

МИФ И АРХЕТИП КАК ОСНОВА ШАМАНСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Правительства РФ П 220 № 14 В25.31.0009.

Рассматривается символическая функция мифа как наиболее раннего примера по осмыслению и символизации человеческого опыта взаимоотношений с реальностью, а также осуществляется анализ того, каким образом мифологическое сознание порождает шаманское мировоззрение и особый тип психоментальной активности – шаманскую практику. Утверждается, что шаманизм является универсальной ранней системой мировоззрения, в которой осуществлялся перевод базовых психических структур и процессов в символические (ментальные) образы и действия с целью экзистенциальной адаптации первобытного коллектива к ситуации выделенности из мира природы и необходимости взаимодействовать с ним.

Ключевые слова: миф; архетип; ритуал; шаманизм.

Что такое миф? Какова его связь с архетипом? Какую роль они играют в формировании и особой жизнестойкости шаманского мировоззрения? За каждым из этих вопросов стоит длительная история научных поисков, ошибок и гениальных открытий, которые позволяют нам сегодня прикоснуться к самым ранним этапам становления человеческой культуры, понять, как происходило пробуждение сознания и на чем основывалась та ментальная активность, благодаря которой человек проложил себе путь к смыслам собственного бытия. На современном этапе развития гуманитарного знания становится все более ясным, что на смену эпохе систематизации фактов пришло время целостного подхода к предмету исследования, который позволит за разрозненными, на первый взгляд, явлениями культуры увидеть закономерные связи. И одной из важнейших задач в этом направлении является осуществление «реконструкции духовного универсума людей иных эпох и культур» [1. С. 3].

Погружаясь мыслью в далекое прошлое, в темную архаику, вдумчивый исследователь всегда должен помнить, что, занимаясь разгадыванием смыслов, заложенных в причудливых образах разных культур, он совершает, прежде всего, путешествие в сложных лабиринтах человеческой мысли. Он не столько реконструирует облик реальности далекого прошлого, «сколько представляет то, что из реальности сделала мысль» [2. С. 17]. «Мы не столько воссоздаем, сколько создаем новые тексты о прошлом, которым присваиваем статус реконструкции» [2. С. 16].

И здесь не нужно забывать о том, что стремление к удвоению реальности – родовое свойство человека. Еще И. Кант высказал гениальную мысль о том, что реальность и наши представления о ней несводимы друг к другу. Его знаменитая «вещь в себе» – это мир, какой он есть на самом деле. Но такова участь человека, что он никогда не познает «вещь в себе», так как вся данность мира с необходимостью проходит процедуру осознания. А значит, в процессе познания всегда есть посредник, который преподносит нам реальность в виде определенных смыслов. И только эти смыслы мы можем изучать, познавать и разгадывать. Именно они составляют суть феномена человеческой культуры. Современная наука все более утверждает в мысли о том, что «теории, описывающие явления природы, включая и описание “законов”, представляют

собой продукт человеческого сознания, следствия понятийного структурирования нашей картины мира, а не свойств самой реальности» [3. С. 260]. Тем более притягательным становится для современного исследователя изучение ранних форм культуры, дающих примеры особых взаимоотношений человека и мира и подтверждающих эвристические возможности символической концепции культуры. Символическая концепция, уходящая своими истоками в философию Канта и Шеллинга, обращает нас к сложнейшему феномену человеческого сознания, «символическая функция» которого и составляет фундамент всей культуры. Шеллинг «решил заменить изобретателей, поэтов и индивидуумов вообще самим человеческим сознанием и доказал, что именно оно является вмещителем, *subjectum agens* мифологии» [4. С. 19]. Э. Кассирер полагал, что в «символической функции» открывается сама сущность человеческого сознания – его способность существовать через синтез противоположностей [5. С. 727]. Согласно его теории язык, миф и наука являются основными символическими формами, в которых реализуется мир человеческой культуры и которые можно рассматривать как ступени его эволюции.

В рамках данной статьи мне бы хотелось рассмотреть символическую функцию мифа как наиболее раннего примера по осмыслению и символизации человеческого опыта взаимоотношений с реальностью, а также проследить, каким образом мифологическое сознание порождает шаманское мировоззрение и особый тип психоментальной активности – шаманскую практику.

