УДК 39:256

Е.В. Нам

ОСОБЕННОСТИ МИФОЛОГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ И ЕГО РОЛЬ В ШАМАНСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ (НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ)

В рамках данной работы рассматриваются некоторые особенности мифологического сознания как необходимой составляющей человеческого сознания вообще и как основы для формирования архаического и традиционного мировоззрений. Утверждается, что мифологическое сознание является фундаментом шаманского мировоззрения. Пробуждение сознания в первобытную эпоху сопровождалось и первыми опытами по его трансформации. Мистический опыт, составляющий основу шаманской трансформации, связан со стремлением преодолеть изначальный дуализм человеческой природы, заложенный в самой структуре сознания.

Ключевые слова: мифологическое сознание; миф; шаманизм; дуализм.

Проблема сознания является одной из сложнейших проблем научного знания и в течение длительного времени находится в центре внимания философии, психологии, социологии, этнологии, этнической психологии, психиатрии, нейрофизиологии и других наук. Главная трудность в понимании сознания – почти сверхъестественная сложность этого феномена. Поэтому при изучении особенностей и форм сознания в том или ином культурном контексте необходима интеграция подходов из разных областей гуманитарного знания. В рамках данной работы рассматриваются некоторые особенности мифологического сознания как основы для формирования архаического и традиционного мировоззрений, а также как внутреннего ядра измененных (или иных) состояний сознания, характерных для шаманской традиции.

Для решения поставленной задачи необходимо применение различных научных подходов, синтез которых способен дать целостную картину тех состояний сознания, которые доминировали в обществах архаического и традиционного типов. Важнейшим подходом является структурно-функциональный анализ, разработанный прежде всего в рамках западной социологии и этнологии (Малиновский, Э. Дюркгейм, К. Леви-Строс и др.). Социологическая школа представила миф как форму бытия, включающую целостную практическую реальность и определяющую основы человеческого общества [1. С. 46]. Данный подход позволил рассмотреть мифологическое сознание и связанную с ним ритуальную практику как духовную основу социальных институтов первобытного общества, средство их обоснования и гарантию стабильности социума. Структурализм, представленный прежде всего учением К. Леви-Строса, дает возможность понять отношения мифа и реальности, мысли и чувственного мира посредством изучения структур самого первобытного мышления. К структурализму в значительной степени примыкает неокантианская теория Э. Кассирера, в соответствии с которой миф содержит в себе формы сознания, обладающие априорной необходимостью. На наш взгляд, Кассирер в изучении мифа продвигается дальше и глубже структуралистской схемы, разрабатывает онтологическую структуру мифа и доказывает истинность мифологических построений.

Структурно-функциональный анализ с необходимостью должен быть дополнен психологическим подходом, который начал формироваться в психоаналитических теориях З. Фрейда и К. Юнга и получил свое дальнейшее развитие в трудах представителей гуманистической, а также трансперсональной психологии (А. Маслоу, Р. Ассаджиоли, С. Гроф, Р. Уолш и др.). Психологическая интерпретация мифа, рассмотренная в духовно-историческом аспекте, опирается на важнейшую характеристику сознания и непременное условие его существования – закрепленное в нем отчетливое различение субъекта и объекта. Нормально функционирующее сознание – это сознание, способное изменяться. Активизация тех или иных уровней сознания позволяет человеку переходить от эмоционального переживания действительности к ее рациональному осмыслению, от практической деятельности – к осуществлению творческого акта. «Данные о разнообразии измененных состояний сознания и о множестве причин, вызывающих эти состояния, указывают на то, что изменение сознания есть естественная адаптивная реакция» [2. С. 17]. Рассмотрение мифологического сознания как важного и необходимого элемента человеческой психики открыло перспективу выявления механизмов формирования и осуществления культурных символов, являющихся объективацией внутреннего и, прежде всего мистического, духовного опыта. Однако психологический подход выводит необходимость мифа из законов психической жизни, ограничивает его сферой субъективного и потому не может являться самодостаточным в исследовании мифа.

И, наконец, третий, но не менее важный подход в изучении мифа связан с его пониманием как «выражением божественной реальности». Данный подход сформировался в эпоху романтизма (братья Гримм, К.О. Мюллер, Бахофен), и в основе его, согласно К. Хюбнеру, лежит так называемый нуминозный опыт, или опыт «священного», составляющий основу любого мифа [1. С. 67]. Структура сознания предполагает возможность разнообразного опыта взаимоотношений человека с миром. Нуминозный опыт, согласно данному подходу, является важнейшим жизненным опытом человека. «На самых архаических уровнях культуры жить, как подобает человеку, – само по себе есть религиозное действо, потому что принятие пищи, половые отношения и труд имеют сакраментальную ценность» [3. С. 6]. Значит, «священное» входит в саму структуру сознания, а не представляет собой некую стадию его развития. Для современного человека оно подразумевает способность изменять сознание, выходить на иной уровень переживания реальности, расширять горизонты духовного бытия. То состояние сознания, которое принято называть «нормальным» или «разумным», представляет собой лишь одну из форм сознания.

