

ОСОБЕННОСТИ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ПРОСТРАНСТВЕ В ТРАДИЦИИ СИБИРСКОГО ШАМАНИЗМА

Рассматриваются особенности восприятия пространства в шаманской традиции. Характеристики пространства как базовой категории мифологического сознания являются продуктом человеческой культуры, определяются спецификой восприятия реальности и, в частности, ее распадом на сакральный и профанный уровни. Утверждаются такие характеристики пространства, как неоднородность, изменчивость структуры с возможным смещением границ, многомерность с возможным изменением пространственных характеристик в разных измерениях (мирах), неразрывная связь с временными закономерностями, а также зависимость от сознания, формирующего пространственно-временную картину мира.

Ключевые слова: мифологическое сознание; пространство; структура.

Каждая культурная традиция имеет свою пространственно-временную структуру мира. Категории пространства и времени относятся к базовым, структурообразующим элементам реальности, в которой живет человек, а также к универсальным категориям культуры, без которых невозможно ее существование и которыми она пронизана во всех своих проявлениях. Вместе с тем пространство и время – это определяющие категории человеческого сознания, особые формы восприятия действительности.

В рамках данной работы сознание будет рассматриваться как основной атрибут бытия, определяющий способ существования человека в мире. А за основу исследования категории пространства как главной категории мифологического сознания будет взят подход, восходящий к теории символических форм Э. Кассирера и получивший значительное развитие в отечественной семиотике. Суть данного подхода можно выразить словами В.Н. Топорова, который считал, что природу можно представить «не как результат переработки первичных данных органическими рецепторами (органы чувств), а как результат вторичной перекодировки первичных данных с помощью знаковых систем. Иначе говоря, представления о мире не что иное, как модель мира, реализующаяся в различных семиотических воплощениях» [1. С. 26]. Миф и явился одним из семиотических воплощений, определившим картину мира первобытного социума. О.М. Фрейденберг увидела в деятельности мифологического сознания переход от биологической формы существования человека к определенным формам культуры. «Мир, видимый первобытным человеком, заново создается субъективным сознанием, как второе самостоятельное объективное бытие, которое отныне начинает противоречиво жить рядом с реальной, не замечаемой сознанием действительностью» [2. С. 26].

Сегодня многие ученые приходят к выводу, что «теории, описывающие явления природы, включая и описание “законов”, представляют собой продукт человеческого сознания, следствие понятийного структурирования нашей картины мира, а не свойства самой реальности» [3. С. 260]. А значит «научная» картина мира, доминирующая в сознании современного человека, является лишь одним из вариантов перекодировки первичных данных с помощью знаковых систем. Она стоит в одном ряду с другими типами мировоззрения, такими, например, как мифологическое и религиозное.

Изучение шаманской традиции народов Сибири, основанной на мифологическом мировосприятии, и, в частности, особенностей структурирования пространства, на мой взгляд, способно в значительной степени прояснить вопрос о взаимоотношениях сознания и реальности, позволяет выйти за пределы общепринятого мировосприятия и представить варианты альтернативного решения мировоззренческих проблем современного человека.

В рамках мифологического сознания достаточно четко прослеживается мысль о том, что пространство и время – это формы существования мира, возникшие вместе с ним в акте творения. И здесь уместно употребить очень емкий древнегреческий термин «архе» – начало. «Архе – это история происхождения. Когда-то некое нуминозное существо впервые совершило определенное действие, и с тех пор это событие идентично повторяется» [4. С. 122]. Архе – это некая точка отсчета, когда было положено начало развитию мира человеческой культуры, начало знакового фиксирования реальности. При этом первобытная мысль прекрасно осознавала тот факт, что мир не возник из ничего. Но мир, существовавший до архе, – это был нечеловеческий мир. Период невыделенности человека из мира природы, растворенности в ней – это период до сотворения мира, где отсутствуют его пространственно-временные характеристики. Творение мира – это утверждение факта возникновения человеческого сознания. И с этой позиции история космоса и самого бытия – это история сознания. Поэтому, на мой взгляд, именно человек, а точнее его сознание, является мериллом пространственно-временных характеристик мироздания. Мифологическое сознание создает и впервые фиксирует двойственность бытия, противопоставление человека миру. «В результате изначальной двойственности и вместе с ней создаются пространство и время» [5. С. 36].