Возникновение сознания – это некое условно произошедшее в далеком прошлом событие, которое запечатлено в космогонических мифах. Данные мифы представляют нам ситуацию осмысления, придания человеческого смысла некоей реальности, хаосу, «приспособления его к возможностям человеческого мозга» [6. С. 27]. Поэтому в ранних космогонических мифах творение мира никогда не происходит из ничего, существует некая исходная ситуация, наделенная минимумом знаковых характеристик. Как правило, в этой исходной ситуации подчеркивается недвойственность, однородность мира, его существование вне дуальных черт (например, безбрежная водная стихия, беспросветная ночь и т.д.), отсутствие элементов организации. Процесс космогенеза, наоборот, предполагает введение знаковости, придания определенного значе-

ния элементам мира и формирование структуры космоса, основанной на противопоставлениях. Творение представляет собой процесс введения ряда противоположностей: отделение неба от земли, суши от вод, создание светил и, как следствие этого, появление временных оппозиций (день – ночь, весна (лето) – зима (осень)) [7. С. 22]. 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...». И этот «новый мир знаков сам с необходимостью представляется сознанию как вполне “объективная” действительность» [4. С. 36]. Символ начинает выступать в роли посредника между миром природы и миром человеческой культуры.

В.Н. Топоров, говоря о реконструкции древних знаковых систем, предлагал обратить внимание на несколько тезисов. В частности он указывал на то, что чем древнее знаковая система, тем более тесная связь существует между нею и ситуацией, которую она моделирует, тем больше степень семиотичности отражений исходной ситуации. Значит, в древних знаковых системах практически все значимо и возникают устойчивые ряды отождествлений между элементами мифа и ритуала в совокупности и исходной беззнаковой ситуацией [7. С. 14].

Создание символа подразумевает некую мыслительную операцию по снятию противоречия, это процедура медиации. К. Леви-Строс установил, что миф – это обязательно бинарная структура, но также и логический инструмент по разрешению противоречий. Мифы как символические структуры нужны именно для того, чтобы выполнять функцию медиации и примирять человеческое сознание с реальностью. Так, благодаря образу культурного героя в архаических мифологиях происходит снятие напряжения между природной и социальной сферами. К.Г. Юнг осмыслил образ культурного героя как синтез «божественного» (т.е. еще не очеловечившегося) бессознательного и человеческого сознания [8. С. 102]. Образ богини-матери, подательницы жизни олицетворяет посредническую функцию женщины, связующей видимый и невидимый миры, а значит, мир человеческий и потусторонний [9. С. 252]. Скорее всего, вся система бинарных оппозиций уходит своими корнями в центральную дилемму священного и мирского (= природа и культура).

Еще В. Вундт обратил внимание на то, что мифология, как и всякий продукт духовного творчества, может рассматриваться в двояком смысле: историческом и психологическом. Поэтому одной своей половиной она относится к истории духовной культуры, а другой половиной – к психологии, особенно к психологии народов [10. С. 248–250]. Психологический и культурно-исторический подходы к изучению мифов тесно связаны друг с другом. Только апеллируя к «психическим мотивам» культурного явления, мы можем приблизиться к разгадке его сокровенного смысла, каким он представлялся его создателям. И здесь нам вновь может помочь рассмотрение мифологического сознания с позиций его символической функции. Символ обращен как к бессознательной сфере, так и к сфере сознания.

Он есть мост между естественностью и сделанностью мира [11. С. 222]. К.Г. Юнг полагал, что тот или иной образ (слово, изображение) будет символическим, если он подразумевает нечто большее, чем его очевидное и непосредственное значение, а значит, он имеет более широкий «бессознательный» аспект, который невозможно точно определить и объяснить [12. С. 25].

