

ТРИ ШАГА ОТ ШАМАНА К ЖРЕЦУ

Л.П. Гекман, О.А. Донских

Алтайская государственная академия
культуры и искусств, Барнаул;
Новосибирский государственный
университет экономики и управления

heckmann52@mail.ru;
olegdonskikh@yandex.ru

Статья посвящена проблеме формирования социально-культурной позиции в эволюционно меняющемся обществе. Доказывается, что переход от одной позиции к другой дает возможность перехода к принципиально новым способам осознания реальности.

Ключевые слова: социально-культурная позиция, шаман, сказитель, царь, жрец, миропонимание.

Эпоху рождения индивидуального сознания Ясперс назвал «осевым временем». В этот период одновременно происходит необычайное, по крайней мере, в трех культурах – Китае, Индии и на Западе. «Новое, возникшее в эту эпоху в трех упомянутых культурах, сводится к тому, что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. ... Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира»¹. Философия как раз и манифестирует выход к трансцендентному. Иначе говоря, человек в этом случае оказывается на позиции обозревающего мир, космос, вселенную со стороны. А это возможно лишь из бесконечности к конечному. Ведь мир в целом можно обозревать, лишь задав его конечность.

¹ Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Карл Ясперс. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 33.

Только в этом случае можно говорить о постановке вопроса о мире в целом. Данное соображение сразу указывает на невозможность постановки подобного вопроса в случае первобытных обществ. Они в принципе не могли его задать, поскольку в их языках не только не было соответствующих понятий, но и культура еще не позволяла занять соответствующей позиции. Так, для шамана существуют разные миры, но не было мира как такового, мира как единого сущего, который на эти миры разбивается. (Кстати говоря, уже основываясь на этом соображении, легко показать, что Орфей или Пифагор к традиции шаманизма имеют очень опосредованное отношение.)

Из этого следует, что для того чтобы увидеть этапы движения к наиболее общим понятиям, необходимо исследовать, как в культуре менялась позиция обозревающего. Здесь изначально можно наметить, по крайней мере, пять разных позиций, эволюционно и исторически сменявших друг

друга и/или сосуществовавших на определенных этапах:

1) шамана, 2) сказителя, 3) царя, 4) жреца, 5) поэта.

Анализ этих позиций задает логику последующего изложения.

Возможно, наиболее архаическим памятником, сохранившим образ **шамана**, являются таблички конца XI – нач. I тыс. до н. э., найденные в Месопотамии. Они изображали «...больного в постели и рядом с ним – заклинателя с бубном(?) в руке, одетого в рыбообразную одежду доброго бога Эйа, владыки пресноводного мирового океана»². Л. Оппенхейм отмечает, что фигура заклинателя духов с бубном – неотъемлемая черта многих древних религий. Каждое поколение и каждая культура воссоздает не весь объем предшествующей культуры, а синтезирует новое знание с уже имеющимся. Этот процесс не всегда осуществляется по принципу присоединения, но даже взаимоисключающие представления оставляют заметный след как в сфере культуры (на уровне теоретических дискуссий), так и в человеческом сознании (на уровне памяти, веры, суеверия). Сколь бы жесткой ни была традиция, она непременно открыта для инноваций и инноваций внутри культуры (О. Шпенглер – о роли интеллектуальных личностей, А. Тойнби – о «свете идей», Л. Гумилев – о пассионариях). Только так может осуществляться процесс культурной динамики.

Е.А. Торчинов пишет, что литургическое направление даосизма «весьма архаично по своим корням и восходит, видимо, к шаманистским ритуалам Южного и Юго-

² Оппенхейм Л. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. – М., 1980. – С. 187.

Западного Китая»³. Водораздел между миропредставлением шамана и миропредставлением даоса, по-видимому, проходит по линии «Единое – Многое». Дело в том, что миры шаманов, как и миры, в которых живут герои мифологических сказаний, не являются элементами единого целого. Эти миры принципиально отличаются друг от друга, и из одного в другой можно проникнуть только чудесным образом (не говоря уже о том, что нет единства в представлениях о мире/мирах у шаманов даже относительно близких этнических групп). Д.А. Функ, в противоположность традиционному представлению о трех мирах (видимом, подземном-преисподней и небесах) говорит об уверенно выделяемых пяти мирах Вселенной – Небе, реальной земле, земле воображаемой, земле истины и земле зла^{4,5}. И населены эти разные миры разными существами. И даже у одного сказителя Вселенная может пониматься по-разному – это может быть «и мироздание, и ограниченное пространство»⁶. Более того, каждый из этих миров может распадаться на другие миры и слои. (Даже «наш» мир не выступал в качестве единого: «параллельно на земле существовали различные миры, имевшие собственные солнце и луну, хотя и располагавшиеся при этом (иногда) по берегам одного и того же моря»⁷. В то же время следует отметить, что рисунки на бубнах –

³ Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. – СПб., 2007. – С. 167.

