают в свою общину, убив ее мужа. Как правило, теперь именно она мыслится родоначальницей этноса, сменяя в этой роли тотемного предка, превратившегося в зооморфного супруга.

По всей видимости, новое представление о рождении человека женщиной, а не зверем, хотя и от зверя, появляется в результате осознания своей уникальности и исключительности в мире природы. Возникает необходимость создать более правдоподобное и вместе с тем возвеличивающее объяснение собственного происхождения. Этот мотив должен был дать основание к почитанию женщины, в чьей власти — даровать жизнь, а затем и благо. Причем женщина так и остается связанной с миром природы, даже превращаясь в Богиню-мать, она сохраняет за собой титул Хозяйки зверей.

Похоже, эволюцию сюжета демонстрирует миф индейцев хопи о женщине, покинутой сородичами во время переселения: она была оставлена в лесу, потому что рожала. Рассерженная на соплеменников, она укрывает от охотников животных и называется их мате-

рю. «Кто встретит ее в окровавленных одеждах, так пугается, что у него происходит эрекция. Она пользуется этим, насилует охотника, а потом вознаграждает его на промысле»¹⁶. В сообщениях С.В.Иванова¹⁷ находим подобные же сюжеты: у хантов женский лесной дух соблазняет рыболова, просит жить с ней как с женой, обещает посылать семье птиц и зверей. Еще в охотничьей среде должны были возникнуть представления о союзе с покровительницей животных, которая одновременно могла являться и Матерью людей. Надо полагать, что эти идеи предшествовали традициям иерогамного брака в жреческих культурах. В фольклоре многих народов имеются сказания о сексуальных притязаниях со стороны духов природы. В верованиях сванов, абхазов, дочери Бога охоты ночью бродят по лесам, ищут встречи с охотником, требуя разделить с ними ложе, обещая удачу. Отсюда — запрет на физическую близость с женщиной накануне охоты.

Л.Я.Штернберг на примере якутов, бурятгов, телеутов утверждает версию происхождения шаманизма на основании сексуальных эмоций. В объяснении возникновения религиозных явлений Л.Я.Штернберг ограничивается редукцией к данному психологическому феномену. Впрочем, в сексуальных притязаниях со стороны духов исследователь видел первую стадию шактизма, развившуюся затем в жречестве, культивирующем иерогамный брак¹⁸. Сексуальное избранничество со стороны духов дает кандидату повод к экстатическим переживаниям. Однако, на наш взгляд, невозможно свести к эротическим переживаниям ни появление в человеческом поведении экстатических проявлений, ни тем более мировоззрение шаманизма в целом. Если для ареала Дальнего Востока инициации действительно проходят под знаком сексуальных притязаний со стороны духов, то для других регионов это не характерно. По Т.Михайлову¹⁹, обряд бурятского шаманского посвящения символизирует бракосочетание шамана с его небесной супругой. Идея иерогамии в шаманизме, на наш взгляд, включена в паттерн путешествия, то есть, входит в устойчивый комплекс ощущений, связанных с пребыванием волхва в иных мирах. Иерогамный брак с зооморфным супругом или с существами, чья природа неизвестна, необходим шаману для того, чтобы получить возможность проникать в сферы, откуда являются эти брачные партнеры. Являясь, так сказать, советниками и консультантами из царства духов, богов, они передают своей земной половине магические умения и способности.

Материнские культы включают еще ряд смыслов, отнюдь не лежащих на поверхности. Частый зооморфизм богини, ее принадлежность к природному (то есть, внечеловеческому миру) и ее чудовищный облик свидетельствуют о связи этого персонажа с царством

мертвых, что подтверждается шаманскими инициациями у якутов. Испытывая священный трепет перед таинством рождения, архаическое сознание приписало женщинам возможность влиять на судьбы людей. Мать не всегда связана с благом. Она ближе стихийным силам, чья принадлежность потустороннему миру несомненна. Описывая архетип матери, К. Г. Юнг указывал на его амбивалентность. Наряду со множеством положительных значений, данный образ имеет чудовищный аспект: «Мать — главенствующая фигура там, где происходит магическое превращение и воскрешение, а также в подземном мире с его обитателями. В негативном плане архетип матери может означать нечто тайное, загадочное, темное: бездну, мир мертвых, все поглощающее, искушающее и отравляющее, то есть то, что вселяет ужас и что неизбежно, как судьба»²⁰. В те времена женщине приписывалась такая власть и такие креативные возможности, что участие мужчины считалось непринципиальным. Б. Малиновский²¹ отмечал у населения Тробрианских островов представление о том, что женщины беременеют от духов во время купания. Но предварительно мужчина должен открыть ее, его функции этим и ограничиваются. Как женщина способна подарить жизнь, так в ее власти — лишить этой жизни. Примером может служить ненецкая Богиня земли Я Миня, записывающая жизненный путь людей на табличках судеб. В этом мотиве подчеркнута магическая сила женщины²², ее причастность миру сверхъестественного. Она не только подательница хорошей доли. Она следит, кому настал срок, считает все живое, чтобы на земле не было перенаселения.

Для мифологического сознания связь женщины с духами природы в силу ее производительной функции казалась очевидной. Ее власть над жизнью и смертью превратили ее в архаических представлениях в богиню, владеющую тайнами бессмертия. В связи с этим понятна роль женщины в инициационных обрядах, по сути воплощающих идею смерти-воскрешения. М. Элиаде²³ воспроизводит полинезийский миф о герое Мауи, который, чтобы обрести бессмертие, должен проникнуть через рот в утробу бабушки при условии полного молчания окружающих. Этот сюжет — трансформация мотива возвращения в материнское лоно и второго рождения, то есть, приобщения к миру предков и возрождения в новом качестве бессмертного мудреца. Но герою так и не удалось обрести вечную жизнь, так как птицы, наблюдавшие за происходящим, заливаются смехом, проснувшаяся бабушка смыкает челюсти и перекусывает героя пополам. Через вечное возвращение во времена творения, в состояние до рождения, через преодоление личной истории человек пытается обрести бессмертие. Итак, семантическое ядро мифологемы: женщина — мать всего живого. Она дарует души новорожденным младен-

цам, покровительствует всему живому (людям и зверям) на земле, но и насылает смерть. Функциональное значение мифа — обеспечить плодородие в мире людей и в мире природы.

Если верна точка зрения исследователей (А.Ф.Анисимов, В.Г.Богораз), что в сибирских обществах действительно некогда преобладал женский шаманизм, то это должно было быть связано с материнскими культами. В. Н. Чернецов доказал, что древний слой мифологии обских угров носит матриархальный характер, отчетливо выраженный образами двух женщин-прародительниц, родоначальниц фратрий неба — Мось и земли — Пор²⁴. В шаманских сказаниях многих народов считается, что первыми шаманами были женщины, и до сих пор именно женщины являются более способными в общении с духами и в исцелении с их помощью больного. Поговорка чукчей звучит: «Женщина — шаман от природы». В пользу матриархальных корней свидетельствуют и материалы фольклора. Т.М.Михайлов отмечает, что в период зарождения героического эпоса у бурятов и якутов персонажами шаманских сказаний были женщины-шаманки (удаган-бурятск., одегон-якутск.), в чьи функции входило соблюдение обрядов, почитание духов и уход за огнем²⁵.

С вытеснением женских культов и с появлением фигуры Бога-отца женские персонажи становятся либо женами, либо дочерьми, иногда матерью верховного владыки, то есть занимают второстепенное место в пантеоне²⁶. Смена матриархальных представлений патриархальными нашла отражение в существовании шаманов превращенного пола. Женщины-шаманки по окончании материнского периода как бы становились мужчинами, одевались в соответствующие одежды, участвовали в состязаниях, и даже женились. Происходила и обратная метаморфоза: мужчины-шаманы не только меняли внешность, одеваясь в женское платье, отращивая волосы, но и занимались женским трудом, меняли психологию. Соответственно они могли вступать в брак с мужчинами. В.Н.Басилов отмечал это явление в азиатском шаманизме и указывал, что шаманы, обращенные женщинами, обязательно имели мужа — покровителя среди духов, который обучал свою земную супругу, и приказывал, как поступать, передавал информацию из потустороннего мира²⁷. Исследователи (В.Н.Басилов, С.А.Токарев, В.Г.Богораз) считают, что обрядовый травестизм является пережитком матриархата и возникает, когда необходимо важнейшие религиозные функции, некогда выполняемые исключительно женщинами, передать мужчинам.

Любопытную аналогию травестизму в шаманских обществах Сибири отмечает Т.Н.Троицкая²⁸ в традициях скифо-сарматов. Об этом свидетельствуют как женские захоронения с оружием, так и существование особого слоя прорицателей-знареев, получивших

свой дар от Афродиты (по сообщению Геродота). Эти жрецы мужского пола имитировали в своем поведении женщин, вплоть до вступления в брак с мужчинами — воинами. Геродот сообщал, что женская болезнь у скифов передавалась по наследству в царском роду, что свидетельствует о весьма почтенном отношении в обществе к этим странным обязанностям. В свою очередь подобное отношение указывает на то, что некогда почетом окружали женщины, выполняющих те же ритуальные действия.

Обрядовый травестизм подтверждает влияние материнских культов, он оказывается связанным с образом Великой Матери и покровительницы зверей. На наш взгляд, это явление к тому же восходит к архетипической символической андрогина. Существо превращенного пола совмещает в себе признаки и того, и другого, а значит, выступает посредником между противоположными началами, соединяя полярности. В силу своей необыкновенной природы он наделен всезнанием. Персонаж — андрогин является воплощением полноты, к которой направлены психологические устремления человека. Вхождение в шаманизм архаических культов свидетельствует о гибкости данного мировоззрения. Поклонение зверю-тотему или богине-матери в шаманизме сохранило все свои прежние значения: идеи плодородия, связь с охотничьей производственной магией, идеи смерти-воскрешения. Кроме того, особо акцентируется семантика путешествия в иные миры. Образы тотемного предка или супружество с существом иного мира совмещаются с идеей пребывания среди богов и духов. С переходом к новому типу мировоззрения это значение становится наиболее актуальным.

§ 2. ШАМАНИЗМ И ПРОБЛЕМА МИФОЛОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Являясь культовой практикой умилоствления духов, шаманизм включает, как было показано, большой пласт древнейших мифологических воззрений: от архаических охотничьих и материнских культов до монотеистических верований. В то же время он преодолевает свойственный мифологическому этапу уровень мышления, для которого реальное и ирреальное, рациональное и иррациональное, сакральное и профанное, духовное и телесное находятся в неразделенном единстве. Кроме того, в шаманизме легко можно обнаружить элементы религиозного поклонения высшим богам. Чтобы определить место феномена не только в истории религий, но и в культурно-историческом развитии, попытаемся рассмотреть своеобразие и специфику шаманского комплекса воззрений в соотношении с мифологическими представлениями и религиозными верованиями.

Специфические особенности его станут очевидными, если удастся найти комплекс представлений, являющихся системообразующими в картине мира.

В сравнительном анализе мифологии, религии и шаманизма мы будем исходить из методов современного религиоведения. Надо отметить, что в данной науке, а также в философии религии последняя рассматривается не в конкретно-историческом воплощении, а как способ постижения и объяснения мира, как тип мировоззрения. Основатель этого направления науки М. Мюллер²⁹ подразумевал под ним учение о человеке как религиозном по своей природе существе. К.Тиле³⁰, выдвигая принципы науки о религии, настаивал на том, что эмпирический метод, ограничивающийся упорядочиванием и собиранием фактов, недостаточен. Необходимо стремиться к такому пониманию явлений, которое проясняет их причины и раскрывает управляющие ими законы, то есть позволяет увидеть сохраняющееся и неизменное в изменчивом и преходящем. Таким образом, с самого своего возникновения религиоведение ставило своей целью не только следовать за фактами в их исторической обусловленности, но отыскать некие онтологические основания; структуру религиозных явлений, взятых в целом; общие принципы мышления; те движущие силы, которые требуются для возникновения религии или мифологии.

В отечественной литературе и анимизм, и шаманизм, и тотемизм (обрядовая сторона которого включена в шаманскую ритуальную практику) рассматриваются как ранние формы религии. Однако в этой традиции не остается места мифу: мифология понимается как сумма сюжетов о сверхъестественных существах. Полагаю, теперь — когда в нашем распоряжении появилось большое число исследований по теории мифа (М.Элиаде, Б.Малиновский, К.Леви-Строс, Э.Тайлор, К.Хюбнер и другие) — результаты их не могут быть проигнорированы, и сама терминология должна быть пересмотрена. Мы исходили из двух положений, существующих в этой области.

1. Миф интерпретируется в данном случае как определенный способ воспринимать и истолковывать мир, на основе которого возникает одна из ранних в истории человечества форм мировоззрения. Этой точки зрения придерживаются А.Ф.Лосев, М.А.Стеблин-Каменский, К.Хюбнер, В.Дильтей. Эффективный подход к решению проблемы намечает метод К.Леви-Строса, позволяющий рассматривать те или иные религиозные явления как определенные этапы в развитии человеческого сознания. В частности, мифологию ученый соотносит с ранней стадией становления культуры, сопоставимой с детством.

2. В истории изучения мифа существует проблема соотношения мифологии и религии. Большинство названных исследователей считают, что религиозные верования возникают на базе мифологических воззрений. Мы также склонны рассматривать обе системы не как параллельные образования, но как последовательно развивающиеся способы освоения мира, причем мифологический предшествует религиозному.

В философии мифа достаточное внимание уделено вопросам мифологического способа мировосприятия (Э.Кассирер, К.Леви-Строс, Л.Леви-Брюль, а также Е.М.Мелетинский, М.И.Стеблин-Каменский). В своей работе «Диалектика мифа» А.Ф.Лосев делает попытку рассмотреть миф как таковой, без какого-либо исторического толкования и разгадывания. Пытаясь феноменологически описать миф, А.Ф.Лосев³¹ утверждает, что он является категорией сознания. «Миф — необходимейшая, прямо нужно сказать, трансцендентально-необходимая категория мысли и жизни; и в нем нет ровно ничего случайного, ненужного, произвольного, выдуманного или фантастического».

Религиозное сознание также рассматривается как способ мирознания (В.И.Колосницын, Т.А.Рулева, Б.А.Лобовик, К.Хюбнер), которому в отличие от мифологического свойственны особые атрибуты. Заложенная Э.Кассирером³² традиция сопоставления мифа, религии с наукой, нашла продолжение не только в трудах мифологов, но и методологов науки. Сам Кассирер рассматривал эти системы как различные виды символической деятельности. Можно продолжить эту линию и взглянуть на миф глазами М.Хоркхаймера и Т.В.Адорно, сопоставляющих миф и науку как различные методы познания действительности и установления рациональности.³³ Известны радикальные взгляды П.Фейерабенда³⁴: он сопоставляет мифический способ познания с научным не в смысле альтернативного, а в смысле равноправного. По его мнению, различные типы знаний — это лишь различные «способы классификации мира», а одни и те же идеи, предположения и гипотезы путешествуют из одной области знания в другую, легко преодолевая границы между философией и наукой вообще, а также между наукой, религией и мифом.

Другие исследователи говорят о каждой из систем как о разных формах объективации знаний (К.Леви-Строс, Э.Кассирер, П.Фейерабенд); как различных способах объяснения реальности (А.Ф.Лосев, К.Хюбнер); как о разновидностях коммуникативного опыта (К.-О.Апель). Собственно как типы мировоззрения, в каждом из которых создана своя метафизическая система, рассматривает мифологию, религию и науку В.Дильтей. Если наука производит анализ и устанавливает отношения между фактами, то есть познает, то рели-

гия и первобытная метафизика выражают значение и смысл целого, то есть направлены на понимание, по Дильтею.

По словам В. Дильтея³⁵, мировоззрение представляет одну стройную систему, в которой на основе одной картины мира решаются вопросы о значении и смысле мира, и отсюда выводится идеал — высшее благо, основные принципы жизни. То, что в загадке жизни было беспорядочным, здесь превращается в необходимую связь проблем. Философ выводит многообразие мировоззрений из климатических условий, наличия рас и наций, созданных историей, типы же их — из различия тех областей культуры, которые их создают. Автор не отрицает влияния практики жизни в области научного мировоззрения, в чем религиозному мировоззрению отказывает. По мнению философа, в каждом из типов мировоззрения определяется своя система связей, проблем и целей, чьи постоянные отношения зафиксированы в картине мира, указывающей ориентиры в оценке и понимании жизни.

На наш взгляд, различие типов мировоззрений обусловлено скорее уровнем осмысления действительности, наличием систематизированных представлений, эволюционирующих в сторону адаптации биосоциального организма в окружающей среде, повышения жизнепригодности и организованности, гармонизации с действительностью. В современной науке (в частности, в социобиологии³⁶) существует точка зрения, что мифологические и религиозные представления являются естественными адаптивными механизмами эволюционного процесса. Религиозные верования, древняя магия существуют в силу ряда биологических причин и необходимы для того, чтобы поддержать совместное существование и эффективное сотрудничество, обеспечивая сплоченность коллектива, повышая его жизнепригодность и организованность. Именно вера в богов подходила для этой цели и устраняла ужас древнего человека перед внешними обстоятельствами. Любопытно мнение М. Хоркхаймера и Т. Адорно, считающих, что ужас от встречи с непривычным и неведомым порождает раздвоение природы на видимость и сущность (относящуюся к иной реальности), «благодаря которым становятся возможными как миф, так и наука. Сам способ выражения этого страха становится объяснением»³⁷. Даже не совершая глубокого погружения в религиозноведческую и философскую литературу по данной тематике, можно увидеть, что интерес к проблеме соотношения типов мировоззрений достаточно велик. Различные системы воззрений рассматриваются то как параллельно существующие, то как последовательно сменяющие друг друга, то как оппозиционные, то как равноправные.

Несмотря на разнообразие мнений, большинство исследователей единодушны в том, что первой формой мышления, создавшей цело-

стную систему представлений, в рамках которой возникла организованная картина мира, стало мифологическое мировоззрение. На его основании в дальнейшем возникло более систематизированное и более определенное с морально-ценностной стороны — религиозное, а затем и рациональное — научное знание. Шаманизм, на наш взгляд, является этапом в развитии сознания, совершающего отход от мифологических представлений к религиозному поклонению. Можно предположить, что движение обусловлено не столько хозяйственным укладом, но в большей мере изменением принципов мышления. Во многом шаманизм определяется психологическими факторами, так как он связан с осмыслением человеком себя именно в человеческом качестве. В этот период (при переходе от мифологического мировоззрения к следующему этапу) происходит систематизация пантеона. Из беспорядочных представлений о духах складывается идея об их иерархии; зарождается специализация служителей культа; более дифференцированными становятся представления о пространстве, в котором теперь священное противопоставлено мирскому, что соответствует также социальной дифференциации. Мы рассмотрели объемный пласт архаических верований в шаманизме, указывающих на сходство с более ранним мифологическим мировоззрением, предопределившим своеобразие мышления.

Осмысление мира основано еще на принципах мифологического восприятия и понимания. Среди таковых принципов исследователи в первую очередь отмечают невычленение человеком себя из мира природы: он не осознает своего особого места и в результате, не различает субъект и объект, а также не разделяет природное и культурное. И — как следствие этого тождества — предметы и явления окружающего мира наделяются человеческими свойствами. Внешние объекты оказываются одухотворенными. Этот первоначальный анимизм возникает, как считает Е.С.Новик³⁸, вследствие фиксации диалогических отношений. Однако диалог может возникнуть тогда, когда предполагается способность к нему и с противостоящей стороны. Человек должен был представлять природные объекты способными мыслить, чувствовать и сообщать о своих переживаниях самому человеку, то есть, предмет внешнего мира мыслился живым, обладающим душой. Вероятней, что возможность диалога возникла вслед за анимизмом, а не наоборот, как предполагает исследовательница. Малоубедительной сегодня выглядит точка зрения Э.Б.Тайлора³⁹, выведившего анимизм из представлений об отделившейся душе, о способности некой духовной сущности покидать тело и переселяться в предметы. Считая первоначальным минимумом религии первобытный анимизм, Тайлор выводит из него все дальнейшие формы религиозных верований. Думается, то, чего не

смогли объяснить религиоведы, наиболее убедительно объяснили психологи.

