

Е.В. Нам

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ТЕЛЕСНОСТИ: ОТ ОПЫТА К ИДЕЕ (ШАМАНСКИЙ КОНТЕКСТ)

Работа выполнена в рамках государственного задания Министерства образования и науки Российской Федерации, номер проекта 33.8608.2017/П220/9.10.

Предлагается феноменологический анализ опыта телесности с последующим выходом на рассмотрение ключевых элементов шаманской идеологии и практики. Утверждается, что «древний» человек попал в ситуацию «качания» между различными способами существования. Он то погружался в мир (существование-для-других), то вновь выпадал из него (существование-для-себя). Существование-для-себя в знаковой репрезентации рассматривается как «сакральная» реальность, противопоставленная миру «профанному», т.е. миру-для-других. Делается вывод, что первоначальная размытость пространственно-временных характеристик «профанной» реальности породила ситуацию множественности миров и неустойчивой самоидентификации человека. Шаманские практики можно рассматривать как варианты управляемого возврата к первоначальному опыту «качания» между разными способами существования и множественной идентификации.

Ключевые слова: феноменологический опыт; интуитивная презентация; символическая репрезентация; синтагматика; парадигматика; телесная схема; существование-для-себя; существование-в-себе.

Введение

Мир культуры рождается из особых взаимоотношений человека с миром. Заданные природой механизмы, управляющие поведением живых существ, дополняются благодаря культуре «экстрагенетическими» программами, формирующими различные варианты культурной коммуникации человека и окружающей его реальности. Основу такого рода культурных программ составляют знаки и символы, в которых, по мысли К. Гирца, «запасаются» смыслы и значения и посредством которых человек интерпретирует свой жизненный опыт и организует свое поведение [1. С. 150]. Изучение знаковой природы человеческой коммуникации позволило приоткрыть завесу тайны многих далеких (и не столь далеких) от нас в пространстве и во времени культур, сделав образ «другого» более понятным и притягательным.

В то же время человеческая мысль, значительно продвинувшись в изучении своих оснований, а именно механизмов осмысления человеческого способа бытия, устремилась за собственные пределы на поиски наивного, дорефлексивного контакта с миром. «Знак репрезентирует присутствующее в его отсутствии» [2. С. 178]. Существование в культурном пространстве позволяет нам заменять вещь ее знаком, отсрочивать встречу с ней путем замены живого опыта присутствия абстрактной идеей. Однако развитие культуры с неизбежностью приводит к усложнению знаков, которые, по мысли Ч. Пирса, «растут» и постоянно обрастают новыми, не свойственными им изначально значениями [3. С. 94]. В связи с этим существует все возрастающая опасность удаления от изначальных смыслов, их забвения и утраты. «Становится все более и более трудно реконструировать присутствие акта (акта чистого мышления – прим. автора), погребенного под историческими наслоениями» [2. С. 108]. Феноменологическая редукция «выводит из игры все конституированное знание и настаивает на необходимости отсутствия исходных предпосылок» [Там же. С. 12]. Она «снимает» тот базовый слой культуры, который выражается в знаках (словах,

жестах, образах и т.д.), с тем, чтобы обнаружить под ним и описать первоначальный перцептивный опыт, выступающий в качестве источника любых смыслов.

В рамках дорефлексивного контакта с миром первичные переживания бытия основываются на телесных ощущениях, поэтому различные варианты первичного опыта являются теми или иными модификациями телесно-смысловых ситуаций. «Тело – это то, что сообщает миру бытие» [4. С. 118]. Тело осуществляет роль посредника между переживанием и порождаемым им смыслом, является первым носителем значения, а также универсальной границей, очерчивающей контуры человеческого бытия. Кроме этого, тело становится каналом коммуникации, посредством которого осуществляется передача информации и обмен ценностями между субъектами.

Традиционные и архаические культуры, базирующиеся на мифологическом способе мировосприятия, содержат в себе отголоски того периода, когда происходило активное конструирование смыслов и ценностей, призванных выразить первичные переживания живого бытия. Тогда знаки в полной мере несли в себе энергию этих переживаний и в то же время уже содержали в себе зерно будущей независимости человека от переживаемой реальности, его способности переплавлять любой опыт в идею. «Миф удерживает сущность в явленности, мифический феномен – это не репрезентация, а вид подлинного присутствия» [Там же. С. 373].

С учетом всего вышесказанного несомненной является перспективность и продуктивность изучения вариантов и возможностей конституирования культурных смыслов через переработку различных видов телесного опыта, а также самого механизма движения от опыта к идее через коммуникативные (символические) коды телесности. Уникальное значение в рамках традиционного мировоззрения имеют шаманистические культуры, в которых опыты телесной трансформации шамана, существования на границе миров, телесного перемещения (перехода) между мирами формируют ядро традиции и являются основой множества ритуальных практик. В то же время именно те-

лесные практики шаманов в наименьшей степени поддаются научному объяснению, поскольку не укладываются в рамки символических интерпретаций и зачастую противоречат физическим и физиологическим законам, сформированным в рамках рационалистической парадигмы.

В данной статье предполагается рассмотрение отдельных (ключевых) элементов шаманизма посредством интерпретации первичных телесных и телесно-смысловых ситуаций, постепенно обретающих культурно-значимые символические формы. В качестве теоретической базы исследования использованы феноменологические теории Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти, которые с необходимостью были дополнены оригинальной теорией Ж. Деррида. Исследование было проведено на основе материалов по сибирскому шаманизму. Сибирский регион представляет собой уникальное культурное пространство, где шаманизм достиг максимальной концентрации и выраженности и представляет (представлял) собой культурную доминанту, так или иначе оказавшую влияние на все стороны культурной и хозяйственной деятельности. В то же время в статье приводятся лишь необходимые отсылки к конкретным этнографическим материалам, которые выполняют роль наглядных иллюстраций теоретических выводов, что обусловлено стилем самой статьи, приближенной к стилю эссе.

По своей структуре статья распадается на 3 части. В первой части дается феноменологический разбор опыта телесности. Вторая часть представляет собой рассмотрение перехода от опыта телесности к его знаковым репрезентациям. В третьей части представлен анализ того, как опыт телесности и его осмысление отражаются в шаманской практике и формируют особую идеологию. В силу сложности заявленной проблематики, все выводы, сделанные в статье, носят предварительный и дискуссионный характер.

Феноменология телесности (перцептивный опыт)

В феноменальном мире тело человека занимает особое положение. Границы, благодаря которым мы устанавливаем сложные отношения с миром природы (отождествляем или, наоборот, противопоставляем) и формируем многообразный мир культуры, проходят внутри нашего тела, а точнее являются результатом различных вариантов телесного опыта. Для достижения целей нашего исследования необходимо рассмотреть три модуса или способа существования, основанных на разных вариантах телесного опыта. За основу рассмотренной ниже классификации были взяты выделенные Ж.П. Сартром типы бытия: бытие-в-себе, бытие-для-себя и бытие-для-других [5], которые были рассмотрены сквозь призму телесного существования человека в теории восприятия М. Мерло-Понти [4].

Тело, растворенное в мире природы, обладает особым способом бытия – оно существует «в-себе». В этом случае «оно, подобно механизму, функционирует единообразно» и «пребывает в абсолютном неведении относительно себя и мира» [Там же. С. 166, 169]. «У бытия-в-себе вовсе нет внутри, которое противо-

поставлялось бы некоторому вне и которое было бы аналогично суждению, закону, сознанию себя. У в-себе нет сокровенного: оно сплошное <...> Оно... не знает изменчивости <...> Оно само безгранично и исчерпывается бытием <...> оно в принципе ускользает от времени» [5. С. 39]. Этот тип бытия находится вне любого опыта.