И большинство людей даже не подозревают, что «другие, совершенно от него отличные формы существуют рядом с ним, отделенные от него лишь тонкой перегородкой. Многие совершают свой жизненный путь, даже не подозревая об их существовании» [4. С. 302]. На заре человеческой истории «священное» являлось непременной характеристикой бытия, и осознание смысла мира было связано с открытием в нем «священного». Человеку, живущему в современном мире, необходимо приложить значительные духовные усилия, чтобы увидеть оборотную сторону «профанного», или «мирского», бытия. Представителями данного подхода, на наш взгляд, могут быть названы такие исследователи, как М. Элиаде, К. Хюбнер, А.Ф. Лосев, У. Джеймс.

Все три подхода имеют много точек пересечения, взаимно дополняют друг друга, и каждый из них несет в себе частицу истины, приближающую нас к пониманию мифа как сложнейшего феномена человеческой культуры. Также в нашем исследовании мы будем строго различать мифологическое сознание как специфическое вещественно-телесное, до-рефлективное взаимодействие с миром и сам миф – как символическую форму (слово, танец, жест, изображение, музыка, ритуал), несущую в себе всю полноту событийного и эмоционального восприятия мифической реальности. Миф – необходимая категория сознания и бытия, фундамент человеческой психики, без которой человек никогда бы не осуществился, сегодня как никогда нуждается в раскрытии своих тайн и секретов. Мифотворческая активность сознания являлась доминирующей в первобытном обществе. Скорее всего, это был первый опыт соприкосновения сознания с миром. И мифы явились теми символами, в которых сознание запечатлело этот опыт. Очень трудно ответить на вопрос, что чувствовал, переживал человек столь далекой от нас эпохи? Сможем ли мы вообще когда-нибудь понять миф? Ведь он по своей сути не теоретичен и вряд ли поддается строгому теоретическому изучению. Понять миф с точки зрения самого мифа – это значит почувствовать и пережить запечатленные в нем события, вернуться к биологически интуитивной непосредственности восприятия.

Усилиями таких исследователей, как К. Леви-Строс, Э. Кассирер, А.Ф. Лосев и другие, было убедительно доказано, что миф не является субъективной фантазией отдельного человека или общества, он формируется, подчиняясь строгим законам, присущим человеческому мышлению. В мифе «действуют, в сущности, те же самые категории, которые лежат в основе математического естествознания», но представлены они в особой модальности [5. С. 743]. Центральная задача, которая стоит перед исследователями мифологического сознания, – это увидеть мир через призму этой модальности: «Если мы хотим принять во внимание мир мифологического восприятия и мифологического воображения, мы не должны начинать с критики того и другого с позиций наших теоретических идеалов знания и истины. Мы должны брать качества мифологического опыта в их непосредственной качественности» [6. С. 532].

Первая искра, осветившая и одновременно уничтожившая животную непосредственность восприятия мира, – это осознание выделенности, первое противопоставление, оппозиция «Я» (по всей видимости, коллективного) и «не-Я» (мира), первый акт сознания и необходимое условие его существования. В дальнейшем миф, в соответствии со структуралистской схемой, всегда представляет собой некую бинарную структуру. Тем не менее на ранних этапах своего существования мифологическое сознание предполагает максимально возможную непосредственность в отношениях с миром. Поэтому реальность в мифе – это «вещественная реальность и телесная, до животности телесная действительность» [7. С. 27]. Подобное восприятие жизни не знает различения материального и идеального, психического и физического. Становление мифа – его диалектика – это двуединый процесс. С одной стороны, все большая дифференциация сознания, усиливающийся дуализм мировосприятия, необходимость эмоционального и экзистенциального переживания двойственности, дающее мощное «биологически интуитивное» ощущение жизни, – основной источник культурного творчества. С другой – поддерживаемый всеми скрепами первобытной культуры синкретизм сознания, который, претворяясь в мифах и ритуалах, всегда позволял воссоединиться с окружающими миром, ощутить природу родным домом, вернуться во времена, предшествующие творению. «Миф, – по К. Леви-Стросу, – обычно оперирует противопоставлениями и стремится к их постепенному снятию – медиации… некоторые мифы кажутся специально созданными для того, чтобы исчерпать все возможности перехода от двойственности к единству» [2. С. 164]. Именно опыт «священного», апеллирующий к прасобытиям, к временам творения, являлся залогом стабильности всей первобытной культуры.

