

О НЕКОТОРЫХ ИСТОКАХ ШАМАНСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ (КУЛЬТУРНЫЙ ГЕРОЙ ШАМАН)

Рассматриваются некоторые истоки шаманского мировоззрения, связанные с мифологическим мировосприятием. Утверждается, что образ культурного героя, особенно значимый в архаических мифах и выполняющий функцию медиации между природой и социумом, обнаруживает множество общих черт с фигурой шамана. С появлением шамана как социального деятеля происходит передача функций от мифического персонажа к реальному лицу, переход от архетипической мифологемы к социально значимой фигуре и развитие наряду с коллективными представлениями индивидуального самосознания.

Ключевые слова: культурный герой; шаман; коллективные представления; самосознание.

Вопрос о временной локализации периода зарождения сознания продолжает интересовать ученых [1. С. 22]. Возникновение сознания связано прежде всего с первым «расщеплением» – разделением субъекта и объекта, противопоставлением человеческого сообщества миру природы. Этот процесс был болезненным для человечества и сопровождался возникновением тревоги, которая явилась сигналом угрозы экзистенциальной безопасности [3. С. 108–109]. Миф стал единственно возможным ответом на эту угрозу, положив начало культурному развитию человечества. Переживание и попытки преодоления раздвоенности сознания приводят к тому, что «человек воздвигает между собой и воздействующей на него изнутри и извне природой... мир знаков, чтобы принять в себя мир предметов и работать над ним...» [4. С. 35]. И этот «новый мир знаков сам с необходимостью представляется сознанию как вполне “объективная” действительность» [4. С. 35]. Фактически космо- и культурообразующая парадигма мифов творения явилась самым значительным явлением в культурной жизни первобытного социума, фактором его экзистенциальной адаптации, предохраняющим от распада и погружения в небытие, в докосмический хаос, а значит, в дочеловеческое состояние.

К.Г. Юнг считал наиболее яркими мифологическими образами пробуждающегося сознания день и свет, противопоставленные тьме бессознательного [2. С. 104]. Мифологема отделения света от тьмы относится к древнейшим пластам первобытной мифологии. Именно различие света и тьмы, по Кассиреру, является той точкой, где начинается любое членение мифологического пространства как целого. И тогда в космогонических мифах появляется фигура некоего существа – демиурга или культурного героя, благодаря которому происходит отделение света от тьмы. Миф, выполняющий функцию медиации между природой и человеческим коллективом, порождает фигуру посредника, которая является «первым мифологически-конкретным выражением пробуждающегося и развивающегося самосознания культуры» [4. С. 211].

Процедура объективации, столь свойственная человеку, проявляется себя в данном случае в том, что он «постигает свои действия лишь благодаря тому, что отрешается от себя и проецирует вовне» [Там же]. Поэтому мы можем говорить о том, что фигура культурного героя – это спроецированное вовне раннее содержание сознания, его олицетворение. Само по себе появление этой фигуры говорит об осуществившемся разделении «Я» (по всей видимости, коллективного) и не-Я, т.е. мира, и о возникшей необходимости посред-

ничества между ними. Согласно логике мифологического сознания, культурный герой воплощает в себе всю полноту как человеческого, социального, мира, так и дочеловеческого, природного. К.Г. Юнг осмыслил образ культурного героя как синтез «божественного» (т.е. еще неочеловечившегося) бессознательного и человеческого сознания [2. С. 102]. В то же время в оппозиции Социума и Природы культурный герой является культурным маркером социума и может выступать в роли первопредка или тотема [5. С. 20]. Как тотем он «совпадает с главой коллектива и с самим коллективом, но и со всей внешней природой» [6. С. 49].

Скорее всего, генетически образ культурного героя является более ранним, чем образы различных богов. Но в процессе развертывания усложняющегося содержания сознания он занимает среднюю позицию между миром богов и миром людей, может выступать сыном или посланником божества.