Мир становится доступным нашему опыту благодаря восприятию. Наряду с существованием-в-себе появляется существование-для-себя, поскольку человек открывает для себя мир и делает это посредством собственного тела. В отношении существования-для-себя уместно использовать словосочетание «первичный опыт», поскольку он имеет целый ряд особенностей по сравнению с другими вариантами опыта, вырастающего на его основе. У В. Молчанова понятием первичного или непосредственного опыта обозначается «опыт различений и различения различий» [6. С. 13]. Исследователь выделяет первичные различения, которые мы можем отнести к существованию-для-себя, во-первых, составляющие саму ткань опыта: различение переднего плана и фона, непосредственного и опосредованного, прямого и косвенного; во-вторых, различение различных видов опыта: тяжелое/легкое, теплое/холодное и т.д. [Там же. С. 53]. Понятием «первичный опыт» можно определить все то, благодаря чему мы открываем для себя мир и взаимодействуем с ним здесь и сейчас, то, что Ж. Деррида определяет как «акт живого бытия», как «живое настоящее, самоприсутствие трансцендентальной жизни» [2. С. 15, 20].

Важнейшее значение в любом перцептивном опыте имеет акт внимания, который представляет собой активное формирование объекта, прояснение того, что раньше существовало только в виде неопределенного горизонта. Выделяются передний план, который имеет четкий фокус, и фон, имеющий более размытые очертания. Внимание порождает ситуацию интенциональности, нацеленности на предмет. «Акт внимания укоренен в жизни сознания» [4. С. 59]. Сознание и есть некоторое внимательное «разглядывание» мира, формирующее его предметную сферу. Сознание есть то, что формирует границы, очерчивает конечное в бесконечном. В то же время любой акт внимания – это вариант телесного опыта, связанного с тактильными, зрительными, слуховыми и прочими ощущениями. Сознание, как интенция, вызревает внутри тела, являясь его продолжением, расширением его горизонтов. «Сознание есть бытие в отношении вещи при посредстве тела» [Там же. С. 186].

В. Молчанов предлагает рассматривать первичный телесный опыт как систему первичных телесных суждений, «которые, как и суждения в обычном смысле, претендуют на истину, но могут оказаться ложными». Они предшествуют ментальным суждениям (т.е. суждениям в обычном смысле), составляют их почву [6. С. 15, 198]. Первичный телесный опыт предполагает переход из мира необходимости в мир возможности. Например, ощущение тяжести мы можем считать телесным суждением [Там же. С. 231]. Осуществляя первичные различения, мы уже наделяем мир значением, судим о нем. Поэтому «всякое восприятие – это

мышление о восприятии», восприятие – это «акт, который сразу же, наряду с набором данных, создает и связующий их смысл» [4. С. 66–67]. В то же время любое телесное суждение рождается из движения, вернее в движении. «...Любое движение является одновременно и движением, и осознанием движения» [Там же. С. 152]. Следуя логике рассуждений Мерло-Понти, мы можем выделить неделимую триаду, составляющую основу первоначального опыта: восприятие-суждение-движение. Движение и его значение слиты воедино. Это значит, что тело несет в себе смысл, но не полагает его вовне, внутреннее и внешнее еще не различимы.

Кроме опыта различений, необходимого для взаимодействия с миром, существование-для-себя предполагает особого рода раздвоенность. Человек не только открывает мир для себя и вокруг себя, но и себя-вне-мира. С помощью тела мы выделяем и наблюдаем внешние объекты, но наблюдать свое тело как вещь мы не можем (такая возможность появляется только в рамках существования-для-других). Тело выступает своего рода осью, вокруг которой конституируется мир вещей и «лики всех объектов» обращены к этому центру [Там же. С. 119]. Все, что окружает тело как источник перцептивного опыта, как бы стягивается к нему, группируется вокруг него, как периферия по отношению к ядру. Поэтому тело не может быть фрагментом пространства, оно формирует его и задает его параметры. В то же время, конструируя пространство, тело включается в его структуру особым образом. Контур тела представляет собой границу, которую обычные пространственные отношения не пересекают. Пространство телесное и пространство внешнее представляют собой разные измерения. «Мое тело не воспринимается мной как набор сосуществующих в пространстве органов. Это – моя неделимая собственность» [Там же. С. 137].

Время, как и пространство, рождается из первичного перцептивного опыта и тесно связано с актом внимания, с ситуацией интенциональности. Тело как целостность не имеет временной структуры, поскольку время, как и пространство, требует различения и деления. В самих вещах времени тоже нет. По мысли М. Мерло-Понти, «в самих вещах будущее и прошлое пребывают в своего рода вечном предсуществовании и вечном постсуществовании» [Там же. С. 521]. Внимание требует последовательного сосредоточения на тех или иных предметах, поэтому мы можем говорить о том, что время рождается в интенциональном акте и устанавливает соответствия между значимыми движениями, между смыслами, между пространственными отношениями. Оно имеет функцию упорядочивания наличных переживаний. При этом вид временной перспективы, по мысли Э. Гуссерля, аналогичен перспективе пространственной. Чем дальше мы отдаляемся от точки присутствия (Теперь), тем более расплывчатой и слитной становится она в нашем восприятии (в ретенции), постепенно полностью исчезая с горизонта восприятия [7. С. 29].

Тело, воспринимаемое как целостность, внепространственно и вневременно, находится в положении вне-мира, и вместе с тем «творит» мир, его простран-

ственно-временную структуру. Пространственно-временные отношения уже намечены, но еще не введены вовне. В рамках существования-для-себя все смыслы мира, заключенные в телесном опыте, не выходят за пределы восприятия, за пределы опыта. В то же время точка присутствия («Здесь» и «Теперь», то, что Ж. Деррида обозначал как «акт живого бытия», «окончательно ускользающий от всех разделений») благодаря триаде «восприятие-суждение-движение» переходит в «поле присутствия», которое содержит в себе первичные различия и расширяется в двух измерениях: «здесь-там» и «прошлое-настоящее-будущее» [4. С. 52].

Телесный опыт в рамках существования-для-себя позволяет человеку «срачиваться» с окружающей средой, интегрироваться в ней без посредничества знаков и представлений. И здесь уместно ввести такое понятие, как «телесная схема». Схемой тела обычно считают «дореклексивный синтез сигналов, поступающих от разных органов тела и его подсистем, на основе которого и могут осуществляться автоматические или бессознательные действия тела, лежащие в фундаменте всех сознательных или интенциональных его действий» [8. С. 111]. Мы будем говорить о телесной схеме как системе соответствий, интегрирующей не просто опыт тела, но и опыт тела в мире. В связи с этим Мерло-Понти говорит о таком механизме адаптации к новым условиям существования, как приобретение навыка. Приобретение навыка представляет собой реорганизацию и обновление телесной схемы. Навык – это ни знание, ни автоматизм, но двигательное усвоение двигательного значения, выражающее способность человека расширять свое бытие в мире, дополняясь новыми орудиями [4. С. 191–193]. Таким образом, в рамках существования-для-себя уже возможна орудийная деятельность как воплощение двойственности «движение-суждение».