Пространство предполагает наличие определенной структуры – космоса (в противовес хаосу), где четко определены границы предметов и их местоположение. Первая граница пролегла внутри человека, выделила его из мира природы и тем самым обнаружила факт наличия сознания. Но в раннем мифологическом сознании основным был не принцип противопоставления Я и не-Я, а принцип части и целого. Это было осознание человеком себя как части мира и одновременного тождества части и целого. Не случайно в восточных

философских учениях (в частности в буддизме) существует представление о единстве бытия и о майи – как иллюзии его множественности, порожденной нашим сознанием.

Современные трансперсональные теории в психологии достаточно убедительно доказали, что расширение индивидуального сознания в трансперсональных переживаниях ведет к выходу за обычные границы времени и пространства. А наиболее парадоксальный трансперсональный феномен – это переживание сверхкосмического и метакосмического Вакуума – пустоты, небытия, которое находится вне времени и пространства, а также за пределами любой двойственности, а значит за пределами человеческого сознания [6. С. 16–17]. К. Уилбер называет эту пустоту Mind – единственной неподдельной реальностью, не находящейся в пространстве и потому бесконечной, не существующей во времени и потому вечной [5. С. 33]. Согласно В.Н. Топорову, это – состояние хаоса, лишённого предметности, каких бы то ни было элементов организации, и, следовательно, оно беззнаково. «Становление космоса, напротив, характеризуется введением знаковости, связанной с организованным началом и позволяющей ему все более и более усложнять свою структуру» [7. С. 269]. Представление о хаосе появилось достаточно поздно в качестве противопоставления космосу, то есть упорядоченности человеческого бытия, а значит тогда, когда мир уже обрел определенную структуру. Поэтому первобытный хаос можно назвать хаосом только по отношению к человеку. В то же время он упорядочен и имеет свою структуру в отношении каких-то дочеловеческих сил и существ [8. С. 26].

«Сумеречное сознание» первобытного человека делало еще только первые шаги на пути дифференциации и структурирования реальности. Поэтому самые ранние знаковые системы, созданные человеком и восходящие к верхнему палеолиту, еще не обнаруживают отчетливых следов противопоставлений с локально-временным значением. Это получило свое выражение в отсутствии четкого различения верха и низа, правого и левого, центра и периферии [7. С. 269]. «Мифическое пространство-время обладает минимумом актуальных свойств и качеств: их нарастание, постепенное проявление, “разворачивание” и составляет содержание мифов» [9. С. 17].

Развитие мифологического чувства пространства исходило из противопоставления дня и ночи, света и тьмы. Мифологема отделения света от тьмы относится к древнейшим пластам первобытной мифологии. «Именно различение света и тьмы является той точкой, где начинается также всякое выделение отдельных пространственных областей, а вместе с ними и любое членение мифологического пространства как целого» [10. С. 112].

В бурятском героическом эпосе «Гэсэр» период «архе» описывается именно как начало времени и пространства, когда изначальное единство бытия только начинает дробиться на части, обретая определенные очертания, а свет еще неотделим от тьмы, существуя в виде «мутного марева»:

Когда время из вечной вечности
Как река лишь брало начало,

Когда части из цельной цельности
Возникали мало-помалу,
Вот когда это было.

Наше небо яркое, светлое,
Мутным маревом лишь стояло,
А земля наша, твердая, крепкая
Мелкой пылью вокруг витала,
Вот когда это было...

[11. С. 15].

Время «архе» характеризовалось еще одним важнейшим событием, а именно распадом пространства на священное и мирское, а значит на божественное и человеческое, природное и культурное, космическое и социальное. И вся пространственно-временная структура мира первобытного человека строилась в соответствии с четкой системой взаимоотношений этих двух миров. Постоянно ощущаемая связь со священным была необходимым условием существования и благополучия первобытного социума. Но граница между мирами пролегла в сознании самого человека, выделившегося из мира природы и в то же время ощущавшего свою неразрывную связь с ней, которая была для него священна и поэтому необходима. Для конструктивной жизнедеятельности человеку было необходимо осуществить акт объективации внутреннего содержания сознания. «Мифологически-религиозное чувство священного нашло свою первую объективацию в обращении вовне, в саморепрезентации в форме пространственных представлений» [10. С. 114]. Именно тогда начинается выделение частей из «цельной цельности», т.е. пространство обретает определенную структуру.