⁴ Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. – М., 2005. – С. 67.

⁵ Bogoras W. Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion // American Anthropologist. – New Series. – Vol. 27. – No. 2 (Apr., 1925). – P. 213.

⁶ Там же, с. 308.

⁷ Там же, с. 297.

а бубен является объектом, наиболее явно выражающим сущность шаманского мировоззрения – «не соответствуют полностью представлениям ни о трех, ни о пятичленной структуре Вселенной»⁸.

Шаман может переходить и переходит из одного мира в другой подобно тому, как путешественник перемещается из долины в долину через горы или через реку... Путешествие шамана очень конкретно, хотя ему и приходится преодолевать как реальные, так и воображаемые препятствия. К воображаемым относятся мифические перевалы; провалы, соединяющие средний и нижний миры; огненные водоемы (озеро, море); реки, разделяющие профанное и сакральное пространство, и пр. Характер путешествия в разных этнических и эпических традициях специфичен, приметы местности и препятствия связаны с местной мифологической традицией, но общая траектория пути узнаваема. Кам (шаман) проходит «по разным частям виртуальной вселенной», включая передвижение по реальной земле, потом по воображаемой, подходит к «основанию неба», потом пересекает лунный океан, через земные щели и т. д.⁹ Специфика восприятия мира в эпосе состоит в еще большей условности: откуда приходят богатыри и куда они уходят, чаще всего неизвестно: «[За пределами] семидесяти ханств в наружной земле, / [За пределами] семидесяти народов во внутренней земле / Необозримая стальная степь лежит». Или: «Затем посмотрели – Из какой земли приехали, Совсем не знают. «Эккей, старший брат, Алтын-Коста, Не с востока (со стороны восхода солнца) ли мы приехали? Не с запада (со стороны, где солнце ночует) мы приехали? Не со середины ли солнца (м. б.,

«не с полуденной ли стороны?») мы приехали? Совсем не знаю!»¹⁰. Другие тексты позволяют более точно определить местоположение жилища богатыря: «На восход погнал коня...», «Предстала с южной стороны Девятигранная гора...»¹¹; поляризация «плюса» и «минуса» мира в эпосе сибирских народов алтайской языковой семьи вполне отчетлива. Вероятно, выделение в этническом мире благоприятных для существования, обжитых территорий предполагало противопоставление им территорий, непригодных или опасных для людей.

Это наблюдение подтверждают исследования специфики картин мира архаических цивилизаций. Переводы текстов Шумера позволяют, в частности, В.В. Емельянову достаточно уверенно определить благие и враждебные для обитателей среднего мира области, воссоздаваемые рассказчиком¹².

Столь же незыблемы границы мира, представляемого шаманом в акте камлания. Неопределенность общего представления о мире сосуществует с вполне конкретным представлением о пути шамана во время камлания. Д.А. Функ пишет: «Рассмотренные материалы свидетельствуют о существовании четких и возможно (в случае если мы имеем дело с различными рисунками) устойчивых стандартных представлений о шаманских дорогах у шорцев, так же как и у телеутов»¹³. Его выводы вполне со-

¹⁰ Там же, с. 341.

¹¹ Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. – Поэт. перевод Александр Плитченко, подстроч. перевод Сазон Суразаков; Сказитель Алексей Калкин. – Горно-Алтайск : Ак Чечек, 1995. – 205 с.

¹² Емельянов В.В. Древний Шумер. Очерки культуры. – СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 2001. – С. 120–128.

¹³ Там же, с. 185.

⁸ Там же, с. 196.

⁹ Там же, с. 164–166.

впадают с наблюдениями Л.П. Потапова, Т.М. Михайлова, Г.У. Эргиса и др.^{14, 15, 16}

До известной степени обобщенная фиксация этого положения находит свое выражение в рисунках на бубне. Они указывают на существование нескольких миров, но при этом не дают целостной картины и не предполагают наличия таковой. Более того, модели мира, представленные на бубнах разных шаманов, различаются, и нюансировка элементов модели свидетельствует о субъективности мировосприятия каждого. При общем представлении о строении этнического мира изображение его частей зависело от самого шамана: степени его силы, особенностей камлания, специфики связи с духами.