Представители аналитической психологии (К.Г.Юнг, Г.Адлер) объясняют веру в духов природы тем, что архаичный человек проецирует на внешнее окружение свои страхи или желания, которые являются частью собственной психе индивида, но не осознаются им как таковые и объективируются в виде демонов или духов (добрых и злых). Подобной точки зрения придерживался немецкий психолог В.Вундт: по его мнению, все чувства, аффекты, вызываемые явлением, становятся как бы свойствами самого явления. Ввиду аффективного переживания сверхъестественного (будь то аффект, вызванный какой-либо экстремальной ситуацией, либо участием в проведении ритуала) у индивида формируется эмоциональное единство какого-либо объекта с содержанием значимой ситуации. В этом случае объект может отождествляться с другими объектами, со своим изображением, восприниматься находящимся одновременно в различных местах. Действует закон партиципации, выдвинутый Л.Левин-Брюлем⁴⁰. Мистическое соучастие заставляет архаического человека чувствовать себя в единстве не только с таинственным внешним миром, но и быть частицей своего родового коллектива. Эта черта мифологического мышления также была отмечена не историками религии, а К.Г.Юнгом, считавшим, что первобытный человек не осознавал своего «я», не воспринимал себя как индивидуальность в отрыве от общины, с которой был единым целым. Позже М.М.Бахтин⁴¹ относительно архаических культов крито-микенской эпохи указывает, что я-для-себя еще не обособляется и не противопоставляет себя другим как существенно иная категория переживания. Каждый из участников ритуала потопляется в безликом, но едином внутрителесном переживании. По мнению исследователя, для архаических культур есть коллективная телесность сакрально-этнической общности — единство народного организма.

Подобное отождествление в мифологическом мышлении всего со всем единодушно отмечают исследователи, занимающиеся историей культуры и проблемами ранних форм сознания. Данную точку зрения разделяют и религиоведы, и философы. Э.Кассирер указывал на тотальное неразличение в мифологическом сознании реального и идеального, вещи и образа, тела и свойства, начала и принципа, части и целого. В этой первоначальной нерасчлененности коренится идея тождества человека и зверя. Тотемизм, названный О.М.Фрейденбергом⁴² ранним периодом мифологии, утверждает кровнородственные и иные социальные связи, а также единство общества и природы, отражая данные особенности мифологического мышления. Э.Сепир⁴³ считает тотемизм самым известным примером соци-

ализации символов. Но в его интерпретации сакральная сущность тотемных верований не проявляется во всей полноте. Само превращение в зверя-предка мыслится лишенным мистического сопричастия Тайне. Акцентируется единение с коллективом родственников: что бы человек ни делал, он всегда один из тех, кто разделяет традиции и обычаи, осененные символом тотема. Животное — удобный образ для осуществления проекции, но собственные, человеческие, качества проецируются и на любой объект природы.

В силу вышеописанных представлений мир в сознании древних имеет существенно антропоморфный облик. М. Мамардашвили⁴⁴ предполагал, что одной из первых моделей мира в познании и искусстве была модель человеческого тела, то есть использовалось описание мира таким, чтобы в нем было место человеку с его заданной телесно-духовной формой. Мы рассмотрели в предыдущей главе, как образ человека проецируется на представления о космосе. Вселенная буквально уподобляется антропосу, либо зооморфному существу. Мы выявили, как в шаманизме данные архаические представления о тождестве зверя и человека трансформируются в идею о возможности только одного представителя людского рода превращаться в тотемное животное, для того, чтобы в этом облике проникать в иные миры.

Как характерное свойство ранних культур исследователи отмечают недифференцированное мышление, когда представления, идеи, непосредственно вплетены в материальную деятельность, когда область повседневного, профанного, религиозного, сакрального, рационального и иррационального находятся в состоянии неразделенного единства. В таких условиях все вещи оказываются взаимозаменяемыми, могут быть представителями других вещей, легко поддаются превращениям и существуют одновременно, отрицая даже представления о временной упорядоченности. Отношения «раньше — позже» не имеют здесь места. В этом хаосе миф используется как средство сохранить неизменным установившийся в мире порядок. В отличие от религиозных воззрений (в которых сакральная сфера противопоставлена повседневной), в мифологической культуре каждому ответственному действию придается магически-религиозное значение, ценность. Нужно лишь вспомнить космологический подтекст, и любая, даже физиологическая, деятельность приобретает оттенок таинства. Ритуал воспроизводит события сакрального прошлого, заставляя современников не просто быть его свидетелями, но и отождествлять себя с действующими в первоначальном времени героями — первопредками.

Обряд для древних является неотъемлемой частью существования людей, магические действия воссоздают реальное бытие, явля-

ясь залогом непрерывности жизни, ее обновления. А.Ф.Лосев⁴⁵ указывал, что для мифического субъекта миф является подлинной жизнью. Это «наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей мере напряженная реальность». Доказательство подлинности мифа в том, что описываемый в нем мир (каким он стал после свершения всех мифических событий) соответствует воспринимаемой действительности. Сами выразительные мифические образы обладают для мифического сознания столь большой убедительностью, потому что воплощают психическую реальность. А события сознания для архаического человека так же реальны, как и происходящее в физическом мире. Синкретичность мифического сознания основана на том, что иллюзорное и реалистическое в мифе мыслятся в одном плане духовно-практической деятельности. Поэтому он не требует веры, ведь в мифологическом опыте познаваемое совпадает с внутренним миром субъекта, мысленное с переживаемым.

Е.С.Новик⁴⁶ считает шаманские медитации одним из способов интериоризации мифологического наследия. Многие мифологемы составляют сюжетное ядро шаманских повествований. В них, как и в мифе, рассказывается, почему мир выглядит так, а не иначе, почему происходят те или иные события, существуют те или иные вещи или явления. Так проявляется этиологическая функция шаманских сказаний, объясняющих современное состояние элементов природы, культуры и их происхождение. В шаманском фольклоре сибирских народов мы найдем множество сюжетов, описывающих те или иные явления, наблюдаемые на ночном небосклоне или во время стихийных бедствий: движение светил, смену дня и ночи, времен года и так далее. В кетской мифологии фазы луны объясняются тем, что за тело мужа-месяца вступают в драку две женщины: прекрасная дева Солнце и злая старуха Хосэдэм. Ревнивые жены разрывают несчастного мужа, после чего его небесная супруга забирает свою половину на небо и лечит его, пока месяц не станет снова круглым и полным. Для архаического сознания этот миф звучал вполне убедительно, потому что человек видит наглядное подтверждение сюжета в реальной природе: круглая луна превращается в половинку (разорванное тело мужчины), а затем снова становится прежней (вылеченный солнцем-женой). Не менее вероятной, должно быть, казалась история, объясняющая появление пятен на луне. Как рассказывается в ненецком мифе, однажды Великий Шаман добрался во время камлания на ночное светило, но не нашел дороги назад. Не смог спуститься на землю, так и остался наверху. Очертания его фигуры с тех пор созерцают ненцы, взглянув на луну. Если то, что мы видим вокруг, соответствует описываемому в мифе результату, возникшие

му вследствие каких-то событий, то и сами эти события представляются вполне достоверными. Разумеется, мифы дают совершенно фантастическую версию объяснения происходящему, но само описываемое явление основывается на реальных наблюдениях. Из-за фрагментарности и кодированности мифа не всегда возможно установить то реальное ядро, находящееся в основе рассказа. Это может быть, наряду с физической, — психическая или социальная реальность, но в ее существовании большинство исследователей не сомневается (Б.Малиновский, К. Хьюбнер). «Примитивные мифы, — пишет П.Фейерабенд⁴⁷, — кажутся странными и бессмысленными только потому, что их научное содержание либо неизвестно, либо разрушено филологами и антропологами, незнакомыми с простейшими физическими, медицинскими или астрономическими знаниями».

Разумеется, по причине преемственности архаических представлений, в обряде должны были сохраниться древние формы ритуала. Сама обрядовая деятельность также указывает на близость шаманизма к мифологическому комплексу. Аналогии обнаруживаются не только в идентичности сюжетных ходов, структуре в целом, но и во внешних проявлениях ритуала. Е.М.Мелетинский и Е.С.Новик указали на структурное сходство в путешествиях культурного героя мифов и камланиях шамана, разворачивающихся по одной схеме. Е.Мелетинский⁴⁸ обозначает такую схему путешествия мифического героя: провоцирующие обстоятельства, то есть, люди нарушают заведенный порядок, табу (1) — в результате чего происходит вредительство со стороны духов, случается беда (2); — которая может быть устранена перемещением в мир духов, контактом с ними (3); — передачей даров или обменом (4); — за этим следует получение добытых у духов ценностей (5); — и возвращение домой (6). Камлание происходит при тех же обстоятельствах. В случае беды (нарушение природных ритмов вследствие гнева богов за грехи, похищение души большого как кара за какие либо провинности) шаман со своими помощниками и с дарами отправляется, чтобы выменять их на утраченные ценности человеческого мира: вернуть здоровье, утерянную душу, утвердить заведенный порядок.

Как в мифе, так и в шаманском идеологическом комплексе, а также в религиозных воззрениях ритуал выполняет всегда идентичные функции по регулированию и удержанию некоторых устоев жизни — политических, экономических, нравственных. Шаманский ритуал разворачивается как продолжение хозяйственной деятельности и одновременно ее предпосылка, сама практика направлена на поддержание нормальных отношений с природной средой. В ритуале желаемое воспроизводится как реально свершившееся. В рам-

ках мифа в архаических культурах возникает целостное представление о природе, ассимилируются существенные результаты, полученные в процессе познания.

Посредством мифологических содержаний индивид достраивает в своем сознании образ самого себя и действительности, представляя ее в виде единой завершенной картины, благодаря которой человек «не исключает себя из мира, но собирает в себя мир», как считает К.Г.Юнг⁴⁹. Происходит своеобразная рационализация (в юнгианском толковании термина), то есть работа сознания, приводящего вновь возникающие смыслы в согласованность с прежними установками, снимающего противоречия между ожидаемыми и полученными в процессе познания результатами. Смысл такой рационализации — в установлении соответствия между миром и действующим в нем человеком, в попытке мысленного преобразования всего видимого мира в человеческий мир, в мир человеческой культуры. Важно отметить, что целостная система представлений человека о космосе и о своем месте во вселенной достигается с помощью иррациональных идей и фантазии.

Подобное восприятие мира проявляется, по мнению исследователей, как еще одно свойство мифологического сознания, и заключается в том, что вместо причинно-следственных связей мышление отыскивает связи по аналогии, так что более позднее событие может оказаться причиной предшествующего. Сходство преобразуется в последовательность, метаморфозы и превращения мыслятся как звенья причинно-следственной цепи. К.Леви-Строс настаивает, однако, что нам не доступно содержание мифа не потому, что строение его не имеет логики, а потому что мы не знакомы со своеобразными законами логических построений в мифологическом сознании: «Логика мифологического мышления так же неумолима как позитивная, и мало чем отличается от нее. Разница не столько в качестве логических операций, сколько в самой природе явлений, подвергаемых анализу»⁵⁰. Цель — дать логическую модель для разрешения некоего возникшего противоречия. Ритуал как бы снимает случайное, воспроизводит все моменты жизни субъекта с положительным результатом. Но кроме реализации желаний, ритуал должен освободить от чувства страха перед всем непостижимым, чудовищным или сверхмогучим, объяснив каким-то образом природу этого неведомого. Потому ритуал и само словесное воспроизведение мифа, когда отсутствуют иные механизмы содержания, хранения и передачи коллективного опыта, является единственным способом коммуникации знания. В архаических культурах познание могло вестись только мифологическим способом, и так как оно ставило несколько иные цели — гармоничного вживания в мир и осторожной интериориза-

ции его содержаний, то не претендовало на научную достоверность. Опыт и жизненные эксперименты могли не соответствовать шаманским взглядам, но устойчивость представлений обеспечивалась, по всей вероятности, психологическими механизмами, так как социальная жизнь, по мнению К. Леви-Строса⁵¹, подтверждает мифологическую теорию в той мере, в какой и социальная жизнь и космология обнаруживают сходную структуру. Если для мифологического человека рационализация достижима способом вымысла и фантазии, для шамана — посредством экстатических видений. С помощью экстаза и наркотических средств шаман пытается опробовать на личном опыте мифологические представления, которые не подлежат эксперименту. Поскольку картина мира в шаманизме включает и позитивное конкретное знание, и индивидуальные смыслы, и религиозно-мифологические образы, можно увидеть, как достигается целостность посредством мифологического восполнения содержания и как эти содержания удерживают свою наглядность с помощью трансовых видений.

Обращаясь к юнгианскому методу амплификации, то есть проявлению через мифические образы тех психологических содержаний и смыслов, которые в иной форме не доступны для понимания, мы можем предположить, что по сути шаман описывает путешествие по лабиринтам сознания, к темным глубинам собственной личности. Он сообщает о психических состояниях и ощущениях, возникающих у человека в процессе самоуглубления. Но так как при этом всплывают архетипические содержания, то опыт этот является всеобщим. Таким образом, шаманская практика предстает как умение произвольно совершать погружение в сферу бессознательного с последующим возвращением.

Это предположение подтверждается сходством между структурой психики (как она описывается у К. Г. Юнга⁵²) и строением космоса в шаманских представлениях. Камлающий шаман отправляется за пределы знакомого, понятного мира по известным землям и ландшафтам, добирается до границы, за которой начинается царство мертвых, куда попадают души умерших или заблудившиеся души больных. Загробное царство, по К. Г. Юнгу, символизирует бессознательное. То есть, путешествие шамана из устроенного и упорядоченного космоса в некие таинственные области иной реальности — это попытка осмыслить в художественных символических образах то, что происходит в процессе выхода личности за пределы сферы понимания и рационального (сознания) в опасные, но влекущие, поддающиеся только интуитивному восприятию, области бессознательного. По сути, даже мифологическое путешествие на небеса — это символическое выражение самопогружения в глубины собственной

души. Об этом свидетельствует мотив пути, известный по всему сибирскому региону: отправляясь в верхний мир, шаман все же изображает ныряние в прорубь или колодец. Идея самопогружения нашла отражение также и в том, что начинающие шаманы могут совершать камлание только в нижний мир, а затем, по мере обучения и обретения силы — в верхний. В этих представлениях зафиксирована схема медитации, известная и в восточных учениях: духовное совершенствование возможно только через самопознание, обращение к своим глубинам. Процесс этот отражает неизменную и неизбежную психическую реальность: путь к вершинам открывается только тогда, когда человек лицом к лицу столкнулся со своей тенью — кроющимися в бессознательном разрушительными и опасными, но вместе с тем целительными силами. Опасность заключается в том, что можно стать пленником бессознательных сил и влечений, в результате чего возникает угроза невротических и психотических состояний. Однако, в отличие от нервнобольного камлающий сохраняет постоянную связь с центром сознания, ядро личности не теряется. В связи с этим мы не разделяем точку зрения исследователей, считающих шаманизм родом арктической истерии (А.Олмаркс), а шаманство невротическим припадком (Н.А.Алексеев, С.Н.Давиденков). Мы говорим о действительных трансовых состояниях, а не о случаях, когда транс имитируется.

Вероятно, на умении преодолевать границу между сознанием и бессознательным базируется сходство шаманства и психоанализа, отмеченное К.Леви-Стросом³³. Как врач-аналитик, так и шаман стараются вывести на уровень сознания внутренние конфликты и помехи, которые были неосознанными. Шаманское целительство основано на том, что больной должен понять причину своего недуга и символически устранить ее. Как уже было сказано, причина видится в том, что злой дух либо вселился в тело человека (тогда его нужно выманить), либо похитил душу больного (тогда нужно отправиться на поиски злоумышленника в нижний мир — царство зловредных существ). Шаман-лекарь вводит пациента в своего рода гипнотическое состояние и управляет его видениями. Больному предлагается, например, последовать за проводником-шаманом в иной мир, выследить там собственную болезнь в облике чудовища, змеи, паука и т.п., вступить с ней в схватку и уничтожить при содействии колдуна, находящегося рядом. По другой схеме шаман сам вступает в единоборство с духом болезни, иногда вселяя его в собственное тело и закалывая ножом. В этнографической литературе можно встретить множество упоминаний о якутских и югорских шаманах, «режущих самих себя». В любом случае колдун производит некие символические действия и провоцирует больного на участие в этом

мифическом спектакле, во время которого пациент осознает причину (пусть вымышленную) своей болезни и пытается обуздать ее. То же касается и любой стрессовой ситуации, какой бы характер она не имела. Обратившийся к шаману, должен быть уверен, что не заброшен и не покинут им в жутком и отчужденном мире, что он не вынужден в одиночку противостоять чудовищу. Он должен быть уверен в готовности шамана принять боль в себя (не метафорически, а буквально). Вероятно, психотерапевтическое воздействие оказывало то, что шаман ощущал что-то вроде отождествления себя с больным: вселяя духа болезни из тела пациента в свое, он испытывал те же муки, что и сам больной.

Мифологизация — основной результат деятельности шамана, цель которой — устранить имеющиеся в сознании противоречия. Волхв отыскивает среди имеющихся сюжетов миф, прецедент которого соответствовал бы ситуации больного. Или же колдун создает новую версию, в которой обнаружилось бы сходство с состоянием обратившегося за помощью человека. На подобный эффект указывал Юнг⁵⁴, рассказывая о том, как в Древнем Египте лечили от укуса ядовитой змеи. Жрец-лекарь приходил к больному со священным папирусом, в котором повествовалось о страданиях и страхе Бога Ра, укушенного змеем-Апопом. Больной должен был услышать, что когда-то, где-то и с кем-то такое уже случалось, что он не одинок в своих страданиях. Осознание того, что подобные испытания уже выпадали на долю не только людей, но героев и богов, придавало силы несчастному.

Если рассматривать лекарские функции шамана по аналогии с деятельностью психоаналитика, то его роль для гармонизации личности очевидна. Под его руководством человек учится жить, не подчиняясь разрушительным силам, находящимся в нем самом или вовне. Как психолог, так и шаман выступают в качестве проводника для отчаявшегося найти верные ориентиры в распадающемся, устаревающем мире. В идеале такой проводник должен обладать достаточно гибким мышлением и методами, соединяющими научный подход и интуитивное знание. Подобно Сталкеру, он «прощупывает» каждый участок пути, никогда не зная, какой будет реакция со стороны ведомого и со стороны самой действительности.

Мы не затрагиваем общественной функции шаманизма в вопросе гармонизации человека с миром. В этом случае обрядовая сторона выступает как стабилизирующий и воспроизводящий фактор в развитии культуры. В тяжелых условиях Приполярья или таежной зоны шаманское мировоззрение давало человеку своего рода гарантию в покровительстве сверхъестественных существ и устраняло чувство тревоги, приводило человека к эмоциональному равно-

весию. Мифологически осмысленный мир не должен был уже казаться столь пугающим и враждебным. Чуждые природные силы, превращаясь в образы мифа не должны были казаться страшными, так как их этиология, их цели были теперь известны, что позволяло жить рядом с ними без страха.

Шаманская картина мира, выстроенная по законам мифологического мышления, обладает, как каждый миф, достаточной гибкостью для того, чтобы усваивать интересные результаты других мифов. Люди далекого прошлого точно знали, что попытка рационалистического исследования мира имеет границы и дает неполное знание. Иное дело, что в мифе, по словам П.Фейерабенда⁵⁵, способ представления и метод исследования совпадают, что являет собой специфическую особенность освоения мира, цель которого — обеспечить, чтобы в будущем повторился уже некогда произошедший прецедент. В теории Вечного Возвращения Мирча Элиаде⁵⁶ утверждает, что космогонический миф служит моделью для любого проявления «сотворения», для любой ситуации, ведущей к творческому акту. Все, что человек делает, в каком-то смысле повторяет «деяние» как таковое, архетипический жест бога-творца. Познавая миф, человек познает «происхождение» вещей, что позволяет овладеть и манипулировать ими по своей воле. «Действительно, для человека первобытного общества знание о начале всех вещей предполагает некоторое господство над ними: известно их место и то, как вызвать их в будущем»⁵⁷. Будущее сливается с прошлым, а само познание происходит не от частного ко всеобщему или наоборот, а в пределах данных «коллективных представлений», как назвал это Люсьен Леви-Брюль⁵⁸. Однако, в границах одной системы значений может осуществляться перекомбинация элементов таким образом, чтобы возникали новые смыслы и содержания. В отличие от религиозных, более завершенных представлений, в которых всем элементам отведено строго установленное место и приписываются определенные значения, в мифе множество значений символа не ограничено и может включать все новые переменные. Отдельные мотивы и мифологемы могут варьироваться и предстать в такой последовательности, что человеку, логически мыслящему, повествование покажется абсурдным.