Для мифологического сознания характерно признание неоднородности пространства. Качественные характеристики отдельных отрезков пространства напрямую связаны с их приближением к сакральной сфере. В.Н. Топоров полагал, что максимумом сакральности обладала та точка в пространстве, где и когда совершился акт творения, то есть центр мира – мировая ось в ее многочисленных вариантах (мировое дерево, мировая гора, башня, врата / арка, столп, колонна, шест, трон, камень, алтарь, очаг и т.д.) [12. С. 14]. Этой точке соответствует латинское слово *templum* (греч. *τέμενος*), восходящее к корню *tem* – «резать», который обозначает отрезанный, ограниченный участок. Теменос – это любое место, в котором живет божество и где постоянно находится и возобновляется архе [4. С. 144]. Физическое пространство актуально постольку, поскольку оно является вместилищем священных мест – «теменосов».

По мере усложнения взаимоотношений с сакральной сферой усложняется и пространственная структура мироздания. С одной стороны, человек стремится к максимальному сближению с сакральным, наделяя свое жилище свойствами срединного объекта, соотнося его с масштабами космоса. Так дымовое отверстие юрты в традиции саяно-алтайских тюрков выступало аналогом центральной оси, служившей проходом в иной мир. А небо имело вид купола юрты [9. С. 61]. С другой стороны, человек постоянно ощущает чуждость и опасность иного мира, лежащего за гранью мира человеческой культуры. Угроза экзистенциальной безопасности, сопровождающая человека с момента осознания

своей выделенности из мира природы, требует продуцирования новых культурных символов, которые бы позволили снять или скрыть противоречивость бытия.

Поэтому вслед за выделением центральной оси пространство было поделено на зоны: максимально сакральные, т.е. наделенные наибольшей мистической энергией, далее – менее сакральные и далее – наделенные отрицательными характеристиками. Структуру пространства, освоенного человеком, условно можно поделить на несколько уровней. В качестве первого уровня может выступать жилище (очаг) или некий ритуальный объект (например алтарь), наделенные максимально благоприятными качествами. Далее – территория, примыкающая к жилищу, на которой находится коновязь (еще один аналог мировой оси) и различные хозяйственные постройки. Это – «домашнее» пространство. Затем следует территория племени или рода. Здесь человек соседствует с духами – хозяевами гор, водоемов, рек, но здесь он находится под охраной духов предков [9. С. 41]. За упорядоченным пространством племенной территории расположено внешнее пространство, наделенное отрицательными качествами. Это уже нечеловеческий мир, инобытие, уход в которое приравнивается к смерти. Есть предположения, что отправление в путь в традиционном мировоззрении выступает метафорой ухода в иной мир, мир смерти [9. С. 73]. Не случайно в традиционных культурах путешествие предпринимают, как правило, эпические герои или шаманы, напрямую связанные с инобытием.

Пространство традиционного космоса обладало не застывшей, но живой, пульсирующей структурой. Так, в определенные периоды времени инобытие могло вторгаться в человеческий мир, угрожая экзистенциальной безопасности человека даже в пределах освоенной территории. Ночь и зима были теми периодами, когда отрицательно окрашенное пространство вплотную подступало к жилищу человека. Возможно, символика тьмы, связанная с черным цветом, смертью, сном, характеризовала бессознательное состояние, опыт «помрачения», затемнения сознания [13. С. 102]. А отсутствие света ассоциировалось с опытом погружения в инобытие, дочеловеческое и докультурное состояние, состояние, предшествующее творению. Таким образом, пластичность пространства традиционного космоса напрямую связана с мобильностью сознания, способного изменяться и изменять окружающую реальность.