Еще один важный аспект мировоззрения шамана – нестабильность размеров сущего. Это относится, в первую очередь, к духам, которые могут быть то размером с комара, а то размером с гору, а иногда могут занимать мир целиком¹⁷. Тем самым опять подчеркивается нестабильность и необозримость такого мира.

Все это вместе демонстрирует тот простой факт, что шаман находится не над миром, не вне мира (что необходимо для обозрения), а внутри, в нем, каким бы сложным и состоящим из разных частей этот мир не был. Двигаясь по определенным дорогам, он переходит из одного мира в другой, но ни в коем случае, даже попадая на небо, он

не оказывается вне мира как такового. Его избранность, инаковость заключается в знании мифической географии, правил передвижения в пространстве между мирами, владении языком, понимаемом сверхъестественными существами: богами, духами и предками. Его основная миссия – налаживание связи между профанным и сакральным мирами для обеспечения благополучия человека.

Вопрос о том, как выстраивалась, создавалась схема этнического мира, его модель, вероятнее всего, останется открытым, но очевидно, что экстатические шаманские техники сопровождались текстами, в которых воспроизводились дорога с препятствиями, встречи с существами иных миров, формульные обращения к ним, сама просьба к божеству или предку, ради которой и осуществлялось путешествие. Наличие словесных формул в процессе камлания имеет принципиальное значение: импровизация в пределах канона вполне допустима, но нарушение канона невозможно. Это означало бы попытку выхода за пределы установленных традицией законов, прорыв в имеющемся интеллектуальном поле. Помимо текстов шаман использовал и звукоподражания – имитацию звуков, издаваемых животными и птицами, или междометия. Последние означали, что шаман «говорит» с представителями иных миров или их культовыми животными. Особенность такого типа речевой коммуникации заключалась в том, что шаман одновременно был комментатором, дипломатом, актером-чтецом и магом, но он никогда не задавался вопросом «почему?». Шаманские тексты, вероятно, становятся основой для более поздних по времени текстов эпических сказаний. Их создавали мудрецы-сказители – знатоки и хранители этнической традиции.

¹⁴ Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. – Л.: Наука, 1991. – С. 101–124.

¹⁵ Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма // С древнейших времен по XVIII в. – Новосибирск: СО РАН, 1980. – С. 125.

¹⁶ Эргис Г.У. Очерки по якутскому шаманизму. – М.: Наука, 1974. – С. 25.

¹⁷ Bogoras W. Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion // American Anthropologist. – New Series. – Vol. 27. – No. 2 (Apr., 1925). – P. 218–220.

Модель мира в текстах шаманов и сказителей совпадает, как отчасти совпадает и место, занимаемое тем и другим в этнической модели мира... Шаман находится «внутри» замкнутой сферы – мироздания, его путь пролегает по траектории: «из точки А – в точку А», через нижний мир с имеющимися там препятствиями и соблазнами – к тому слою неба, на котором его встречает посланник верховного божества и выслушивает просьбу.

Позиция **сказителя** иная, чем позиция шамана: в отличие от последнего, он не сам осуществляет движение, а извне описывает путь эпического героя в эпическом пространстве. При очевидных различиях эпических миров их объединяет факт наличия в каждом Центра. Этот Центр маркируется деревом или горой, и независимость мира, его сохранность или способность к восстановлению после глобальной катастрофы обеспечивается сохранностью маркера Центра. В архаических цивилизациях – это Ашшваттха или Меру (Индия); Олимп (Греция); священная шелковица – место обитания богини Сихэ (Китай) и т. д., в традиционных культурах – Аар-Лууп (Якутия); Бай-Терек (Алтай) и др.

Сказитель в ситуации исполнения эпоса воссоздает Центр на месте исполнения. Жилище, которое объективно строится по принципу соответствия минимальной космологической схеме, становится во время исполнения эпоса «этническим космосом»: здесь есть Центр; области, соответствующие сторонам света, обладают не только профанным (кто из присутствующих имеет право и основание занять именно это место), но и сакральным (какой космологической области это место соответствует) значением. Семантика жилища позволяет ска-

зителю, во-первых, воспроизвести версию мифического (и этнического) космогенеза, а во-вторых, стать универсальным коммуникатором. При ритуальном исполнении текста каждый из присутствующих утрачивает свою индивидуальность и становится носителем коллективного сознания и коллективной эмоции. Общее переживание судьбы своего этноса и эпического Героя обеспечивает сохранность границ этнического мира и убеждает в недопустимости их нарушения. Сказитель формирует коллективное ощущение / осознание сложно организованного пространства; изображает его, соединяя временные и пространственные слои, но никогда не выходит за его пределы.