О.М. Фрейденберг связывает становление мифа с переходом от невольного, биологически свойственного человеку познания мира к связной системе мироощущения, живущей в виде определенных форм культуры. Этот процесс сопровождался установлением двойственности бытия. «Мир, видимый первобытным человеком, заново создается его субъективным сознанием как второе самостоятельное объективное бытие, которое отныне начинает противоречиво жить рядом с реальной, не замечаемой сознанием действительностью» [8. С. 26]. Нерасчлененность, синкретизм сознания порождает тождество противоположных явлений. Процедура медиации, составляющая суть мифа, зафиксирована и в языке первобытного человека, где противоположные явления могли называться одним и тем же словом.

Психологическая интерпретация предполагает, что факт осознания выделенности сопровождался возникновением метафизической тревоги, которая проецируется на внешний мир и начинает восприниматься как смутная угроза, исходящая извне, от непосредственного окружения – Природы [2. С. 161]. Тогда весь дальнейший путь культурного развития человека можно представить как стремление избавиться от чувства тревоги, снять противоречия или скрыть их в усложняющемся мире культурных символов. Мифотворчество – это акт экзистенциальной адаптации человеческого коллектива к ситуации выделенности, поскольку мифологическое мышление позволяет человеку оставаться нечувствительным к различиям мыслимого и реального, внутреннего и внешнего. «Перед лицом метафи-

зической тревоги, заполняющей все пустоты бытия, синкретизм является единственным способом сохранения самосознания» [2. С. 161].

К.Г. Юнг выделил несколько уровней сознания, каждый из которых свидетельствует о достижении сознанием более высокой дифференциации и, как следствие этого, более глубокого разделения противоположностей. На первом уровне сознания человек ощущает свое субстанциальное единство с окружающим миром, что составляет духовную основу тотемизма. Это уровень животно-телесного ощущения мира. Индивидуальность человека тотемистической эпохи – это только телесная индивидуальность, его самосознание – это самоощущение. Дерево, с которым «дикарь осуществляет общение, и демон дерева – суть одно и то же существо». Углубление раскола человека и Природы было связано со вторым уровнем, когда сознание произвело различие между индифферентным объектом «дерево» и демоном дерева, т.е., по Юнгу, спроецированным в него бессознательным содержанием. Третий уровень содержит момент моральной квалификации, приписывая психическому содержанию бессознательного, отделенного от объекта, атрибут зла. Наконец, на четвертом уровне сознание отвергает объективное существование самого духа и утверждает, что дикарь вообще ничего не слышал, а просто галлюцинировал, ему только мерещилось, что он что-то слышит [9. С. 16–17].

К.Г. Юнг, так же как и Э. Кассирер, полагал, что процесс дифференциации сознания, а значит, усиления противоречий, являлся неизбежным и необходимым этапом в развитии духа. Но столь необходимый в первобытном сознании дуализм «мирского» и «священного» обернулся изгнанием последнего за пределы сознания, что стало причиной бессилия современной цивилизации в разрешении многих противоречий. Как грустную иронию можно сегодня воспринимать слова Юнга: «Не окажется ли изобретенное в Новое время отвращение к суеверию и столь же новоевропейское материалистическое просветительство своего рода производным и дальнейшим ответвлением первобытной магии и страха перед духами» [С. 268]. В завершение вышеизложенного сюжета хотелось бы напомнить читателю, что Юнг выделял пятую ступень в развитии сознания, которая, на наш взгляд, может характеризовать современную цивилизацию: «На пятой ступени развития сознание принимает к сведению, что бессознательное есть некая экзистенция, по своей реальности не уступающая никакой другой… коль скоро мы не способны выследить духа в области субъективного психического переживания, снова начинают браться в расчет как его возможные вместилища даже деревья или иные более или менее подходящие объекты» [С. 17].

Мифологическое сознание формирует определенную онтологическую гипотезу – концепцию отношения человека к миру и к самому себе. Любая модель или картина мира стремятся к космологической упорядоченности, т.е. к последовательной системности представлений о пространстве и времени [10. С. 39]. Овладение пространством было первым и важнейшим завоеванием пробудившегося сознания. «Пространство образует собой как бы изначальную духовную систему координат» [6. С. 226]. 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 [3. С. 11]. Представители аналитической школы психологии считают, что трехчленное деление вселенной, встречающееся в самых разных мифах, связано с особенностями психологического восприятия гравитационного поля земли: центром человек ощущает самого себя, низ представляется как тяжелая и плотная поверхность, верх соотносится с прозрачным небом и разреженным воздухом [10. С. 46].