Постоянно переживаемая близость человека к инобытию нашла свое наиболее яркое воплощение в образе такой значимой части жилища, как порог. «Порог и прилегающее к нему пространство служили переходной зоной между внешним миром и домом, между культурным и диким, положительным и отрицательным, своим и чужим, живым и мертвым» [9. С. 65]. По представлениям алтайцев, тувинцев, хакасов и других тюркских народов, ребенок, севший на порог, перестанет расти, а взрослый будет болеть. Существует точка зрения, что в древние времена порог служил местом захоронения предков [14. С. 47]. Не случайно в тюркской лексике термин, обозначающий «порог», «место в юрте около двери», имеет также значение «могила», «гробница» [9. С. 65].

Почитание порога и страх перед его магической силой обнаруживаются повсюду и могут быть отнесены к древнейшим религиозным чувствам. Как только человек четко осознал деление мира на две основные сферы, символизм порога как границы миров стал важнейшим архетипом мифологического сознания. Причем порог не только отделяет сакральную сферу от профанной. Зачастую он обозначает переход «из одной нуминозной силовой сферы в другую» [4. С. 147]. Здесь уместно вспомнить и особую роль перекрестков, которые считались опасными, поскольку здесь пересекались нуминозные сферы влияния. Сферы влияния нуминозных существ строго разграничивались, что предполагало необходимость знаков, обозначающих границы этих сфер влияния. Известно, что происхождение древнегреческого бога Гермеса восходит к древним фетишам – гермам – надгробным столбам, а также путеводным знакам, обозначающим границы. Гермы могли ставить у двери, ведущей в дом или во двор, тем самым охраняя вход в родовое место [4. С. 146]. Скорее всего, это были именно те знаки, с помощью которых человек мог ориентироваться в многомерном пространстве, которое соответствовало его мифологическим представлениям о мире. Аналогичны древнегреческим гермам специальные священные столбы селькупов «алдтон-тыбыл», которые служили пограничными столбами, предупреждающими о границе мировых зон [15. С. 13]. По представлениям телеутов, на одном из слоев Вселенной, на Воображаемой земле, живет один из наиболее почитаемых пайана – дух Порога (Позого). Иногда он мог иметь другие имена, например, Кар-Адам. Считалось, что именно этот дух дает разрешение каму идти в ту или иную область мира, к тому или иному духу и является его покровителем [16. С. 125]. В камлании его могли называть хозяином небесной двери. При этом шаман подходил к порогу и сообщал духу Порога о том, что отправляется к нему за благословением [16. С. 170]. У древних римлян был праздник терминалий, на котором предметом почитания являлся пограничный камень, олицетворяющий границу между пространством сакральным и профанным, а *Terminus* почитался у них в качестве особого божества [10. С. 117].

В соответствии с представлениями хакасов, только шаманы могли безнаказанно сидеть на пороге [14. С. 47]. В. Тернер употребил термин «лиминальные персонае» («пороговые люди» – *limen* в переводе с латыни означает «порог»), который как нельзя лучше характеризует шаманов и их положение в культурном пространстве. «Лиминальность часто уподобляется смерти, утробному существованию, невидимости, темноте, двуполости, пустыне, затмению солнца или луны» [13. С. 169]. На мой взгляд, лиминальность с полным правом может служить характеристикой самого мифологического сознания, которое по своей сути носит промежуточный характер, совмещающая в себе дуализм природного и культурного, сакрального и профанного, божественного и человеческого. Именно в сознании пролегает изначальная граница различных сфер бытия. Логика развития человеческой культуры приводит к смещению границ и выходу природного, сакрального и божественного в сферу бессознательного. Но, тем не

мене, во все времена и во всех традициях сохраняются люди, для которых лиминальное сознание актуально, что и определяет неизменную актуальность шаманского мировоззрения.