Исследователи (Н.Л.Жуковская, Е.М.Мелетинский) отмечали в качестве особенностей мифологического мышления отсутствие логики и неспособность к образованию абстрактных понятий в силу превалирования сильных элементарных чувств, определяющих восприятие конкретных деталей. Но как мы уже выяснили, наиболее общие принципы, отвлеченные понятия выражаются здесь через конкретные вещи, обусловленные практикой. Э.Кассирер считал, что

исключительная конкретность образов происходит не из отсутствия способности к абстрактному мышлению, а по причине того, что на первых стадиях человеческое познание направлено лишь на внешний мир, так как все потребности и практические интересы зависят от природного окружения: «Мифическая форма является «конкретной» не потому, что она имеет дело только с чувственно-предметными содержаниями и исключает, отталкивает от себя все чисто абстрактные моменты, все, что является лишь значением и знаком, а потому, что в ней сходятся как предметность, так и значение, и «конкретизируются», срастаются здесь в непосредственное единство»⁵⁹. Кассирером было отмечено, что «абстрактное мышление, отталкиваясь от чувственной наглядности, образности, постоянно тяготеет к ним». Недоступные непосредственному чувственному восприятию явления рассматриваются по аналогии и в сопоставлении с воспринимаемыми и уже известными объектами. Образы картины мира должны быть не только понимаемыми, но и эмоционально окрашенными. Исследователями отмечено (Т.А.Рулева, А.В.Славин) и экспериментальной психологией подтверждено, что процессы восприятия и отражения не являются «бесстрастными» познавательными актами, но включают в себя эмоциональные переживания, волевые, мотивационные акты. И как доказал А.Ф.Лосев, в мифе «не может быть отвлеченных понятий и абстракций, которые воспринимаются лишь как чувственно-материальная вещь, которая способна быть чем-то общим и порождать из себя все видовое и единичное, а единичная вещь должна обладать свойствами более общими, далеко выходящими за пределы их непосредственной данности»⁶⁰.

Многие мифологические образы обладают столь невероятной отвлеченностью, что бессвязность их лишь подтвердила в глазах исследователей неспособность к логическому мышлению. Вместе с тем, например, Е.М.Мелетинский, а вслед за ним еще ряд ученых списывают невиданную абстрактность древних на метафоричность мышления, считая ее неотъемлемым свойством мифологического сознания. Однако, миф — это не метафора. Говоря о метафоре, мы подразумеваем некий поэтический прием переноса, когда одни вещи описываются через другие, подобные. Если в мифологии нечто определяется через подобие или по аналогии, то мы можем быть уверены, что самим мифологическим сознанием это воспринимается буквально. Здесь мы имеем дело с чем-то вроде проекции, а не метафоры. Если образ строится на основе ассоциации, и две вещи оказываются похожими, то свойства одной проецируются на вторую, и как следствие — различные объекты могут быть отождествлены. Когда поэт уподобляет сияющие глаза любимой звездам, несомненно, это метафора. Но если архаическому человеку представляется, что звезд

ды — это глаза божеств, наблюдающих за ним с небес — в этом нет никакой метафоричности, потому что человек воспринимает это как безусловную данность. И в этом случае мифологический человек так же конкретен, как тогда, когда измеряет дальность расстояния временем кипения воды или количеством выкуранных трубок.

Невольной возникающая здесь поэзия, заставляющая исследователей говорить о мифопоэтическом восприятии мира — качество, приписываемое образу мышления древних современным человеком. Надо полагать, мифологически мыслящий человек не имел возможности наслаждаться красотой случайно возникшего удачного сопоставления слов, художественной выразительностью, виртуозной импровизацией, изощренной ассоциацией. Мистический трепет, восторг, граничащий с ужасом, преклонение и восхищение нуминозными силами природы мифологический человек испытывал перед им же рожденными образами. Радуга божества — это его лук, молнии — стрелы: все это «реальные» знаки, в которых божество позволяет увидеть себя или сообщает живущим на земле свою волю, а не изящный поэтический образ. В шаманских воззрениях понятийное сливается с образным как две формы отражения мира. Сами идеи могут фигурировать в образно-чувственной форме. Объяснение любого явления происходит на чувственном уровне, адекватном всеобщей коллективной бессознательной структуре, то есть, на языке мифа. Он обладает своими специфическими свойствами и не совпадает с обычным уровнем лингвистического выражения, как указывал К. Леви-Строс.

Мы уже говорили о том, что миф возникает, чтобы заполнить лакуны или устранить противоречия в сознании. Как уже было выяснено, сами по себе мифологические объяснения мыслятся как объективно данные и претендуют на тождественность действительности. История богов преподносится словно реальные события. Так продолжается до тех пор, пока сознание мирится с невероятными сверхъестественными вымыслами. На взгляд современного человека, такое поведение кажется нецелесообразным. На самом деле все обстоит иначе. Любое нововведение воспринимается мифологическим сознанием как нарушение заведенного богами космического порядка. Традиция действует как стабилизирующий и организующий фактор и утверждает солидарность данной группы. Поэтому культуры с мифологическим мировоззрением всегда традиционны. Подобным обществам свойственна малая изменяемость и повторяемость опыта на протяжении длительного времени. Общество шаманского типа так же традиционно, то есть возникает в пределах устойчивых коллективных объединений, для которых характерна надбиологическая запрограммированная деятельность, выраженная

в социально-организованных стереотипах. В связи с развитием и расширением опыта, более не соответствующего мифологическим представлениям, мотивация в традиции меркнет, задача шамана — удержать традицию и привести в соответствие с новыми знаниями.

Вероятно, шаманизм по уровню осмысления действительности является ступенью, следующей за мифологическим мышлением, для которого реальное и ирреальное, рациональное и иррациональное, сакральное и профанное, духовное и телесное, часть и целое находятся в неразделенном виде. Шаманизм преодолевает первоначальный синкретизм мифологического сознания, в котором все виды знания существуют в невычленном состоянии.

§ 3. ШАМАНИЗМ: МИФОЛОГИЯ ИЛИ РЕЛИГИЯ?

Поскольку в шаманизме мы сталкиваемся с той стадией развития сознания, когда прежние мифологические смыслы уже не кажутся столь достоверными, их содержание больше не подтверждается практическим опытом, происходит их развитие и трансформация в иного рода знание.

1. Если возникают новые версии, опирающиеся на объективное объяснение явлений, порождающие проверяемые компоненты опыта, то это ведет к образованию рационального истолкования, на основе которого в дальнейшем возможно становление научного знания. Если новые версии и представления, приходящие в несоответствие с имеющейся мифологической парадигмой, подвергаются более или менее объективному объяснению, то эти воззрения ведут к познанию законов природы.

Мы уже убедились по многообразию выполняемых функций, что шаман монополизировал все отраслевые знания в своих руках, тем самым предопределяя, что именно ему отведена ведущая роль в синтезе всех представлений о мире. В его ведении находилась медицинская практика. Нельзя считать, что она основывалась исключительно на суггестии. Каким-то минимумом позитивных знаний (это было знание природных свойств растений и минералов) волхв должен был обладать, чтобы лечение было успешным. В такой же мере в шаманском воззрении совмещены астрология и астрономия. Курт Хьюбер⁶¹ считал, что обычно противопоставляемый научному (как иррациональный) мифологический способ толкования мира тоже рационален в той мере, в какой повседневный опыт подтверждает мифические смыслы. В своей работе «Истина мифа»⁶² Хьюбер рассматривает миф не как фантазию или повествование о сверхъестественном, а как отражение социальной и психической реальности, и в то же время как первоначальный опыт, в соответствии с которым все

обретает свой смысл и значение. «То, что предлагает миф, не является заблуждением, предвзвешенным или фантазией. В нем уже содержатся все необходимые основания опыта, даже если они еще связаны чувственными образами, за которыми скрываются понятия». О том, что научные знания происходят из мифологических представлений, говорил М. Вартофский⁶³: «мифы, которые будучи сами непроверяемыми и ненаучными, смогли породить проверяемые компоненты знания и послужили основанием критической традиции и антидогматизма, в рамках которых стало возможным развитие науки».

Поскольку шаманская идеология включает и индивидуальные смыслы, и религиозно-мифологические образы, и рациональные построения, то она демонстрирует уровень знаний и практический опыт жизнедеятельности людей, способы их адаптации в природе. У коренных народов Сибири рациональный компонент знания отражает экологическое состояние культуры, мыслящейся в данном случае как система, совершающая регулярный и контролируемый обмен со средой, направленный на самовоспроизводство. Она содержит информацию об исторических формах освоения и понимания человеком объективной действительности. Знание должно обеспечить наилучшее понимание определенных феноменов и их различных сторон, а также дать умение ориентироваться в определенных ситуациях и действовать наиболее эффективным образом. Поэтому можно сказать, что шаманские воззрения послужили истоком к развитию позитивного знания. Шаманы — лекари, шаманы — наблюдающие за сменой сезонов года, предсказывающие непогоду, то есть именно они владели разного рода знаниями, таким образом, в шаманской картине мира мы можем обозначить протонаучный компонент. Но объяснение этим явлениям дается мифологическое, с помощью чего достигается непротиворечивость системы: всегда найдется версия сюжета, преодолевающая несовместимость идей и придающая концепции целостность.

Основные принципы видения мира вырабатываются в рамках шаманской мифологии. С ее помощью может быть истолкован любой частный случай, к какой бы области он ни относился, естественнонаучной или социальной. Любой миф всегда рассказывает о том, как те или иные вещи, феномены появились в мире, то есть мифология в конечном итоге объясняет, каким образом реальность достигла своего воплощения и осуществления. Причем доказательством истинности мифа и его подтверждением для мифологического сознания является само существование мира. Являясь осмыслением мира, регулирующим фактором онтологического равновесия человека, определяя «место человека в мире и способ его соединения со все-

ленной», по словам Ф.Х.Кессиди⁶⁴, миф дает основание для развития философского знания. Осуществляется попытка выйти за пределы мифологии как божественной истории, приблизиться к тому первоисточнику, откуда берет начало сущее, обнаружить саму «прародительницу бытия», что означает появление онтологической проблемы. В этом смысле, считает Элиаде⁶⁵, первые философские построения произошли из мифологии. Человеческая мысль стремилась понять то «абсолютное начало», о котором говорилось в космогонии, обнаружить тайну сотворения мира, тайну возникновения бытия. Кроме того, функция мифа — придавать значимость миру и человеческому существованию. Он описывает прецеденты тех или иных действий и поступков и является образцом традиционных моральных ценностей. Также и шаманский миф создает модель не только личного поведения, но отражает этические ценности и социальные нормы, то есть, осуществляет аксиологические функции. На том основании, что миф покоится на определенном предположении о том, как является нам реальность и что может рассматриваться в качестве истины, К.Хюбнер видел в нем определенную эксплицитную онтологическую структуру, содержащую исходные понятия мировосприятия и мироотношения.

В традиционном сибирском обществе интеграцию различных областей знания осуществляет шаманское мировоззрение, выполняя таким образом функцию, которую в современном синтезе знания выполняет философия. Шаманизм выстраивает свою этиологическую теорию не только в отношении видимых или данных в чувственном опыте явлений. Он берется объяснить их сущностный смысл, проявленный через сакральное, и пытается достичь в ритуальной практике некоего Абсолютного Бытия, свойственного только Богам; раскрыть высшую надчеловеческую Истинность, выстраивая своеобразную онтологию. В шаманской космогонии — учении о началах и причинах появления всего сущего и о том, что находится за границами бытия, можно видеть метафизическую систему.

2. Если развитие идей движется не по пути накопления экспериментального знания то можно наметить иную линию трансформации мифологем. Утратившие свою достоверность содержания мифа, — если они не получают позитивного объяснения, не достигают уровня философской убедительности, — должны быть приняты на веру. Так как не находящие подтверждения мифологические воззрения превращаются в принимаемые на веру завершённые положения, к которым не предъявляется требование верифицируемости, они движутся по пути развития в религиозную систему. Однако шаманизм не доходит до канонического религиозного противопоставления

божественного — человеческому, земного — небесному, мирского — священному.

Мифологические объяснения не могут теперь претендовать на тождественность действительности, но не могут сразу стать и предметом веры. Опыт и жизненные эксперименты не соответствуют более идеям мифа, но устойчивость представлений обеспечивается, по всей вероятности, психологическими механизмами. Удерживая консервативные воззрения, эти механизмы призваны воссоздать ощущение стабильности, надежности, неизменности. Так как мифологическое сознание стремится сохранить устойчивость представлений, то, прежде чем стать предметом религиозной веры, утратившие свою достоверность, не совместимые с традиционными установками содержания находят подтверждение в шаманской экстатической практике, посредством которой шаман пытается на личном опыте опробовать мифологические представления, не подлежащие эксперименту.

Шаман с помощью экстаза и наркотических средств должен удостоверить факт сверхъестественного. Наглядность и выразительность видений должны были убедить визионера в реальном существовании образов. Наличие особого рода чувства — религиозной веры может быть признаком, характеризующим уровень мифологического, либо религиозного сознания. Для последнего оно необходимо, являет собой результат интеллектуальных усилий, это определенная установка сознания. Для того, кто мыслит мифологически, содержание мифа предстает как объективно данное, как нечто само собой разумеющееся, не подлежащее реинтерпретации. Опыт предков расценивается как достаточно надежный, не нуждающийся в проверке. Сомнения в достоверности мифа, возникшие в результате развития знания, расширения практики, требуют подтверждения, каковое совершается в экстатических переживаниях. Для проверки шаман отправляется в области иной реальности, чтобы получить там знание магического толка, или совершает путешествие к моменту творения, чтобы своими глазами увидеть, так ли все происходило, как повествует о том миф.

Мифологический опыт, первоначально осознающийся как нечто безусловное, с развитием знаний потерял свою значимость. Это произошло по ряду причин: в результате переоформления мифологии в религию, некоторые этиологические мотивы потребовали переосмысления или утратили актуальность и были забыты. Некоторые эзотерические мотивы не дошли до нас, так как были закрыты для интерпретации и казались исследователям нелепыми и незначительными. Наконец, в связи с ярко выраженным индивидуальным характером шаманского ритуала мы сталкиваемся с избирательнос-

тью сюжетов, соответствующих личному эмоциональному опыту кама и как следствие — неполнота картины мира. Экстаз способствует тому, что в шаманизме принимается не только любой личный опыт, но — даже если он не обусловлен традицией и обычаями — он легко становится достоянием коллективного опыта через шаманский ритуал, в процессе которого шаман образы индивидуальной картины мира вписывает в общую систему представлений. И, напротив, те идеи, которые в религии могут быть приняты только на веру, самые невероятные и непроверяемые содержания, посредством шаманской экстатической практики, могут стать личными переживаниями каждого члена коллектива. В этом случае они воспринимаются как реальность.

Шаманская мифология дает яркий пример того, как восполняются недостающие фрагменты действительности посредством вымысла и фантазии, подтверждаемых трансовыми видениями ради достижения целостности. Можно пронаблюдать, как самые немислимые содержания субъективного опыта становятся частью коллективной традиции, если только получают достаточно убедительное наглядное подтверждение. Экстатические видения шамана не имеют значения, если они не переведены на уровень общих для данной культуры смысловых ценностей. Его внутренний опыт должен найти отклик и получить одобрение со стороны членов сообщества, иначе волхва сочтут сумасшедшим. Эти индивидуальные содержания личностного мировидения шаман делает доступными и значимыми для всех, перекодировав их в образы искусства, и за счет этого достигает не только понимания, но и сопереживания. Эмоционального восприятия маг добивается при воспроизведении и трансляции любого рода знаний. Даже простая фиксация голых фактов, воссоздание каких-либо событий всегда превращаются здесь в символично-ценностную интерпретацию, что придает описываемому миру мифопоэтический характер, касается ли это конкретно-практических знаний или человеческих отношений. Экстатические видения, действительно необходимы шаману, чтобы удостовериться в ускользающих мифологических образах, чтобы подтвердить существование иной реальности и возможность соприкосновения с ней. Вероятно, по этой причине шаманизм и в обыденном сознании, и в представлении специалистов всегда ассоциируется с трансом. Некоторые исследователи (М.Элиаде, В.Кулемзин) рассматривают транс не только в качестве одного из атрибутов, но как определяющую характеристику феномена.

Однако мы бы не стали утверждать, что шаманизм — это лишь различные техники экстаза, как считает М.Элиаде. Впрочем, не меньшие сомнения вызывает гипотеза Л.Я.Штернберга о происхождении

дении любого религиозного и мифологического опыта из экстатических переживаний. Если проанализировать различные версии происхождения мифа (на основе первобытного анимизма у Э.Тайлора; тотемизма у Э.Сепира или О.Фрейденаберг; из верований в изначальную безликую силу — минимум религии, по Б.Малиновскому), то мы увидим, что причиной их не является экстатическое видение. Изначальное мифологизирование происходит потому, что человек пытается объяснить весь окружающий мир по аналогии с самим собой, проецирует качества, которыми обладает сам, на объекты внешнего мира, приписывает чувства, эмоции, пережитые в состоянии аффекта, окружающим предметам. Кроме того, мы всегда должны помнить, что архаическая мифология связана с архетипическими содержаниями. Пока они не осознаны, они могут переживаться как смутное ощущение присутствия Нумена. Чтобы проникнуть в сферу сознания, эти содержания коллективного бессознательного обретают форму и становятся видениями. Но поскольку здесь нет никакой инициативы со стороны сознания, то есть образы приходят сами (как такового выхода из себя нет), то мы не стали бы говорить о технике экстаза. Все же техника предполагает достижение некоторого результата, способы осуществления, средства и приемы, появившиеся на более позднем этапе развития сознания. Как раз шаманизм представляет ту стадию, когда человек обучается погружению в бессознательное, чтобы через видения получить определенного рода знание, но он должен обучиться непременно и технике возвращения, то есть, безболезненного выхода из глубин трансовых состояний.

В предложенном нами определении шаманизма как типа мировоззрения, в основе которого лежит мифологема о реальности совершаемого путешествия шамана в мир сверхъестественного, экстатическое путешествие позволяет обозначить границы между шаманским, мифологическим и религиозным воззрениями. Мотив путешествия, представление о его возможности не в воображении, а в реальном физическом облике может быть дифференцирующим признаком комплекса.

При общих с мифологическими воззрениями элементах, включающих представления о мироустройстве, космогонии, происхождении человека, для шаманской картины мира характерны и некоторые своеобразные идеи, касающиеся собственно фигуры шамана, его возможности общения с духами и богами, его путешествия во все сферы вселенной, его способности превращаться в первопредка. В мифологических воззрениях этими качествами обладает только сам мифический герой, но не реальное лицо. В некоторых мифологиях проводится идея, что некогда любой человек мог совершать подобное путешествие. Это вновь убеждает нас в том, что в шама-

низме возникает следующая стадия развития предшествующих представлений: теперь эти функции доступны только одному, выделившемуся из сородичей избранному члену общества, а именно, шаману. Мифологическая практика не требует, чтобы человек на личном опыте проверял то, что случилось с первопредком во времена прецедента. По словам О.Фрейденберг⁶⁶, мифология — выражение единственно возможного для того времени познания, которое еще не ставит вопросов о достоверности того, что познается, а потому и не добивается ее. В связи с этим нет необходимости совершать экстатическое путешествие. Еще раз подчеркнем, что вера в реальность происходящего у шаманов достигается благодаря экстатическим состояниям, в которых галлюциногенные образы и видения возводятся в разряд достоверных за счет своей наглядности и психологической убедительности.

Можно также предположить, как происходит дальнейшая трансформация идеи в религиозной системе. Трансовый опыт не может быть убедительным аргументом, подтверждающим возможность путешествия. Появляется новое объяснение: люди сами уже не способны подниматься на небо или погружаться в нижний мир по причине утраченного магического умения или по причине нежелания богов. И теперь боги лично вынуждены совершать нисхождение на землю, к людям, чтобы передать им знание. Религиозный культ позволяет общение со сверхъестественными сущностями, только когда последние сами снизойдут до человека, отправление к богам невозможно. В религиозном мировоззрении в форме визионерских видений сохранены представления о путешествиях человека в мир иной реальности, но осуществляются они в духовном, а не в телесном облике.

Представления о шамане-медиаторе, способном преодолевать границы и возвращаться невредимым, развивались соответственно эволюции взглядов на пространство. Поскольку для мифологического сознания зоны сакрального и мирского не разделены, то сама идея путешествия в другие миры оказывается несущественной. В шаманизме вместо нерасчлененного аморфного космоса возникает упорядоченная структура, в которой царства иной реальности отделены от мира людей, но границы между ними проницаемы. Выделяется один «специалист», осуществляющий посредничество с духами, ради которого он вынужден проникать в миры иной реальности. На смену коллективному отпращиванию культа приходят выделившиеся в силу индивидуальных способностей или особых примет отдельные личности, осуществляющие практику общения со сверхъестественными силами в особом состоянии сознания. Эти персонажи, «избранные духами», ведут обычный образ жизни и лишь по необхо-

димости, в каких-то особых ситуациях должны выполнять обрядовую деятельность.

Особый статус шамана оформляется еще под влиянием тотемизма. Однако, надо заметить, что в отличие от традиционных тотемистических верований о происхождении всех членов рода от зверя, в шаманизме обосновываются именно индивидуальные способности кама к превращениям, к умению влиять на природный мир. Тотемная ипостась манифестирует его в качестве медиатора между мирами, тем самым утверждается его особое положение в обществе. Наиболее сильные получали статус шаманских вождей, власть базировалась на их исключительности. О совмещении функций жреца и предводителя писал Дж. Дж. Фрэнгер. Историческую преемственную связь между ранними культурами и верховной властью обозначил также Н. Я. Марр, наметивший развитие по линии: маг-жрец-вождь-царь.