По всей видимости, совершенно естественным является ход человеческой мысли, в соответствии с которым собственный организм берется за исходный пункт ориентации в пространстве. Первобытный антропоморфизм является выражением еще одной универсальной характеристики человеческого сознания, антропоцентричного по своей сути. Древнегреческая максима, высказанная софистом Протагором, «человек есть мера всех вещей: существующих – что они существуют, не существующих – что они не существуют», как нельзя лучше выражает эту особенность во взаимоотношениях человека и мира. Антропоморфизм как первый этап антропоцентризма вновь свидетельствует о дифференциации сознания, о наличии оппозиции «Я» и «не-Я». Необходимо заметить, что в восточной индуистско-буддийской философской традиции одной из важнейших практик считалось стремление к угасанию индивидуального сознания, растворению «Я» в Абсолюте, уничтожению личности, поскольку индивидуальное сознание всегда предопределяет антропологический взгляд на мир, который, согласно восточной традиции, является иллюзорным.

В различных языках можно встретить многочисленные примеры слов, обозначающих конкретные части тела (антропо- или зооморфного) и служащих для выражения пространственно-временных отношений. Так, понятие «вверху» может обозначаться словом «голова», понятие «сзади» – словом «спина» и т.д. Для первобытного человека физическое тело и его отдельные части являются «предпочтительной системой соотносительных понятий», к которой сводится членение пространства [6. С. 221]. Восприятие космического пространства как огромного живого организма непротиворечиво соотносится с тем, что человек ощущал себя живым организмом, вписанным в живое тело своего рода. Пространство в мифологическом сознании не есть вместилище предметов и характеристика их рядоположенности; пространство и пространственное содержание образуют неразрывное единство. Первобытный антропоморфизм очень специфичен. Мифологическое сознание еще не знает человека как особую сущность. Под человекообразной формой выступает космос в целом и в каждой его части.

Важнейшая характеристика пространства в мифе – его неоднородность и пластичность. Оно распадается на мифическую реальность и физическую. Но мифологическое сознание оказывается нечувствительным и к данному противоречию. Физическое пространство актуально постольку, поскольку оно является вместилищем священных мест – «теменосов», в которых при-

сутствует божество. Они особо значимы для мифологического сознания, поскольку связаны с космологическими сюжетами, которые имели место в определенный момент времени, но существуют вне времени. Сферы влияния нуминозных существ строго разграничивались, что предполагало необходимость знаков, обозначавших границы этих сфер влияния. Примерами таких знаков могут служить гермы – груды камней, а в дальнейшем каменные столбы, которые ставили у двери, ведущей в дом или во двор, тем самым охраняя вход в родовое место [1. С. 146]. Аналогичны древнегреческим гермам специальные священные столбы у селькупов «алдтон-тыбыл», которые служили пограничными столбами, предупреждающими о границе мировых зон [11. С. 13]. Известно отношение народов Сибири к порогу как связующему звену между миром живых и миром мертвых. Возможно, что в древние времена порог служил местом захоронения предков. Только шаманы как посредники могли безнаказанно сидеть на пороге [12. С. 47]. Пещеры, перекрестки, источники и другие сакральные объекты – это места пересечения нуминозных сфер влияния, очень опасные для простого человека, но именно в этих местах человеку может быть дарована сила сверхъестественных способностей.

Интересно, что наряду с «живым» пространством мифологическое сознание оперирует «живым» временем. Время – это тоже живой организм. В самодийской и алтайской традициях встречаются такие характеристики времен года, как «спина года», «плечо осени», «голова года» и т.д. Отдельные временные циклы, например, год, осень, зима, день, утро т.д., представлялись в образах различных животных. Поэтому, наверное, мы можем говорить о нерасчлененности пространственно-временных характеристик космоса в мифологическом сознании, некоем едином пространственно-временном континууме. Подтверждением этой мысли может служить текст Упанишад, где сотворенный космос предстает в образе коня, а сам акт творения – как жертвоприношение этого животного, тело которого расчленяется на определенные пространственно-временные элементы. Например, год – это тело жертвенного коня, небо – его спина, страны света – его бока, дни и ночи – его ноги и т.д. [13. С. 67].