В современной науке доминирующей является точка зрения о том, что горизонтальная структура пространства хронологически является более ранней, чем вертикальная. М. Элиаде связывает особую структуру пространства с переходом к прямохождению. Человек выпрямился, и в силу этого пространство приобрело определенную структуру: четыре горизонтальных вектора, отходящих от центральной вертикальной оси [17. С. 11]. Однако это завоевание вряд ли можно отнести к самому раннему этапу развития человеческой культуры. Возможно, бинарная структура (свое – чужое) была наиболее ранним вариантом горизонтального членения пространства. Представители аналитической школы в психологии считают, что трехчленное деление Вселенной связано с особенностями гравитационного поля Земли: центром человек ощущает самого себя, низ представляется как тяжелая и плотная поверхность, верх соотносится с прозрачным небом и разреженным воздухом [18. С. 46]. Однако трехчленное членение Вселенной по вертикали также вряд ли возникло очень рано. Так, по шаманским представлениям телеутов, зафиксированным исследователями в конце XIX – начале XX вв., Вселенная имела как горизонтальное, так и вертикальное членение и состояла из пяти сфер или зон обитания духов и божеств: небо; земля реальная; земля воображаемая, которая находится между горизонтом и реальной землей; земля истины, которая находится за горизонтом; земля зла [16. С. 101]. Причем покойники (үзүт'ы) обитали не в подземной области (земля зла), а в особой земле (үзүт'тер), которая находилась на воображаемой земле, сразу за «узлом дорог семнадцати ханов» [16. С. 145].

Скорее всего, утверждению четкой структуры пространства, характеризующегося четырехчленной схемой по горизонтали и трехчленной – по вертикали, предшествовал период смешения и недостаточно четкого разграничения вертикальных и горизонтальных характеристик. Так, семантический спектр значений в тюркской лексике, ассоциируемый с востоком (утро, весна, исток реки, начало, небо и т.д.), характерен для верхнего мира, а характеристики запада и севера (ночь, зима (осень), устье реки, ущелье, пещера и т.д.) больше соответствуют нижнему миру [9. С. 100]. Иной мир также может оказаться верхним или нижним ситуативно. Деление «чужого» мира на верхний и нижний происходит постепенно в рамках нарастающей дифференциации структур самого сознания. Например, у хакасов сами шаманы не отождествляют страну умерших с подземным царством, а определяют его на земле в стране заходящего солнца [14. С. 54]. Г.Н. Потанин, описывая путь шамана к Эрлику, отмечал, что ему сначала нужно осуществить трудный подъем на железную гору Темир-тайха, упирающуюся в небо. На вершине этой горы находится отверстие, ведущее в подземный мир, через которое шаман и попадал к Эрлику [19. С. 64–65].

Движение шамана вниз по реке может ассоциироваться со спуском в нижний мир, а подъем вверх – в верхний. Более того, шаман во время своих путешествий может двигаться по различным траекториям,

смешивая пространственные характеристики мифической и физической реальности. Так, во время больших поминок у нанайцев касаты-шаман, провожая души умерших, сначала двигается мимо реально существующих на земле местностей. При этом шаман, занимая внимание аудитории, перечисляет все сопки, ключики и т.д., мимо которых он проезжает, создавая атмосферу вовлеченности каждого участника церемонии в его путешествие. Затем его путь пролегает сквозь узкую дыру в земле, после чего шаман со вверенными ему душами оказывается на территории с мифическими названиями [20. С. 164]. В.Г. Богораз на примере чукчей отмечал, что шаман, впадая в транс, «сперва непременно погружается под землю, под землю уходит из шатра и только далеко снаружи выныривает и взлетает на воздух» [21. С. 32]. То есть мифическая реальность и физическое пространство представляют для шамана некоторое единство в потоке его сознания, измененного экстатическим опытом.

В.Н. Топоров связывает культуры «шаманского» комплекса с эпохой Мирового дерева, которая, по его мнению, реконструируется от эпохи бронзы до начала буддийского и христианского этапов в Европе и на Ближнем Востоке и до настоящего времени в сибирской, американской, австралийской и африканской традициях [22. С. 326]. Т.М. Михайлов, основываясь на выводах А.П. Окладникова в отношении антропологических петроглифов Байкала, Ангары и Лены, также предлагает датировать оформление сложного комплекса шаманского ритуала бронзовым веком, по крайней мере, I тыс. до н.э., а истоки этого комплекса искать в еще более раннем периоде [23. С. 112]. Таким образом, мы можем выделить универсально-временную концепцию Мирового дерева, определившую картину мира целой исторической эпохи, наделенной чертами шаманского мировоззрения.