Истинная коммуникация как культурный феномен возникает уже в ситуации «существования-для-других». Существование-для-других предполагает «внедрение себя в мир» и формирование знаковой реальности, необходимой для репрезентации себя миру. М. Мерло-Понти предлагает четкое разделение между «хватать» («трогать») и «показывать» [Там же. С. 144] как двумя вариантами телесных движений. Хватая и трогая, мы действуем в мире-для-себя, или даже в рамках существования-в-себе. Показывая, мы открываем мир для других. И в этом случае движение становится знаком, транспортирующим некий смысл от меня к другому. Таким образом, тело снова раздваивается. Появляется тело-для-меня и тело-для-другого. По мысли Мерло-Понти, объективное тело принадлежит порядку «для другого», а тело феноменальное – к порядку «для меня». И при этом они сосуществуют в одном мире и находятся в определенных отношениях [Там же. С. 147]. В терминологии Ж. Дерриды, эта дихотомия предстает как радикальный разрыв между интуитивной презентацией (интуиция самого себя в присутствии, самоприсутствие), представляющей собой опыт отсутствия или бесполезности знаков, и символической репрезентацией, представляющей предмет посредством знаковых образов [2. С. 82–83]. Э. Гус-

серьез подчеркивал полноту интуитивной презентации и неполноту репрезентации предмета посредством знаковых образов [7. С. 112–113]. В символической репрезентации живой опыт настоящего подменяется возможностью отсроченного присутствия, растянутого во времени, и это становится возможным благодаря материальности любого знака, выведенного в пространство. Таким образом, в символической репрезентации пространство и время получают свое полное воплощение с помощью знаков.

Кроме того, в рамках символической репрезентации появляется еще одна дихотомия: тело знака – его физическая сторона (означающее) и значение знака (означаемое), которая завершила процесс перехода от опыта к идее. По всей видимости, изначально физическую сторону знака воплощало тело человека. Тело, внедренное в мир, стало носителем значений, и это потребовало расчленения первоначальной феноменальной целостности телесной схемы. Отдельные части тела стали отдельными знаками. Благодаря такому расчленению становится возможным язык жестов, где тело выступает главным каналом коммуникации, передающим сообщения (значения) от меня к другому. В то же время идеальная сторона знака как носитель значения также должна была быть выведена наружу и закреплена в сознании. Главную роль здесь могло сыграть овладение речью. По мысли Ж. Дерриды, сознание и речь очень трудно отделить друг от друга. «...Сознание обязано своим привилегированным статусом возможности живого голосового посредника» [2. С. 26]. Благодаря речи произошло четкое закрепление границ (контуров) отдельных предметов. Называние предметов способствовало их возвращению из бесформенного потока бытия, и поэтому было равносильно новому творению. Однако речь невозможна без своей физической стороны, поскольку она производится нашим телом. Поэтому оформление дихотомии «материальное-идеальное», первоначальным воплощением которой могло стать разделение двух вариантов коммуникации – жестов и речи, произошло достаточно поздно.

В рамках наших размышлений очень полезным может быть проанализированное Ж. Дерридой выделение двух видов знаков: указания и выражения. Указание представляет собой внешний, эмпирический феномен. Выражение лица, жесты, все телесное и все мирское в слове, все видимое и пространственное входит в сферу указания. Вне видимости и пространственности указание не существует. Выражение же по своей внутренней сущности способно существовать вне эмпирической сферы и даже не быть коммуникативным актом, обращенным к другому. Хотя, конечно, чаще всего оно вовлечено в сферу указания и с трудом вычленяется из нее [2. С. 41–45]. «Выражения существуют с полнотой значений именно в одинокой ментальной жизни, где они более не служат для указания на что бы то ни было» [Там же. С. 36]. Указание всегда указывает на некоторое существование в мире. Выражение – это чистая идеальность, реально нигде в мире не существующая. Более того, Деррида видит в этом различии указания и выражения среди прочих

оппозицию мировости и трансцендентальности, которая составила основу мировых религий.

От опыта телесности к знаковой репрезентации

Неправомерно было бы процесс движения от опыта к идее представлять лишь как серию различий, приведших к культурному многообразию символических репрезентаций. Параллельно происходили и процессы синтеза, объединяющие множественность символов с вневременной и внепространственной реальностью, что получило свое воплощение в постоянном возведении профанного многообразия мира к его сакральным образцам. Именно благодаря синтезу сформировались сложные механизмы мыслительной деятельности человека. Попробуем рассмотреть эти процессы с помощью схемы:

Существование-в-себе и существование-для-себя (рефлекс и восприятие) являются модальностями «до-объектного зрения» и, по мысли Мерло-Понти, утверждают тотальность нашего бытия [4. С. 116]. Тем не менее если существование-в-себе – это исключительно природное состояние, то в рамках существования-для-себя вызревают первичные различия и намечаются условия для перехода в мир культуры. Мир-для-себя и тело-вне мира, выделенные в рамках существования-для-себя, оформляют ситуацию первичного различия центра и периферии. Кроме того, в этой раздвоенности уже вызревают, но еще сокрыты все основные дуальные структуры мифологического сознания (внутреннее-внешнее, невидимое-видимое, левое-правое и, в конечном итоге, сакральное и профанное). На новом уровне центр (тело-вне-мира) разделяется на тело-для-другого и тело-для-себя. Мир-для-себя посредством знаковой репрезентации переходит во внешний план существования и становится миром-для-другого. В результате выделения тела-для-другого и мира-для-другого формируется ситуация существования-для-других, выражающая себя вовне посредством знаков. Существование-для-других предполагает оформление категорий пространства и времени. Параллельно с этим опыт восприятия тела-для-себя продолжает утверждать ситуацию существования вне пространства и времени в рамках интуитивного схватывания себя (своего тела) как некоей неподдающейся расщеплению целостности.

Восприятие мира посредством первичных различий приводит к утрате изначального равновесия. Поэтому древний человек в определенном смысле попал в ситуацию «качания» между различными способами существования. Он то погружался в мир (существование-для-других), то вновь выпадал из него (существование-для-себя). Архаическое время часто представляет в виде колебательной модели и связывают с переживанием природных ритмов (смена дня и ночи, рождения и смерти), из которых рождается чувство времени. Однако мы можем предположить, что такая колебательная модель могла сложиться только из возможности соотнесения двух компонентов: феноменологического опыта и природных ритмов. Более того, вычленение этих ритмов из единого потока бы-

тия стало возможным благодаря первичному опыту, ставшему мерой ритмичности временного потока. Так рождается представление о переходах от света к тьме, от рождения к смерти, от профанного к сакральному и обратно. Возможно, что первоначально каждый переход, подобно каждой фазе качания маятника, переживался как смерть и новое рождение. День мог восприниматься как жизнь, а ночь как смерть. Отсюда берет начало хорошо известное в традиционных и архаических культурах соответствие смерти и сна как состоя-

ний пребывания вне мира. Ситуация «качания» распространялась и на восприятие человеком самого себя как существа умирающего и рождающегося вновь с каждой новой фазой движения маятника. Причем в каждом новом рождении человек уже был другим «Я», другим существом, вынужденным снова идентифицировать себя в реальности. То же самое касалось и мира, который каждый раз погружался во тьму и затем рождался заново. А значит, каждый раз это был обновленный мир, отличающийся от предыдущего.



Рис. 1. Феноменология телесности

Далее в условиях существования-для-других (знаковой репрезентации) происходит различение физической и идеальной стороны знака. Знак-указание и есть объединение этих сторон в одно целое. Однако постепенно идеальная сторона знака приобретает способность существования, независимого от предметной (физической) сферы. Знак-выражение дает возможность осуществления вторичной интериоризации, когда мир-для-другого становится миром-для-себя. Мир-для-себя находится вне сферы коммуникации, он снова погружается в ситуацию интуитивной презентации. Параллелизм указания и выражения утверждает ситуацию окончательного разделения внутреннего и внешнего, материального и идеального. Благодаря такой вторичной интериоризации смыслов возникает идея метафизического, существующего вне пространства и времени бытия. Эта идея легла в основу многих трансцендентальных спекуляций как чисто религиозного, так и философско-религиозного и философского толка.