Что касается сибирского шаманизма, большинство исследователей отрицает генетическую связь между классами жрецов и шаманов, говоря об их параллельном существовании. В. М. Михайловский⁶⁷ не считает их особым сословием. По данным В. М. Кулемзина, деятельность колдуна не является его профессией. Аргументом в пользу того, что сибирские волхвы не являлись профессиональными священнослужителями является факт, что в большинстве случаев сибирские маги не получали денежного вознаграждения, довольствуясь подарками или чашей крови во время жертвоприношения. Если шаману не делали подарков, он терял силу. Однако, обильное приношение подарков тоже опасно для получателя. В полевых материалах Г. Н. Грачевой упоминаемый уже нами нганасанский шаман узнает во время камлания свое будущее: «на будущее я, по моему, опять богов нутро осквернил. Оказывается, я очень много подарков брал от людей живущих хорошо. По моему, я умру через год, через два умру я»⁶⁸. Вообще, в какие-то стабильные моменты жизни, пока не возникает ситуация в обществе, в семье, которую способен разрешить исключительно шаман, он ведет обычный образ жизни подобно остальным членам рода, охотникам или рыболовам. Это послужило поводом, например В. Вдовину, считать шаманизм явлением, параллельным религиозным верованиям и самим сибирских колдунов противопоставлять жрецам. Мы сталкиваемся здесь с парадоксальным, казалось бы, случаем: главная функция камлания — посредничество между миром людей и богов, и при этом они не являются профессиональными отправителями культа.

Между тем, например, Е. М. Кагаров⁶⁹ придерживается иного мнения и утверждает, что в греко-римском мире служители тайных культов и прорицатели произошли от шаманов. Он же отмечает, что

шаманами становились посредством избранничества духами, а в элевсинских родах Эвмолпа и Керика пророческий дар и тайные знания передавались по наследству, что должно было социально закрепить касту жрецов, в то время как о существовании привилегированного слоя шаманов говорить не приходится. Думается, что передача шаманского дара по наследству относится к разряду более поздних идей, чем идея шамана по призванию. Видимо, мысль о наследуемом даре акцентируется уже на стадии становления шаманов в профессиональных служителей культа. Из колдуна и семейного прорицателя он превращается в руководителя обряда. Из полупрофессиональных руководителей ритуала затем складывается класс жрецов. Статус шамана также указывает на усложненную структуру общества, в котором появляется специализация различных видов деятельности: если первоначально обрядовую практику могли осуществлять главы семей, то теперь выделяется специализирующийся в этой области человек-шаман. Тем самым определяется степень шаманской идеологии между арханческой мифологией, где ритуальную практику осуществляет старейшина или предводитель общины, и религией с развитым институтом жречества.

Положение об этапном характере шаманизма между мифологическим и религиозным воззрениями подтверждается особым статусом шамана, иерархической структурой сверхъестественных персонажей, четким симметричным строением космоса. В мифологических представлениях всякая территория, где происходит магическое действие, становится сакральной, в этом жизненном пространстве из хаоса организуется и утверждается здесь и сейчас определенный космос. В условиях, когда спровоцировать духов на общение можно было в любой точке пространства, не было необходимости обозначать для этого специальные места. В шаманизме мы начинаем наблюдать разделение сакральных и профанных зон, выделение священных мест, хотя проявление сверхъестественного мыслится как реально происходящее событие.

На наш взгляд, для шаманизма характерна пространственно-временная модель, состоящая из трех сфер, нанизанных на мировую ось, и из четырех горизонтальных направлений, расходящихся из единого центра, являющихся вместе с тем временными ориентирами: запад — восток определяют течение дня; север (нижний мир — будущее) — юг (верх, начало мира) определяют течение судеб человека и космоса с момента рождения и до момента смерти. Подобную структуру вселенной можно обнаружить и в религиозных верованиях, но миры в ней четко противопоставлены, границы между ними для людей непреодолимы. Только сами боги могут являться человеку. В связи с этим именно религиозной практике свойственна тради-

ция храмового строительства, чтобы богу было, где пребывать во время нахождения на земле. Храм — место, где возможна иерофания, то есть, бог может спуститься к людям. Таким образом, наличие культовой архитектуры не является лишь внешним признаком, но характеризует степень религиозного сознания.

Сверхъестественным персонажам в шаманских культурах возводились святилища. Разумеется, это не было строительство храмов, как в религиозной традиции. Для религиозного культа характерно как четкое разделение на мир реального и мир сверхъестественного, так и выделение особой ритуальной зоны, где только и возможно появление сверхреальных существ на земле. Эта священная территория противопоставлена мирской области обитания людей. В шаманских культурах появляется оформленное особым образом культовое место, при котором состоял шаман-хранитель, следивший за порядком на священной территории. Поскольку в ритуальное время шаман вел обычный образ жизни, и лишь во время обряда выполнял роль отправителя культа, то этим определяется его положение: только начало специализации и профессионализации в ритуальной деятельности.

Своеобразным параметром для различения мифологического, религиозного и шаманского воззрений могут служить отношения человека со сверхъестественными персонажами. В сравнении с мифологическим способом мышления, религиозная практика ставит акцент на исключительно духовном освоении мира и требует непреложной веры. И если в мифологической практике возможно взаимопонимание человека и духов, в религиозной — человек оказывается в подчиненном положении у сверхъестественных персонажей и через обряд он добивается молениями, жертвами помощи со стороны всевышних. Здесь оказываются четко противопоставленными земное и небесное, мир расколот на два полюса, причем происходит это и в связи с более четко определенными моральными нормами. По словам Т.А. Руневой⁷⁰, в религии отражается и переживается господство мира над человеком, ощущающим себя объектом воздействия чуждых ему сил. В мифологической практике, где ирреальное вплетается в бытие человека, мы сталкиваемся с попыткой подчинить духов, с помощью магических манипуляций и заклинаний воздействовать на природу. В шаманизме задача шамана-посредника — договориться с духами и богами, совершить взаимовыгодный обмен, заключить сделку. Как мифический герой совершает путешествие в царство мертвых за знаниями, так и шаман должен уяснить от духов, где места лучшего промысла, определить время начала сезонных работ и прочие моменты будущей жизни. Якутский шаман отправляется к хозяйке погоды, угощает ее вином, пока не будет

достигнуто соглашение. Эти камлания мантического характера, направленные на истолкование прошлого и предвидение будущего, Фрэзер⁷¹ считал исполняющимися исключительно с целью гадания — культ вопрошания духов. Он выделяет также культ умиротворения духов. К нему относятся проводы покойников, поиски утерянной души, то есть естественные обряды против вредоносных действий со стороны сверхъестественного. Третий аспект, составляющий самую важную часть во взглядах Фрэзера на происхождение верований: это магия — культ воздействия на духов. Вероятно, в шаманских культурах также предполагалось, что посредством определенных священнодействий и заклинательных формул кам может заставить духов природы выполнить его волю. Л.Н.Гумилев⁷² считал, что колдуны обских угров подчиняют себе духов. К.Ф.Карьялайнен с удивлением сообщал, что обские угры могут побить идолов плетками, если те не выполнили их просьб. В этнографической литературе о верованиях народов Сибири (С.В.Бахрушин, В.М.Кулемзин) можно встретить сообщения о том, что шаманы за невыполнение просьб людей грозились выбросить своих божков, заменить их на новые изображения. В таком отношении верующих к своим богам нет ни намек на поклонение, на религиозное почитание. Это похоже скорее на требование выполнить для людей какие-либо услуги взамен на определенную плату.

По мнению К.Леви-Строса⁷³, в мифологической традиции между сверхъестественными существами и людьми заключается нечто вроде договорных отношений, при которых жертву небожителям отправляют на условиях обмена на здоровье, хорошую погоду и т.д., а не в качестве бескорыстного дара. Люди совершают ритуал, чтобы обеспечить и сохранить миропорядок. Мифологические персонажи несоизмеримо превосходят людей мощью, обладают какими-то важными для людей вещами и могут поделиться. Предполагалось, что прекращение воспроизведения ритуала повлечет за собой нарушение космического закона. Если однажды утром индейцы, потомки ацтеков, не приветствуют восход солнца, стоя с воздетыми руками, оно может не взойти. Вновь мы сталкиваемся с законом мистического сопричастия: не только боги воздействуют на мир людей, но и деятельность человека определяет состояние окружающего мира. Большая часть шаманских камланий (сезонные гадания об охоте, праздник зверя) выглядят как продуцирующие обряды, направленные на сохранение и воспроизводство мира. Убитый эскимосами Аляски кит (миф), возродившись, должен на следующий год привести за собой увеличенное число сородичей, обеспечив обилие животных. В шаманизме возникает своеобразие иерархического построения среди духов, основанного не на могуществе и величине прино-

симого блага или вреда. Система соподчинения духов строится по принципу старшинства. Видимо, подобный пантеон отражал принцип устройства родового общества. Само старшинство в природе, вероятно, определялось величиной: старшим считался больший. Так, в бассейне Оби все водные божества служили персонажу Ась-ики (обской старик), персонифицирующему духа самой большой реки. У шамана же главным покровителем и проводником считалось самое крупное животное. Как правило, в старшего духа-помощника превратился в шаманизме тотемный предок.

Поскольку социальная реальность нашла отражение в шаманских воззрениях, то вполне справедливо возникает вопрос, с каким уровнем культурно-исторического развития соотносится шаманское мировоззрение. На наш взгляд, шаманский комплекс воззрений связан с присваивающим типом хозяйства, подтверждение чему можно обнаружить в шаманской пантеоне: важнее оказываются духи природы, посредничество с которыми осуществляет шаман. В обществах с производящим типом хозяйства акцентировались бы боги, покровительствующие конкретным видам деятельности, определенным ремеслам. Мы не стали бы оспаривать мнение историков, связывающих возникновение шаманизма с распадом родового общества и началом социального расслоения. Соответственно в шаманизме складывается определенная иерархия духов во главе с верховным владыкой и с подчиненными ему духами-слугами.

В теории мифа боги не рассматриваются как исключительно религиозное явление. Это персонажи высшей мифологии. Если обратиться к различным версиям происхождения богов, мы увидим, что персонажи эти появляются в рамках мифологии: превращается ли в бога тотемный предок сильнейшего племени, покорившего другие общины; или же фигура бога возникает в обществах, в которых актуализируется социальная роль предводителя, вождя, отражая социальную структуру. И вновь мы отмечаем промежуточный характер шаманизма, который не выстраивает свои нормы исключительно на основе суггестии, но опирается на повседневную практику людей, связанную с выявлением свойств и значений близлежащей, непосредственно данной части мира. В отличие от мифологических представлений, где духи не идентифицированы однозначно со злыми или добрыми персонажами и выступают по отношению к человеку то как добрые, то как зловедные, представляя в своих действиях реакцию на поступки людей, в шаманизме уже появляются представления о функциональном значении духов природы, однако однозначно они не классифицируются на вредоносных и благодетельных персонажей, что характерно для религиозных воззрений. У обских угров духи (хантыйские лунки, тонки или мансийские пупыг,

пупи-тов), если выступают как злые, то называются менквы (мен-ки), в качестве добрых — мис. Существа более высокого порядка, регулирующие природные явления, тоже неоднозначно определены по своему отношению к человеку. Они становятся благосклонны, если их умилостивить, даровать им жертвенные приношения. Напротив, они могут выступить как зловещий враг человека, если нарушить заведенный порядок, если претендовать на собственность духов. Отношение сверхъестественных персонажей к человеку — это их реакция на поступки и деятельность людей.

Боги шаманского пантеона составляют определенную иерархию, что указывает на приближение к религиозным установлениям. Их функции не строго распределены, хотя они уже и требуют почитания. К.Ф.Карьялайнен отмечал у обских угров наличие высших небесных духов и верховного бога, возникновение которого он считал воздействием христианских верований. Однако, имя его Нумиторум (верхний бог, верхний мир, светлый свет, великий бог — господин, отец), этимологически восходит к эпохе финно-угорской общности во II тыс. до н. э. и связано с названием неба, воздуха (самодийский Нум, селькупский Ном). То есть, развитие представлений неуклонно движется если уж не в сторону монотеизма, то по пути образования фигуры верховного бога — творца всего сущего, повелителя бесчисленной армии духов.

Итак, пантеон сверхъестественных существ в шаманизме вбирает и мифологических персонажей — слабодифференцированных с морально-ценностной точки зрения духов, иногда даже не связанных с определенным видом деятельности; также и богов — персонажей более высокого порядка, с определенными функциями и четкими этическими характеристиками, что является характерной чертой религиозных воззрений. Во взаимоотношениях между человеком и шаманскими духами также можно обнаружить всю гамму чувств и эмоциональных состояний от раздражения и попытки наказать своих богов за невыполнение требований (что возможно только на стадии мифологического восприятия мира) до священного религиозного поклонения.

С этим связано оформление культовых мест: моление может производиться в открытом пространстве, как это свойственно архаическим мифологическим культурам, поскольку встреча с Нуменом возможна всегда и везде. Но появляются уже и специально отмеченные точки пространства, и по иконографическим канонам обставленные сооружения (часто возведенные по типу жилища), а также и особые культовые постройки, что также указывает на движение в сторону религии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как мы старались показать, шаманизм невозможно редуцировать к какому-либо специфическому виду деятельности. Не является он ни экстравагантной целительской практикой, ни системой колдовских действий, цель которых — подчинить духов природы. Рассмотрев различные проявления шаманства (ритуальная практика, социальная роль колдуна), его функции и атрибуты, мы склонны видеть в шаманизме тип мировоззрения, в основе которого лежат представления о возможности реального путешествия по всем сферам вселенной. Если в собственно мифологических воззрениях способности беспрепятственно проникать в иные миры приписывались только героям-первопредкам, деяния которых никто из людей повторить не может, то по шаманской идеологии, камы не утратили умения при содействии духов достигать богов и общаться с ними. Вера в реальность происходящего достигается благодаря экстатическим состояниям, в которых галлюциногенные образы и видения возводятся в разряд достоверных за счет своей наглядности и убедительности.

Поскольку шаманское мировоззрение наряду с культурно сложившимися устойчивыми представлениями включает также индивидуальный мистический опыт, то в самом этом мировоззрении с необходимостью должна возникнуть устойчивая структура, сетка координат, служащая ориентиром в понимании существующих и формировании новых содержаний. Чтобы быть воспринятыми, субъективные представления должны соответствовать некой стабильной системе, в которую они могут быть вписаны. Интеграция всех имеющихся представлений и различных мифических содержаний осуществляется в традиционном сибирском обществе на базе шаманской картины мира. В ее основе лежат мифологические представления, но главными героями являются не сверхъестественные персонажи или боги, а «избранные духами» люди. В шаманской идеологии особо определено место шамана, получившего дар от первопредка или непосредственно с небес, от богов. Фигура кама в силу его возможности пребывать в разных областях вселенной указывает на особое положение в этой структуре космоса: он занимает активную позицию не только в мире людей, но и в мире сверхъесте-

ственных персонажей. Он участвует в деяниях космического порядка. Его общение с духами и богами задает ориентиры социального поведения в культуре, определяет границы познавательной деятельности.

Поскольку шаманское мировоззрение базируется на представлениях о путешествии шамана в различные области Вселенной, то при разнообразии региональных и этнических традиций общую модель мира можно реконструировать именно на основе пространственной структуры космоса и восприятия времени. Пространственно-временные отношения в шаманском космосе мыслятся в неразрывном единстве и образуют единую структуру, поэтому в развитии этих категорий обнаруживаются параллели. Поначалу они понимаются как слабо дифференцированные, аморфные, неделимые зоны. Как и сакральное пространство с фиксированным центром, время в шаманских представлениях напоминает субстанциальное поле, в котором возможны и синхронны все события прошлого, настоящего и будущего. То или иное из этих виртуальных событий объективируется для индивида по ситуации. Происходит как бы именно то, материализуется из виртуального состояния именно то, что наиболее соответствует прототипу и укладывается в архетипическую матрицу. В этом смысле профанное время сливается со священным. В момент ритуального действия, в мистическом озарении, делающем все события одновременными, человек становится свидетелем творения, он попадает за пределы повседневного существования в точку, из которой раскручивался мир и в пространственном, и во временном отношении.

В представлениях о времени можно выявить две тенденции: с одной стороны — это стремление к его уничтожению и преодолению истории (как в мифологических воззрениях). Но возникает и иная тенденция — при отсутствии разработанной идеи необратимого сюжетного времени все же обнаруживается желание ввести персонажей иной реальности в человеческую историю, что свойственно религиозным верованиям. Эта версия обосновывает и утверждает в реальности ирреальные события, которые происходят теперь в человеческом мире, включаются в повседневное бытие. Таким образом, сама история приобретает смысл, поскольку развивается в пределах священного времени. Как указывается время существования в определенную эпоху легендарных религиозных деятелей, так в шаманских сказаниях появляются мотивы, повествующие о Великих Шаманах, живущих в конкретный период истории, что связано с представлениями о линейном, односторонне направленном времени. Действенное время конкретизируется через события, вписывающиеся в космический годовой цикл, но также через уподобление акту

творения — в весь мировой цикл, то есть от создания до конца света. В итоге, время для самого шамана представляет неделимый, непрерывный поток.

Если в архаических воззрениях сакральные зоны космоса не выделены, то в шаманизме мы обнаруживаем более конструктивные представления о пространстве; о существовании священных и профанных областей, не противопоставленных, однако, друг другу как недоступный ирреальный мир — миру реальности, что характерно для религиозных воззрений. Шаманский космос из неформенного однородного поля превращается в организованную симметричную конструкцию, шаману достаются функции медиатора, соединяющего различные полюса вселенной. Сама вселенная состоит из трех сфер, нанизанных на мировую ось, и четырех горизонтальных направлений, расходящихся из единого центра, являющихся вместе с тем временными ориентирами: запад-восток определяют течение дня, север (нижний мир — будущее) — юг (верхнее царство — прошлое, начало мира) определяют течение судеб человека и космоса с момента рождения и до момента смерти. Специфическая черта шаманского космоса — в проницаемости границ: «избранный духами» обладает возможностью пребывать в разных сферах вселенной и, преодолевая время, видеть образы прошлого и будущего. Именно экстатическая практика и визионерский опыт волхва направлены на устранение противоречий. Далее структура шаманского космоса развивается из симметричной трехчленной вселенной с мировой осью в образе древа или реки (характерная схема) к более сложной многоярусной конструкции, обусловленной более организованным пантеоном богов и строгими иерархическими отношениями между ними, что свойственно религиозным построениям.

Шаманская система воззрений включает порой несовместимые разноуровневые компоненты (обыденные, эмпирические, мифологические, субъективные представления). В результате этой многокомпонентности картина мира имеет инвариантный характер и обладает достаточной гибкостью для того, чтобы вмещать новые содержания. Постоянное обновление и трансформация смыслов заставляет рассматривать шаманское мировоззрение как переходную стадию, преодолевающую мифологические верования и частично оформившуюся в культовую систему, вобравшую множество представлений иного рода. В процессе шаманской ритуальной практики субъект отделяется от объекта, в результате чего становится возможным развитие на основе шаманизма различных форм духовной деятельности. Шаманская мифология позволяет пронаблюдать, как рациональное знание, усвершенствующее практические навыки (будь то промысел или целительство) и верования, начиная с мате-

ринских и охотничьих культов, завершая монотеистическими воззрениями и индивидуальным мистическим опытом, образуют определенную иерархическую структуру. По мере демифологизации, на фундаменте мифа как целостного сознания развиваются не только основы рационального знания, но также не получивший религиозной окраски эпос, не несущая сакрального значения сказка, а кроме того, различные политические формы сознания, юридическое право, этические нормы жизни. Шаманский ритуал в культурах Сибири дает начало изобразительному искусству, а также основам музыкально-драматического театра, происходящим от музицирования и танца шамана. Вместе с тем, явственно проявляются признаки, указывающие на превращение шаманского комплекса воззрений в религиозную систему.

Тенденции к усилению религиозного начала сказываются на статусе шаманов, развивающихся в профессиональных служителей культа, но еще не превратившихся в жрецов. В конфессиональном положении шамана можно видеть переходную стадию от главы общины, руководителя семейного культа к жрецу-профессионалу. В самом развитии шаманского ритуала мы наблюдаем еще архаические формы, указывающие на попытку подчинить себе духов, но вместе с тем видны уже явные элементы религиозного поклонения богам высшего ранга. На эту же ипостась шаманизма указывают отношения людей со сверхъестественными существами (преимущественно «контрактного» типа, не требующие религиозной веры). Вместе с обменной практикой воздействия на сверхъестественные силы человек испытывает священный трепет и ужас перед величием нумена. Пантеон шаманизма вбирает как мифологических персонажей (с неопределенными функциями и слабодифференцированных с морально-ценностной точки зрения); так и богов (четко выраженных в аксиологическом плане, занимающих определенные космические сферы). Эта иерархия сверхъестественного возникает в связи с тем, что в шаманизме начинается разделение на сакральное и профанное в отличие от мифологии (где эти сферы пребывают еще в единстве). Однако шаманская космология отличается и от религии (где существует четкое противопоставление мирского и божественного).