Мифы как проявленные образы, запечатленные в сознании и культурной памяти народа, уходят своими корнями в глубинные психические структуры, где находится царство архетипов. Не случайно Юнг различал архетип и архетипический образ, т.е. архетип, подвергнутый сознательной обработке в мифе или в других продуктах духовного опыта. Архетип – это некая априорная форма психики, упорядочивающая отдельные психические элементы, выстраивая их в определенную структуру. Архетипы в чем-то подобны априорным формам мышления И. Канта, которые являются универсальными категориями познания и благодаря которым человек имеет возможность упорядочивать свой опыт и моделировать ту или иную картину мира. Архетипы также универсальны. Они задают типовые схемы психической активности человека и, по мысли Юнга, тесно связаны с инстинктами. Архетипы, как и инстинкты, намного древнее культуры и поэтому не передаются с традицией, а наследуются вместе с мозговой структурой. Архетипы связаны с той частью инстинктов, которые могут проявлять себя только посредством символических форм, поэтому их можно назвать «врожденной формой интуиции» [9. С. 251]. Таким образом, к тому моменту, когда человек совершил свой первый шаг на пути к сознанию, а значит, и к культуре, он уже обладал готовым инструментарием, благодаря которому смог приспособить свою психическую активность к продуцированию уникальных культурных форм и к существованию в сфере осмысленного бытия.

Наличие архетипической структуры в психике человека помогает понять механизмы создания символов и их функционирования в культурном пространстве архаических, а также современных социумов. Даже универсальные категории разума, такие как время, пространство, число, причина и т.д., родом из мифологического мышления и вплетены в архетипическую структуру. Религия (а значит, и миф), по мысли Э. Дюркгейма, не просто обогатила человеческий ум известным числом идей, а внесла вклад в формирование этого ума. «Люди в значительной мере обязаны ей (религии) не только содержанием своих положений, но также и формой, в которой эти познания отлиты» [13. С. 185].

Что же представляет собой миф в свете теории архетипов? От самых ранних и простых своих форм и до наиболее сложных он никогда не являл собой мертвую схему, никогда не был отвлеченным и умозрительным образом, но всегда был заряжен огромной энергией и переживался как живое наличное бытие. Возможно, именно архетип обладал мощной психической энергией, которая и порождала миф, выраженный в архетипических образах. «Архетипы имеют ту общую с атомным миром особенность, которая выразительно доказана в наши дни, что чем глубже в мир бесконечно ма-

лого проникает эксперимент исследователя, тем более губительные энергии, связанные там, он находит. Что самое малое может породить колоссальную энергию, стало уже очевидно не только в области физики, но и в ходе психологических исследований» [14. С. 219]. Можно предположить, что владение психической энергией, сокрытой ныне в сфере бессознательного, но легко доступной для человека далекого прошлого, могло открыть путь для огромной творческой активности по означиванию реальности и созданию мифов. С возникновением сознания архетипы получили возможность быть воплощенными в конкретных образах. Чем сильнее была связь с первичной психической энергией, чем менее была власть сознания, тем мощнее должен был быть процесс мифотворчества. Процесс создания мифов – это процесс становления сознания. Символ, объединяющий естественность и сделанность (прежде всего ментальную) мира, сохраняет в себе ту творческую энергию, которая его породила.

Кем могли быть те первые люди, первопроходцы, принявшие на себя всю мощь энергии проснувшихся архетипов и всю тяжесть процесса мифотворчества? – Только титанами и героями, именно такими, какими их почитает священная традиция. Поэтому, мне кажется, что образ культурного героя относится к наиболее ранним архетипическим образам и генетически предвосхищает образы различных богов. В процессе развертывания усложняющегося содержания сознания он занимает среднюю позицию между миром богов и миром людей, может выступать в роли сына или посланника божества. Не надо думать, что образы культурных героев могут быть соотнесены с реально существовавшими личностями. В коллективных представлениях ранней мифологической традиции, не знающей индивидуальности, за персонажами мифологических сюжетов могло скрываться только формирующееся сознание как таковое. 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. и о возникшей необходимости посредничества между ними. Согласно логике мифологического сознания культурный герой воплощает в себе всю полноту как человеческого, социального мира, так и дочеловеческого, природного [15. С. 34].