Как пространство в рамках мифологического сознания не является рядоположенностью предметов, так и время не является характеристикой последовательности происходящих событий. «В качестве всеобщей формулы мы можем сказать, что человек, “живущий” в мифе, выходит из профанного хронологического времени и входит во время с другими свойствами, а именно в “священное время”, являющееся одновременно изначальным и неопределенно часто повторяющимся» [1. С. 141]. Профанное время, как и физическое пространство, имеет отверстия, в которые проникает и просвечивает вечность архе (священного времени, времени первотворения) [С. 130]. Все события профанного времени не имеют самостоятельного значения, они происходят благодаря вневременным прасобытиям и имеют смысл только в связи с ними как с проникающей в действительность парадигмой. Особенности мифологического восприятия категорий пространства и времени допускали возможность того, что одно и то же событие могло повторяться множество раз в различных местах. И в этом тоже мифологическое сознание не усматривало никакого противоречия. Так, древних греков не удивлял факт наличия нескольких мест, где родился Зевс, откуда была похищена Персефона, где, наконец, находился знаменитый Омфал – пуп Земли [1. С. 149].

Разделение пространственно-временных характеристик космоса на «сакральную» и «профанную» составляющие, несомненно, свидетельствует об углублении дуализма мифологического сознания, которое, как говорилось выше, является неизбежным. Но это – еще единый космос, единый организм, созданный и существующий именно благодаря вневременным прасобытиям, пронизывающим все течение жизни первобытного социума. Непримиримые противоречия вневременной трансцендентальной божественной сферы, являющейся олицетворением блага, и изменчивого физического мира, несущего человеку несчастья и страдания, уже являлись предметом размышлений Платона, но еще были не выражены в рамках мифологического мировоззрения.

Отношения с окружающим миром, которые выстраивает мифологическое сознание, – это отношения с организмами, живыми существами. И здесь миф оперирует еще одной дуальной структурой, которую образуют «часть» и «целое». В этой оппозиции медиатором является живой организм, предстающий как живое тело космоса в целом, так и каждый его элемент в отдельности. Мы способны мыслить целое только как синтез элементарных частиц и процессов. Поэтому рациональное мышление во многом механистично, его метод – интеграция. Для мифологического сознания структура целого воспроизводится точнейшим образом во всех своих отдельных частях. Синкретизм мифологического сознания выражался в том, что человек был слит со зверем, вещью и растением. Ничто не воспринималось как самостоятельная сущность, но только как одно нераздельное целое, как тело космоса [8. С. 53]. Существование и смысл отдельных предметов задаются временем первотворения, когда некое первосущество, некий огромный организм, некая божественная субстанция была расчленена на отдельные элементы, составившие все многообразие космоса. Любой предмет – это образ «священного», имеющий с ним не только символическое, но и субстанциальное единство. Целое и часть тождественны. Это составляет основу магии. Но этот же принцип лежит в основе самой значительной и фундаментальной идеи астрологии – идеи единства микрокосма и макрокосма. «Первопричина того, что человек подчинен закону космоса, состоит не в том, что он постоянно испытывает со стороны космоса все новые воздействия, а том, что сам он, хотя и в уменьшенном масштабе, есть космос» [6. С. 217].

Мифологическое сознание является фундаментом шаманского мировоззрения. Пробуждение сознания в первобытную эпоху сопровождалось и первыми опытами по его трансформации. Из этих опытов вырастает шаманская практика. «Невозможно представить себе время, когда бы человек не видел снов, не грезил наяву и не впадал в транс, то есть не терял бы сознания, что толковалось как путешествие души в иные пределы»

[3. С. 31]. Такого рода мироощущение с полным правом можно назвать мистическим. Мистический опыт, опыт «священного» или «нуминозный» опыт, составляющий основу шаманской трансформации, связан со стремлением преодолеть изначальный дуализм человеческой природы, заложенный в самой структуре сознания. Суть мистического мироощущения в целом сводится к представлению о двойственности мира. Психологическая основа мистики – стремление вступить в прямой контакт со сверхъестественным [14. С. 414]. Мистика составляет базу всех религий, поскольку любая религия несет в себе мистическое начало. В случае с шаманизмом интерес представляет как сам психологический механизм снятия двойственности, так и его социально-культурное воплощение, отличающееся необыкновенной оригинальностью. Исследователей привлекает, конечно же, и удивительное богатство мистических переживаний шамана, сопровождаемых трансформацией личности.