Если попробовать приведенный выше феноменологический дискурс в отношении знака перевести на язык семиотики, то указание и выражение могут быть описаны через термины «метонимия» и «метафора», как они представлены у Э. Лича [9]. Естественно, что при такой процедуре перевода не учитываются многие нюансы, а какие-то акценты будут смещены. Однако эта процедура может быть оправдана полученными в ходе ее применения результатами. Метонимия предполагает сущностную связь между означаемым и означающим. Физическая сторона знака детерминирует его значение. Метафора предполагает установление свободного, детерминированного только волей человека и установившейся традицией соотношения физической и идеальной стороны знака. В этих условиях идеальная сторона знака приобретает определенную долю независимости. Применяя термины парадигматический (ассоциативный) и синтагматический, можно описать почти то же самое различие, которое мы наблюдаем в терминах метафора и метонимия [Там же. С. 24]. Если прочитывать нашу схему не сверху вниз, а разделить ее на правую и левую стороны, то мы увидим, что правая сторона тяготеет к синтагматике, которая, по мнению Ф. де Соссюра, характеризуется протяженностью во времени, последовательностью элементов, изменчивостью и т.д. Левая сторона тяготеет к парадигматике с ее вневременной структурой и неделимостью на части [10. С. 120–121]. Синтагматические и парадигматические связи формируют сложную структуру нашего мышления и нашей речи. Кроме того, мы можем заметить, что левая и правая сторона схемы описывают дихотомию «сакральное-профанное». На схеме также видно, что эта дихотомия по своему содержанию гораздо глубже и полнее, нежели деление на материальное и идеальное, или внешнее и внутреннее.

Двойные разнонаправленные стрелки на схеме показывают различные варианты соотношения друг с другом сакральности и профанности. Нас, прежде всего, будет интересовать ситуация «качания» между существованием-для-себя и существованием-для-других. Речь об этом пойдет ниже. Однако уже сейчас

мы можем предположить, что это наиболее архаичный вариант взаимодействия сакрального и профанного. Переход от указания к выражению и обратно утверждает ситуацию духовной трансформации, характерную, прежде всего, для мировых религий. Переход от тела-для-другого к телу-для-себя и обратно предполагает приобщение к сакральности через телесную трансформацию. Ярким примером такой трансформации могут служить даосские практики внутренней и внешней алхимии. Однако это самые предварительные рассуждения. Более подробный разбор данной проблематики не входит в задачи данной статьи.

Ранний феноменологический опыт, описанный выше, получил свое знаковое воплощение, что позволило человечеству сохранить его в памяти. Сложности дешифровки многих мифологических сюжетов связаны именно с тем, что они представляют собой репрезентацию первичного опыта, от которого человек значительно отдалился, погружившись в знаковую реальность. С учетом всего вышесказанного, мы можем выделить несколько вариантов такого опыта, которые составили основу главных мифологических сюжетов. Прежде всего, это опыт выделения центра и периферии. Благодаря ему сформировалась первая космологическая схема: центральная ось (тело-вне-мира) и остальное пространство (мир-для-себя), в той или иной степени тяготеющее к этому центру. Центр мира символизирует акт творения, который разворачивается в концентрическую схему движения – радиально от центра к периферии. Эту схему можно считать универсальной, причем она распространяется на характеристику не только пространства, но и времени. Акт творения – это еще и точка, от которой ведет свое начало отчет времени.

Варианты первичного опыта различений составили основу многих космогонических сюжетов. Первый вариант представляет собой устойчивый мотив деления: небо отделяется от земли, вода от земли, свет от тьмы. В соответствии с нашей схемой этот сюжет мог фиксировать ситуацию перехода от опыта первичного восприятия мира-для-себя к знаковой репрезентации этого мира для других. Такой переход с необходимостью требует, чтобы первичный опыт различения (разделения) был означен и стал доступен для восприятия другим. В дальнейшем дуальные схемы становятся распространенным механизмом закрепления и передачи опыта взаимодействия с миром. Особый интерес для нас представляет другой распространенный космогонический сюжет – расчленение тела божества или первочеловека и создание космического порядка из его частей. Тело-вне-мира, представляющее собой целостность, существующую вне пространства и времени, центральная ось, творящая мир вокруг себя, раздваивается. Появляется тело-для-себя, сохраняющее характеристики внемирности (внепространственности и вневременности), и тело-для-другого, погружившееся в мир и ставшее носителем значений. Расчлененное тело (тело-для-другого) становится основой определенного космического порядка, где каждая часть представляет собой элемент (знак) мироздания, определяет пространственно-

временную картину мира. По сути дела, сюжет отделения неба от земли и сюжет расчленения тела являются двумя необходимыми вариантами космогонии, закрепившими два варианта перехода к существованию в рамках знаковой репрезентации.

Ситуация «качания» как промежуточная между различными способами существования в мифологическом плане могла осмысляться как возможность свободного перемещения между небом и землей, доступная каждому человеку. Дерево, гора, веревка, лестница как варианты центральной оси, осуществляющей связь между небом и землей, символизировали собой возможность периодического переживания телесного опыта существования-вне-мира. Оформление структуры мира сопровождалось определением четких границ, все более затруднявших такой переход, а точнее – требовало его ограничения, что и нашло свое выражение в мифах, повествующих о прерывании свободного сообщения между мирами. По мнению М. Элиаде, архаический миф о дереве, веревке, горе, лестнице, мосте, которые в начале времен соединяли небеса и землю, был распространен у народов в самых разных уголках земли. Из-за ошибки, совершенной мифическим предком, связь эта оборвалась – дерево было срублено, веревка или лестница разорваны. Эта ошибка стала также причиной смертности человека [11. С. 285–288]. В феноменологическом плане это можно рассматривать как утрату человеком способности свободного перехода от существования-для-других к существованию-для-себя и обратно. Равномерное движение маятника было нарушено, произошло замыкание человеческого существования в цикл. Это знаменовало собой формирование устойчивой мифологической картины мира, имеющей четкие пространственно-временные характеристики, а также мифологического мышления, способного посредством мифов осуществлять синтез двух способов существования, двух способов мироощущения – вневременного (парадигматического) и разворачивающегося во времени (синтагматического).

В космогонических сюжетах часто присутствуют те или иные предметы, которые являются атрибутами божества, творящего мир. Например, в мифологии сибирских народов чаще всего можно встретить палку (посох). По мысли А.М. Сагалаева, «посох – первое орудие, упоминаемое в космогонических мифах урал-алтайских народов Западной Сибири, первый атрибут божества, используемый им в процессе достройки мира» [12. С. 38]. Кроме посоха, в космогониях Сибирских народов можно проследить действие таких орудий, как ковш, ложка и лук. Данные предметы повсеместно использовались в первичной производственной деятельности и вместе с тем выступали в роли ритуальных орудий. Ю.В. Балакин предложил обозначить первичные производственные действия с использованием предметов термином «ритуальный архетип», подчеркнув тем самым их универсальный, архетипический характер. Среди таких действий им были выделены удар, вращение, качание и операции по соединению и разъединению [13. С. 223]. Если мифы творения отражают ситуацию перехода от су-

ществования-для-себя к существованию-для-других, то мы можем с определенной долей уверенности сказать, что орудийная деятельность человека начала формироваться раньше, чем способность представлять мир с помощью знаков. И связана она со способностью приобретения навыка обращения с предметами, встраиваемыми в телесную схему. В рамках существования-для-себя человек уже освоил определенные действия (действия-суждения), способствующие расширению спектра его взаимодействия с окружающей средой. Именно поэтому эти действия могли быть выведены в мифологиях в качестве космоустроительных.