Становление мифа мы можем представить как двуединый процесс. С одной стороны, все большая дифференциация сознания, усиливающийся дуализм мировосприятия, необходимость эмоционального и экзистенциального переживания двойственности, дающие мощное «биологически интуитивное» ощущение жизни, – основной источник культурного творчества. С другой стороны – поддерживаемый всеми скрепами первобытной культуры синкретизм сознания, который, претворяясь в мифах и ритуалах, всегда позволял воссоединиться с окружающим миром, ощутить природу родным домом, вернуться во времена, предшествующие творению [16. С. 117]. По мере развертывания и усложнения структуры сознания все меньшей становится связь человека с первичными психическими структурами и все большую роль начинают играть

культурные доминанты. Человек постепенно утрачивает способность создавать мифы, но еще умеет их оживать.

Умение оживать мифы является необходимым условием существования мифологического сознания и традиционных обществ в целом. В диспозиции сакрального и обыденного традиционные общества ориентированы на изначальную сакральность бытия. Мифологическая традиция выводит все элементы структуры мироздания из сферы сакрального. Но этот процесс не является необратимым. Все может быть вновь возведено к изначальной сакральности. Данная ситуация «все-сакральности» имеет непосредственное отношение к ритуалу, который восстанавливает утраченную или утрачиваемую сакральность [17. С. 13]. Ритуал – это всегда действие, наполненное как символическим, так и психологическим содержанием. Символизм ритуала направлен на изменение сознания с целью возвращения к ситуации непрерывности, невыделенности, на снятие напряжения, создаваемого осознанием двойственности. В.Н. Топоров рассматривал миф и ритуал как два противоположно направленных в своем воздействии культурных феномена. «...Миф решительно поворачивается спиной к непрерывности, желая перекроить и нарушить мировой порядок посредством различий, контрастов и оппозиций». Ритуал «стремится к непрерывности, пытается слиться с нею, хотя изначальный разрыв, произведенный мифологической мыслью, не дает никакой возможности для того, чтобы эта работа хоть когда-нибудь завершилась» [Там же. С. 41]. В то же время он указывал на то, что чем древнее знаковая система, тем более высокая степень изоморфности или выводимости друг из друга наблюдается между мифом и ритуалом как образцами исходной ситуации [7. С. 4].

Е.М. Мелетинский, проанализировав различные научные подходы в изучении мифа и ритуала, пришел к выводу о недоказуемости тезиса о примате ритуала над мифом, о несущественности различий между ними. Мы можем говорить о том, что миф и ритуал составляют два аспекта первобытной культуры – словесный и действенный [18. С. 30]. Е.А. Торчинов предложил рассматривать миф и ритуал, по крайней мере, в ряде случаев, как производные от чего-то третьего, первичного по отношению к ним. И этим третьим и определяющим он считает «некое глубинное переживание перинатального или трансперсонального характера, выраженное через архетипические образы в нарративе мифа и реально или символически воспроизводимое средствами ритуала» [19. С. 41]. Ю.В. Балакин предложил ввести термин «ритуальный архетип» и выделил первичные и универсальные действия, лежащие в основе и представляющие собой прецедент любой практической деятельности человека. Среди таких действий могут быть названы: удар, вращение, качание, а также операции по разъединению и соединению [20. С. 223]. Можно предположить, что в силу своей универсальности и первичности данные действия могут носить архетипический характер и являть собой вариант осознанной активности, переживаемой как вариация на тему космоустройственной деятельности. Ведь несомненно, что космогенез – это движение (часто с использованием орудийной

деятельности), направленное «на разрушение первичной целостности, в результате чего из природы творится культура» [20. С. 224].