Мифологема Мирового дерева имеет обширную семантику. Оно является своеобразной осью мира, пронизывающей небесную, земную и подземную сферы, и строго ориентировано по сторонам света. М. Элиаде полагал, что символизм Мирового дерева распространяется намного шире, чем сам шаманизм, является более древним и связан с мифом о праисторической эпохе, когда сообщение между Небом и Землей, между богами и людьми было общедоступным. После разрыва сообщения только некоторые избранные могли возвратиться к «началу времени, вновь обрести мифическое райское мгновение “до падения”, то есть до разрыва между Небом и Землей» [24. С. 360], путешествуя к центру мира и взбираясь по этой оси, соединяющей мировые уровни.

В контексте нашего рассуждения наиболее важным является то, что Мировое дерево воплотило в себе пространственно-временную структуру мироздания и явилось точкой отсчета пространственно-временных координат. Этот синкретический образ во многом определил и факт нерасчлененности, единства характеристик пространства и времени.

В ряде языков «Вселенная» (или «Земля-Небо») и «год» обозначаются одним словом. Частыми являются соотношения в языке «востока» с «утром», «запада» с «вечером», «севера» с «ночью», «юга» с «днем». «Утро» и «восток» могут обозначаться словом того же

корня, что и «верхний мир», а «ночь» и «запад» объединяются общим корнем с обозначением «нижнего мира» [7. С. 280]. Нерасчлененность пространственно-временных представлений хорошо прослеживается в тюркских языках. Так, хакасское «тус» обозначает одновременно «время» и «место» [9. С. 27]. Селькупы считают, что небо и землю связывает воедино «небесное с почками» дерево – береза, растущее из жилища «жизненной старухи». На ветвях его слева висит солнце (или «тень солнца»), справа луна (или «тень луны») [25. С. 56]. Тем самым береза утверждает определенный порядок течения времени, временной отсчет.

Особенно отчетливо идея совмещения пространственно-временных характеристик мироздания выражена в сокровищнице древнеиндийской мудрости – Упанишадах, где сотворенный космос предстает в образе коня, а сам акт творения – как жертвоприношение этого животного, тело которого расчленяется на определенные пространственно-временные элементы. «Поистине, утренняя заря – это голова жертвенного коня, солнце – его глаз, ветер – его дыхание, его раскрытая пасть – это огонь Вайшванара; год – это тело жертвенного коня, небо – его спина, воздушное пространство – его брюхо, земля – его пах, страны света – его бока, промежуточные стороны – его ребра, времена года – его члены, месяцы и половины месяца – его сочленения, дни и ночи – его ноги, звезды – его кости, облака – его мясо; пища в его желудке – это песок; реки – его жилы, печень и легкие – горы, травы и деревья – волосы, восходящее солнце – его передняя половина, заходящее – его задняя половина» [26. С. 67]. Таким образом, все мироздание подобно телу жертвенного коня, а акт жертвоприношения есть не что иное, как повторение космогенеза, когда человек вновь и вновь возвращается к временам первотворения.

Образу священного коня древнеиндийской традиции аналогична Кыз-анги – великая лосиха селькупской мифологии, которая появляется на небе в виде утренней и вечерней зари. Она живет под землей, но рано утром идет на восток и поднимается на небо. Затем обходит все небо с востока на запад, проходя через семь небесных миров, чтобы затем вновь отправиться под землю. Так за сутки она обходит весь мир. Когда лосиха преодолевает пространство от земли до неба и от неба до земли, ее дыхание учащается и проявляется на небе в виде утренней и вечерней зари [15. С. 57].

Зоо- и антропоморфные образы Вселенной можно рассматривать как предшествующие образу Мирового дерева и связанные с коллективными представлениями тотемизма. Но они успешно продолжали сосуществовать с идеей Мирового центра, воплощая идею космоса как живого, пульсирующего организма, оживающего вновь и вновь в каждом его элементе. Само Мировое дерево могло содержать в себе анатомические характеристики. Верхушка дерева ассоциировалась с головой, ствол – с туловищем, а корни – с ногами.