Феноменологический опыт телесности в контексте шаманских практик

Для встраивания феноменологической теории в анализ шаманской системы представлений и шаманских практик нам нужно более подробно рассмотреть ситуацию «качания» между разными способами существования. Если мы обратимся к нашей схеме, то увидим, что переход от существования-для-себя к существованию-для-других осуществлялся по двум парам разнонаправленных линий, отмечающих первичное разделение мира-для-себя и тела-вне-мира. Первая пара линий указывает на ситуацию «качания» между миром-для-себя и миром-для-другого. Вторая пара разворачивает перед нами ситуацию «качания» между телом-вне-мира и телом-для-других, которая способствовала самоидентификации человека. Рассмотрим каждую линию более подробно.

Благодаря первому варианту опыта сформировались дуальные схемы мироздания, где выделяются мир людей и мир духов (варианты: мир живых и мир мертвых, мир человеческий и мир иной). Именно такие схемы являются преобладающими в картине мира народов Сибирского региона, где наибольшее распространение получил шаманизм. Мы можем условно выделить два варианта выстраивания отношений между мирами у сибирских народов: динамичные и статичные. Динамично выстроенные отношения между мирами более соответствуют самой динамике «качания». Они выстраивались по принципу сообщающихся сосудов. Так, например, ульчи Амурского края верили, что если в мире живых стоит лето и день, то в мире мертвых в это время – зима и ночь. Обитатели страны мертвых имеют изобилие дичи в то время, как на земле не улов, и наоборот [14. С. 40–41]. Гиляки представляли землю мертвых такой же, как наша земля, только солнце там светит тогда, когда у нас ночь, а луна, когда у нас день. Покойники живут в таких же селениях, только меняется имущественное положение: бедный становится богатым, а богатый – бедным [15. С. 48–49]. Эвены считали, что те шаманы, которые при жизни были сильными, после смерти делаются слабыми, и наоборот [16. С. 69]. Можно предположить, что такой тип отношений фиксировал существование более прозрачной границы, через которую происходил активный обмен ценностями (светом, теплом, жизненной силой, охотничьей удачей, благополучием и т.д.)

Статичный вариант отношений предполагал четко установленные границы и соответственно неизменную структуру самих миров, которая чаще всего выстраивалась по принципу противопоставления. В шаманской системе представлений алтайцев подземное царство Эрлика называется бессолнечным местом, в противоположность земному миру, называемому солнечным [17. С. 177]. В шорских героических сказаниях солнцем освещаемый земной мир противопоставляется нижней земле «черного айна». В характеристике земного мира преобладает белый цвет (белая тайга, белое море), нижнего – черный (черная тайга, черный ветер, черная гора и т.д.) [18]. В подземном мире может быть ущербное, половинчатое солнце и луна. Это может быть также мир, где солнце светит как луна, кругом сырость и болота. Эвены считали, что в царстве мертвых солнце не светит, небо как туман, а земля как пар [16. С. 68]. Наряду с отсутствием тепла и света в подземном мире ощущается явный недостаток жизненности (чахлая растительность или ее отсутствие) или ее ущербные формы (корявые деревья, уродливые обитатели). По представлениям кетов, далеко на севере находится Мертвый остров, где растет всего «несколько кривых деревьев, да немного белых травинков» [19. С. 5]. А в якутском фольклоре нижний мир – это оледенелая страна с шербатым солнцем и луной, где растут корявые деревья и чахлые травы, а живут там однорукие и одноногие чудовища [20. С. 191]. В инобытии по-другому течет время. Можно выделить 3 основных варианта течения времени в ином мире: 1) время там течет гораздо медленнее, чем в мире людей, оно стремится к минимуму изменений, вплоть до их полного прекращения; 2) время течет вспять; 3) временные характеристики нечеловеческих миров совпадают с течением времени в давние времена [21. С. 183–187]. Можно также заметить, что при статичном варианте выстраивания отношений жизнь в мире людей достаточно жестко противопоставляется иным вариантам существования, несущим на себе отпечаток нечеловеческого, некомфортного и даже непригодного для человека.

Создается впечатление, что «древнему» человеку необходимо было четко промаркировать иные миры, найти им такие значимые характеристики, которые, с одной стороны, соотносили бы их с человеческим миром, а с другой стороны, позволяли надежно отличать их от мира людей. То есть четко отграничить их друг от друга. Для чего это было нужно? Для того, чтобы их не перепутать! Давайте вновь вернемся к ситуации маятникового качания. Периодически выпадая из пространства и времени, человек возвращался вновь уже в мир с несколько иными характеристиками – в иной мир. Потенциально этих миров могло быть бесконечное количество. Конечно, их нужно было четко зафиксировать, и как минимум ограничить их количество. Неважно, сколько их будет (3, 7, 9 или 99), главное, чтобы все они были определены и описаны. Может быть, нечеловеческие миры рисовались столь некомфортными для человеческого образа жизни именно для того, чтобы у человека не возникало соблазна вновь и вновь пересекать их границы? Носители шаманского мировоззрения

очень боялись неожиданного пересечения границы миров, поскольку это нарушало установившийся порядок, грозило выпадением из сложившейся системы пространственно-временных отношений. В других мирах это соотношение было немного иным. Можно было потеряться и не найти дорогу обратно. Страх потеряться в иных мирах, непреодолимое желание путешествий между мирами и в то же время насущная необходимость периодического разрушения границ были сильнейшими переживаниями для «древнего» человека.

Именно поэтому вместе с формированием структуры мироздания появляются и «ритуальные специалисты», способные неслучайным образом пересекать границы миров и, тем самым, оказывать помощь своим соплеменникам, утратившим эту способность. По сути дела, одна из важнейших функций шамана – это поддержание отношений между мирами по принципу сообщающихся сосудов. Хотя границы и были четко установлены, но ведь с помощью шамана можно было осуществлять постоянный обмен ценностями, поддерживая, таким образом, баланс и устойчивость самой системы отношений. Е.С. Новик, осуществившая структурный анализ шаманских камланий, пришла к выводу, что независимо от вида камлания его главная цель – восстановление равновесия, ликвидация некоего нарушения миропорядка, выражающегося в неправильном распределении ценностей [22. С. 55–57]. В соответствии с теорией Е.С. Новик, одухотворение и персонификация объектов природы являются не столько следствием анимистического мироощущения, сколько средством фиксации диалогических отношений, где модель партнера строится в соответствии с собственными целями. Поэтому система отношений с иными мирами, да и сами их характеристики выстраиваются именно по этому принципу. Именно диалогичность отношений является одним из ключевых принципов традиционного шаманизма.

Самыми надежными маркерами границ между мирами в мировоззренческих системах народов Сибири являются дерево и нить (веревка), которые в действительности и представляли собой центральную ось, пройдя сквозь которую (т.е. выпав из пространства и времени) можно было попасть в другую реальность. Именно эта ось рассматривалась в шаманских культурах как сакральная. Иные миры в шаманской системе представлений в соответствии с нашей схемой скорее можно отнести к вариантам профанной реальности, разновидности мира-для-других. Постепенно в силу своей труднодоступности (для феноменологического опыта) эти миры приобретают статус, имеющий элементы сакральности. Например, очень медленное течение времени, вплоть до его отмены, переизбыток жизненности и света. Временные характеристики нечеловеческих миров могут совпадать с течением времени в давние времена. Там находятся существа – податели жизни и благополучия, требующие почитания. Диалогичность отношений постепенно тоже нарушается. А вместе с этим дуальные схемы мироздания уступают место триадам, где наряду с подземным миром большую роль играют небесные сферы. Так сравнение небесного и подземного миров у ал-

тайцев подчеркивает контрастность света и тьмы. В подземном мире (Алыс-дере) царит вечный полумрак, там никогда не показывается солнце и не просыхает земля. В небесной сфере (Дени-дере) светло и весело [23. С. 5]. В соответствии с шаманской картиной мира телеутов на самом высоком слое неба находилась земля Ульгения, где «светилась, как месяц, золотая гора и сияла, как солнце, серебряная гора» [24. С. 140–141]. Шаман ваховских хантов, долетая до седьмого неба, где живет Торум, видел «светлоту, лучше некуда. Семь солнц светит, серебро течет, как река» [25. С. 157]. Подробное изучение перехода к иерархичной системе отношений между мирами, пришедшей на смену диалогичной системе, не входит в круг тем нашего исследования. Однако мы можем предположить, что именно этот переход разрушил господство шаманской идеологии, стал основой социальных иерархий и способствовал выделению новой категории ритуальных специалистов жреческого типа. Именно в их компетенцию стало входить поддержание отношений со сферой сакрального, которая предопределяет жизнь и благополучие человеческого коллектива.