В чукотских мифах добывание света является главным подвигом демиурга и культурного героя Ворона. Сказания о Вороне составляют архаический пласт мифологии и фольклора Чукотки и Камчатки. Есть две версии добывания света, выступающие иногда в виде двух этапов – пробивание зари и похищение у злого духа (кэле) мячей – солнца, луны и звезд [7. С. 23].

Очень интересный миф о происхождении солнца и луны у дербетов Северо-Западной Монголии еще в конце XIX в. записал Г.Н. Потанин. «Когда не было ни солнца, ни луны, люди летали по воздуху, сами сыпали искры и не нуждались в солнечном тепле. Один из них заболел. Бог послал Отучи-гелюнга искать лекарства; гелюнг взял трость в 10 000 сажень длиной, стал ею шарить на дне океана и спугнул с него сначала одну аряген-бурхын (деву-бога), затем другую; обе они взлетели на небо. Потом он ушарил “толи” (круглое металлическое зеркало), которое очень блестело: он поместил его на небо; потом нашел и другое толи; он и это поместил на небо. С тех пор на земле стало светло» [8. С. 191]. В данном мифе роль посредника между Богом и человеком выполняет мифологический персонаж Отучи-гелюнг, который осуществляет космоустроенные действия, достает со дна океана солнце и луну, столь необходимые для жизни человека. В данном мифе достаточно четко прослеживается влияние буддизма, однако архаический космогонический пласт здесь очевиден. Особенно интересным в сюжете мифа является тот факт, что люди существовали до возникновения света и не нуждались в нем. Но их существование носило совсем иной характер, чем у людей солнечного и подлунного мира. Потом произошло нечто, что в ми-

фе осмысливается как болезнь, после чего люди стали нуждаться в свете и тепле.

Во многих космогонических мифах сотворение мира происходит не из ничего. Первобытная мысль признавала, что до сотворения существовало нечто, но оно оказалось чуждым человеку в его новом, культурном состоянии, в состоянии пробудившегося сознания. Первобытный хаос «является хаосом лишь по отношению к человеку, но упорядочен относительно каких-то дочеловеческих сил и существ» [1. С. 26]. Первобытная космогония – это не возникновение космоса из ничего, а осмысление, придание человеческого смысла некоему дочеловеческому порядку. С пробуждением человеческого сознания мир становится совсем иным, нежели он был прежде.

Своей фигурой культурный герой снимает напряжение и даже разрыв между сферой природной, олицетворяемой божествами, и социальной, являющейся средой существования человека. Некоторые культурные герои в процессе развития мифологических сюжетов обретают черты богов, а другие становятся все ближе к человеческому образу жизни, сохраняя лишь некоторые черты инаковости по отношению к миру людей. Так, Е.М. Мелетинский выделяет категорию рассказов, действие которых происходит в то время, когда миропорядок уже был установлен. Их главным персонажем обычно является не культурный герой, а безымянный «один человек», который зачастую сохраняет лишь некоторые черты демиурга и культурного героя [9. С. 11].

В фольклорных текстах южных селькупов описывается период старины, когда жили другие существа, похожие на людей. Их называли богатырями. Их характерными особенностями были огромная сила, долгожительство, способность питаться запахом и отсутствие пупка. Потомство их появлялось из плевка. От браков богатырей с «земляными» женщинами народились селькупы [10. С. 72]. В данном мифе прямо говорится о том, что богатыри – существа до-человеческого мира, но в то же время они же – прародители людей. Богатырь Алтай-Бучый из алтайского эпоса также наделен особыми «не-человеческими» характеристиками: «Вверху пребывающий Кудай создал его, а смерти ему не предназначил; в муках умирать у него такой души нет, литься, краснея, у него такой крови нет» [11. С. 16].

Очень часто сотворение мира происходит из тела огромного великана. Мифологический прием сопоставления частей тела героя-богатыря с частями земной поверхности стоит в одном ряду с универсальными концепциями о космическом теле первочеловека, из которого создается Вселенная. Трансформация анатомического в космическое определяет драматизм многих фольклорных сюжетов. Так, эпические герои в алтайском фольклоре обладают огромным ростом и физической мощью. При этом они словно бы заполняют собой все мироздание [12. С. 10]. Поэтому культурные герои, наделенные чертами мироустроителей, могут олицетворять весь мир, созданный, а точнее осмысленный, в категориях мифологического сознания.