Архетип – это только форма, которая может воплотиться в различных вариантах как мыслительной, так и деятельной активности. Поэтому любые действия человека, наделенные символическим смыслом, имеют архетипическую природу. Возвращаясь к ситуации все-сакральности, господствовавшей в первобытных социумах, можно говорить о том, что любая деятельность изначально была ритуализована. Поэтому ритуал можно рассматривать как прецедент любой производственно-экономической, духовно-религиозной и общественной деятельности, их источник, из которого они развились [17. С. 17]. Также и миф, заложивший основу духовного развития человека, лег в основу универсальных категорий культуры, «без которых она невозможна и которыми она пронизана во всех своих творениях» [21. С. 46]. Благодаря символической концепции культуры миф и ритуал максимально сблизилась между собой и рассматриваются как различные знаковые формы. В.М. Пивоев видит в мифе «объективацию мифологического сознания в вербальных (словесных) или иных знаковых формах (танец, жест, изображение, музыка), в обрядах» [6. С. 11]. К этому определению можно добавить, что объективации подвергается «биологически интуитивная непосредственность соприкосновения сознания и вещей» [22. С. 72], имеющая архетипическую структуру.

Символическая концепция культуры, дополненная теорией архетипов, может с успехом использоваться для анализа и реконструкции мифоритуальной традиции сибирского шаманизма. Мифологическое сознание как основа архайческих и традиционных культур выступает фундаментом шаманского мировоззрения. Мифологическое мировосприятие предполагает, с одной стороны, фиксацию шаманского мировоззрения в определенной ценностной системе координат, на которой располагаются представления о мире, о человеке, о сверхъестественных существах, о способах общения с ними и т.д. С другой стороны, оно фиксирует определенную динамику развития сознания, которое в своем стремлении преодолеть двойственность бытия неизбежно порождает различные религиозные практики, основанные на трансформации сознания. И действительно, пожалуй, ни одно из явлений человеческой культуры не обнаруживает столь тесной, неопровержимой и явной связи социокультурных и психологических элементов, как шаманизм.

Еще в первой половине XX в. известный исследователь шаманизма С.М. Широкогоров ввел понятие «психомыслительный (психоментальный) комплекс», с помощью которого можно было описать столь сложный и необычный культурный феномен. Психоментальный комплекс, по мысли ученого, – это «те элементы культуры, которые являются психической и интеллектуальной реакцией на окружающую среду, это, в сущности, способ адаптации к постоянной или меняющейся, статичной или динамичной среде. Психоментальный комплекс – это функция, обеспечивающая существование этноса как целого, благодаря которой он и проявляет себя» [23. С. 26]. По сути дела, в этом

определении уже просматривается дальнейшая перспектива изучения шаманизма в качестве универсальной ранней системы мировоззрения, в которой осуществлялся перевод базовых психических структур и процессов в символические (ментальные) образы и действия или коллективные представления с целью экзистенциальной адаптации социума (первобытного коллектива) к ситуации выделенности из мира природы и необходимости взаимодействовать с ним.

На мой взгляд, при всей значимости культурных факторов шаманского обряда символические действия шамана неизбежно указывают на определенное состояние его сознания. Вписанность психологических факторов шаманского камлания в культурный контекст не позволяет разделить их и рассматривать как два разных явления. Особые состояния шамана во время камлания, представленные в символической интерпретации как путешествие в небесный или подземный мир или как воплощение духов, есть не что иное, как интроекция и творческая переработка отчужденных коллективом ранних представлений, сформированных на стадии господства мифологического сознания и трансперсональной сферы человеческой психики. Возможно, сам процесс мифотворчества тесно связан с трансперсональной сферой, а значит, и с различными вариантами измененных состояний сознания. М. Элиаде считал, что «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» [24. С. 31]. Исходя из этого, он делает предположение о возможном существовании своего рода шаманства в эпоху палеолита. Поиску шаманских черт в палеолитическом искусстве посвящены многие работы А.П. Окладникова.

Возможно, системообразующим фактором в образовании совокупности архетипов оказался механизм гипнотического запечатлевания [25. С. 177]. Гипнотическое (или сумеречное) состояние сознания, еще не способное четко оконтурить структуру бытия, но открытое для первобытной психической энергии, могло стать мощным стимулом в культурной эволюции человечества. Поскольку, как уже говорилось выше, развитие сознания влечет за собой все более четкое оформление структуры реальности, расширение мифологической традиции, но в то же время ослабление связи с ранними психическими структурами, все более сложным становится процесс психической трансформации и перехода от одного состояния сознания к другому. В мифологических традициях разных народов этот процесс осмысливается как утрата связи между Небом и Землей и утрата бессмертия. Этот процесс можно рассматривать и как начало индивидуальности, поскольку осознание смертности свойственно лишь существу, ощущающему свой отрыв и отдельное существование от некоего первоначального единства.