Научившись измерять пространство и время, человек четко обозначил границы собственного мира. Однако что представлял собой этот мир? Это было обжитое человеком пространство, за пределами которого начиналось иномирье. Иной мир в сознании «древнего» человека – это мир, где изменяются пространственно-временные характеристики. Выходя за пределы своей территории, человек, как и в ситуации «качания», выпадал за пределы мира, попадал в сакральную реальность (вне пространства и времени), а доходя до обжитой территории чужого племени, пересекал границы иного мира. Поэтому дальние земли, где люди жили в иной пространственно-временной системе координат, по своим характеристикам очень напоминали мир духов. Отправление в путь в традиционном мировоззрении выступало метафорой смерти, а возвращение приравнивалось к новому рождению [26. С. 73]. Герои эпических произведений народов Сибири – это, прежде всего, путешественники. И зачастую невозможно определить, в какой реальности они путешествуют, поскольку дальние страны в миропонимании людей мало чем отличались от иных миров. Именно поэтому эпические герои по многим своим характеристикам сопоставимы с шаманами.

Дж. Скотт обратил внимание на удивительное разнообразие единиц и методов измерения пространства и времени в традиционных крестьянских хозяйствах Европы. И речь здесь идет не только о различии мер измерения в разных деревнях, но и о том, что тот или иной способ измерения был ситуативен, связан с моментом времени и местом. Чтобы охватить потрясающее многообразие способов измерения земли, можно вообразить множество карт, построенных в разных системах координат, которые будут сильно отличаться по площади [27. С. 49–50]. Кроме того, мерой измерения чаще всего служили те или иные части тела, которые также были очень разными у разных людей. Давайте теперь представим, насколько многомерным могло быть такое пространство и как по-разному мог-

ло восприниматься время в таком мире. Только введение системы единообразных единиц измерения сделало наш мир трехмерным в пространстве и равномерно текущим из прошлого в будущее. Эта процедура окончательно утвердила границы нашего мира, сделав их непрозрачными.

В условиях «качания» между мирами человеку необходимо было не только четко определить границы этих миров, но и осуществить самоидентификацию. На нашей схеме хорошо видно, что такая идентификация могла быть только телесной. Она формировалась по линии «качания» от тела-вне-мира к телу-для-другого и обратно. Такие перемещения человек переживал как собственную смерть и новое рождение. Причем каждый раз он рождался новым существом. Многочисленные мифы, где описываются превращения человека в животное, растение или какой-то предмет ландшафта, могли возникнуть именно благодаря этой ситуации. Наиболее интересны мифы, герои которых могут превращаться в других существ, обойдя кругом (например, 3 раза) какой-либо сакральный объект или пересекая условную границу между мирами. Такой границей или сакральным центром было возвращение к переживанию тела-вне-мира. Переходя вновь к ситуации существования-для-других, тело переживалось как иное, и взаимодействовало оно уже с иным миром.

Как можно было в этих условиях идентифицировать себя таким образом, чтобы прекратить череду метаморфоз? Согласно одной бурятской легенде, раньше у человека была способность к оборотничеству. «Медведь прежде был охотник и шаман. Он, отправляясь на охоту, обходил три раза одно дерево и обращался в медведя; в таком виде он ловил зверей, потом снова обходил вокруг дерева три раза и становился человеком. Кто-то срубил то дерево, и шаман остался навеки медведем» [28. С. 168]. Установление четких границ между мирами способствовало прекращению свободного перемещения и соответственно свело на нет и практику свободных превращений. Человек обозначил границы собственного тела. Однако если свободные «качания» между разными способами существования были прекращены, то они с неизбежностью сохранились и были совмещены в рамках телесных ощущений. Человек одновременно воспринимал свое тело как тело-для-другого, расчлененное на части и помещенное в пространственно-временную систему координат, и как вне-мировую (вне пространства и времени), неделимую, принадлежащую только самому человеку телесность. Именно последняя определяла сущностную основу человека, стягивающую воедино все его жизненные проявления (то, что в традиционных культурах именуется жизненной силой, душой, двойником и т.д.). Именно она могла покидать тело и путешествовать между мирами (например, во сне). Однако если она долго отсутствовала, то страдать начинало тело физическое. В шаманских культурах одна из самых распространенных причин болезни – потеря души. Наличие парциальных душ, или душ различных частей тела, иллюстрирует ситуацию изначальной расчлененности тела, которое лишь постепенно было собрано в единый организм. То есть

древний человек должен был выполнить еще одну сложнейшую задачу – собирание собственного тела. Наличие дополнительного духа-покровителя у шамана указывает на его двойную идентификацию, на его принадлежность разным мирам. А чем больше у него было духов-помощников, тем более многомерной была та реальность, в которой он мог путешествовать.

Возможно, что в условиях диалогичных отношений с окружающим миром по принципу интересубъективности, одухотворение окружающего мира также было закономерным следствием телесной двойственности самого человека. Духи тех или иных природных объектов и явлений, как и «душа» человека, составили основу сакрального мира, противопоставленного профанному. Кроме этого, одухотворение природы – это еще один вариант идентификации в условиях «качания» между мирами. Духи среднего мира – это его маркеры. В ситуации изменчивости проявлений мира (миров) они всегда оставались одними и теми же. Благодаря им человек не мог спутать свой мир (свою реку, свою гору, свое дерево) с различными вариантами иномирья, населенного иными существами.

Собирание тела в единый организм, определение его границ в мире способствовало возникновению нового феноменологического опыта – переживания опыта тела в мире. Тело научилось ориентироваться в конкретной пространственно-временной системе координат. Постепенно была осуществлена кардинальная реорганизация «телесной схемы», представляющей собой систему соответствий между телом и миром, позволяющей телу моментально реагировать на вызовы внешней среды и решать различные двигательные задачи. Так благодаря телу осуществляется наше укоренение в мире [4. С. 190, 194]. Принадлежность шамана разным мирам требовала его телесного укоренения в разных пространственно-временных системах координат. Отсюда возникает практика шаманских инициаций, сопровождающаяся расчленением тела шамана и его вторичным собиранием. Шаманское посвящение предполагало «переделку» всех частей тела. Так, например, по представлениям нганасан, специальные духи выковывают на огне кости, чтобы они стали железными, выковывают сердце, чтобы оно стало смелым и мужественным, наделяют прозорливыми глазами, закаливают голос и наделяют чуткими ушами [29. С. 95]. Тело шамана как будто целенаправленно и мучительно «подгонялось» под мерки иномирья. Особо важную роль при этом играла переделка глаз, ушей, горла как главных каналов, через которые мы контактируем с окружающей реальностью. Они же выступали и главными каналами коммуникации между мирами. Шаманские инициации подтверждают тот факт, насколько важную роль играет тело человека для его «внедрения» в мир.