Возникнув на основе мифологических воззрений, шаманизм из способа существования и объяснения мира, из образа жизни развивается по пути становления в оформленную догматическую систему верований.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ И ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

¹ Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 225.

ГЛАВА I

¹ Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1998. С. 12.

² Более подробные библиографические данные о финно-уграх Сибири можно найти у Никольского Н.П. См.: Никольский Н.П. Обзор литературы по этнографии, истории, фольклору и языку хантов и манси. Сводная регистрация // СЭ. 1939. Т. 2. С. 182—208.

³ Труды М.А.Кастрена до сих пор служат основным источником сведений по самоедскому шаманству. Кастрен М. Этнографические замечания и наблюдения Кастрена о лопарях, карелах, самоедах и остяках, извлеченные из его путевых воспоминаний 1838—1844 г. // Этнографический сборник. Издание русского географического общества. Вып. IV. СПб., 1858. С. 210—380; Кастрен М.А. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири (1838—1844, 1845—1849) // Магази землевладения и путешествий. М., 1869. Т.6.

⁴ В качестве одного из аргументов своего предположения Л.Я.Штернберг указывал на этимологическое сходство слова «шаман» с санскритским «шатапа». Однако в буддийской литературе этот термин служит для обозначения монашеской общины или странствующего аскета-отшельника, ничем не напоминающего личность шамана. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии: Исследования, статьи, лекции. М.-Л., 1936. 178 с.

⁵ Элиаде М. Указ. соч.

⁶ Мейландер К.Ф. Проблема происхождения финно-угров по данным археологии // Этногенез финно-угорских народов по данным антропологии. М., 1974. С.164.

⁷ Окладникова Е.А. Шаманские петроглифы Сибири // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. С.37.

⁸ Анисимов А.Ф. Исторические особенности первобытного мышления. Л., 1971. 137 с.

⁹ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов: В 3 т. Т.1 Томск, 1994. С. 122.

¹⁰ Вдовин И.С. Заключение к книге «Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири». Л., 1981. С. 275.

¹¹ Гумилев Л.Н. Поиски вымышленного царства (Легенда о «государстве пресвитера Иоанна»). М., 1970. С. 297.

¹² Спицын А. Шаманские изображения. СПб., 1906.

¹³ Рыбаков Б. Макрокосм в микрокосме народного искусства // Декоративное Искусство СССР. 1976. № 3. С. 32—47.

¹⁴ Потапов Л. П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 122.

¹⁵ Анисимов А. Ф. Указ. соч. С. 137.

¹⁶ На то, что космогонические мифы относятся к разряду эзотерических, указывает ряд исследователей: Евсюков В. В. Мифы о Вселенной. Новосибирск, 1982. 175 с.; Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. 328 с.; Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1978. 407 с.; Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995. 238 с.

¹⁷ Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С. 193.

¹⁸ Михайлов Т. М. Бурятское шаманство и его пережитки. Иркутск, 1962. С. 37.

¹⁹ В этнографической литературе довольно часто указывается, например, на тождество шамана с кузнецом: Коновалов А. В. Пережитки шаманства у казахов южного Алтая // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 111. Исследователь предполагает, что связь шамана с кузнецом основывается на вере в сакральную силу огня. Во многих традиционных культурах Сибири металлические подвески для костюма шамана изготавливает кузнец. Владение каким-либо ремеслом расценивается как шаманский дар, полученный в общении с духами. Умение что-то создавать, креативные возможности человека ассоциировались с магической силой, со способностью воздействовать на вещи и повелевать ими.

²⁰ В многообразной информации, предоставленной М. Элиаде [Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1998. 384 с.], мы найдем многочисленные примеры такого рода: пророки-визионеры у индейцев оджибве называются «джессакиди» (открыватели тайных истин); малайский знахарь «окоджума» (тот, кто видит сны или тот, кто рассказывает сны); полинезийские жрецы «тохунга» (буквально, одержимые), позволяющие духам овладеть собой с целью получить от них предсказание на будущее.

²¹ Слеваковский А. Б. Духи, оборотни, демоны и божества айнов. М., 1988. С. 165.

²² Кулемзин В. М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX—начало XX в.) // Из истории шаманства. Томск, 1976. С. 52.

²³ Лукина Н. В. Об особенностях культуры отдельных групп хантов // Этнокультурная история населения Западной Сибири. Томск, 1978.

²⁴ Соколова З. П. Обские угры (ханты и манси) // Этническая история народов Севера. Л., 1983.

²⁵ Вербов Г. Д. О ненецких шаманах // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 29.

²⁶ Кулемзин В. М. Указ. соч.

²⁷ Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 87.

²⁸ Прокофьева Е. Д. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // Сб. МАЭ. Т. XI. СПб., 1949. С. 134.

²⁹ Алексеенко Е. А. Южносибирские параллели в шаманстве кетов // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. 8 с.

³⁰ Львова Э. Л. у тюрков засвидетельствовала такой обряд: шаман для доказательства своей способности внутреннего видения должен был с завязанными глазами отыскивать предметы или преодолеть какие-то препятствия на своем пути. Без сомнения, это действие свидетельствует о связи с ритуальной практикой инициаций. Львова Э. Материалы к изучению истоков шаманизма // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984.

³¹ Косарев М. Ф. Западная Сибирь в древности. М., 1984. 245 с.

³² Алексеенко Е. А. Шаманство у кетов // Проблемы истории общественно-го сознания аборигенов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 123.

³³ Кагаров Е. Г. Шаманство и явление экстаза в греческой и римской религиях. М., 1934. С. 1—13.

³⁴ Радлов В. В. Из Сибири. Страницы дневника. М., 1989. С. 367.

³⁵ Ряд исследователей придерживается точки зрения, что в психике шамана присутствуют патологические отклонения: *Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984. 233 с.; *Давиденков С.Н.* Психофизиологические корни магии // *Природа*. 1975. № 8.; *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М., 1990. С. 72.

³⁶ Случаи излечения шизофреники засвидетельствованы *Бахрушиным С.В.* [Остяцкие и вогульские княжества в ХУ]—ХУ111 в. Л., 1935. 157 с.; *Кориковым Л.* [Сосьвинские и ляпинские вогулы Березовского округа. Тюмень, 1898. 24 с.].

³⁷ *Давиденков С.Н.* Психофизиологические корни магии // *Природа*. 1975. № 8.

³⁸ *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983. С. 151.

³⁹ *Боас Ф.* Ум первобытного человека. М.-Л., 1926. 37 с.

⁴⁰ *Харнер М.* Путь шамана. Киев, 1989. 100 с.

⁴¹ *Алексеев А.* Указ. соч.

⁴² *Старцев Г.* Остячки. Социально-этнографические очерки. Л., 1928. 152 с.

⁴³ *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. 365 с.

⁴⁴ *Бахрушин С.В.* Остяцкие и вогульские княжества в ХУ1—ХУ11 в. Л., 1935. 157 с.

⁴⁵ Известно, как широко практикуется в шаманизме (и не только в сибирском) использование наркотических средств. Это и поедание мухомора сибирскими колдунами, постоянно упоминаемое исследователями; курение опиума в азиатском регионе; на американском континенте — вдыхание кокаина и применение сильного алкалоида, содержащегося в железях жабы Буфо, который индейцы, живущие в Перу, в бассейне Амазонки, втирают в кровь, делая себе порезы. См. об этом: *Энциклопедия исчезнувших цивилизаций. В поисках Эльдорадо*. М., 1997. С. 79.

⁴⁶ *Елизаренкова Т.Я.* «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // *Ригведа. Мандалы 1—1У*. М., 1989. С. 43—45.

⁴⁷ *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984. С. 157.

⁴⁸ *Лар Л.А.* Мифы и предания нарцев Ямала. Тюмень, 2001. 294 с.

⁴⁹ *Новик Е.С.* Указ. соч. С. 194.

⁵⁰ Аналогичную идею находим у Ницше в его «Заратустре», говорящем: «Только в танце могу я выразить символы и подобия высочайших вещей» (Плясовая песнь). Пляска Заратустры — созидание, а всякое становление кажется ему божественным актом. [*Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М., 1990. С. 94].

⁵¹ *Бахтин М.* Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М., 1975. С. 105.

⁵² *Гачев Г.Д.* Европейские образы Пространства и Времени // *Культура, человек и картина мира*. М., 1987. С. 55.

⁵³ *Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996. С. 185.

⁵⁴ Мы бы не стали сводить шаманизм к технике экстаза, поскольку этим объяснение феномена не исчерпывается. По данным этнографии, во многих случаях шаман мог исполнять свои обязанности, пребывая в обычном состоянии сознания. К тому же идентичные экстатические практики распространены гораздо шире и характерны как для шаманского ритуала, так и для развитых религиозных культов. Рассматривая историю экстаза, В.В.Костецкий описывает его как феномен, выходящий далеко за пределы шаманства; свойственный различным культурам; связанный с особым рода переживаниями, «являющимся необходимым условием формирования духовности на ранних ступенях развития общества». На наш взгляд, экстаз широко используется в шаманском мировоззрении по той причине, что шаман желает найти подтверждение своему мистическому опыту, удостовериться в реальности совершаемого в мир богов путешествия, чему способствуют экстатические видения, создающие впечатление правдоподобия. На существенную взаимосвязь экстаза и видения также указывал В. В. Костецкий [Человек в экстазе. Опыт философского познания. Ч. 1. Тюмень, 1996. С. 96—97].

⁵⁵ Представители школы аналитической психологии с успехом используют в процессе лечения целительную силу творчества (занятия музыкой

или живописью), позволяющую адаптировать к реальной жизни те отрицательные эмоции, которые обрекают индивида на психоз. Выводимые на поверхность сознания в качестве художественных образов, эти отрицательные содержания «перестают быть деструкцией, а скорее трансформацией в новую форму» [Адлер Г. Лекции по аналитической психологии. М., 1996. С. 153].

⁵⁶ Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984. С. 10—36.

⁵⁷ Харнер М. Указ. соч. 100 с.

⁵⁸ Грачева Г.Н. «Шаман шаманит» // Религия и церковь в Сибири. Тюмень, 1992. С. 57—74.

⁵⁹ Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 233.

⁶⁰ Инфантьев П.П. Жертва вогула. Чары шаманов. Из путевых впечатлений в стране вогулов. СПб., 1912. 198 с.

⁶¹ Иванов С.В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. Л., 1979. 194 с.

⁶² Леви-Строс К. «Структурная антропология». М., 1983. 536 с.

⁶³ Леви-Строс К. Указ. соч. С. 161.

⁶⁴ Сусой Е.Г. Обычаи и традиции ненцев // Культура народностей Севера: традиции и современность. Новосибирск, 1986. С. 113—123.

⁶⁵ Иванов С.В. Элементы защитного доспеха в шаманской одежде народов Западной и Южной Сибири // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 142.

⁶⁶ Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. 328 с.

⁶⁷ Гоним Н.В. Трансформация представлений о суде и проблема взаимоотношений людей и богов в шаманской традиции тюрков Саяно-Алтая // Проблемы культурогенеза и культурное наследие. Материалы конференции. Часть 3. Этнография и изучение культурных процессов и явлений. Санкт-Петербург, 1993. С. 48—49.

⁶⁸ Новик Е.С. Указ. соч. С. 114.

⁶⁹ Казан М.С. Художественная культура в докапиталистических формациях. Л., 1984. С. 79—80.

ГЛАВА II

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Введение и постановка проблемы // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 194.

² Рассел Б. Человеческое познание. Его сфера и границы. Киев, 1997. С. 242.

³ Аналогичный образ можно обнаружить во многих мифологиях мира: китайский Пань Гу, скандинавский Имир. Речь идет о человекоподобном великane, из частей тела которого образуется весь устроенный космос. Следует обратить внимание читателя на то, что в одних случаях мифологические термины «космос», «бог», «вселенная», «первопредок» пишутся с заглавной буквы, в других — нет. Если речь заходит об общей структуре, общих моделях мифа, характерных для разных традиций, мы сохранили обычное написание. Если же воспроизводится частный сюжет из конкретной мифологии, то возникает необходимость подчеркнуть его значимость и эмоциональность для представителей культуры, поэтому использованы заглавные буквы.

⁴ Рыбаков Б. Макрокосм в микрокосме народного искусства // Декоративное искусство СССР. 1975. № 3. С. 32—47.

⁵ Ситицына И.Е. Символы власти и права в искусстве Африки // Символы и атрибуты власти. Генезис, семантика, функции. СПб., 1996. С. 164—190.

⁶ Исследователи, занимающиеся изучением мифологии, считают, что мифы о строении вселенной возникают значительно позднее всех прочих категорий мифов. Они более систематизированы, урядочены и сложны, в сравнении даже с космогоническими мифами. См. Евсюков В.В. Мифы о Вселенной. Новосибирск, 1982. 175 с.; Элиаде М. Космос и история. М., 1987. 352 с.

⁷ Ашихмина Л.И. О картинах мира у населения Северного Приуралья в древности // Природа и цивилизация. Реки и культуры. Материалы конфе-

ренции. СПб., 1997. С. 182—187. Любопытно, что подобные представления продолжают существовать в художественном сознании современного человека. Лорка в интервью аргентинскому радио в 1935 г. говорил о том, как выглядит карта Испании и отмечал, что она похожа на растянутую шкуру быка, животного священного. И то, что поэт ассоциировал этот образ со своим народом, с его пребыванием на этой территории, выдает его древнее, тотемистическое, принадлежащее архетипическим смыслам содержание. «Эта причуда географического символа отражает самое глубинное, яркое и цельное в испанском характере». Г. Лорка. Интервью // ИЛ. 1998. № 6. С. 93.

⁸ *Ермолова Н. В.* Река живых и река мертвых в мифопоэтической традиции эвенков // *Природа и цивилизация. Реки и культуры. Материалы конференции.* СПб., 1997. С. 119—126.

⁹ Подобный опыт самоотожествления со Вселенной свойствен восточным медитативным практикам. Лама Анагарика Говинда описывает это ощущение таким образом: «Когда я открываю глаза и смотрю на огромный мир, я чувствую себя песчинкой в океане Вселенной; но когда я закрываю глаза и смотрю внутрь самого себя, то чувствую, что вся Вселенная сосредоточена в глубине моего сердца» [Govinda Lama A. *Der Weg der weissen Wolken. The Way of the White Clouds.* Bern, 1973/ Neuausg. Knaur-Esoterik, Munchen, 1988. P. 248]. Говинда говорит, что в процессе медитации, сливаясь с бесконечным Универсумом, человек должен избавиться от иллюзии отдельности.

Скорей всего, в своей основе античное учение о микрокосме и макрокосме подразумевало не столько идею подобия, сколько идею тождественности Антропоса и Космоса, которую мы обнаруживаем в мифологических воззрениях. Вероятно, источником этих представлений послужил мифологический мотив восстановления целостности и нераздельности, которыми некогда обладал человек.

¹⁰ *Хюбнер К.* Истина мифа М., 1996. С. 266.

¹¹ *Рассел Б.* Человеческое познание. Его сфера и границы. Киев, 1997. С. 492.

¹² Первоначальное осмысление пространственного деления на верх и низ происходит уже в логических построениях античных философов. Хотя в аристотелевой «Физике» отсутствует понятие пространства, все же автор, говоря о месте (topos), решает проблему размещения тела именно в пространстве. В его рассуждениях место — это не только нечто, оно выступает как некая сила, заставляющая все тела занимать определенное расположение, устремляться к своей собственной точке. Верх, низ и прочие из шести направлений для Аристотеля суть части и виды места и являются таковыми не только в отношении нас, но определены самой природой: «А именно, верх находится не где придется, а куда устремляются огонь и легкое [тело]; равным образом не где придется находится низ, а куда [движутся тела] тяжелые и землистые, как если бы эти [места] различались не положением только, но и силой» [Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 3. М., 1986. С. 124]. Для Аристотеля, не знающего, что описываемая им сила — это сила гравитации, тем не менее деление пространства на верх и низ определено естественными законами природы. В мифе же это противопоставление получает иррациональное толкование.

¹³ *Леви-Строс К.* Структура мифа // ВФ. 1970. № 7. С. 152—165.

¹⁴ *Дюркгейм Э.* Социология и теория познания // Хрестоматия по истории психологии. М., 1980. С. 212—235.

¹⁵ *Золотарев А. М.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. 328 с.

¹⁶ *Кулемзин В. М.* Река в мировоззрении хантов // *Природа и цивилизация. Реки и культуры. Материалы конференции.* СПб., 1997. С. 153—157.

¹⁷ *Басилов В. Н.* Избранники духов. М., 1984. С. 70.

¹⁸ *Карьялайнен К. Ф.* Религия югорских народов: В 3 т. Т. 2. Томск, 1994. С. 247.

¹⁹ *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1989. С. 160.

²⁰ *Слинкина Г., Чучелина Т.* Олле и Гусь-богатырь. Хантыйские сказки. Свердловск, 1989. 144 с. Может быть, иное царство изображается подобным

земному с той целью, чтобы все-таки новое существование представлялось не столь пугающе непохожим на то, к чему человек привык в здешнем мире.

²¹ Элиаде М. Указ. соч. С. 213.

²² В этом смысле структура повествования о путешествии шамана совершенно аналогична построению русской волшебной сказки, выявленному В. Я. Проппом. В начале сказки описываются события, являющиеся условием, чтобы выманить героя за пределы его обычного существования и заставить отправиться в дорогу. Сам сюжет сказки формируется как рассказ о встречах героя в пути препятствиях, волшебных помощниках в облике животных, о поединке с Властителем Иного Царства и возвращении домой с волшебными дарами. В шаманском камлании есть все эти моменты, только вместо сражения героя с Владыкой Иного Мира между ними происходит мирный диалог и обмен даров. [Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. 365 с.]

²³ Грачева Г.Н. «Шаман шаманит» // Религия и церковь в Сибири. Тюмень, 1982. С. 57—74.

²⁴ Ознакомиться с изображениями на внешней стороне шаманских бубнов можно в этнографической литературе См.: *Басилов В.Н. Избранники духов*. М., 1984; *Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX-начала XX века*. М.-Л., 1954; *Кызаасов Л.Р., Леонтьев Н.В. Народные рисунки хакасов*. М., 1980; *Стицын А. Шаманские изображения*. СПб., 1906; *Лукина Н.В. Альбом хантыйских орнаментов*. Томск, 1979; *Прокофьева Е.Д. Шаманские бубны // Историко-этнографический атлас Сибири*. М., 1964. С. 479—484.

²⁵ Элиаде М. Указ. соч. С. 201.

²⁶ Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1983. 830 с.

²⁷ Новикова Н. Религиозные представления манси о мире // Духовная культура народов Сибири. Томск, 1986.

²⁸ Любопытная аналогия имеется в иранской мифологии. Пророка Заратуштру выращивает в стволе древа жизни бог света Ахурамазда. «Владыка Мудрость» сначала помещает в дереве духовную сущность Заратуштры, которая должна через 6 тысяч лет, в период ожесточения борьбы добра и зла, получить телесное воплощение.

²⁹ Чернецов С.В. Древняя история Нижнего Приобья. М., 1952. 131 с.

³⁰ В нашу задачу не входило рассмотрение хронологии развития изображений, выявление этнографического своеобразия рисунков в том или ином регионе. Мы старались определить их семантику в связи с идеологией шаманизма. Отсутствие изображений на бубнах в некоторых областях не означает, что не существовало тех или иных представлений, нашедших отображение в изобразительном искусстве других регионов. На наш взгляд, при условии единообразия шаманского мировоззрения, — если даже не приходится говорить о сходстве изобразительной традиции, — то идеи и концепты зафиксированные в искусстве, можно экстраполировать на те культуры, где эта традиция не нашла развития или же не сохранилась.

³¹ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов: В 3 т. Т. 2. Томск, 1994. С. 94.

³² Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984. С. 49—51.

³³ Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. Новосибирск, 1986. 191 с.

³⁴ Косарев М.Ф. О культуре дерева у кулайцев // Ранний железный век Западной Сибири. Томск, 1978. С. 118.

³⁵ Грачева Г.Н. Указ. соч. С. 62—64.

³⁶ Радлов В.В. Из Сибири. М., 1989. С. 356—360.

³⁷ Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995. 238 с.

³⁸ Наиболее отчетливо выражены иерархические отношения между поколениями богов, например, в шумеро-аккадской, также в хетто-хурритской мифологии. Представления о классах богов и занимаемых ими небесных сферах можно найти в индо-арийских представлениях. Распределение

пространственных областей среди богов не чуждо и греческой мифологии.

³⁶ *Гондатти Н.Л.* Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском Университете. Т. XLIII. Вып. 2. 1888. 91 с.

⁴⁰ *Карьялайнен К.Ф.* Религия югорских народов. В 3 т. Т. 2. Томск, 1994. С. 85.