Сам сказитель (и это подчеркивается в повествовании) неподвижен, находится в Центре этнической модели мира. Итак, ключевое отличие сказителя от шамана заключается в том, что сказитель, как бы он ни сливался со своими героями, все же стоит в позиции рефлексии по отношению к рассказываемому. Тогда как шаман сам является этим героем.

Что касается речевых особенностей сказителя, которые имеют значение в нашем случае, – следует отметить наличие формульной фразеологии (позволяющей более-менее автоматически складывать значительные куски текста), включение архаических и инодиалектных элементов, обычно не употребляемых в обыденной речи¹⁸. Иначе говоря, параллельно с сакральной возникает другая реальность, которую можно обозначить как художественно-бытийную. Сказитель выполняет функцию

¹⁸ Foley John Miles. *Guslar and Aoidos: Traditional Register in South Slavic and Homeric Epic // Transactions of the American Philological Association*, 1974. – Vol. 126 (1996). – P. 11–41.

хранителя традиции, синтезируя мифы, складывая картину из отдельных фрагментов. Таким образом, возникает своеобразный практический идеал-кодекс для современников – слушателей сказителя. Сказитель, как правило, выступает также весьма нерядовой фигурой в социуме. Для сказителей «...важным фактом оказывается ... то, что они имеют имена, являются личностями со своими историями жизни. Некоторые признаются в качестве знатоков, стоящих особняком благодаря своей деятельности и эзотерическому знанию, другие значительно меньше отличаются от своей аудитории, некоторые занимают среднюю позицию между обозначенными»¹⁹. Существенную роль в разных культурах могут играть или не играть возраст и другие факторы.

Важной особенностью, которая специфицирует деятельность шамана, является его возможность впасть в транс: он может перейти в иное состояние и видеть мир не так, как остальные члены общины. А.М. Сагалаев пишет, что в традиционных культурах сновидения трансовые состояния имели едва ли не большее значение, чем «нормальные»²⁰. Кроме того, шаман осознает свое предназначение очень рано, обычно в подростковом возрасте, и проходит сложный обряд инициации. Это позволяло ему занимать особую позицию по отношению к видимому и обжитому миру повседневности. Переход к ситуации, когда рефлексивная позиция над миром в целом не требует особых техник, связан, видимо, с профанизацией общемировоззренческих разделов древних учений и традици-

онных верований, тогда как практики оставались сакральными. Так, Торчинов пишет: «...Тексты, посвященные даосской практике, рассматривались как сугубо эзотерические и не доступные профанам, тогда как «мировоззренческие» даосские философские тексты предназначались для достаточно широкого круга интеллектуальной элиты того времени, и их «эзотеризм» ограничивался лишь сложностью их содержания. Во всяком случае изучение «Дао-Дэ цзина» или «Чжуан-цзы» не требовало никаких посвящений или клятв, скрепленных кровью жертвенных животных, которые были совершенно необходимы для приобщения к эзотерическому даосскому знанию «практического» характера даже во времена великого даосского алхимика Гэ Хуна...»²¹. Сама идея обретения бессмертия связывалась со способностью к путешествию в другие миры. Позже идея бессмертия стала доминировать над идеей мистического вознесения. Несколько типов бессмертных создают иерархию, среди которых наивысшим типом считаются бессмертные, вознесшиеся в «астральные миры (Большая Медведица, Полярная звезда) и занявшие определенный пост в иерархии небесных божеств»²². Такая позиция предполагает формирование определенного представления о мире как таковом. Но тексты традиционных культур в их канонизированных вариантах все же отмечают, что имеется в виду по-прежнему только этнический мир: Когюдей-Мерген, ставший после завершения своих земных дел одной из звезд Большой Медведицы, должен наблюдать за тем,

¹⁹ Finnegan Ruth *Oral traditions and the verbal arts*. – London, New York: Routledge, 1992. – P. 90.

²⁰ Сагалаев А.М. *Алтай в зеркале мифа*. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1992. – С. 15.

²¹ Пути обретения бессмертия. Даосизм в исследованиях и переводах Е.А. Торчинова. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2007. – С. 12.

²² Там же, с. 18.