Можно предположить, что на ранних этапах развития сознание, дуалистичное в своей основе, все же являлось достаточно пластичным, что позволяло человеку легко переходить из одного состояния в другое. Священное и мирское, культурное и природное еще не были противопоставлены друг другу и сливались в интуитивно-телесном переживании единства бытия. Возможно, уже тогда это переживание носило экстатический характер. Воспоминанием об этом периоде является встречаемый у многих народов архаический миф о райском веке, когда люди без труда могли подниматься на Небо и поддерживали близкие отношения с богами. Вследствие некоей катастрофы или ошибки, совершенной мифическим предком, связь эта (в виде дерева, веревки, лианы, цепи, радуги и т.д.) оборвалась. Эта катастрофа изменила структуру Космоса – Небо и Земля окончательно разъединились, и человек познал разъединение души и тела [15. С. 287]. А значит, процесс дифференциации сознания усилился, а внутри самого сознания пролегли жесткие границы. Может быть, отголосками тех сложных процессов является отмечаемое многими исследователями у североазиатских народов (чукчи, коряки, юкагиры, якуты и т.д.) явление семейного или даже поголовного шаманства. Так, В.Г. Богораз отмечал, что у оленных чукчей во время осеннего праздника убоя все члены семьи, вплоть до маленьких детей, имеют право побарабанить в бубен и вообразить себя вдохновенными духами [16. С. 26]. Возможно, что этот обычай является воспоминанием о тех временах, когда каждый человек мог быть вдохновенным духами и вступал с ними в общение. Тем самым воспроизводилась некая идеальная формула, парадигма, имевшая место в праисторическую эпоху и оставшаяся образцом для подражания.

Если зачатки шаманизма многие исследователи относят к ранним этапам развития сознания, то вполне уместно предположить, что шаманское мировоззрение имеет глубокие корни и, возможно, восходит к древнейшим охотничьим культам эпохи палеолита. На наш взгляд, сложность определения хронологических рамок возникновения шаманской идеологии во многом связана с тем, что мы имеем дело со сложнейшими процессами эволюции человеческой психики. Более того, шаманизм так и не стал законченной системой, он все еще находится в процессе становления, гибко приспосабливаясь к иным культурам и верованиям [10. С.39].

Точно так же не увенчались успехом многочисленные попытки исследователей отыскать некий единый культурный центр, в рамках которого зародился шаманизм и впоследствии распространился в самых разных регионах. В некоторых традициях шаманизм составляет внутреннее ядро, основу, в других мы можем наблюдать лишь его отдельные фрагменты. Прав был М. Элиаде, говоря, что «достоинством сибирского и среднеазиатского шаманизма является то, что он предстает как структура, в которой элементы, существующие независимо друг от друга в остальных частях мира (специальные связи с духами, экстатические способности, позволяющие осуществлять магический полет, вознесение на Небо, нисхождение в Ад, укрощение огня и т.д.), в этих регионах объединены в своеобразную цельную идеологию, которая является обоснованием специфических практик» [17. С. 19]. Элементы шаманизма всегда имеют место там, где в культурном опыте человека присутствует в том или ином виде мифическая реальность, а значит, и дихотомия sacrum (священного) и profanum (мирского).

Н.Л. Жуковская считает, что южно-сибирский и центрально-азиатский шаманизм имеет черты типологического сходства с той древнеиндийской системой, на основе которой возникли все индийские религии. К таким чертам она относит веру в перерождение и воплощение души, в божественное избранничество, в возможность зачатия земного человека сверхъестественным путем, а также указывает характерную черту шаманства – стирание грани между естественным и сверхъестественным [10. С. 16]. Думается, что круг культур, имеющих черты типологического сходства с шаманской традицией сибирских народов, гораздо шире. На сегодняшний день шаманизм уже переступил границы отдельных регионов и даже не рассматривается как одна из стадий (причем ранних) развития человеческой культуры. Возможно, что шаманизм представляет собой определенную традицию психической жизни человека [18. С. 34] и поэтому является феноменом универсальным, получавшим оригинальное воплощение в конкретных социокультурных условиях. В рамках психологического подхода также обращается внимание на наличие в шаманизме «общих антропотипических механизмов психической динамики, воспроизводимых независимо от особенностей конкретной культуры» [2. С. 182].

Если истоки шаманизма просматриваются в глубокой древности и связаны с тотемистической системой представлений, то возникновение собственно фигуры шамана как социального деятеля, выполняющего функции посредника между социумом и миром духов, необходимо отнести к более позднему периоду: «В шаманизме мы встречаемся с первыми культурно-историческими примерами экзистенциального кризиса индивидуального самосознания и особым развитием последнего до социально-ролевого уровня» [2. С. 178]. В рамках тотемизма мы наблюдаем отождествление человека с социумом и противопоставление социума природе, в шаманизме же шаман противостоит как со-

циуму, так и природе. Действительно, фигура шамана демонстрирует нам особую динамику развития индивидуального самосознания, чего ранее не знала история человечества [2. С. 174]. Не случайно восприятие социумом фигуры шамана тоже дуалистично. Он одновременно изгой, не похожий на других и поэтому внушающий страх, и герой, берущий на себя миссию культурной адаптации своего родового коллектива. Ведь шаман не только сам переживает кризис самоидентичности, выражающийся в дезинтегративных процессах в психике. Осуществив акт индивидуальной перестройки своего самосознания, он получает возможность и особые способности для того, чтобы поддерживать экзистенциальный статус своей группы посредством медиации, снятия противоречий в структуре сознания. Более того, как подчеркивал М. Элиаде, шаман испытывает потребность в экстатических путешествиях, поскольку именно транс позволяет ему по-настоящему становиться самим собой. Мистическое путешествие необходимо шаману, поскольку является частью его подлинной личности [17. С. 223].