Традиционному обществу отчуждение ранних коллективных представлений, потеря связи со сферой сакрального бытия, с психической энергией, породившей мифы, грозили бы катастрофой. Но символическая функция мифологического сознания крепко цементировала традицию, порождая новые, но в то же

время парадигматичные варианты разрешения противоречий. Если ранее мифы выполняли функцию примирения противоречий между социумом и природой, продуцируя символические образы посредников (прежде всего образ культурного героя, наделенного чертами демиурга и первопредка), то теперь в реальной жизни человеческого коллектива начала осуществляться специализация разных видов деятельности и, как следствие этого, различных свойств формирующегося «Я». В ситуации развития человеческой индивидуальности и отхода от ранних коллективных представлений и появляется фигура культового деятеля, чей мистический опыт начинает носить отличный от коллективного, индивидуальный характер, но служить именно целям адаптации коллектива к новым культурным реалиям. Не случайно С.М. Широкогоров назвал шаманизм «предохранительным клапаном или саморегулирующимся механизмом психической сферы» [23. С. 28]. Фактически в лице шамана произошло замещение мифологических персонажей, способных входить в жизнь первобытного коллектива, реальным лицом, социально значимой фигурой, способной оживлять миф, осваивая архетипические уровни сознания, и встраивать жизнь социума в систему отношений со сферой сакрального бытия.

Появление фигуры шамана как культового деятеля действительно демонстрирует нам совершенно новый процесс – развитие индивидуального самосознания. Но он являет собой еще далеко не ту личность, уникальность и неповторимость которой стала основной ценностью современной цивилизации. Для традиционного общества шаман – это прежде всего фигура символическая, способная осуществлять ритуальное (а значит, и реальное) воплощение архетипической схемы. Шаман – это живой символ связи человека со сверхъестественным, нечеловеческим, сакральным миром. Он способен путешествовать в «мифологическом поле» своей культурной традиции, а значит, оставаясь человеком, он становится частью мифической реальности, полноправным участником мифологических событий. Поэтому в сказаниях сибирских народов богатыри и шаманы могут действовать как полноправные участники одного сюжета, а богатыри зачастую ходят шаманскими путями. Символическая значимость фигуры шамана проявляется в его ритуальных действиях, которые подчинены некоей первоначальной архетипической

схеме, а также в сложном и строго заданном символизме всех элементов ритуального наряда и атрибутов.

Ю. Лотман, говоря о символе, подчеркивал, что он «легко вычленяется из семиотического окружения и входит в новое, он не принадлежит какому-либо одному синхроническому срезу культуры, а порождает ее, проходя из прошлого и уходя в будущее». Мысль об универсальности шаманского мировоззрения также подчеркивалась многими исследователями. С.М. Широкогоров отмечал, что «идея шаманов вполне мирится с любой системой верований в духов...». «...Идея шаманов и шаманства под разными названиями и формами может получить призвание и распространение среди самых различных в культурном отношении народностей» [26. С. 49]. Объяснить особую гибкость и жизнестойкость шаманского мировоззрения можно наличием в нем архетипических структур, породивших глубокий символизм мифологического сознания.