Прямым наследием ранней мифологической эпохи являются инициационные переживания шамана, связанные с расчленением его тела. Идея создания космоса через расчленение тотема или первопредка была

частью коллективных представлений и позволяла вновь и вновь переживать сопричастность и единство человека и мира. В шаманизме универсальная мифологическая концепция жертвоприношения первочеловека становится содержанием экстатического опыта отдельной личности, дающего ощущение безграничного расширения сознания. Части тела первопредка формируют ландшафт и социальную структуру первобытного коллектива. Части тела будущего шамана делятся и поедаются различными духами, прежде всего духами болезней. Тем самым подчеркивается соприродность новоявленного шамана миру сакральному, его способность выходить за пределы обыденного человеческого бытия и переживать свое неразрывное единство с космосом как огромным живым организмом.

В качестве первопредка культурный герой может иметь как антропоморфную, так и зооморфную природу и выступать в роли тотема. О.М. Фрейденберг настаивала на первоначальной зооморфности героя и, более того, утверждала, что «не одни звери, но и вещи и растения, будучи тотемами, были в своей хтонической функции и героями» [6. С. 48]. По всей видимости, здесь подчеркивается как раз дочеловеческая, природная, а значит, хтоническая сущность героев-тотемов, которых древние греки часто называли подземными богами [6. С. 48]. Герои принадлежат к другому миру, хотя близки человеку и предстают создателями людей и их первопредками.

В тотемизме наиболее ярко выражена сакральная связь коллектива с Природой. Эта связь осуществляется посредством отождествления человеческой группы с тотемом, который становится воплощением коллективного субъекта. Коллективные представления тотемизма формируют этническое самосознание на мифологическом уровне развития [3. С. 165]. На этом уровне индивидуальность человека была возможна только как телесная индивидуальность. Но самосознание в форме самоощущения уже открывает перед человеком бездну, или всепоглощающее Ничто, которое является второй стороной развивающегося «потенциального Я». Без этого Ничто не может быть «возможности отстраненного осмысления собственных предметных самоидентификаций и самосознания, нет возможности аутентичного существования» [3. С. 104]. Именно перед лицом всепоглощающего Ничто человеческий коллектив создает миф как базисное коллективное представление, несущее в себе соединение «стремления к смыслу» и «стремления к реальности» [13. С. 51]. Поэтому существование в одиночку, вне коллектива и коллективных представлений было невозможно.

На ранних этапах развития мифологического сознания космо- и культурогенез имеет непротиворечивый, а точнее, неконфликтный характер. Демиург или культурный герой совершают ряд действий по обустройству окружающего пространства в целях адаптивирования его для жизнедеятельности человека. Диалектика мифа подсказывает нам, что развитие мифологических сюжетов шло по пути обострения противоречий, все более напряженного противостояния мира природы и мира человека. Это – неизбежная логика развития сознания, требующего все большей дифференциации, обособления и выделения четких границ предметов окру-

жающего мира. Этот процесс сопровождается усилением мифообразующей функции сознания, а значит, расширением и углублением мифологической традиции и культурного пространства в целом. Миф начинает фиксировать все большую противоречивость бытия, но продолжает выполнять медиативную, экзистенциальную функцию, снимает противоречия в сознании и возникающее в связи с этим психологическое напряжение. Поэтому как более поздний мотив космогонических мифов может быть рассмотрен мотив противостояния и борьбы, в ходе которой возникает современное состояние мира. Миф никогда не отбрасывает старое, переходя на новый этап, поэтому в мифологии разных народов мы встречаем самые различные космо- и культурустроительные сюжеты, которые непротиворечиво уживаются друг с другом.