Выделение фигуры шамана как культурного деятеля, имеющего индивидуальный мистический опыт, отличный от коллективных представлений тотемизма, могло происходить как раз параллельно утверждению образа Мирового дерева. В пользу этого говорят многочисленные примеры связи культовой практики и мифоло-

гии шаманизма с деревом. Мировое дерево – важнейший элемент шаманского космоса, поскольку в его ветвях происходит воспитание будущих шаманов. Даже магические свойства шамана могут зависеть от того, на какую сторону света было обращено его гнездо. Так, у якутов шаманское дерево называется Аар Кудукмас («почтенное кудрявое дерево»). Тот, кто имел гнездо на суке, обращенном на восток, должен был стать счастливым шаманом, исцеляющим больных людей. Имеющий гнездо на западную сторону становился зловредным шаманом, насылающим не людей беду. Имеющий гнездо на северную сторону мог и портить и исцелять, а имеющий гнездо на южную сторону должен был стать шаманом со многими превращениями [27. С. 307].

Раннее мифологическое сознание обладало многими свойствами, ныне совершенно забытыми, вытесненными за пределы определенного формата, задаваемого современной культурной традицией. Одним из важнейших свойств мифологического сознания можно считать то, что оно не было ограничено рамками отдельного организма, рамками Эго. Как следствие этого – перетекание различных форм бытия друг в друга, возможность самых разных метаморфоз, известных нам по детским сказкам. Даже детская вера в чудеса и волшебство – это свойство более пластичного детского сознания, еще не загнанного в жесткие рамки культурной парадигмы.

Изучение измененных состояний сознания в трансперсональной психологии привело к выделению таких феноменов, как пространственное расширение и пространственное сужение сознания. Пространственное расширение сознания может проявляться в следующих формах: идентификация с другими людьми, групповая идентификация и групповое сознание, идентификация с животными и растениями, сознание неорганической материи, планетарное сознание, внепланетарное сознание, путешествия в пространстве и т.д. Пространственное сужение сознания проявляется в идентификации с отдельными органами, клетками и тканями [6. С. 13]. Шаман, совершающий управляемый возврат к ранним пластам психики, также обретает способность выходить за пространственные границы своего тела, превращаться в различных животных, растения, природные стихии, расширять или сужать собственное сознание.

Коллективные представления эпохи тотемизма дают нам пример осознания человеком себя не только как части природы, но и как части определенной социальной группы, отождествляющей себя с тотемом. Отношения с миром природы в этот период становятся все менее непосредственными, появляются новые культурные образы, выполняющие роль посредников между человеком и миром природы. К таким посредникам относится образ культурного героя – первочеловека, тотемного предка определенной этнической группы. Уже в этот период в сознании пролегает четкая пространственная граница – мир делится на мир профанный и мир сакральный. Это деление требует выделения фигуры посредника между мирами. Свойства раннего мифологического сознания постепенно смещаются в сакральную сферу и начинают отражаться в характеристиках мифической реальности и мифологических персонажей. Профанная сфера начинает характеризовать собственно человеческий мир – мир обыденного сознания.

В эпической традиции сибирских народов постоянно подчеркиваются нечеловеческие характеристики обитателей иномира. Одной из таких характеристик являются огромные размеры богатырей, которые могут заполнять собой все мироздание, соотноситься с ним. Различные объекты мифической реальности также имеют размеры, характерные для нечеловеческого мира. Так, по представлениям халха-монголов, где-то в киргизской земле есть дерево Ороин Ганци Модо, на одном листе которого помещается человек с шестнадцатью лошадьми. А дархаты рассказывали Г.Н. Потанину о цветке батман-цедек, в чашечке которого могут спрятаться несколько человек [19. С. 188]. Наделение обитателей и отдельных объектов мифической реальности огромными размерами очень характерно для эпической традиции сибирских народов. Подобный взгляд можно рассмотреть как литературный прием, с помощью которого подчеркивается нечеловеческая природа инобытия. Но за этим, скорее всего, стоит и особое мировосприятие. Мифы – это зеркала, в которых мы можем увидеть отражение самих себя, своего сознания, актуального тысячи лет назад, но продолжающего свое потенциальное существование в сфере бессознательного. Так, К.Г. Юнг отмечал, «что склонность к диминутиву, с одной стороны, и к чрезмерному преувеличению (великаны!), с другой, имеют что-то общее с примечательной шаткостью понятий пространства и времени в бессознательном. Человеческое чувство меры, т.е. наше рациональное понимание большого и маленького, есть откровенный антропоморфизм, который теряет свою об-

щезначимость не только в сфере физических явлений, но и в тех областях коллективного бессознательного, которые находятся за пределами существования специфически человеческого...» [28. С. 219]. Шаман, путешествующий в инобытии, также теряет свои привычные физические характеристики, которые привязаны к обыденной реальности, но не могут характеризовать человека в измененном состоянии сознания.