⁴¹ *Басилов В.Н.* Избранники духов. М., 1984. С. 96—118.

⁴² *Окладников А.П.* Петроглифы Ангары. М.-Л., 1966. 322 с.

⁴³ *Басилов В.Н.* Указ. соч. С. 98—118.

⁴⁴ *Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984. 233 с.

⁴⁵ *Прокофьева Е.Д.* Шаманские бубны // Историко-этнографический атлас Сибири. М., 1961. С. 479 - 484.

⁴⁶ *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. М., 1995. С. 41.

⁴⁷ *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1998. С. 201—206, 221.

⁴⁸ *Гондатти Н.* Указ. соч. С. 59—60.

⁴⁹ *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984. 293 с.

⁵⁰ *Элиаде М.* Указ. соч. С. 213.

⁵¹ *Торвеев Дж.* Дизайн юрты // Декоративное искусство. 1979. № 5. С. 32—33.

⁵² *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М., 1975. С. 502.

⁵³ *Гачев Г.* Указ. соч. С. 171.

⁵⁴ *Элиаде М.* Космос и история. М., 1997. С. 112.

⁵⁵ Карьялайнен К.Ф. склонен многие идеи сибирского мира отнести на счет христианства. Наряду с мифом о всемирном потопе, о мужчине и женщине, прародителях рода человеческого, ученый видит влияние христианской религии в движении угров к монотеизму в образе верховного бога и его сына.

⁵⁶ *Лотман Ю.М.* Избранные статьи (1992—1993) // Язык. Семиотика. Культура. М., 1993. С. 353—361.

⁵⁷ *Штернберг Л.Я.* Избранничество в религии // Этнография. 1927. Кн. 3. № 1. 30 с.

⁵⁸ *Старцев Г.* Остяки. Социально-этнографический очерк. Л., 1928. 152 с.

⁵⁹ *Новикова Н.* Религиозные представления манси о мире // Духовная культура народов Сибири. Томск, 1986.

⁶⁰ *Гуревич А.Я.* Время как проблема истории культуры // ВФ. 1969. № 3. С. 106.

⁶¹ *Стеблин-Каменский М.И.* Миф. Л., 1976. 104 с.

⁶² *Мелетинский Е.М.* Происхождение героического эпоса. М., 1963. 462 с.

⁶³ *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. 424 с.

⁶⁴ *Гачев Г.* Указ. соч. С. 170.

⁶⁵ *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983. С. 153.

⁶⁶ Любопытно, что подобное мифопоэтическое восприятие времени сохранилось в сознании современного человека, в частности, в художественном творчестве. Ощущение времени, разом охватывающего прошлое, настоящее и будущее, где каждый конкретный момент тождествен вечности, является одним из излюбленных мотивов прозы и стихотворений Борхеса: «И если мы улавливаем эту тождественность, то время — иллюзия, и чтобы ее развеять, достаточно вспомнить о неотличимости призрачного вчера от призрачного сегодня» («История вечности»). Вечность, а вместе с ней и священное прорывается в обыденную жизнь, но сама она остается недостижимой.

⁶⁷ Так и произошло в восточных учениях, до которых конечная цель любого живого существа заключается в достижении нирваны, состояния за пределами бытия и не-бытия.

⁶⁸ *Кассирер Э.* Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 113.

⁶⁹ Кассирер Э. Философия символических форм. Введение и постановка проблемы // *Культурология. XX век. Антология.* М., 1995. С. 194—195.

ГЛАВА III

¹ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов: В 3 т. Т. 2. Томск, 1994. С. 218—220.

² Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. М., 1963. 462 с.

³ Прокофьева Е.Д. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // Сб. МАЭ. Т. XI. 1949. С. 129—136; Прыткова Н.Ф. Об одежде ненцев (самодийской группы) // *Одежда народов Сибири.* Л., 1970. С. 130—142.

⁴ Басилов В.Н. Избранники духов. М., 1984. С. 35.

⁵ Антонова Е.В. Обряды и верования первобытных земледельцев // *Религии Древнего Востока.* М., 1995. С. 9.

⁶ Ритуал медвежьего праздника многократно освещался в литературе: Васильев Б.А. Медвежий праздник // СЭ. 1948. № 3; Гемуев И.Н. Некоторые аспекты культа медведя и их археологические параллели // *Урало-алтаистика.* Новосибирск, 1984. С. 137—144; Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984. С. 187; Кулемзин В.М. Медвежий праздник и шаманизм в мировоззрении хантов // *Материалы и исследования культурно-исторических проблем народов Сибири.* Томск, 1996; Лукина Н.В. Общее и особенное в культе медведя у обских угров // *Обряды народов Западной Сибири.* Томск, 1990; Шатилов М.Б. *Драматическое искусство ваховских остяков // Из истории шаманства.* Томск, 1976. 31 с.; Чернецов В.Н. *Медвежий праздник у обских угров.* Томск, 2001. 48 с.; *Karl j. Narr. Barenzeremoniell und Schamanismus in der alteren Steinzeit Europas // Saeculum, X, 3, Friburg — München, 1959. P. 233—272.*

⁷ Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества в ХУ1—ХУ11 в. Л., 1935. 157 с.; Шатилов М.Б. *Драматическое искусство ваховских остяков // Из истории шаманства.* Томск, 1976. 161 с.

⁸ Алексеенко Е.А. Южносибирские параллели в шаманстве кетов // *Этнография народов Сибири.* Новосибирск, 1984. 8 с.

⁹ Изображения из Нижнего Приобья описаны в литературе: Анучин Д.Н. К истории искусств и верований у приуральской чуди // *Материалы по археологии восточных губерний России.* 1899. Т. 111; Иванов С.В. *Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в.* М.-Л., 1954. 838 с.; Мозильников В.М. *Васюганский клад // СА.* 1964. № 2. 4 с.; Скалон В.Н. *Писаные люди // Охотник и рыбак Сибири.* 1931. № 4. С. 46—47. Чернецов В.Н. *Древняя история Нижнего Приобья.* М., 1952; Чернецов В.Н. *Бронза Усть-полуйского времени // Материалы и исследования по археологии СССР.* 1953. № 35. 128 с. Чернецов В.Н. *Наскальные изображения Урала.* М., 1971. С. 90.

¹⁰ Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984. С. 193—194.

¹¹ Юнг К.Г. *Либи́до, его метаморфозы и символы.* СПб., 1994. С. 337.

¹² Элиаде М. *Мифы, сновидения, мистерии.* М., 1996. С. 288.

¹³ Ксенофонтов Г.В. *Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов.* М., 1930. 126 с.

¹⁴ Алексеев Н.А. *Шаманизм тюркоязычных народов Сибири.* Новосибирск, 1984. 233 с.

¹⁵ Фрэзер Дж. Дж. *Золотая ветвь: Исследование магии и религии.* М., 1983. 830 с.

¹⁶ Леви-Строс К. *Структура мифа // Вопросы философии.* 1970. № 7. С. 155.

¹⁷ Иванов С.В. *Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар.* Л., 1979. 194 с.

¹⁸ Штернберг Л.Я. *Избранничество в религии // Этнография.* 1927. Кн. 3. № 1. С. 37.

¹⁹ Михайлов Т.М. *Из истории бурятского шаманизма.* Новосибирск, 1980. 320 с.

²⁰ Юнг К.Г. *Психологические аспекты архетипа матери // Душа и миф: шесть архетипов.* М., 1997. С. 218—219.

²¹ *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. М., 1998. 304 с.

²² Надо отметить, что во многих мифологиях довольно часто женские образы являются богинями, покровительствующими магическим действиям, знанию тайн целительства, умению понимать язык зверей и птиц. Так, Исида (постоянный эпитет — «владеющая чарами») излечивает Амона-Ра от укуса змея Апопа, оживает с помощью магических заклинаний своего умершего супруга Осириса. По сути дела, эти женские божества — колдуньи. И возможно, в этих воззрениях сохранились представления о том, что культурная практика некогда была сосредоточена в руках женщины: очевидна ее власть не только над духами природы, над болезнью, но и над главным божеством, как в случае с Исидой. К. Г. Юнг [Либидо, его метаморфозы и символы. СПб., 1994.] предположил, что мы сталкиваемся здесь с наблюдением человека над своей собственной природой. В мифологии столь часто женские божества наделены ведовскими функциями по причине того, что древние заметили, что сознание мужчины работает более рационально, в то время как женщина в большей мере подвержена влиянию бессознательного, подвластна интуиции и связана таким образом со всем таинственным, иррациональным.

²³ *Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996. С. 263.

²⁴ *Чернецов В.Н.* Древняя история Нижнего Приобья. М., 1952.

²⁵ *Михайлов Т.М.* Указ. соч. С. 173.

²⁶ Надо полагать, Бог-отец прежде чем приступил к своей главенствующей роли, выполнял функции оплодотворяющего божества. Вероятно, смена материнских культов отеческими не произошла внезапно, и какое-то время в качестве верховных мифических существ выступала супружеская пара.

²⁷ *Басилов В.Н.* Ташмат-Бола // Глазами этнографа. М., 1982. С. 157—179.

²⁸ *Троицкая Т.Н.* Явление травестизма в скифо-сибирском мире // Скифо-сибирский мир. Искусство и идеология. Новосибирск, 1987. С. 59—63.

²⁹ *Мюллер М.* основой религиозных явлений называл особого рода веру (ничего общего с обыденным чувством веры не имеющую). Эта вера порождена стремлением постичь непостижимое, выразить невыразимое, жажду Бесконечного, любовь к Богу. «Говоря о том, что религия отличает человека от животного, мы не имеем в виду христианскую или иудейскую религию; мы не имеем в виду какую-нибудь отдельную религию; но мы имеем в виду способность ума или предрасположенность, которая независимо от чувства и разума, а иногда даже вопреки им дает возможность человеку постигать Бесконечное под различными именами и в разнообразных формах». *Мюллер М.* Введение в науку о религии // Классики мирового религиоведения. М., 1996. С. 42.

³⁰ *Тиле К.* Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения. М., 1996. С. 144—197.

³¹ *Лосев А.Ф.* Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 24—25.

³² *Кассирер Э.* Философия символических форм. Введение и постановка проблемы // Культурология. XX века. Антология. М., 1995. С. 163—212.

³³ *Хоркхаймер М., Адорно В.Т.* Диалектика просвещения. Философские фрагменты. М.-СПб., 1997. С. 21.

³⁴ *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М., 1986. 543 с.

³⁵ *Дильтей В.* Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 22.

³⁶ *Рьюз М.* Наука и религия: по-прежнему война? // ВФ. 1991. № 2. С. 36—57.

³⁷ *Хоркхаймер М., Адорно В.Т.* Указ. соч. С. 29.

³⁸ *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984. С. 220.

³⁹ *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989. 573 с.

⁴⁰ *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. 608 с.

⁴¹ *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. 424 с.

⁴² *Фрейдберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1978. 680 с.

⁴³ *Селир Э.* Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993. С. 574.

- ⁴⁴ Мамардашвили М. Обязательность формы // ВФ. 1976. № 12. С. 122—142.
- ⁴⁵ Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 24.
- ⁴⁶ Новик Е. С. Указ. соч. С. 60.
- ⁴⁷ Фейерабенд П. Указ. соч. С. 181.
- ⁴⁸ Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976. 407 с.
- ⁴⁹ Юнг К. Г. Аналитическая психология. СПб., 1994. С. 127.
- ⁵⁰ Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 206—207.
- ⁵¹ Леви-Строс К. Указ. соч. С. 193.
- ⁵² Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991. 304 с.
- ⁵³ Этой проблеме посвящена целая глава книги К. Леви-Строса «Структурная антропология». М., 1983. 536 с.
- ⁵⁴ Юнг К. Г. Либидо, его метаморфозы и символы. СПб., 1994. 413 с.
- ⁵⁵ Фейерабенд П. Указ. соч. С. 139.
- ⁵⁶ Элиаде М. Космос и история. М., 1987. 362 с.
- ⁵⁷ Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995. С. 82.
- ⁵⁸ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. 608 с.
- ⁵⁹ Кассирер Э. Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 111—112.
- ⁶⁰ Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф. М., 1982. С. 263.
- ⁶¹ Хюбнер К. Критика научного разума. М., 1994. С. 326.
- ⁶² Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996. 448 с.
- ⁶³ Вартофский М. Эвристическая роль метафизики в науке // Структура и развитие науки. Логика и методология науки. Из Бостонских исследований по философии науки. М., 1978. С. 77.
- ⁶⁴ Кессиди Ф. Миф и его отношение к познанию, религии и художественному творчеству // ВФ. 1966. № 3. С. 107.
- ⁶⁵ Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995. 238 с.
- ⁶⁶ Фрейдберг О. Миф и литература древности. М., 1978. 680 с.
- ⁶⁷ Михайловский В. М. Шаманство. Типография А. А. Левенсона. М., 1892.
- ⁶⁸ Грачева Г. Н. Шаман шаманит // Религия и церковь в Сибири. Тюмень, 1992. С. 57—74.
- ⁶⁹ Кагаров Е. Г. Шаманство и явление экстаза в греческой и римской религиях // Известия АН СССР. Отделение общественных наук. М., 1934. С. 1—13.
- ⁷⁰ Рунева Т. А. Средневековая модель отношения человека и мира и ее воплощение в искусстве // Социальные функции искусства и религии (сравнительная характеристика). Свердловск, 1976. С. 80.
- ⁷¹ Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1983. 836 с.
- ⁷² Гумилев Л. Н. Поиски вымышленного царства («Легенда о государстве Пресвитера Иоанна»). М., 1970. 431 с.
- ⁷³ Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. 536 с.

СЛОВАРЬ ОСНОВНЫХ ТЕРМИНОВ

АНИМИЗМ (от лат. *anima* — дух, душа), вера в одухотворенность природы. Объекты мыслятся живыми в силу вселения в них неких духовных сущностей. По мнению Э.Тайлора, анимизм представлял собой первоначальный минимум религии, на основе которого развиваются последующие религиозные идеи.

АНТАГОНИСТ, мифологический герой, противостоящий главному божееству. Часто выступает в роли вредителя. Однако в сибирском шаманизме вместе со своим братом — творцом выполняет функции упорядочивания мира.

АНТРОПОГОНИЧЕСКИЕ МИФЫ, в шаманизме, как правило, рассказывают о создании человека верховным богом из глины или из древесных палочек, из комочков грязи или из ящериц. Пока создатель занят похсами души для незавершенных человечков, его брат случайно, или по злему умыслу, портит творение: делает людей смертными и болезненными. В антропогонических мифах действуют близнецы: алтайские Ульгень и Эрлик, угорские Нуми-Торум и Куль-Отыр.

АНТРОПОМОРФИЗМ (от греч. *anthropos* — человек и *morphe* — форма), способ осознания мира, при котором различные объекты природы наделяются человеческим обликом, всевозможным явлениям приписываются человеческие свойства и качества.

АМПЛИФИКАЦИЯ, разработанный К.Г. Юнгом метод прояснения смысла психического образа с помощью параллелей из мифологии, фольклора, этнологии, искусства.

АРХЕТИП, универсальные образы коллективного бессознательного, являются частью наследуемой струк-

туры психики. К.Г.Юнг говорит о них как о первоначальных матрицах сознания, обусловленных, вероятно, самой биохимической организацией мозга.

БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ, в аналитической психологии К.Г.Юнга глубинный слой психики, содержащий наряду с вытесненными содержаниями сознания, архетипы и инстинкты.

БОГИ, персонажи высшей мифологии, отличающиеся от прочих сверхъестественных существ своими креативными возможностями. Их бессмертие, умение создавать вещи и необыкновенная сила ставят их выше духов. Духи, как правило, находятся в подчинении богов. В шаманских воззрениях различия между обими категориями слабо дифференцированы. Однако появляется представление о верховном боге, олицетворяющем небо.

БУБЕН ШАМАНСКИЙ, один из важнейших атрибутов шаманского обряда, использовался не только как музыкальный инструмент для создания ритмического аккомпанемента во время камлания, но имел символическое значение средства передвижения. Бубен мыслился оленем или лодкой, в которой шаман отправляется в путешествие.

БОЛЕЗНЬ ШАМАНСКАЯ, необычное поведение людей, по причине которого соплеменники считали их избранными для шаманской деятельности. Проявлениями болезни могло быть странное бормотание на непонятном языке, необъяснимые физические способности: избранный духами глотал раскаленное железо, не замерзал в проруби, умел освободиться от пут или остаться невредимым при ранениях.

ВЕРА РЕЛИГИОЗНАЯ, определенная установка сознания, при которой существование сверхъестественного воспринимается как безусловная данность.

ДИФФУЗИИ КУЛЬТУРЫ ТЕОРИЯ (от лат. «диффузия» — проникновение), согласно данной теории те или иные проявления культуры первоначально возникают на ограниченной малой территории, а затем распространяются из единого центра благодаря подражанию некоторой социальной модели, принятой в качестве образца. В противоречии с версией распространения культуры из единого центра теория конвергенции утверждает независимое происхождение сходных элементов культуры.

ДУХИ, сверхъестественные персонажи, связанные с миром природы и потому обитающие в среднем царстве, в отличие от богов, находившихся за его пределами. Наделены меньшим могуществом, но тесно связаны с хозяйственной деятельностью людей. В зависимости от определенных нужд шаман камляет к тем или иным духам, связанным с географическими объектами (к духу реки с просьбой о хорошем улове, к хозяйке зверей — с мольбой о хорошей добыче и т.п.).

ЗНАНИЕ, проверенный практикой результат познания действительности и его отражение в мышлении человека. Предполагает обобщение достоверных фактов, выявление закономерностей и прогнозирование каких-либо явлений.

ИДЕОЛОГИЯ, систематизированные, оформленные взгляды, объективированные в виде правовых, политических, этических и эстетических концепций. Выполняет некоторые социальные функции, регламентируя нормы поведения, вырабатывая типы мышления и определяя программы действия в данном обществе.

ИЕРОГАМИЯ, священный брак, в котором один из супругов имеет либо божественное, либо зооморфное происхождение, но обязательно является выходцем из иного мира.

ИНИЦИАЦИЯ (лат. initio — начинать, посвящать), обряды, символизирующие переход человека из одного статуса в другой, обретение новых личностных качеств. Шаманские инициации связаны со ступенями профессионального обучения и

обозначают этапы восхождения от низших к высшим разрядам шаманов, получающих все большие способности и возможности.

ИНСТИТУТ, организованная структура связей и социальных норм, обусловленная определенной идеологией. Объединяет значимые общественные ценности, обеспечивает контроль за исполнением правил, устанавливает санкции и подразумевает систему статусов и ролей. Понятие «социального института» предложено Б. Малиновским.

КАМ, то же, что шаман. Слово для обозначения колдуна, возникшее в тюркской среде.

КАМЛАНИЕ (от тюркск. «кам» — шаман), обряд мифического шаманского путешествия, во время которого шаман проникает в другие миры для взаимодействия с духами или богами. Обычно совершался в особом экзотическом состоянии, вызванном использованием галлюциногенных средств.

КАРТИНА МИРА, целостная система всех существующих знаний и представлений о мире, интегрирующая научное понимание, мифологические воззрения, их интерпретацию в искусстве и в обыденном знании. Картина мира как концептуальное образование является продуктом мировоззрения, возникает в результате его упорядоченности и систематизации, сама обуславливает миропонимание и отношение к действительности общества и индивида, а также определяет стиль и принципы художественного мышления в данной культуре. Как основа интерпретации любых явлений и событий картина мира закрепляет предпочитаемые концептуальные варианты объяснения мира, создает критерии отбора новых теоретических образований, осуществляя преемственность в развитии знания, ограничивая произвол в выборе концепций, фильтруя информацию, поступающую через органы чувств.

КОНВЕРГЕНЦИИ ТЕОРИЯ (лат. сходство, совпадение), теория, утверждающая независимое происхождение сходных элементов культуры, отрицающая их генетическое родство. Аналогия объясняется как результат идентичного развития хозяйственного типа, подобных истори-

ческих, климатических, социальных условий. Сходство и подобие в данном случае возникает в силу приспособления к более или менее одинаковым условиям существования (географическим, климатическим, хозяйственным, экономическим).

КОСМОГОНИЯ, в мифологии цикл сюжетов, в которых излагается версия о происхождении мира. В шаманской космогонии можно наметить ряд наиболее распространенных мотивов: происхождение вселенной из огромного зооморфного существа, сливающегося с образом тотемного предка. Другой миф рассказывает о водоплавающей птице, ныряющей на дно первоначального океана, чтобы достать землю, из которой будет сотворена суша.

КОСМОЛОГИЯ, комплекс мифов, описывающих устройство и структуру мира. В них характеризуются как пространственно-временные параметры вселенной, так и место, иерархия различных живых и сверхъестественных существ в упорядоченном космосе. Для шаманизма наиболее актуально наличие земли людей и двух других царств, в которые шаман совершает путешествие с целью добыть знание.