Так, рядом с архаическим персонажем добытчика и космоустроителя в мифах разных народов встречается и другой вариант культурного героя – «некто вроде богатыря, побеждающего различных злых духов и чудовищ, которые мешают мирной жизни людей» [7. С. 185]. В древнегреческой мифологии наряду с типом культурного героя – добытчика в лице Прометея – имеется культурный герой – богатырь в лице победителей чудовищ Геракла, Тесея, Персея и др. К.Г. Юнг увидел в фигуре героя один из важнейших архетипов, поэтому миф о герое универсален и относится к человеку-богатырю, который «побеждает зло в виде драконов, змей, монстров, демонов и т.д. и который освобождает свой народ от смерти и разрушения» [14. С. 73]. Он – ключевая фигура в процессе противостояния света и тьмы, верха и низа, добра и зла, человека и дочеловеческих сил. О.М. Фрейденберг писала, что «воинственный, отважный характер герой получает впоследствии, и это вытекает из его подвигов в преисподней, где он борется со смертью и вновь рождается в жизнь» [6. С. 49]. Культурный герой как бы получает богатырскую миссию охраны от чудовищ места обитания людей. Мотив борьбы и противостояния так и остался доминирующим при характеристике героя и богатыря как в фольклорной традиции, так и в современном сознании.

Очень частым является мифологический сюжет, когда герой – посланник или сын бога верхнего мира – отправляется под землю, в нижний мир, чтобы победить злого духа или чудовище, являющееся порождением преисподней. Так, в телеутском фольклоре богатырь Маладу, едущий на молочно-белом коне, по поручению единственного творца отправляется на борьбу с посланцем Сорока Создателей, богатырем Кара-Пёкё (Черный Силач). Сорок Создателей, живущие под землей, олицетворяют зло и тьму и угрожают уничтожить весь белый свет [15. С. 24]. Победа над чудовищем, людоедом, злым духом, символизирующими дочеловеческий мир, преисподнюю, – это победа света над тьмой, жизни над смертью, а значит – сознания над бессознательным [2. С. 104]. Однако на примере телеутского фольклора мы видим, что фигура богатыря имеет двойственный характер. Часть богатырей олицетворяет силы тьмы, зла и преисподней. В алтайском эпосе также достаточно распространенным является сюжет о принадлежности некоторых богатырей к нижнему миру. Так, богатырь Темир-эргек в эпосе «Алтын-

Мизе», обладающий огромной силой, живет под землей и выходит оттуда только для борьбы с богатырями верхнего мира [11. С. 79]. Возможно, что хтоническая сущность героев и богатырей является более ранней, отражает синкретизм фигуры культурного героя и мифологического сознания в целом, а двойственный характер они приобретают позднее в процессе закономерной дифференциации уровней сознания.

Шаманское мировоззрение обнаруживает тесную связь с фольклорной традицией, которая в свою очередь генетически восходит к мифологическим сюжетам о культурном герое. Так, в сибирском шаманизме мы встречаемся с делением шаманов на белых и черных, на тех, кто камлает богествам верхнего и нижнего мира и, соответственно, путешествует в верхний или нижний мир. Шаманские духи также делились на белых (чистых) и черных (нечистых). «Чистые» духи обитают в горах, в огне и на небесах. Шаманы, получившие дар от этих духов, считались белыми шаманами. «Нечистые» духи обитают в тайге, в воде и под землей. Соответственно те, кто получал шаманский дар от этих духов, назывались черными шаманами [16. С. 58]. Среди исследователей бытует представление о том, что деление шаманов на белых и черных связано с пересечением различных этнокультурных потоков, которые тяготеют либо к небесным, либо к подземным богествам. Кроме того, белые и черные шаманы могли быть служителями совершенно разных культов или даже религиозных верований, которые постепенно сблизились и приобрели множество схожих черт [17. С. 27–32]. Не исключая данных позиций, можно выдвинуть предположение, что подобные представления могли зародиться в результате переноса в культовую практику мифологических и связанных с ними фольклорных сюжетов, в которых герои и богатыри связаны либо с верхним, либо с нижним миром. Тогда борьба и противостояние черных и белых шаманов могут также рассматриваться как продолжение или ритуальное воплощение мифологических сюжетов о героях и богатырях.