С учетом всего вышесказанного становится понятным, что шаман – это человек, способный «качаться» между разными способами существования и перемещаться между мирами в условиях установления четких пространственно-временных границ человеческого (среднего) мира. В пользу этого может говорить приписываемая шаманам способность к превращени-

ям. У якутов сила шамана зависела от того, в какое животное могла обратиться его душа. Самыми могущественными считались шаманы, души которых обращались в быка, жеребца, орла, лося или медведя. Самыми слабыми и несчастными были шаманы, душа которых обращалась в собаку или волка. У нанайцев существовало предание о шаманке-змее, приносившей много неприятностей людям [30. С. 125]. В пользу возможных шаманских превращений говорят ритуальные костюмы, которые могли имитировать птиц и зверей, а также выделение различных категорий зверей-шаманов, характерное, например, для кетов и эвенков. Духи-покровители и помощники сибирских шаманов чаще всего выступали в образах различных животных. С их помощью шаман мог отправляться в разные сферы мироздания, принимая их облик или подражая им во время камлания. Вполне закономерно, что отправляться в иные миры нужно было в ином облике, и лишь позднее необходимость превращений была заменена имитацией этой процедуры с помощью костюма и введением фигур духов-помощников, с помощью которых шаман пересекал границы миров.

Заключение

На основе всего вышесказанного, мы можем сделать предварительное заключение о том, что шаманизм как особая идеология и ритуальная практика является результатом раннего феноменологического опыта, полученного в результате маятникового «качания» между двумя способами существования: «профанным» и «сакральным». Размытость пространственно-временных характеристик «профанной» реальности, нечеткое определение ее границ породили ситуацию множественности миров и соответственно множественной и неустойчивой самоидентификации человека в этих мирах. Формирование представлений о границах, выраженных в самых разнообразных мифологических образах и сюжетах, было важнейшей процедурой на пути «собрания» человеком самого себя, а также идентификации «своего» мира и размежевания его с «иными» мирами. Шаманская идеология с ярко выраженной символикой мирового дерева как сакральной оси мироздания получила своеобразное выражение в шаманских практиках – вариантах управляемого возврата к первоначальному опыту «качания» между мирами и множественной идентификации. Рассмотрение различных форм взаимодействия «сакрального» и «профанного», представленных на схеме, может также приблизить нас к разгадке удивительной «живучести» шаманизма, который в отдельных своих проявлениях мы можем встретить в разных уголках земли в разные исторические периоды. Шаманизм, будучи наиболее архаичным вариантом такого взаимодействия, не конкурировал с идеологиями, облуживающими сферу сакрального, он утверждал ситуацию поддержания отношений с иной формой профанности. И именно поэтому элементы шаманских практик сохранились на самом низовом уровне, вне социальных и религиозных иерархий, и успешно продолжают существовать по сегодняшний день.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гирц К. Интерпретация культур. М. : Российская политическая энциклопедия, 2004. 560 с.
2. Деррида Ж. «Голос и феномен» и другие работы по теории знака. СПб. : Алетейя, 2017. 208 с.
3. Пирс Ч.С. Что такое знак? // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 3 (7). С. 88–95.
4. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб. : Ювента ; Наука, 1999. 606 с.
5. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М. : Terra-Книжный клуб ; Республика, 2002. 640 с.
6. Молчанов В. Феномен пространства и происхождение времени. М. : Академический проект, 2015. 277 с.
7. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. М. : Гнозис, 1994. 162 с.
8. Соколовский С. Тела и технологии сквозь призму техноантропологии // Антропологический форум. 2018. № 38. С. 99–121.
9. Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М. : Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 142 с.
10. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. М. : Логос, 1998. 296 с.
11. Элиаде М. Мефистофель и андрогин. СПб. : Алетейя, 1998. 375 с.
12. Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1991. 155 с.
13. Балакин Ю.В. О возможности применения теории архетипов в археологии // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории : материалы XII Западно-Сибирской археолого-этнографической конф. Томск : Изд-во Томского ун-та. 2001. С. 222–224.
14. Богораз В.Г. Чукчи. Религия. Л. : Изд-во Главсевморпути, 1939. 195 с.
15. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции. Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР им. Смидовича. Л., 1936. 571 с.
16. Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая пол. XVIII в.). Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан : Кн. изд-во, 1983. 176 с.
17. Каруновская Л.Э. Представления алтайцев о вселенной (Материалы к алтайскому шаманству) // Советская этнография. 1935. № 4–5. С. 160–183.
18. Шорский героический эпос. Т. 4: Шорские эпические сказания в записях В.В. Радлова. Кемерово : Примула, 2013. 207 с.
19. Анучин В.И. Очерк шаманства у енисейских остяков // СМАЭ. III.2, СПб. : Типография Императорской академии наук, 1914. 90 с.
20. Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. М. : Наука, 1974. 402 с.
21. Нам Е.В. Космология и практика Сибирского шаманизма. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2017. 296 с.
22. Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур. М. : Вост. лит., 2004. 304 с.
23. Потанин Г.Н. Ерке. Культ неба в Северной Азии : Материалы тюрко-монгольской мифологии. Томск : Типо-литография Сибирского товарищества печатного дела, 1916. 132 с.
24. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л. : Наука, 1991. 321 с.
25. Шатилов М.Б. Драматическое искусство ваховских остяков // Из истории шаманства. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1976. С. 155–165.
26. Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск : Наука. Сибирское отделение, 1988. 225 с.
27. Скотт Дж. Благими намерениями государства. Почему и как провалились проекты улучшения условий человеческой жизни. М. : Университетская книга, 2005. 576 с.
28. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб. : Типография В. Киршбаума, 1883. 1026 с.
29. Попов А.А. Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л. : Наука, 1984. 152 с.
30. Соколова З.П. Животные в религиях. СПб. : Лань, 1998. 288 с.

Статья представлена научной редакцией «История» 21 июля 2019 г.

The Phenomenology of Corporeality: From Experience to Idea (In the Context of Shamanism)

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2019, 447, 165–176.

DOI: 10.17223/15617793/447/20

Elena V. Nam, Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: n.elvad@yandex.ru

Keywords: phenomenological experience; intuitive presentation; symbolic representation; syntagmatic and paradigmatic analysis; corporal scheme.

The article presents a phenomenological analysis of corporeality followed up by an analysis of key elements of shamanic ideology and practice by means of interpreting primary corporal and corporal-semantic situations. It is argued that the body acts as a mediator between experience and the meaning this experience generates, and thus the body is the primary carrier of meaning as well as the universal boundary designating human existence. Three ways of being in the world are defined, based on different corporal experiences. The body immersed in the world of nature has a unique way of being: it exists 'in-itself'. The world becomes accessible to our experience through perception. Along with being-in-oneself, there comes being-for-oneself, as people discover the world for themselves and does this through their body. In addition to the experience of distinguishing oneself and the world needed to interact with the world, being-for-oneself presupposes a special kind of bifurcation. Discovering the world for and around them, people also discover themselves-outside-the-world. And here, the body acts as an axis around which the world of things is constituted. Cultural meanings are produced as a result of human transition from being-for-oneself to being-for-others. Corporeality in being-for-oneself allows people to 'coalesce' with the surrounding environment and become integrated into it without the mediation of signs and representations. Being-for-others implies introducing oneself to the world and forming a space of signs needed for this presentation of oneself, including creating the categories of space and time. Ancient people, in a sense, found themselves in a situation of a pendulum swinging back and forth between different modes of existence: from immersing themselves into the world (being-for-others) to distancing themselves from it (being-for-oneself). In terms of signs and representations, the latter is seen as a 'sacred' reality as opposed to the world of the 'profane', i.e., the world-for-others. It is concluded that the primary vagueness of the 'profane' reality's space-time characteristics and its blurred boundaries resulted in the plurality of worlds and in the multiple and unstable nature of human self-identification in these worlds. The formation of ideas about boundaries was crucial for the humans to 'assemble' themselves, identify 'their' world, and separate it from 'other' worlds. Shamanic ideology, with the world tree symbolizing the universe's sacred axis (being-for-oneself), is expressed in shamanic practices as a controlled return to the primary experience of swinging between different modes of existence and multiple identifications. Shamanism did not compete with ideologies serving the sphere of

the sacred; it sought to maintain relationships with different forms of the profane. That is why elements of shamanic practices were always retained at a grassroots level, outside of social and religious hierarchies, and for that reason these elements successfully continue into the present.