КУЛЬТ (от лат. cultus — поклонение, почитание), совокупность религиозных действий в определенном порядке, с помощью которых верующие вступают в контакт со сверхъестественными силами, пытаются умиловать их, заручиться их поддержкой, либо воздействовать на них с иными целями. Культ находит выражение в обряде, строго определяющем последовательность специфических действий, речевых формул, приуроченных, как правило, к какому-то конкретному времени. Каждый обряд сопровождается ритуалом (внешнее оформление обрядового действия). Иногда в литературе термины «обряд» и «ритуал» употребляются как синонимы. Шаманский культ являет собой не столько поклонение богам, сколько попытку договориться с ними. Основной обряд шаманских верований — *обряд камлания*. Ритуальная сторона проявляется во владении атрибутами (специальная одежда, бубен, колотушка), в танцевальном и песенном искусстве.

МАНА, меланезийское слово для обозначения безликой силы, которой могут быть наделены как объекты природы, так и отдельные люди или Род в целом. Что-то вроде могущественной энергии, наличие которой дает ее обладателю неограниченные сверхъестественные возможности.

МАНДАЛА, символическое изображение карты мира, известное в традициях буддизма. Модели космоса, построенные по той же схеме, обнаруживаются у многих народов.

МАТЕРИНСКИЕ КУЛЬТЫ, поклонение Великой Праматери, дающей начало всему живому. Довольно часто в архаических воззрениях женское божество соединяло в себе черты благой прародительницы, покровительницы охотников, воздействующей на плодородие, а также чудовищной, смертоносной богини-разрушительницы. Этот образ К.Г. Юнг ассоциирует с архетипом чудовищной матери. В шаманских воззрениях материнские культы нашли воплощение в почитании богини — сестер, жен или матерей верховного бога, либо в качестве прародительниц племени, имеющих звериные черты тотемного предка.

МИРОВОЗЗРЕНИЕ, наиболее упорядоченные, систематизированные представления человека, определяющие его позицию в мире.

МИФ ОБ УМИРАЮЩЕМ И ВОСКРЕСАЮЩЕМ ЗВЕРЕ, возникший в охотничьей среде мотив, призванный обеспечить плодородие в мире животных. Мыслится, что убитый охотниками зверь должен возродиться на следующий год и привести за собой множество сородичей. Обрядовым воплощением данного сюжета в сибирском шаманизме является Медвежий праздник или подобный ему Праздник Лося.

МИФОЛОГИЯ, в теории К. Леви-Строса рассматривается как своеобразный этап в развитии сознания, свойственный ранним этапам человеческой культуры. Говоря о мифологии, поэтому мы подразумеваем не только содержания мифов, но и способ восприятия мира.

МИФОЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ, предполагается, что способ переструктурирования данных мифологически мыслящим человеком отличается от способа производства зна-

ния человеком, логически мыслящим. По мнению Мелетинского Е. М., Леви-Строса К., в мифе мир моделируется посредством составления из отдельных конкретных вещей (метод бриколажа), то есть, мышление оперирует наличными объектами, не разделяет предмет и его образ, не способно к абстракции. Другие свойства мифологического мышления — отсутствие каузальных связей между явлениями, невычленение человеком себя из природы. Однако нельзя считать мифологию исключительно бессознательным творчеством.

МЫШЛЕНИЕ, существует общепринятая точка зрения по поводу того, что считать мышлением, хотя нет согласия в понимании того, как протекают процессы мышления. Большинство определений совпадает с утверждением о том, что мышление — это интерпретация воспринятого с целью создать нечто новое, иными словами, выход за пределы непосредственно данной информации для получения новых данных.

НУМЕН, термин Р. Отто для обозначения невыразимого, мистериального чувства ужаса, сопряженного с восторгом. Обычно подобные ощущения связаны с проявлением сверхъестественного.

ОБРЯД, совокупность символических действий, инсценирующая сюжет мифа.

ПАНТЕОН, упорядоченная система существующих в определенной религиозной или мифологической традиции богов. Пантеон предполагает наличие иерархической структуры, соподчинение персонажей, а не только лишь их перечисление.

ПАРТИЦИПАЦИЯ МИСТИЧЕСКАЯ, термин, введенный Л. Леви-Брюлем, характеризующий психологическое ощущение сопричастности, при котором отсутствует осознанное различие между субъектом и объектом.

ПАТТЕРН, организованная группа ощущений, в которой части составляют единое целое.

ПРЕЦЕДЕНТ, событие, произошедшее с героями мифа во времена до начала истории.

ПРИОБРЕТЕННОГО РОДСТВА ТЕОРИЯ, теория, объясняющая сходство культурных элементов возникновением общности в результате со-

прикосновения, формированием в разнородной этнической и языковой среде единого языка и традиций. В локальных культурах в рудиментарной форме остается ряд обычаев, пережитков, суеверий как отголоски этого некогда существовавшего единства.

ПРОЕКЦИЯ, психический процесс, с помощью которого какое-либо бессознательное качество или характеристика переносятся на объекты внешнего мира и, таким образом, осознаются.

САКРАЛЬНЫЙ, священный, имеющий отношение к божественному.

СОЗНАНИЕ, функция мозга, благодаря которой человек способен приобретать знание о природе и о самом себе, а также способность иметь знание о собственных умственных и волевых актах и других проявлениях психического. Сознание обладает структурой, благодаря которой всякое содержание принимает свою специфическую форму и к которой в процессе познания присоединяются другие содержания.

ТОТЕМ (буквально «его род» на языке североамериканских индейцев племени оджибве), мифический предок определенной этнической группы в образе какого-либо животного, рептилии — растения. Тотемизм — одна из древнейших форм мифологических воззрений, объясняющих происхождение человека. В шаманизме тотемные верования вылились в представление о превращении шамана в животное.

ТРАНС (от франц. *transir* — оцепенеть), состояние сознания, отличающееся от экстаза еще большей погруженностью в бессознательное, так что человек теряет связь с эго. В результате происходит как бы растворение личности, утрата собственного я, поэтому часто человек не помнит, что с ним случилось.

ТРИКСТЕР, мифологический персонаж, плут. Часто выполняет роль культурного героя, но добывает блага с помощью хитрости и обмана.

ФИННО-УГОРСКИЕ НАРОДЫ, историки и этнографы предполагают существование единой этнической общности, восходящей примерно к 3—2 тыс. до н.э. В период I тыс. н.э. из Приуралья и Поволжья древние финно-угры расселились до Прибал-

тики, заняли территории Зауралья (бассейн Оби), полосу Восточной Европы. К народам данной группы относятся финны, карелы, эстонцы, вепсы, саамы, мордва, мари, удмурты, коми, венгры, обские угры (ханты, манси). Шаманские представления финно-угров сходны с воззрениями самоедов, алтайцев.

ЭКСТАЗ (от греч. — иступление, восхищение), состояние чрезвычайного воодушевления, иногда перехо-

дящего в иступление, при котором устанавливается связь с бессознательным. В шаманской обрядовой практике используется с целью вызвать видения, воспринимаемые как путешествие в иной мир (царство мертвых или на небеса). Достигается с помощью алкогольных напитков или галлюциногенных средств.

ЭТИОЛОГИЧЕСКИЕ МИФЫ, мифы, объясняющие происхождение различных вещей или явлений.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Адлер Г. Лекции по аналитической психологии / Пер. с англ. М., 1996. 282 с.
2. Авдеев И. Манси и их фольклор. Тобольск, 1935.
3. Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984. 233 с.
4. Алексеенко Е. А. Южносибирские параллели в шаманстве кетов // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. 8 с.
5. Анисимов А. Ф. Духовная жизнь первобытного общества. М.-Л., 1966. 243 с.
6. Анисимов А. Ф. Исторические особенности первобытного мышления. Л., 1971. 137 с.
7. Анисимов А. Ф. Космологические представления народов Севера. М.-Л., 1959. 106 с.
8. Анисимов А. Ф. Шаманский чум у эвенков и проблема происхождения шаманства // Этнография Сибири. М.-Л., 1952. 13 с.
9. Анисимов А. Ф. Этапы развития первобытной религии. М.-Л., 1967. 162 с.
10. Анохин А. В. Материалы по шаманству алтайцев. М.-Л., 1924.
11. Антонова Е. В. Обряды и верования первобытных земледельцев // Религии Древнего Востока. М., 1995. 9 с.
12. Апель К.-О. Проблема феноменологической очевидности в свете трансцендентальной семиотики // Хрестоматия по истории философии (западная философия): Ч. 2. М., 1997. С. 428—464.
13. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1975. 550 с.
14. Ариольдов А. И. Теория культуры: историзм и вопросы методологии / Культура, человек и картина мира. М., 1987. 8 с.
15. Арсеньев В. Р. Звери = Боги = Люди. М., 1991. 180 с.
16. Аския Я. О. Проблемы времени. М., 1966. 200 с.
17. Ахундов М. Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюции, перспективы. М., 1982. 222 с.
18. Ашихмина Л. И. О картинах мира у населения Северного Приуралья в древности // Природа и цивилизация. Реки и культуры. Материалы конференции. Санкт-Петербург, 1997. С. 182—187.
19. Балакин Ю. В. О некоторых аспектах социальной роли первобытного искусства // Духовная культура народов Сибири. Томск, 1980. 5 с.
20. Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов. М., 1955.
21. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. 616 с.
22. Басилов В. Н. Избранники духов. М., 1984. 206 с.
23. Бахрушин С. В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI—XVII в. Л., 1935. 157 с.
24. Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М., 1975. 502 с.
25. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. 424 с.
26. Бензе М. Введение в информационную эстетику // Семиотика и искусствознание. М., 1972. С. 198—215.

27. Береснева В. Я., Яглом И. М. Симметрия и искусство орнамента // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. Л., 1974. С. 274—289.
28. Блажевич Н.В., Селиванов Ф.А. Сила и бессилие разума // Теория и экология разума. Тюмень, 1991. С.11—17.
29. Блажевич Н.В. Философия и универсалии языка науки // Философская культура и синтез социального знания. Тюмень, 1992. С. 71—74.
30. Боас Ф. Ум первобытного человека. М.-Л., 1926.
31. Богораз В. Г. К психологии шаманства у народов Северо-восточной Азии. М., Типография Императорского Московского Университета, 1910. С. 1—36.
32. Бутанаев В.Я. Почитание тесей у хакасов // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986.
33. Вайнштейн С. И. Тувинское шаманство. М., 1964. 126 с.
34. Вампилов Б. Шаманизм // Наука и религия. 1962. № 7. 7 с.
35. Васильевский Р. С. Антропоморфные изображения и их интерпретация // Антропоморфные изображения. Первобытное искусство. Новосибирск, 1987. С. 19—28.
36. Вдовиц И. С. Заключение к книге «Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири». Л., 1981. 27 с.
37. Вдовиц И.С. Исследование шаманизма народов Сибири и Севера. М., 1973. 278 с.
38. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М., 1997. 416 с.
39. Вербов Г. Д. О ненских шаманах // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. 29 с.
40. Виташевский В. Наблюдение над якутскими шаманскими действиями // СМАЭ. 1918. Т. 5. Вып. 1.
41. Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. М., 1994. 612 с.
42. Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. 367 с.
43. Гадамер Г. Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. 699 с.
44. Галич М. История доколумбовых цивилизаций. М., 1990. 407 с.
45. Гамкрелидзе Т. В. Индоевропейский язык и индоевропейские миграции (к вопросу о индоевропейском праязыке и индоевропейской прародине) // Культурное наследие Востока. Проблемы, поиски, суждения. Л., 1985. С. 356—364.
46. Гачев Г. Д. Европейские образы Пространства и Времени // Культура, человек и картина мира. М., 1987. 17 с.
47. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. М., 1995. 480 с.
48. Гачев Г. Д. Национальный космос (интеллектуальное действие) // «Современная драматургия». 1990. № 2, 5.
49. Гегель. Философия религии. В двух томах. М., 1977. 572 с.
50. Гемуев И.Н., Бауло А.В. Святилища манси верховьев Северной Сосьвы. Новосибирск, 1999. 240 с.
51. Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси. Новосибирск, 1986. 191 с.
52. Герчук Ю. Поэтика орнамента // Советское декоративное искусство. 1983. № 7. С. 140—154.
53. Гондатти Н. Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском Университете. 1888. Т. XLIII. Вып. 2. 91 с.
54. Голан А. Миф и символ. М., 1993. 375 с.
55. Головин А.В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.
56. Голосовкер Э. Я. Логика мифа. М., 1987. 218 с.
57. Грачева Г. Н. «Шаман шаманит» // Религия и церковь в Сибири. Тюмень, 1992. С. 57—74.

58. Грачева Г. Н. Шаманы у нганасан // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. 13 с.
59. Гумбольдт фон Вильгельм. Язык и философия культуры. М., 1985. 449 с.
60. Гумилев Л. Н. Искусство и этнос // Декоративное искусство. 1972. № 1. 4 с.
61. Гумилев Л. Н. Поиски вымышленного царства (Легенда о «государстве пресвитера Иоанна»). М., 1970. 431 с.
62. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1989. 496 с.
63. Гуревич А. Я. Время как проблема истории культуры // ВФ. 1969. № 3. С. 105—116.
64. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. 318 с.
65. Гусев С. С. Анализ имеющегося знания и понимания // Философские науки. 1984. № 3. С. 137—140.
66. Давиденков С. Н. Психофизиологические корни магии // Природа. 1975. № 8. 3 с.
67. Демещенко С. А. Специфика образности в искусстве малых форм палеолита Евразии // Природа и цивилизация. Реки и культуры. Санкт-Петербург, 1997. С. 199—205.
68. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993.
69. Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 213—255.
70. Дологов А. С. Шаманская вера. М., 1930.
71. Дуини-Горкавич А. А. Тобольский Север. Очерки географической и этнографической. СПб., Типография М. Стасюлевича, 1904. 208 с.
72. Дюркгейм Э. Социология и теория познания // Хрестоматия по истории психологии. М., 1980. С. 212—235.
73. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. 243 с.
74. Еасюков В. В. Мифы о Вселенной. Новосибирск, 1982. 175 с.
75. Елизаренкова Т. Я. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I—IV. М., 1989. 766 с.
76. Ермолова Н. В. Река живых и река мертвых в мифопоэтической традиции эвенков // Природа и цивилизация. Реки и культуры. Материалы конференции. СПб., 1997. С. 119—126.
77. Жуковская Н. Л. Бурятская мифология и ее монгольские параллели / Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980. 37 с.
78. Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. 194 с.
79. Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. 199 с.
80. Жуковская Н. Л. Пространство и время в мировоззрении монголов // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986. 30 с.
81. Зеленин Д. К. Идеология сибирского шаманства. М.-Л., 1936.
82. Зенько А. П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. Новосибирск, 1997.
83. Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. 328 с.
84. Иванов В. В. Категория времени в искусстве и культуре XX в. // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. Л., 1974. С. 39—67.
85. Иванов С. В. Древний андронидный комплекс в современном орнаменте народов Сибири. (К постановке вопроса) // Материалы VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. М., 1964. С. 1—10.
86. Иванов С. В. Маски народов Сибири. Л., 1975. 296 с.
87. Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. М.-Л., 1954. 838 с.
88. Иванов С. В. Орнамент народов Сибири как исторический источник. М.-Л., 1963. 494 с.
89. Иванов С. В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. Л., 1979. 194 с.

90. **Иванов С. В.** Элементы защитного доспеха в шаманской одежде народов Западной и Южной Сибири // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. 5 с.
91. **Инфантьев П. П.** Жертва вогула. Чары шаманов. Из путевых впечатлений в стране вогулов. СПб., Издание книжного магазина П. В. Луковникова. 1912. 198 с.
92. **Ионова Ю. В.** Шаманство в Корее (XIX--XX в) // Символика культов и ритуалов народов Зарубежной Азии. М., 1986. 21 с.
93. **Исторический фольклор** звенков. Сказания и предания. Запись текстов Г. М. Василевич. М.-Л., 1966. 398 с.
94. **Ите Р.Ф.** Шепот Земли и молчание неба. Этнографические этюды о традиционных народных верованиях. М., 1990. 318 с.
95. **Кабо В. Р.** У истоков религии // Природа. 1984. № 3. 8 с.
96. **Каган М. С.** Еще раз о взаимоотношении науки и искусства // Философские науки. 1979. № 2. С. 37—46.
97. **Каган М. С.** Искусство и религия: структура проблемы // Социальные функции искусства и религии (сравнительная характеристика). Свердловск, 1976. С. 26—34.
98. **Каган М. С.** Человеческая деятельность (Опыт системного анализа). М., 1974. 197 с.
99. **Кагаров Е. Г.** Шаманство и явление экстаза в греческой и римской религиях. Известия Академии Наук СССР. Отделение общественных наук. М., 1934. С. 1—13.
100. **Кандрашина Е. Ю., Литвинцева Л. В., Поспелов Д. А.** Представление знаний о времени и пространстве в интеллектуальных системах. М., 1989. 328 с.
101. **Карьялайнен К. Ф.** Религия югорских народов: В 3 тт. Томск, 1994, 1995. 582 с.
102. **Кассирер Э.** Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 104—163.
103. **Кассирер Э.** Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры. Что такое человек? // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 13—31.
104. **Кассирер Э.** Философия символических форм. Введение и постановка проблемы // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 163—212.
105. **Кенни-Лопсан М. Б.** Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX — начало XX в. Новосибирск, 1987. 163 с.
106. **Кессиди Ф.** Миф и его отношение к познанию, религии и художественному творчеству // ВФ. 1966. № 3. С. 96—107.
107. **Ким В. В.** Образ, знак и объект // Категория образа в марксистско-ленинской гносеологии: структура и функции. Свердловск, 1986. С. 22—33.
108. **Ким В.В.** Семиотические аспекты системы научного познания. Философско-методологический анализ. Красноярск, 1987. 224 с.
109. **Ким В.В., Блажевич Н.В.** Язык науки: Философско-методологические аспекты. Екатеринбург, 1998. 214 с.
110. **Колосницын В.И.** Лекции по теории научного атеизма. Ч. 1. Свердловск, 1975. 171 с.
111. **Колосницын В. И.** К определению природы «религиозного искусства» // Социальные функции искусства и религии (сравнительная характеристика). Свердловск, 1976. С. 26—34.
112. **Колосницын В. И.** Религиозное отчуждение. Свердловск, 1987. 179 с.
113. **Колосницын В.И.** Человек и бог. Свердловск, 1968. 127 с.
114. **Коновалов А. В.** Пережитки шаманства у казахов Южного Алтая // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. 11 с.
115. **Кориков Л.** Сосьвинские и ляпинские вогулы Березовского округа. Тюмень, Типография «Сибирской Торговой Газеты» (А. Крылова). 1898. 24 с.
116. **Косарев А.Ф.** Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость. М., 2000. 304 с.

117. Косарев М. Ф. Западная Сибирь в древности. М., 1984. 245 с.
118. Косарев М. Ф. О культуре дерева у кулайцев // Ранний железный век Западной Сибири. Томск, 1978.
119. Костецкий В. В. Человек в экстазе. Опыт философского познания. Часть 1. Тюмень, 1996. 250 с.
120. Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление: психологический очерк. М., 1977. 261 с.
121. Ксенофонтов Г. В. Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманизме. Иркутск, 1929.
122. Ксенофонтов Г. В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. 2—е издание. М., Безбожник. 1930. 126 с.
123. Ксенофонтов Г. В. Шаманизм и христианство. Иркутск, 1929.
124. Кузнецов В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991. 192 с.
125. Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Васюганско-ваховские ханты. Томск, 1977. 225 с.
126. Кулемзин В. М. Инопоэтические элементы в шаманизме васюганских и ваховских хантов // Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Томск, 1973.
127. Кулемзин В. М. Медвежий праздник у ваховских хантов // Материалы по этнографии Сибири. Томск, 1972.
128. Кулемзин В. М. Река в мировоззрении хантов // Природа и цивилизация. Реки и культуры. Материалы конференции. Санкт-Петербург, 1977. С. 153—157.
129. Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984. 187 с.
130. Кулемзин В. М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX — начало XX в) // Из истории шаманства. Томск, 1976. 52 с.
131. Куприянова Н. К. К характеристике немецкого эпоса // Ученые записки ЛГПедИнст. им. А. И. Герцена. Факультет народов Крайнего Севера. Л., 1957. Т. 132. С. 181—215.
132. Кызласов Л. Р., Леонтьев Н. В. Народные рисунки хакасов. М., 1980. 176 с.
133. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995. 192 с.
134. Лар Л. А. Мифы и предания ненцев Ямала. Тюмень, 2001. 294 с.
135. Лар А. Л. Шаманы и боги. Тюмень, 1998. 126 с.
136. Ларин Ю. В. Проблема субъекта культуры // Традиции: Культура, образование (материалы научно-методической конференции). Т. 2. Тюмень, 1995. С. 5—8.
137. Ларин Ю. В. Феномен культуры: основные направления и уровни исследования // Художественная литература, критика и публицистика в системе духовной культуры. Выпуск 3. Тюмень, 1997. С. 3—5.
138. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. 608 с.
139. Леви-Стросс К. Из книги «Сырое и вареное» // Семиотика и искусствометрия. М., 1972. С. 25—49.
140. Леви-Стросс К. Структура мифа // ВФ. 1970. № 7. С. 152—165.
141. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983. 536 с.
142. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994. 384 с.
143. Левый И. Значение формы и формы значений // Семиотика и искусствометрия. М., 1972. 18 с.
144. Лекторский В. А. Научное познание как феномен культуры // Культура, человек и картина мира. М., 1987. 9 с.
145. Лехтисяло Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск, 1998.
146. Лобовик Б. А. Религиозное сознание и его особенности. Киев, 1986. 247 с.
147. Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф. М., 1982. 479 с.
148. Лосев А. Ф. Миф, число, сущность. М., 1994. 919 с.
149. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976. 368 с.