В ранней мифологической традиции космос имел не только вертикальную, но и горизонтальную систему координат. Возможно, что горизонтальное членение пространства является более ранним и связано с восприятием общинной территории как «своего» мира и противопоставлением его «потустороннему» миру, находящемуся за пределами территории общины. Позднее проблема пересечения границы общины получила переосмысление как путешествие в загробный мир [1. С. 62]. Дихотомия социума и природы, своего и чужого, профанного и сакрального могла иметь изначально горизонтальную структуру, хотя в первобытном сознании, обладавшем значительной пластичностью и отсутствием непроходимых границ, горизонтальные и вертикальные характеристики пространства могли сливаться и переходить одна в другую. У бурят сохранилось представление о том, что разделение шаманов на белых и черных связано с горизонтальным членением пространства, а именно с разделением небесных богеств на два враждебных лагеря: западных, добрых, и восточных, злых [17. С. 22].

Необходимо отметить, что деление богеств и богатырей, так же как и шаманов, на добрых и злых отно-

сится к достаточно позднему периоду развития сознания. Возможно, что ранее они просто являлись маркерами различных частей пространства и соответствующих им уровней психики первобытного человека. К.Г. Юнг считал, что момент моральной квалификации духов и божеств и, следовательно, служителей их культа, относится к третьему, достаточно поздно оформившемуся уровню сознания, когда психическому содержанию бессознательного был приписан атрибут зла [18. С. 16–17].

Шаманские легенды, культовые песни, заклинания, существуя параллельно с эпической традицией, тесно взаимодействуют с ней и, можно сказать, находятся в «едином мифологическом поле» [19. С. 18]. Это единое мифологическое поле – модель Вселенной – было создано во времена первотворения, на раннем этапе формирования самосознания культуры. По народным представлениям хакасов, у шамана и сказителя – хайчжи – одна дорога. То есть пути у богатырей сказаний и шаманских духов общие. Так, В.Я. Бутанаев пишет о том, что во время исполнения героических сказаний души богатырей на своем пути могут встретиться с духами-помощниками камлающего в этот момент шамана. «Согласно субординации хайджи останавливал сказание, кропил вином и, после прохождения тёсей, продолжал путь богатыря» [16. С. 62]. В мифологии селькупов герой шаманских легенд Железных Лошадей Старик является старшим братом богатыря по имени Хозяин Тощего Быка [10. С. 150]. В алтайских сказаниях богатыри и шаманы могут действовать как равноправные участники одного сюжета, а богатыри зачастую ходят шаманскими путями. Так, герой Аин Шаин Шикширге отправляется в нижний мир к патрону всех шаманов Эрлику, проходя в пути те же испытания, которые выпадают на долю шамана, камлающего в нижний мир. Среди телеутов бытовало представление о том, что у шамана и кайчы одни и те же духи-тёс [20. С. 329]. Поэтому можно говорить о том, что эпическая и шаманская традиции имеют общий исток и уходят своими корнями в раннюю мифологическую эпоху и связанную с ней тотемистическую систему представлений. А образ культурного героя предшествует отчетливой дифференциации религиозных и чисто поэтических сюжетов и образов.

Важнейшая характеристика духовной жизни первобытного социума – наличие мистического опыта. М. Элиаде не без оснований считает, что мистический опыт заложен в самой структуре сознания, является его необходимой составляющей, поэтому становление мифологического сознания неотделимо от мистического опыта, переживаемого его носителями. «Преодоление всех преград, отделяющих человека от Абсолютного, представляет собой величайший из результатов мистического экстаза. Во время мистических состояний мы составляем единое целое с Абсолютным и сознаем это единство» [21. С. 326].