Шаман представляет собой фигуру, способную возвращаться к началу времен, отыскивать сакральные объекты, а также отождествлять себя как микрокосм с макрокосмическими характеристиками мироздания. Символизм связи между Небом и Землей выражен в различных вариантах Axis Mundi, или Мирового дерева, олицетворяющего не только связь мировых зон, но и идею Центра мира. Именно в Центре мира в праисторическую эпоху осуществлялось сообщение между Небом и Землей. То есть трансформация личности шамана – это в некотором смысле возвращение к ранним этапам развития человеческого сознания. Экстатический опыт шамана, в результате которого происходит его отождествление с Центром мира и в целом с телом космоса, возвращает нас к раннему антропоморфизму и даже зооморфизму мифологического сознания. В.И. Харитонова предположила, что шаман, погружаясь в измененное состояние сознания, как бы проходит путь «обратной эволюции» через подсознание в глубины бессознательного. Возможно, что погружение в измененное состояние сознания отключает поздно развившиеся зоны коры головного мозга. Поэтому человек не просто временно утрачивает свои привычные свойства и функции, но и «возвращается в прошлое», актуализируя более ранние состояния и способности организма, превращая себя в предков, животных, растения и даже давая полный покой [19. С. 36–37].

К. Леви-Строс в известной книге «Структурная антропология» попытался раскрыть секреты успеха шаманского врачевания, которое с точки зрения современной науки с трудом поддается объяснению. Исследовав текст шаманского песнопения, цель которого – помочь женщине в трудных родах, Леви-Строс приходит к выводу, что здесь «излагается чисто психологический способ лечения, поскольку шаман не прикасается к телу больной и не дает ей никаких лекарств». Далее он приходит к выводу о том, что шаманская медицина занимает промежуточное положение между нашими органотерапией и психотерапией, поскольку «она применяет к органическому расстройству метод, очень близкий к психотерапевтическому или психоаналитическому» [20. С. 227].

Согласно теории Леви-Строса, мифология шамана с ее многочисленными злыми духами и духами-помощниками является частью стройной системы представлений аборигенов о Вселенной. Шаман помогает осознать больной, что ее состояние имеет конкретную причину, вписанную в общую систему представлений, что и позволяет ей выздороветь, т.е. преодолеть свое тяжелое состояние [20. С. 228]. Мифологическое сознание не осознает причинность так, как понятийное мышление. Для него «причина» – это «вина» или «начало». Если рассматривать термин «каузальность» как формально-логическую причинность с выведением из причины следствия, то первобытную причинность можно назвать антикаузальной. Для первобытного мышления причина одного явления находится в явлении смежном [8. С. 24]. Мы можем говорить о том, что системное мировосприятие характерно для человека изначально. Система связей, наведенная первобытным мышлением для осмысления реальности, обладала гораздо большей непротиворечивостью, нежели мировоззрение современного человека.

Можем ли мы вслед за Леви-Стросом говорить, что мифология шамана не соответствует реальной действительности и что «микробы существуют, а духи болезней – нет»? Подобные утверждения могут быть верными только в рамках рационалистической парадигмы. Именно рациональный способ мышления, выдвигающий необходимость наличия причинно-следственных связей между явлениями, порождает теорию зависимости наших болезней от вирусов и микробов, которые реально существуют. Но не менее реальными для мифологического сознания будут те злые духи, порождающие болезни, с которыми вступает в борьбу шаман. Духи являются порождением мифологического сознания, как микробы – это порождение рационального знания. И в первом и во втором случае сущности, порождающие болезни, не являются умозрительными, знания о них почерпнуты из опыта взаимодействия с действительностью. У Кассирера есть следующая мысль: «Мир имеет для нас тот образ, который придает ему дух» [6. С. 236]. Одно из ключевых утверждений относительно мифологического сознания мы находим у А.Ф. Лосева: «Мифическое сознание оперирует только с реальными объектами, с максимально конкретными и сущими явлениями» [7. С. 36].