150. Лосев А. Ф. *Философия. Мифология. Культура*. М., 1991. 525 с.
151. Лосева И. Н. Миф и религия в отношении к рациональному познанию // ВФ. 1992. № 7. С. 64—76.
152. Лотман Ю. М. Избранные статьи (1992—1993) // *Язык. Семиотика. Культура*. М., 1994. С. 353—430.
153. Лотман Ю. М. Лекции по структуральной поэтике // *Язык. Семиотика. Культура*. Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994. С. 17—258.
154. Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // *Ученые записки ТГУ*. 1987, Вып. 754. Труды по знаковым системам. XXI. Тарту. С. 10—21.
155. Лотман Ю. М. Театральный язык и живопись (К проблеме иконической риторики) // *Театральное пространство: материалы научной конференции*. М., 1979. С. 238—252.
156. Лукина Н. В. Об особенностях культуры отдельных групп хантов // *Этнокультурная история населения Западной Сибири*. Томск, 1978.
157. Лукина Н. В. Формирование материальной культуры хантов. (Восточная группа). Томск, 1985. 363 с.
158. Лурья А. Р. Об историческом развитии познавательных процессов. Экспериментально-психологическое исследование. М., 1974. 171 с.
159. Львова Э. Л. Материалы к изучению истоков шаманизма // *Этнография народов Сибири*. Новосибирск, 1984.
160. Мазур О. В., Солдатова Г. Е. Обские угры // *Музыкальная культура Сибири*. Новосибирск, 1997. Т. 1. Кн. 1. С. 17—61.
161. Мамардашвили М. К. О философии // ВФ. 1991. № 5. С. 3—10.
162. Мамардашвили М. К. Обязательность формы // ВФ. 1976. № 12. С. 122—142.
163. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. М., 1997. 224 с.
164. Маркарян Э. С. Культура как система // ВФ. 1984. № 1. С. 113—123.
165. Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука. М., 1983. 284 с.
166. Межуев В. М. Культура как проблема философии // *Культура, человек и картина мира*. М., 1987. 13 с.
167. Мейнандер К. Ф. Проблема происхождения финно-угров по данным археологии // *Этногенез финно-угорских народов по данным антропологии*. М., 1974. 5 с.
168. Мелетинский Е. М. Клод Леви-Стросс и структурная типология мифа // ВФ. 1970. № 7. С. 165—173.
169. Мелетинский Е. М. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл вора. М., 1979. 229 с.
170. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976. 407 с.
171. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. М., 1963. 462 с.
172. Митрохин Л. Н. *Философия религии*. М., 1993.
173. Мириманов В. Б. Первобытное и традиционное искусство. М., 1973. 315 с.
174. *Мировоззрение финно-угорских народов*. Новосибирск, 1990.
175. *Мифологии древнего мира*. М., 1977. 512 с.
176. *Мифологии хантов*. Авт. колл.: Кулемзин В. М., Лукина Н. В., Молданов Т., Молданова Т. *Энциклопедия уральских мифологий*. Т. 3. Томск, 2000. 304 с.
177. *Мифы народов мира*. Энциклопедия в 2 тт. М., 1992.
178. *Мифы, предания, сказки хантов и манси*. Сост. Н. В. Лукина. М., 1990.
179. Михайлов Т. М. Бурятское шаманство и его пережитки. Иркутск, 1962. 37 с.
180. Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма. Новосибирск, 1980. 320 с.
181. Михайловский В. М. Шаманство. Типография А. А. Левенсона. Товарищество председателя Отдела этнографии. М., 1892.
182. Могильников В. А. К вопросу о контактах населения Среднего Приобья и Прииртышья в раннем железном веке // *Ранний железный век Западной Сибири*. Томск, 1978.

183. Молчанов Ю. Б. Проблема синтеза различных концепций времени // Синтез современного научного знания. М., 1973. с. 587—603.
184. Моррис Ч. Основания теории знаков // Семиотика. М., 1983. С. 37—89.
185. Мошинская В. И. Древняя скульптура Урала и Западной Сибири. М., 1976. 132 с.
186. Мошинская В. И. Современное состояние вопроса о роли южного компонента в древней культуре населения Крайнего Севера и Западной Сибири // Этнокультурная история населения Западной Сибири. Томск, 1978. 5 с.
187. Музыка и танец в культуре обско-угорских народов. Томск, 2001.
188. Мясникова Л. А. Дух эпохи и научная картина мира // Научная картина мира: общекультурное и внутринаучное функционирование. Свердловск: УрГУ, 1985. С. 59—66.
189. Мюллер М. Введение в науку о религии // Классики мирового религиозоведения. М., 1996. С. 33—144.
190. Николаев Р. В. Солнечный конь (к вопросу о культе коня у народов Евразии) // Скифо-Сибирский мир. Новосибирск, 1987. С. 154—159.
191. Нише Ф. По ту сторону добра и зла // ВФ. 1989. № 5.
192. Нише Ф. Так говорил Заратустра. М., 1990. 301 с.
193. Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984. 293 с.
194. Новик И. Б. Синтез знаний и проблема оптимизации научного творчества // Синтез современного научного знания. М., 1973. С. 294—320.
195. Новикова Н. Религиозные представления манси о мире // Духовная культура народов Сибири. Томск, 1986. 7 с.
196. Новицкий В. М. Туземный отдел Тобольского Государственного Музея. Тобольск, 1928. 116 с.
197. Нослов К. Д. У вогулов. С-Петербург: Издание А. С. Суворина, 1904. 257 с.
198. Окладников А. П. Исторические корни культур народностей Севера // Культура народностей Севера: традиции и современность. Новосибирск, 1986. С. 13—18.
199. Окладников А. П. Петроглифы Ангары. М.-Л., 1966. 322 с.
200. Окладникова Е. А. Миф как символ власти (на материале индейцев Северной Америки) // Символы и атрибуты власти. Генезис, семантика, функции. С.-Петербург, 1996. С. 46—62.
201. Окладникова Е. А. Символы власти в традиционной культуре индейцев тихоокеанского побережья Северной Америки // Символы и атрибуты власти. Генезис, семантика, функции. С.-Петербург, 1996. С. 250—284.
202. Окладникова Е. А. Шаманские петроглифы Сибири // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. 3 с.
203. Павлов А. В. О культуре философствования // Философская культура и синтез социального знания. Тюмень, 1992. С. 62—71.
204. Пармон Ф. Эволюция «Тунгусского фрака» // Декоративное искусство. 1970 № 5. 3 с.
205. Патканов С. О приросте инородческого населения Сибири. С-Петербург, 1911. 210 с.
206. Патканов С. Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и героическим сказаниям. С-Петербург, 1891. 75 с.
207. Пелих Г. И. Материалы по селькупскому шаманизму // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980.
208. Пелих Г. И. Происхождение селькупов. Томск, 1972.
209. Петри Б. Э. Школа шаманов у северных бурят. Иркутск, 1923.
210. Пивов В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск, 1991.
211. Пирс Ч. С. Закрепление верования // ВФ. 1996. № 12. С. 106—120.
212. Пирс Ч. С. Как сделать наши идеи ясными // ВФ. 1996. № 12. С. 120—133.
213. Планк М. Религия и естествознание // ВФ. 1990, № 8. С. 25—36.
214. Померанц Г. С. Великие религии мира. СПб., 2001. 278 с.

215. **Потапов Л.П.** Алтайский шаманизм. Л., 1991.
216. **Потапов Л. П.** К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. 7 с.
217. **Потапов Л.П.** Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // Труды Института этнографии АН СССР. М.-Л., 1947. Т.1. С. 178—183.
218. **Прокофьева Е. Д.** Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // Сб. МАЭ. Т. XI. 1949. С. 129—139.
219. **Прокофьева Е. Д.** Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 60—71
220. **Прокофьева Е. Д.** Шаманские костюмы народов Сибири // Сб. МАЭ АН СССР. Л., 1971. Т. XXVII. С. 1—9.
221. **Пропл В. Я.** Исторические корни волшебной сказки. Л., Изд-во ЛГУ, 1986. 365 с.
222. **Пропл В. Я.** Русская сказка. Л., 1984. 335 с.
223. **Прыткова. Н. Ф.** Жертвенное покрывало казымских хантов // Сб. МАЭ. М.-Л., 1949, Т. XI. С. 376—379.
224. **Прыткова. Н. Ф.** Об одежде ненцев (самодийской группы). Некоторые методологические основы изучения и рекомендации к этому вопросу // Одежда народов Сибири. Л., 1970. С. 130—142.
225. **Радлов В. В.** Из Сибири. М., 1989. 749 с.
226. **Раевский Д. С.** Модель мира скифской культуры. М., 1985. 256 с.
227. **Рассел Б.** Человеческое познание. Его сфера и границы. Киев, 1997. 560 с.
228. **Роль человеческого фактора в языке: язык и картина мира** (Б. А. Серебряников, Е. С. Кубряков, В. И. Постовалова и др.). М., 1988. 216 с.
229. **Рунева Т. А.** Средневековая модель отношения человека и мира и ее воплощение в искусстве // Социальные функции искусства и религии (Сравнительная характеристика). Свердловск, УрГУ, 1976. С. 78—87.
230. **Рыбаков Б.** Макрокосм в микрокосме народного искусства // Декоративное Искусство СССР. 1975. № 3. С. 32—47.
231. **Рьюз М.** Наука и религия: по-прежнему война // ВФ. 1991. № 2. С. 36—57.
232. **Сагалаев А.М.** Урало-алтайская мифология: символ и архетип. Новосибирск, 1991. 155 с.
233. **Сатдинова Н. Х., Скляренко С. А.** Картина мира как компонент современного мировоззрения // Философские науки. 1984. № 6. С. 159—162.
234. **Сепир Э.** Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993. 656 с.
235. **Сибирские сказания** (Переводы и переложения А. В. Преловского). М., 1991. 461 с.
236. **Симченко Ю. Б.** Тамги народов Сибири XVII в. М., 1965. 130 с.
237. **Синицына И. Е.** Символы власти и права в искусстве Африки // Символы и атрибуты власти. Генезис, семантика, функции. С.-Петербург, 1996. С. 164—190.
238. **Славин А. В.** Наглядный образ в структуре познания. М., 1971. 271 с.
239. **Славин В. Д.** Некоторые аспекты развития ранних форм религии в лесном Приобье в эпоху металла // Этнокультурная история населения Западной Сибири. Томск, ТГУ, 1978. 7 с.
240. **Соколова З. П.** Культ животных в религиях. М., 1972. 213 с.
241. **Соколова З. П.** О некоторых погребальных обычаях северных хантов и манси // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. 5 с.
242. **Соссюр де Фердинанд.** Заметки по общей лингвистике. М., 1990. 280 с.
243. **Спеваковский А. Б.** Духи, оборотни, демоны и божества айнов (религиозные воззрения в традиционном айском обществе). М., 1988. 205 с.

244. Сплицы А. Шаманские изображения. Типография И. Н. Скороходова. СПб, 1906.
245. Старцев Г. Остяки. Социально-этнографические очерки. Л., 1928. 152 с.
246. Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л., 1976. 104 с.
247. Столяр А. Д. Происхождение изобразительного искусства. М., 1985. 294 с.
248. Субкультуры и этносы в художественной жизни (Петров В., Голицыи Т., Соколов К.). Т. 1. Санкт-Петербург, 1996. 176 с.
249. Тайлор Э.Б. Миф и обряд в первобытной культуре. Смоленск, 2000. 624 с.
250. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. 573 с.
251. Таксами Ч. М., Косарев В. Д. Кто вы, айны? М., 1990. 318 с.
252. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987. 240 с.
253. Тернер У. Виктор. Проблема цветовой классификации в примитивных культурах (на материале ритуала идембу) // Семиотика и искусствоведе-
метрия. М., 1972. 23 с.
254. Тиле К. Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения. М., 1996. С. 144—197.
255. Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. 622 с.
256. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1986. 575 с.
257. Топоров В. Н. Вместо воспоминания // Язык. Семиотика. Культура. Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994. С. 330—348.
258. Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов. Палеолитическая эпоха // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 77—103.
259. Топоров В. Н. Первобытные представления о мире (Общий взгляд) // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М., 1982. С. 8—40.
260. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир (Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.). Новосибирск, 1988. 225 с.
261. Троицкая Т.Н. Явление трагедизма в скифо-сибирском мире // Скифо-сибирский мир. Искусство и идеология. Новосибирск, 1987. С. 59—63.
262. Тюрбаев Дж. Дизайн юрты // Декоративное искусство. 1979. № 5. 3 с.
263. Угринович Д. М. Введение в религиоведение. М., 1985. 270 с.
264. Угринович Д. М. Сушность первобытной мифологии и тенденции ее эволюции // ВФ. 1980. № 9. С. 134—147.
265. Успенский Б. А. К проблеме генезиса тартуско-московской семиотической школы // Язык. Семиотика. Культура. Ю. М. Лотман и тартуско-московская школа. М., 1994. С. 263—279.
266. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. 543 с.
267. Фейерабенд П. Ответ на критику // Структура и развитие науки. М., 1978. С. 419—483.
268. Фирсов Н. Н. Чтения по истории Сибири. М.: Издание русского Библиографического Института Бр. А. и И. Гранат и К. 1921. 86 с.
269. Формозов А. А. Наскальные изображения и их изучение. М., 1987. 107 с.
270. Формозов А. А. Очерки по первобытному искусству. М., 1969. 255 с.
271. Формозов А. А. Памятники первобытного искусства на территории СССР. М., 1980. 135 с.
272. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. 680 с.
273. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1983. 830 с.
274. Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом завете. М., 1985. 511 с.
275. Фромм Э. Иметь или быть. М., 1986. 238 с.
276. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. С-Петербург, А-cad, 1994. 406 с.
277. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. 447 с.

278. Халин С. М. Познание и метапознание. (Проблема тилологического единства). Тюмень, 1998. 248 с.
279. Харнер М. Путь шамана. Киев, 1989. 100 с.
280. Хомич Л. В. Ненецкие предания о сихиртя // Фольклор и этнография. Л., 1970.
281. Хомич Л. В. Ненцы. СПб., 1995. 259 с.
282. Хоркхаймер Макс, Адорно В. Теодор. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.-Санкт-Петербург, 1997. 310 с.
283. Худяков Ю. С., Скобелев С. Г. Позднесредневековое шаманское погребение в могильнике Ортызы-оба // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. 6 с.
284. Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996. 448 с.
285. Хюбнер К. Критика научного разума. М., 1994. 326 с.
286. Чернецов В. Н. Древняя история Нижнего Приобья. М., 1952.
287. Чернецов В. Н. Нижнее Приобье в I тысячелетии н. э. // Культура древних племен Приуралья и Западной Сибири. М., Изд-во АН СССР. 1957. 25 с.
288. Чертов Л. Ф. Знаковость: опыт теоретического синтеза идей о знаковом способе информационной связи. СПб, 1993. 388 с.
289. Шатялов М. Б. Драматическое искусство ваховских остяков // Из истории шаманства. Томск, 1976. 31 с.
290. Шкуратов В. А. Историческая психология. М., 1997. 505 с.
291. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М., 1993. 584 с.
292. Штернберг Л. Я. Избранничество в религии // Этнография. 1927. Кн. 3. № 1. 30 с.
293. Штернберг Л. Я. Культ орла у сибирских народов. Л., 1925.
294. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии: Исследования, статьи, лекции. М.-Л., 1936. 178 с.
295. Щербинин М. Н. Философский идеализм и история духовной культуры // Философская культура и синтез социального знания. Тюмень, 1992. С. 45—52.
296. Щукин В. Г. В мире чудесных упрощений (к феноменологии мифа) // ВФ. 1998. № 11. С. 20—30
297. Элиаде М. Азиатская алхимия. М., 1988. 604 с.
298. Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995. 238 с.
299. Элиаде М. Космос и история. М., 1987. 352 с.
300. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996. 288 с.
301. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1998. 384 с.
302. Юнг К. Г. Аналитическая психология. Санкт-Петербург, 1994. 136 с.
303. Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991. 304 с.
304. Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. М.-Киев, 1997. 384 с.
305. Юнг К. Г. Либидо, его метаморфозы и символы. Санкт-Петербург, 1994. 415 с.
306. Юнг К. Г. О психологии восточных религий и философий. М., 1994. 252 с.
307. Юнг К. Г. Психология бессознательного. М., 1994. 320 с.
308. Юнг К. Г. Феномен духа в искусстве и науке. М., 1992. 320 с.
309. Якобсон Р. К вопросу о зрительных и слуховых знаках // Семиотика и искусствознание. М., 1972.
310. Якобсон Р. Избранные работы. М., 1985. 455 с.
311. Evans-Pritchard E. E. *Über primitive Religion*. Frankfurt/M, 1968.
312. Frank Manfred. *Der kommende Gott / Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1982. 358 s.
313. Gerd Heinz-Mohr. *Lexikon der Symbole*. München: Diederichs, 1992.
314. Govinda Lama A. *Der Weg der weissen Wolken. The Way of the White Clouds*. Bern, 1973. Neuausg. Knaur-Esoterik, München, 1988.
315. Vitebsky P. *Les Chamanes*. 2001. Taschen Cmbh. Hohenzollernring, 53. P. 183.

- 316. Kirchner Horst.** «Ein archaologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus» // *Anthropos*. 47. 1952. P. 244—286.
- 317. Herrmann Paul.** *Deutsche Mythologie*. Aufbau Taschenbuch Verlag, 1992. 384 s.

ОБ АВТОРЕ

БОРКО ТАТЬЯНА ИОСИФОВНА. Окончила Уральский государственный университет им. А.М. Горького, отделение искусствоведения. Кандидат философских наук.

Область интересов: теория мифа, миф и символ в ранних и традиционных формах искусства.

ANNOTATION

This monograph is devoted to the study of the ritual and belief in the traditional cultures of Siberia. The book contains sociocultural analysis of formation and developing of cosmological symbols and its significance in the shamanism. The author researches the transformation of primitive concepts from mythological ideas to religion cult of the Gods.

The book is meant for the teachers, scientist, students.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
----------------	---

Глава I

ФЕНОМЕН ШАМАНИЗМА

§ 1. К истории изучения вопроса	9
§ 2. Обретение шаманской силы (признаки избранничества, атрибуты)	18
§ 3. Шаманские инициации. Восхождение по пути силы	25
§ 4. Социальные функции шаманов в традиционном обществе Сибири	32

Глава II

ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННАЯ МОДЕЛЬ МИРА В ШАМАНИЗМЕ

§ 1. Развитие представлений о пространстве	40
§ 2. Шаманская космология. Воплощение в культуре (пантеон, жилище, одежда)	57
§ 3. Представления о времени в сибирском шаманизме	65

Глава III

ШАМАНИЗМ: ОТ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ К РЕЛИГИОЗНОЙ ВЕРЕ

§ 1. Архаические культы в шаманизме	77
§ 2. Шаманизм и проблема мифологического мышления	90
§ 3. Шаманизм: мифология или религия?	106

ЗАКЛЮЧЕНИЕ	119
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ И ПРИМЕЧАНИЯ	123
СЛОВАРЬ ОСНОВНЫХ ТЕРМИНОВ	133
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	138
ОБ АВТОРЕ	149
ANNOTATION	150

Научное издание

Серия
«ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ»
Выпуск 32

БОРКО Татьяна Иосифовна

**ШАМАНИЗМ:
ОТ АРХАИЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ
К РЕЛИГИОЗНОМУ КУЛЬТУ**

МОНОГРАФИЯ

Редактор *В.В.Ким*
Технический редактор *В.Д.Толмачев*
Печать *А.Ю.Яценко*

2

Изд. лиц. ИД № 04401 от 26.03.01
Подписано в печать 26.02.04
Формат 60×84 1/16. Бумага *Union Print*.
Гарнитура *Times New Roman Cyr*. Печать на ризографе.
Усл. печ. л. 8,83. Уч.-изд. л. 9,41. Тираж 300 экз.

Банк культурной информации. 620026, Екатеринбург, ул. Р.Люксембург, 56.
Тел./факс: + 7/3432/51-65-26. Отп. в изд.-ве.