Мистический опыт был необходим первобытному коллективу для того, чтобы снимать двойственность сознания, служить единению коллектива со сферой сакрального. Коллективный характер ритуалов, жертвоприношений и иных действий, направленных на воссоединение с миром Природы говорит о том, что мис-

тический опыт также был возможен только в коллективе, как результат коллективных действий. Именно коллектив отождествлял себя с телом тотема. И фигура культурного героя или первопредка была необходима для того, чтобы выступать осязаемым знаком, символом единения человеческого коллектива и Природы. Ритуальное повторение священных текстов, пение эпических произведений, в которых повествуется о жизни и деятельности героев, позволяло вернуться к временам первотворения, ощутить живую связь профанного времени со временем сакральным. А ритуальные танцы, молитвы, жертвоприношения имели своей целью изменить сознание, возвысить его до экстатического единения с героем.

Если переживание сакрального как истинного бытия и рассмотрение профанного через призму сакрального было характерно для человека изначально, на самом раннем этапе становления сознания, то несомненно, что истоки шаманской идеологии необходимо искать именно там. Синкретизм мифологического сознания сначала предполагал лишь одну линию развития мифоритуальной традиции, в основе которой лежали коллективные представления и коллективный мистический опыт. Именно поэтому фигура культурного героя наделена чертами демиурга, первопредка и первого шамана и отражает, по сути, единственное противопоставление, присущее примитивному сознанию, – противопоставление социума и природы.

Дальнейшая дифференциация сознания приводит к тому, что в священной мифологической традиции, как и в реальной жизни человеческого коллектива, начинает осуществляться специализация различных видов деятельности и различных свойств формирующегося «Я». Чем больше различий фиксируется на уровне отдельных индивидов, тем большее развитие получает человеческая индивидуальность. Так, несомненно, получает свое развитие фигура культового деятеля, чей мистический опыт начинает носить отличный от коллективного, индивидуальный характер. Фигура шамана демонстрирует нам особую динамику развития индивидуального самосознания, чего ранее не знала история человечества [3. С. 174].

Мы можем говорить о том, что с появлением шамана как социального деятеля происходит передача 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. По мнению М. Элиаде, уже существующую космологическую концепцию шаман преобразует в личный мистический опыт. Фактически, взяв на себя функции медиатора между мирами, шаман заменил собой фигуру культурного героя. Функциональная значимость этой фигуры осталась в мифических временах, когда человек делал самые первые шаги в мире культуры. Миф о герое возник тогда, когда «человек еще не знал, что он имеет миф о герое, со времени, так сказать, когда он еще не сознавал того, что говорит» [14. С. 68].

Е.М. Мелетинский отмечал тот факт, что культурный герой специфически связан с мифическим временем первотворения. Именно тогда заканчивается жиз-

ненный цикл этого персонажа. Этим культурный герой отличается от духов и богов, продолжающих активно управлять различными стихиями, участками природы и человеческой жизни. Если существование такого персонажа продолжается, то оно связано с выполнением шаманской функции посредника [7. С. 186].

Связь шамана с героями и богатырями выражалась даже в том, что, по представлениям шаманистов, происхождение духов-помощников шамана зачастую возводилось к мифическим временам первотворения – временам жизни и деятельности героев. Так, например, в хакасских молитвах к тёсам – духам-помощникам шамана, в которых заключена его сила, говорилось о том, что эти духи были созданы вместе с небом подземным творцом Ирлик-ханом в виде вечных богатырей – алыпов [16. С. 56]. Культурные герои в мифологии могли эволюционировать до образов богов, а могли постепенно превращаться в духов, обитающих среди различных природных стихий в виде зверей, птиц, насекомых, змей, ветра, тумана, звезд, и т.д. Тем не менее даже в таком облике они не утрачивали своего значения медиаторов, чьи основные функции заключаются в помощи шаманам в их практике.