REFERENCES

1. Geertz, C. (2004) *Interpretatsiya kul'tur* [The interpretation of cultures]. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya.
2. Derrida, J. (2017) "*Golos i fenomen*" i drugie raboty po teorii znaka [Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory of Signs]. Translated form French. St. Petersburg: Aleteyya.
3. Peirce, Ch.S. (2009) What is sign? Translated form English by A.A. Argamakova. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 3 (7). pp. 88–95. (In Russian).
4. Merleau-Ponty, M. (1999) *Fenomenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of perception]. Translated form French. St. Petersburg: Yuventa; Nauka.
5. Sartre, J.P. (2002) *Bytie i nichto: Opyt fenomenologicheskoy ontologii* [Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology]. Translated form French. Moscow: Terra – Knizhnyy klub; Respublika.
6. Molchanov, V. (2015) *Fenomen prostranstva i proiskhozhdenie vremeni* [The phenomenon of space and the origin of time]. Moscow: Akademicheskii projekt.
7. Husserl, E. (1994) *Fenomenologiya vnutrennego soznaniya vremeni* [The Phenomenology of Internal Time-Consciousness]. Translated form German. Moscow: Gnozis.
8. Sokolovskiy, S. (2018) Bodies and Technologies Through the Prism of Techno-Anthropology. *Antropologicheskii forum – Forum for Anthropology and Culture*. 38. pp. 99–121. (In Russian).
9. Leach, E. (2001) Kul'tura i kommunikatsiya: Logika vzaimosvyazi simvolov. K ispol'zovaniyu strukturnogo analiza v sotsial'noy antropologii [Culture and Communication: The Logic by Which Symbols Are Connected, an Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology]. Translated form English. Moscow: Izd. firma "Vostochnaya literatura" RANs.
10. Saussure, F. de. (1998) *Kurs obshchey lingvistiki* [General Linguistics]. Translated form French. Moscow: Logos.
11. Eliade, M. (1998) *Mefistofel' i androgyn* [Mephistopheles and the androgyne]. Translated form French. St. Petersburg: Aleteyya.
12. Sagalaev, A.M. (1991) *Uralo-altayskaya mifologiya: Simvol i arkhetyip* [Ural-Altai mythology: Symbol and archetype]. Novosibirsk: Nauka. Sib. otd-nie.
13. Balakin, Yu.V. (2001) [On the possibility of applying the theory of archetypes in archeology]. *Prostranstvo kul'tury v arkhologo-etnograficheskoy izmerenii. Zapadnaya Sibir' i sopredel'nye territorii* [The space of culture in the archeological and ethnographic dimension. Western Siberia and adjacent territories]. Proceedings of the XII West Siberian Archaeological and Ethnographic Conference. Tomsk: Tomsk State University. pp. 222–224. (In Russian).
14. Bogoraz, V.G. (1939) *Chukchi. Religiya* [The Chukchi. Religion]. Leningrad: Izd-vo Glavsevmorputi.
15. Shternberg, L.Ya. (1936) *Pervobytnaya religiya v svete etnografii. Issledovaniya, stat'i, lektsii* [Primitive religion in the light of ethnography. Research, articles, lectures]. Leningrad: Izd-vo Istituta narodov Severa.
16. Lindenau, Ya.I. (1983) *Opisanie narodov Sibiri (pervaya pol. XVIII v.). Istoriko-etnograficheskie materialy o narodakh Sibiri i Severo-Vostoka* [Description of the peoples of Siberia (first half of the 18th century). Historical and ethnographic materials about the peoples of Siberia and the North-East]. Magadan: Kn. izd-vo.
17. Karunovskaya, L.E. (1935) *Predstavleniya altaytsev o vselennomy* (Materialy k altayskomu shamanstvu) [Altaians' Representations about the Universe (Materials on Altai Shamanism)]. *Sovetskaya etnografiya*. 4–5. pp. 160–183.
18. Funk, D.A. (2013) *Shorskiy geroicheskiy epos* [Shor heroic epic]. Vol. 4. Kemerovo: Primula.
19. Anuchin, V.I. (1914) *Ocherk shamanstva u eniseyskikh ostyakov* [Essay on shamanism in the Yenisei Ostyaks]. St. Petersburg: Tipografiya Imperatorskoy akademii nauk.
20. Ergis, G.U. (1974) *Ocherki po yakutskomu fol'kloru* [Essays on Yakut folklore]. Moscow: Nauka.
21. Nam, E.V. (2017) *Kosmologiya i praktika Sibirskogo shamanizma* [Cosmology and practice of Siberian shamanism]. Tomsk: Tomsk State University.
22. Novik, E.S. (2004) *Obryad i fol'klor v sibirskom shamanizme: opyt sopostavleniya struktur* [Rite and folklore in Siberian shamanism: the experience of comparing structures]. Moscow: Vost. lit.
23. Potanin, G.N. (1916) *Erke. Kul't neba v Severnoy Azii: Materialy tyurko-mongol'skoy mifologii* [The cult of the sky in North Asia: Materials of Turkic-Mongolian mythology]. Tomsk: Tipo-litografiya Sibirskogo tovarishchestva pechatnogo dela.
24. Potapov, L.P. (1991) *Altayskiy shamanizm* [Altai shamanism]. Leningrad: Nauka.
25. Shatilov, M.B. (1976) *Dramaticheskoe iskusstvo vakhovskikh ostyakov* [The dramatic art of the Vakhovsk Ostyaks]. In: Lukina, N.V. (ed.) *Iz istorii shamanstva* [From the History of Shamanism]. Tomsk: Tomsk State University. pp. 155–165.
26. L'vova, E.L. et al. (1988) *Traditsionnoe mirovozzrenie tyurkov Yuzhnoy Sibiri. Prostranstvo i vremya. Veshchnyy mir* [The traditional worldview of the Turks of southern Siberia. Space and time. The real world]. Novosibirsk: Nauka. Sibirskoe otdelenie.
27. Skott, J. (2005) *Blagimi namereniyami gosudarstva. Pochemu i kak provalilis' proekty uluchsheniya usloviy chelovecheskoy zhizni* [Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition have Failed]. Translated form English. Moscow: Universitetskaya kniga.
28. Potanin, G.N. (1883) *Ocherki Severo-Zapadnoy Mongolii* [Essays on Northwest Mongolia]. Is. IV. St. Petersburg: Tipografiya V. Kirshbauma.
29. Popov, A.A. (1984) *Nganasany. Sotsial'noe ustroystvo i verovaniya* [Nganasans. Social structure and beliefs]. Leningrad: Nauka.
30. Sokolova, Z.P. (1998) *Zhivotnye v religiyakh* [Animals in religions]. St. Petersburg: Lan'.

Received: 21 July 2019