как соплеменники выполняют его наказ, хранят традицию и следуют ей. Подтверждением этого наблюдения может стать пример из эвенкийского эпоса, где после победы героя над авахи «красный глаз» последнего обращается к победителю с предупреждением о неизбежном возвращении авахи и возобновлении битвы: слушатель и читатель понимают, что речь идет о невозможности нарушения традиционного течения жизни, где его эпический вариант является соответствием и следствием космогонического, утратившего эзотерический смысл.

Легко предположить, что идея единства связывается так или иначе с позицией **царя**, власть которого простирается на все царство, причем, что принципиально, физически необозримое. И эта ситуация исторически новая, определяемая появлением огромных государственных образований, вроде Шумеро-Аккадского царства или объединенного Египта. А идея многого остается с центрами религиозными, поскольку они помнят свои этнические корни. Представления о мире как таковом возникают в Месопотамии, в Египте, в Китае. Этот принцип существует в традиционных культурах Сибири, отстоящих от цивилизаций архаики на тысячелетия (здесь при отсутствии земледельческих государств появляются государства кочевников, контролирующих огромные территории, населенные разными народами).

Вот как представляет себя царь Вавилона: «Когда высокий Анум, царь анунаков, и Эллиль, владыка небес и земли, определяющий судьбу страны, определили Мардуку, первородному сыну Эа, владычество над всеми людьми, возвеличили его среди игигов, Вавилон назвали его

высоким именем, сделали его могучим среди частей света и основали в нем вечное царство, фундамент которого прочен, как небеса и земля... Сокрушитель четырех стран света, возвеличивший имя Вавилона...»²³. А вот царь Ассирии: «Синаххериб, великий царь, могучий царь, царь обитаемого мира [букв. «царь всего»], царь Ассирии, царь четырех стран света, ... Бог Ашшур, Великая гора, даровал мне несравненное царствование, и над всеми обитающими в чертогах возвеличивает он свое оружие. От Верхнего Моря, где закат солнца, до Нижнего моря, где восход солнца, всех черноголовых склонил я к стопам своим...»²⁴. Для этих текстов характерно то, что в первую очередь речь идет о физической территории, тогда как боги лишь гарантируют ее расширение и неизбежность, не являясь частью соответствующей картины. Таким образом, для царя важна, в первую очередь, горизонтальная протяженность его владений.

В тексте, известном как «Мудрость Аменемопе», относящемся к концу II тыс. до н. э., писец, утверждая свои функции, использует выражение «Надсмотрщика над землями»²⁵.

Для **жреца** же важна в первую очередь вертикаль.

²³ Введение к законам Хаммурапи. Цит. по: «Хрестоматия по истории Древнего Востока». Ч. 1. Под ред. М.А. Коростовцева, И.С. Кацнельсона, В.И. Кузнецова. – М.: Высш. школа, 1980. – С. 152.

²⁴ Анналы Синаххериба. Цит. по: «Хрестоматия по истории Древнего Востока». Ч.1. Под ред. М.А. Коростовцева, И.С. Кацнельсона, В.И. Кузнецова. – М.: Высш. Школа, 1980. – С. 212.

²⁵ «Overseer of Lands» In: The Instruction of Amenemope. A Critical Edition and Commentary by James Roger Black Ph.D. dissertation. University of Wisconsin–Madison. 2002. – С. 542.

Иерархически организованный мир обнаруживается, например, в месопотамских текстах:

Верхние небеса – это lūlūdānīti-камень, там Ану.

Он поместил там 300 [богов] Игиги.

Средние небеса – это saġġiltūti-камень, там Игиги.

Был сел там на возвышенном месте в комнате ляпис-лазури, он зажег лампу из етмэйи-камня.

Нижние небеса из яшмы, там звезды.

Он нарисовал созвездия богов на нем²⁶.

Здесь мы видим иерархию трех небес, из которых яшмовое ближе всех к земле, а между верхним и средним живет бог Ану. Он видит весь мир, тогда как взор человеческий может пройти только до яшмового неба с нарисованными звездами. М. Хаксли доказывает, что весь мир мыслился как сфера, причем небесам соответствовали: среднему – подземные воды Апсу, а верхнему – преисподняя²⁷. Пожалуй, самое интересное свидетельство тому – Маппа Мунди (букв. с лат. платок мира), глиняная табличка со схематическим изображением мира. Во внутреннем мире, ограниченном соленым морем, изображено несколько городов с Вавилоном в центре. Выше находится несколько мифических миров, изображенных в виде треугольников, по периферии примыкающих к главному кругу. Хотя эта диаграмма отражает определенные черты Древней Месопотамии – горы, города, болота, реки – это космологическая диаграмма, это то понимание мира, которое отражает его восприятие человеком, а именно тот факт, что «Вавилон находится в цен-