Леви-Строс, будучи убежденным рационалистом и сциентистом, считал, что необходимо изучать структуры и формы мифологического сознания. Структурный анализ мифа позволил увидеть за обилием и кажущимся хаосом мифологических сюжетов строгую систему взаимоотношений с миром. Миф стал доступен для понимания в категориях рационального мышления. Но, как заметил еще Э. Кассирер, современная наука (философия культуры) исследует формы мифологического мышления, а не его содержание [6. С. 525]. Пробиться к содержанию мифа очень сложно. Понять его внутренний нерв можно, только изменив собственное сознание. Однако современный уровень знаний уже позволяет, хотя бы теоретически, сделать вывод о наличии разных миров, привязанных к разным уровням

сознания, каждый из которых не менее реален, чем остальные.

Фиксация в шаманской традиции многослойности мироздания, структура которого намного сложнее трехчленной схемы, может быть связана с переводом во внешний план сложной структуры сознания. Шаман, овладевший сложной психотехникой, получает возможность изменять собственное сознание и тем самым открывает себе путь в иные миры. Оппозиция духа и материи (как продолжение осознания Я и не-Я, внутреннего и внешнего) благополучно разрешается в рамках шаманского мировоззрения, когда шаман в состоянии транса путешествует по различным слоям и уровням Вселенной.

Шаманское мировоззрение, вырастающее на почве мифологического сознания, живет и развивается по законам мифа. Главная особенность шамана заключается в том, что уже существующую космотеологическую концепцию он преобразует в личный мистический опыт. У шамана много общего с культурным героем. Можно сказать, что они выполняют схожие функции, поскольку выступают в роли посредников между различными мирами. Однако образ культурного героя в мифологическом сюжете призван представлять человеческую общину, противостоящую богам и духам, которые символизируют природные силы [21. С. 21]. В оппозиции Социума и Природы культурный герой является культурным маркером социума, может выступать в роли первопредка или демиурга. Архаичный комплекс «первопредок – культурный герой – демиург» повсеместно встречается в фольклоре так называемых отсталых народов [21. С. 20].

Появление фигуры шамана свидетельствует о становлении индивидуального самосознания. Как говорилось ранее, шаман противостоит как социуму, так и природе. Возможно, что здесь мы можем говорить о передаче функций от мифического персонажа к реальному лицу, а также о переходе от архетипической мифологемы, реализующейся лишь в сакральной сфере, к социально значимой фигуре, прокладывающей дорогу из профанной сферы в сакральную и обратно. На наш взгляд, процесс становления шаманизма от ранних экстатических опытов, имевших, по всей видимости, коллективный характер, до индивидуального мистического опыта свидетельствует об определенном этапе сложного и противоречивого развития человеческого духа в его соприкосновении с тайнами мироздания. И при всей своей загадочности и неоднозначности фигура шамана продолжает олицетворять собой связь и единство микрокосма и макрокосма, а значит, и надежду на возвращение человека в лоно природы и на осознание своего места в сложной структуре Вселенной.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Хюбнер К.* Истина мифа. М., 1996.
2. *Дремов С.В., Семин И.Р.* Измененные состояния сознания: психологическая и философская проблема в психиатрии. Новосибирск, 2001.
3. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий. М., 2008.
4. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993.
5. *Лосев А.Ф.* Теория мифического мышления у Э. Кассирера // Э. Кассирер. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 730–760.
6. *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М., 1998.
7. *Лосев А.Ф.* Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
8. *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1998.
9. *Юнг К.Г.* Собрание сочинений. Дух Меркурий. М., 1996.
10. *Борко Т.И.* Шаманизм: от архаических верований к религиозному культу. Екатеринбург, 2004.
11. *Селькупская* мифология. Томск, 1998.
12. *Бутанаев В.Я.* Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан, 2006.
13. *Упанишады*: В 3 кн. М., 1991. Кн. 1.
14. *Гуревич П.С.* Роптание души и мистический опыт (Феноменология религии У. Джеймса) // У. Джеймс. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 411–424.
15. *Элиаде М.* Мефистофель и андрогин. СПб., 1998.
16. *Богораз В.Г.* Феномен шаманства // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: Хрестоматия. СПб., 2006. С. 25–48.
17. *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1998.
18. *Кузнецов А.М.* Шаманизм как антропологическое явление // Личность. Культура. Общество. 2000. Т. 2, вып. 4(6).
19. *Харитонова В.И.* Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М., 2006.
20. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 2008.
21. *Мелетинский Е.М.* О происхождении литературно-мифологических сюжетных архетипов // Arbor Mundi. М., 1993. Вып. 2. С. 9–62.

Статья представлена научной редакцией «История» 5 апреля 2011 г.