Выстраивая структуру космоса и социума, мифологическое сознание выработало представление о том, что в сакральной сфере действуют совсем иные характеристики пространства. При всей своей парадигматичности это – иное бытие, знание о котором содержится в героических сказаниях, относящихся к дочеловеческому, а значит праисторическому времени, или в шаманских легендах и рассказах о путешествиях в иной реальности, в шаманском космосе, существующем параллельно обыденной реальности. Именно изначальный дуализм сознания породил двухмерную (сакральное – профанное), а в дальнейшем и многомерную модель мироздания. Опыт изучения шаманизма показывает, что сознание и окружающая реальность не только тесно взаимосвязаны, но и взаимоопределяют друг друга. Определенный тип сознания связан с определенной реальностью и формирует ее особые пространственно-временные характеристики. Осознание единства и множественности мира, его изменчивости и неизменности – такова первобытная диалектика, воплотившаяся в мировоззрении сибирского шаманизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Топоров В.Н.* Первобытные представления о мире // В.Н. Топоров. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. М., 2010. Т. 1. С. 25–51.
2. *Фрейдберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1998. 800 с.
3. *Капра Ф.* Дао физики. СПб., 1994. 304 с.
4. *Хюбнер К.* Истина мифа. М., 1996. 448 с.
5. *Уилбер К.* Вечная психология: спектр сознания // Практика холотропного дыхания. Методические рекомендации для слушателей курса «Трансперсональная Психотерапия». М., 2001. С. 32–46.
6. *Гроф С.* Опыт исследований ЛСД-терапии // Практика холотропного дыхания. Методические рекомендации для слушателей курса «Трансперсональная Психотерапия». М., 2001. С. 3–18.
7. *Топоров В.Н.* Мировое дерево: универсальный образ мифопоэтического сознания // В.Н. Топоров. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. М., 2010. Т. 1. С. 263–289.
8. *Пивоев В.М.* Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск, 1991. 111 с.
9. *Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.* Новосибирск : Наука. Сибирское отделение, 1988. 225 с.
10. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 2 : Мифологическое мышление. М. ; СПб., 2002. 280 с.
11. *Гэсэр.* Бурятский героический эпос. М. : Современник, 1988. Кн. 1. 397 с.
12. *Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблематику // В.Н. Топоров. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. М., 2010. Т. 2. С. 7–61.
13. *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М. : Наука, 1983. 277 с.
14. *Бутанаев В.Я.* Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан, 2006. 254 с.
15. *Селькупская мифология.* Томск, 1998. 80 с.
16. *Функ Д.А.* Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М., 2005. 398 с.
17. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий. М., 2008. 622 с.
18. *Борко Т.И.* Шаманизм: от архаических верований к религиозному культу. Екатеринбург, 2004. 152 с.
19. *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV: Материалы этнографические. СПб., 1883. 1026 с.
20. *Смоляк А.В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). М. : Наука, 1991. 280 с.
21. *Богораз (Тан) В.Г.* Эйнштейн и религия. Применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений. М. ; Пг., 1923. Вып. 1. 120 с.
22. *Топоров В.Н.* Статьи для энциклопедии «Мифы народов мира». Дерево Мировое // В.Н. Топоров. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. М., 2010. Т. 2. С. 315–324.
23. *Михайлов Т.М.* Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск, 1980. 320 с.
24. *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1998. 384 с.
25. *Прокофьева Е.Д.* Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам 2-й половины XIX – начала XX вв.). Л. : Наука, 1981. С. 42–69.
26. *Упаншиады :* в 3 кн. М., 1991. Кн. 1. 237 с.
27. *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л. : Наука, 1969. 440 с.
28. *Юнг К.Г.* К феноменологии духа в сказке // К.Г. Юнг. Собрание сочинений. Дух Меркурий. М., 1996. С. 200–252.

Статья представлена научной редакцией «История» 8 февраля 2013 г.