тре мира и Земли Двух Рек в этом мире»²⁸. Разумеется, жители Месопотамии знали, что есть в мире и другие царства и народы, поскольку они с ними вели торговлю или воевали, но это не учитывалось в картине мира, где их собственная земля была непосредственно окружена Соленым морем²⁹. Если верить данной интерпретации, она характерна для позиции жреца, который рисует картину мира не так, как ее рисовал бы царь, озабоченный расширением своих владений в четыре стороны света.

В отличие от царей Месопотамии, которые хотя иногда и обожествлялись, но тем не менее первично выступали в качестве вождей, а не богов, египетские фараоны изначально были богами. Поэтому они совмещают жреческую и царскую функции. Так, в одном из текстов Среднего царства говорится:

«Ре поставил царя / на земле живых / навечно, / чтобы высказывать справедливость людям, удовлетворять богов, / для порождения маат, для разрушения исфет. / Он [царь] дает божественные жертвы богам / и погребальные жертвы преобразенным. / Имя царя / в небесах как [и у] Ре»³⁰. В египетских текстах указание на пересечение царской и жреческой позиций указыва-

²⁸ Там же, с. 190.

²⁹ Там же, с. 190–191.

³⁰ «Re has set up the king / on the earth of the living / for ever and ever / to speak justice to the people, to satisfy the gods, / for the generation of ma'at, for the destruction of isfet. / He [the king] gives the divine offerings to the gods / and mortuary offerings to the transfigured. / The name of the king / is in heaven like [that of] Re». Jan Assmann *The mind of Egypt. History and meaning in the time of the Pharaohs*. Trans. by Andrew Jenkins. – New York: Metropolitan Books, Henry Holt and Company, 1996. – P. 187. Здесь традиционно порядок и справедливость – ма'ат противопоставлены беспорядку и несправедливости – исфет.

²⁶ Цит. по: Huxley Margaret. The shape of the cosmos according to cuneiform sources // *Journal of the Royal Asiatic Society*. Third series. – Vol 7. – No. 2 (Jul, 1997). – P. 189.

²⁷ Там же, с. 197.

ет постоянное упоминание вечности и бесконечности (для реально существующих государств, очевидно, нехарактерных). Еще один отрывок из посвянительной надписи Рамсесу II: «Это Амун-Атум в Фивах / который выступает восхваляемый во власти и / мощи. / Это миллионы лет до жизни / Ре в небесах, что он [=Амун] вознаградил / его [=Рамсеса]. / Когда [=Амун] услышал [его просьбы, он] / вознаградил его [=Рамсеса] вечностью и бессмертием»³¹. И подобные характеристики немедленно продолжают характеристиками, относящимися к фараону-царю. Например, «Когда Его Величество вернулся / из Южного города, тогда... / Начиная свое путешествие, плывя под парусами / царские ладьи освещали воды, / двигаясь на север к трону победы / Пи-Рамсес, великий мощью»³². В этой ситуации жрецы, рефлектируя над позицией царя, вынуждены занимать обе позиции.

Например, «...Писатель Нового Царства Аменотеп написал книгу, в которой, как он сам заявляет, он составил список «всего, что находится во вселенной». При том что он включает солнце, луну, звезды и даже метеорологические явления, он не

включает те места, которые есть на картах, находящиеся в гробах в Эль Бершех, и которые позже обнаруживаются в посмертных путеводителях. Список Аменотепа явно ограничен только физической реальностью вселенной»³³.

На определенном этапе – и, по видимому, весьма долгом – мы встречаемся с противоречивым представлением, соединяющим представление о едином мире с представлением о мире множественном. Так, обращаясь к богу, египтянин говорил: «Ты создал Нил в преисподней и вывел его на землю по желанию своему, чтобы продлить жизнь людей, – подобно тому, как ты даровал им жизнь, сотворив их». И продолжал: «Все чужеземные далекие страны созданы тобою и живут милостью твоею, – это ты даровал небесам их Нил, чтобы падал он наземь, и вот на горах волны, подобные волнам морским, и они напоят поле каждого в местности его... Нил на небе – для чужестранцев и для диких животных о четырех ногах, а Нил, выходящий из преисподней, – для Земли Возлюбленной»³⁴. Этот объединяющий образ Нила без проблем сочетался с многочисленными образами первобытных (первоначальных) холмов, каждый из которых был началом мира. Первоначальный холм помещался в храме Солнца в Гелиополе. Но в то же время святая святых каждого храма, независимо от его древности, могла быть отождествлена с первобытным холмом. «Гробницы царей также считались первобытным холмом. ... Не существовало более благоприятного места, предоставляющего больше шансов на