Шаманизм – это не просто этапное явление в развитии религиозных представлений, он столь же парадигматичен, как и миф. Миф формирует определенные отношения человека с миром, опыт непосредственного, дологического соприкосновения с ним, проникновения в него и единения с ним. Шаманизм задает человеку определенный тип религиозного опыта – трансперсональный опыт возвращения к мифу. Миф как неотъемлемая часть сущности человека всегда актуален. Поэтому и шаманизм как особая традиция психической жизни человека, как важнейший элемент его духовной истории не уходит в прошлое, а вновь и вновь проявляет себя в различных областях современной культуры [27. С. 97]. Возможно, «шаманистское в ряде случаев оказывается религиозно универсальным, но впервые проявившимся в шаманизме» [19. С. 102]. Может быть, именно потому столь сложно определить хронологические рамки существования шаманизма как ранней формы религии, что, дав старт определенному типу мышления, он распался на множество религиозных элементов и прижился в самых разных культурных традициях. Поэтому во многих современных исследованиях шаманизма он рассматривается как «религиозная конфигурация» или как «сегмент» религии [28. С. 25]. Однако то, что в разных частях света и в разных культурных традициях составляет «сегмент», является основой, или ядром целостной системы мировоззрения сибирских народов.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир* / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. Новосибирск : Наука. Сибирское отделение, 1988. 225 с.
2. *Байбурин Ю.В.* О методах реконструкции традиционного мировоззрения по археологическим материалам // *Традиционное сознание: проблемы реконструкции.* Томск : Изд-во НТЛ, 2004. С. 35–47.
3. *Капра Ф.* Дао физики. СПб., 1994. 304 с.
4. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 2: Мифологическое мышление. М. : СПб., 2002. 280 с.
5. *Малинкин А.Н.* Эрнст Кассирер // Эрнст Кассирер. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 724–729.
6. *Пивовев В.М.* Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск, 1991. 111 с.
7. *Топоров В.Н.* К вопросу об универсальных знаковых комплексах // В.Н. Топоров. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 11–24.
8. *Юнг К.Г.* Душа и миф: шесть архетипов. М., 1997. 384 с.
9. *Рындина О.М.* Архетип, культура и образ женщины // *Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории : материалы XII Западно-Сибирской археол.-этнограф. конф. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 250–252.*
10. *Мюллер М., Вундт В.* От слова к вере. Миф и религия. М. : Изд-во Эксмо; СПб. : Terra Fantastica, 2002. 864 с.
11. *Абсаямов М.Б., Ростовцева Т.А.* Символ и архетип как структуры культурно-исторических форм // *Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории : материалы XII Зап.-Сиб. археол.-этнограф. конф. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 163–165.*

12. Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991. 304 с.
13. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М. : Канон+, 2011. С. 174–231.
14. Юнг К.Г. К феноменологии духа в сказке // Юнг К.Г. Собрание сочинений. Дух Меркурий. М., 1996. С. 199–252.
15. Нам Е.В. О некоторых истоках шаманского мировоззрения (культурный герой – шаман) // Вестник ТГУ. 2012. № 358. С. 34–38.
16. Нам Е.В. Особенности мифологического сознания и его роль в шаманском мировоззрении (некоторые аспекты изучения) // Вестник ТГУ. 2011. № 349. С. 116–122.
17. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. М. : Рукописные памятники Древней Руси, 2010. Т. 2. С. 7–61.
18. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М. : Академический проект; Мир, 2012. 331 с.
19. Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1997. 384 с.
20. Балакин Ю.В. О возможности применения теории архетипов в археологии // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории : материалы XII Зап.-Сиб. археол.-этнограф. конф. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 222–224.
21. Ахундов М.Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. М. : Наука, 1982. 222 с.
22. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // А.Ф. Лосев. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 21–186.
23. Ревуненкова Е.В., Решетов А.М. Сергей Михайлович Широкогоров, как исследователь шаманизма // Шаманизм и иные традиционные верования и практики : материалы Междунар. конгресса. Ч. 1. М., 1999. С. 23–30.
24. Элиаде М. История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий. М., 2008. 622 с.
25. Гримак П. П. Шаманы: гипноз, экстаз, экстрасенсорика (психофизиологические аспекты) // Шаманизм и иные традиционные верования и практики : материалы Междунар. конгресса. Ч. 2. М., 1999. С. 176–185.
26. Широкогоров С.М. Шаман – хозяин духов // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв. СПб., 2006. С. 25–48.
27. Нам Е.В. Шаманизм: религия или комплекс психотехнического опыта (некоторые аспекты рассмотрения проблемы) // Вестник ТГУ. 2013. № 368. С. 92–98.
28. Йохансен У. К истории шаманизма // «Избранники духов» – «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998) : сб. статей. М. : ИЭА РАН, 1999. С. 25–40.

Статья представлена научной редакцией «История» 5 августа 2013 г.