Шаман же как реальное, социально значимое лицо оказывается в ситуации двойного противопоставления – природе и социуму. С одной стороны, он тоже герой, и многие великие шаманы прошлого получали героизацию в шаманских легендах. Но с другой стороны, он – изгой, слишком чужой, отмеченный знаком инаковости, нечеловеческой природы в среде своих соплеменников. Поэтому в шаманских легендах могущество шамана очень часто контрастирует с его «убогим» внешним видом. По одной из алтайских легенд, первый шаман был проклят творцом Ульгеном [11. С. 206]. Двойственное отношение к шаманам закрепи-

лось в традиции и в виде определенных обычаев. Например, хакасы после посещения шаманом дома сразу подметали пол, а мусор бросали вслед шаману за ограду. Кроме того, все хакасы боялись родниться с представителями шаманских родов [16. С. 16].

Как культовый деятель шаман становится носителем социальной памяти: он наделен способностью перемещаться в «мифологическом поле» своей культурной традиции, а значит, обладать истинным знанием. Происхождение сказительской традиции также возводится к шаманизму. Здесь мы наблюдаем дальнейшую дифференциацию функций и связанную с этим специализацию трансляторов социального опыта. Еще до недавнего времени у ряда тюркских народов Средней Азии, а также у монголов и бурят сохранялось совмещение профессий певца-сказителя и прорицателя-шамана [22. С. 35]. Многие великие сказители становились шаманами. По традиционным представлениям шорцев среди предков сказителей могли быть не только эпические песнопевцы, но и шаманы [20. С. 325].

С помощью образа культурного героя в первобытном сознании была зафиксирована ситуация выделения человеческого коллектива из окружающего мира. Священное и мирское, сакральное и профанное – основная оппозиция, характеризующая бытие человека в мире и выделяемая всеми религиями, берет свое начало в этом базовом мифологическом образе. Именно поэтому М. Элиаде говорил, что «быть, – а еще вернее, стать, – человеком означает быть религиозным» [23. С. 6].

Шаман и певец, занимающие промежуточное положение между сакральным и профанным уровнями бытия, являются прямыми наследниками героев и богатырей, существовавших в мифические времена и охранявших мир человеческой культуры от вторжения нечеловеческих сил.

ЛИТЕРАТУРА

1. Пивовев В.М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск, 1991. 111 с.
2. Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. М., 1997. 384 с.
3. Дремов С.В., Семин И.Р. Измененные состояния сознания: психологическая и философская проблема в психиатрии. Новосибирск, 2001. 204 с.
4. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2 : Мифологическое мышление. М. ; СПб., 2002. 280 с.
5. Мелетинский Е.М. О происхождении литературно-мифологических сюжетных архетипов // Arbor Mundi. М., 1993. Вып. 2. С. 9–62.
6. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1998. 800 с.
7. Мелетинский Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл ворона. М., 1979. 230 с.
8. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб., 1883. 1026 с.
9. Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М., 1958. 263 с.
10. Мифология селькупов. Томск, 2004. 382 с.
11. Никифоров Н.Я. Анонский сборник. Собрание сказок алтайцев. Омск, 1915. 264 с.
12. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск, 1989. 243 с.
13. Козолупенко Д.П. Мифопоэтическое мировосприятие. М., 2009. 432 с.
14. Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991. 304 с.
15. Телеутский фольклор. М., 2004. 183 с.
16. Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан, 2006. 254 с.
17. Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М., 1991. 300 с.
18. Юнг К.Г. Собрание сочинений. Дух Меркурий. М., 1996. 384 с.
19. Катанов Н.Ф. Шаманские песнопения. Записи 1878–1892 гг. М., 1996. 192 с.
20. Функ Д.А. «Шаманская болезнь» Саяно-Алтайских сказителей (шорские материалы) // Материалы международного конгресса: «Шаманизм и иные традиционные верования и практики». М., 1999. Ч. 2. С. 323–331.
21. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. 432 с.
22. Ревуенкова Е.В. О некоторых истоках поэтического творчества в Индонезии (шаман – певец – сказитель) // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 35–41.
23. Элиаде М. История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий. М., 2008. 622 с.

Статья представлена научной редакцией «История» 17 февраля 2012 г.