³¹ «It was with Amun-Atum in Thebes / that he came forth praised in power and / might. / It was with millions [of] years up to the lifetime / of Re in heaven that he (= Amun) rewarded / him (= Ramesses) / After [he] (= Amun) heard [his requests, he ?] / (= Ramesses) was rewarded with eternity and / everlastingness». Quoted from: Spalinger Anthony «The Great Dedicatory Inscription of Ramesses II. A Solar-Osirian Tractate at Abydos» // Culture and history of the ancient Near East. V. 33. NV, Leiden: Koninklijke Brill, 2009. – P. 23.

³² «When (?) his majesty came <back> from the / Southern City then (?) [...]. ... / Commencing the journey, / making a sailing, / the king's barks illuminating (Ër sËd) the waters; / moving northwards to the seat of victory, / Pi-Ramesses, Great of Strength». From: Spalinger, Ibid.

³³ Joanne Conman. It's about Time: Ancient Egyptian Cosmology // Studien zur Altägyptischen Kultur, Bd. 31, 2003. – P. 34.

³⁴ Цит. по: Франкфорт Г. и др. В преддверии философии. – М.: Наука, 1984. – С. 51.

триумфальный переход через критический момент – смерть, чем первобытный холм, средоточие созидательных сил, место, откуда берет начало упорядоченная жизнь вселенной. Поэтому царской могиле придавалась форма пирамиды – гелиопольская стилизация первобытного холма»³⁵.

Таким образом, получается, что здесь мы обнаруживаем сосуществование двух позиций – царя и жреца (брахмана), общенациональной (ведущей в пределе к общечеловеческой) и этнически религиозной, консервативной. В известном смысле можно говорить об аналогии шаман-сказитель и царь-жрец. Шаман путешествует, сказитель созерцает его путешествие из центра. Царь обзирает свои земли и реально ими управляет, а жрец обеспечивает единство этой земли, утверждая вертикаль, центр.

Преодоление этнической множественности может быть также связано с появлением общечеловеческого первопрядка.

Осознание предполагает появление определенных образов. И здесь на помощь приходят метафоры. Одной из метафор, облегчавших осознание единства мира, было представление о мире как едином организме. Иначе говоря, мир осознается как единое живое существо. Наиболее известными антропоморфными образами являются индийский Пуруша и китайский Пань-гу – люди, из которых возникает Космос и человеческое общество.

Пуруша воспевается уже в Ригведе. Но он появляется уже только в мандале X, которая признается самой поздней и может рассматриваться в качестве рефлексии над предшествующими представлениями (что, в принципе, соответствует появлению единого государства). Т.Я. Елизаренкова пи-

шет: «В области лексики характерно появление некоторых новых слов, обычных для более позднего санскрита, но не встречающихся в других частях Ригvedы, например: *kāla* «время», *lakṣmī* «счастье», «так» и др. Выдвигается вперед понятие «Все-Боги» (*Viṣve devā*) и, что особенно бросается в глаза, деифицируются абстрактные понятия: Гнев (*Manu*), Вера (*Ṣraddhā*) и др. В области содержания возникают новые темы: философско-спекулятивные и космогонические»³⁶. В гимне Пуруша – вселенский человек – оказывается метафорой единства мира, материалом, из которого создан весь мир, включая богов и даже сущее как таковое.

...Пуруша – это все, что стало и станет.

Он властвует над бессмертием, [над всем], что растет благодаря пище,

Огромно его величие, но еще огромнее [сам] пуруша,

Четвертая часть – все сущее, три [другие] части – бессмертное в небе...

...Когда разделили пурушу, на сколько частей он был разделен?

Чем стали уста его, чем руки, чем бедра, ноги?

Брахманом стали его уста, руки – кшатрием,

Его бедра стали вайшьей, из ног возник шудра.

Луна родилась из мысли, из глаз возникло солнце.

Из уст – Индра и Агни, из дыхания возник ветер.

Из пупа возникло воздушное пространство, из головы возникло небо.

Из ног – земля, страны света – из слуха. Так распределились миры. ...»³⁷

А Упанишады, которые можно рассматривать как рефлексии над Ригведами,

³⁶ Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV. – М.: Наука, 1989. – С. 476.

³⁷ Цит. по: Древнеиндийская философия. Начальный период. Изд. 2-е. – М.: Мысль, 1972. – С. 30–32.

³⁵ Там же, с. 40.

осознают его образ вполне в том же ключе, что и апейрон Анаксимандра (иначе говоря, мы оказываемся здесь на том же уровне рефлексии, что и первые школы античной философии):

«Пуруша божествен и бестелесен, он снаружи и внутри, нерожден, без дыхания и без мысли, чистый и выше, чем высшее, непреходящее. Из него возникают дыхание, мысль и все чувства, пространство, воздух, свет, вода и земля – носитель всего. Огонь – его голова, солнце и луна – его глаза, страны света – его уши, его язык – Веды, данные откровением, воздух – его дыхание, мир – его сердце. Из его ног [возникла] земля, он поистине атман всех существ»³⁸. Описание это крайне противоречиво, что отражает противоречивость образа Пуруши из Ригведы. Главное здесь – в утверждении, что Пуруша – атман всех существ. Согласно Айтарея-упанишаде атман – «единственное» – извлекает из воды Пурушу и придает ему облик как охранителю миров³⁹. Атман, определяясь в том числе и как тело, обладает свойством обнимать собой мир. Он описывается так: «Это – Брахман, это – Индра, это – Праджapati. Это все боги и эти пять великих первоначал: земля, ветер, пространство, вода, свет»⁴⁰. В любом случае оба понятия говорят о стремлении мысли подняться до представления о едином мире.

Пань-гу – первочеловек китайской мифологии. Существенно отметить, что он появляется уже в начале нашей эры, что означает рефлексию над образом единого государства, сформировавшегося на три века раньше. При всех расхождениях в описании Пань-гу общим является представле-

ние о том, что он первопредок, отделившийся небо от земли. По одной из версий он рос 18 тысяч лет. Потом, укрепив молодые небо и землю, он упал и умер. «Вздох, вырвавшийся из его уст, сделался ветром и облаками, голос – громом, левый глаз – солнцем, правый – луной, туловище с руками и ногами – четырьмя странами света и пятью знаменитыми горами, кровь – реками, плоть – почвой, волосы на голове и усы – звездами на небосклоне...»⁴¹. Проблема состоит в том, что мифы о Пань-гу зафиксированы письменно только в III веке н. э.⁴² Но поскольку философия возникает существенно раньше, этот образ может быть признан вторичным. В любом случае само типологическое сходство способов осознания единства мира через микрокосм, т. е. через человека, очень показательно.

Однако есть и неантропоморфные существа, из которых создается мир. В аккадской мифологии это Тиамат – мировой хаос, чудовище, которое Мардук разрубает на две части, превращая одну в небо, а другую – в землю. (Вариант вавилонского жреца IV–III вв. до н. э. Бероса Тиамат – это Оморка-море, которую разрубает бог Бел, занятый организацией мирового порядка, и из укотой он создает небо и землю.)⁴³. В традиционных культурах «большой» мир, мир вообще создается по универсальной схеме: в великих водах возникает, / создается божеством островок, он разрастается, приобретает Центр (версии возникновения маркера Центра различны, но сам он обязательен). Центр принципиален, поскольку обеспечивает разрастание мира не только

³⁸ Там же, с. 240.

³⁹ Там же, с. 190.

⁴⁰ Там же, с. 194.

⁴¹ Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. Изд 2-е. – М.: Гл. редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. – С. 34.

⁴² Мифы народов мира. Т. 2. – М.: Сов. энциклопедия, 1992. – С. 282.

⁴³ Там же, с. 505–651.

по горизонтали с благими и враждебными для человека областями, но и по вертикали, с обозначением мест пребывания богов верхней и нижней полусфер. Смыкание полусфер маркирует как среду обитания человека, так и границы этнического мира. Именно в этом ограниченном мире осуществляется сакрально-художественное творчество шаманов и сказителей, жрецов, призванных охранять этническое пространство в территориальном, этническом и эстетическом смысле; обеспечивать единство этноса и его традиции. Выход за пределы традиции предполагает как синтезирование новых идей, рождающихся внутри и вне традиции, так и интеллектуальный и художественный прорыв, обеспечивающий поиск новых форм выражения идей и образов, не вписывающихся в традицию.

Кстати, одним из важных выводов, который прямо определяется представленным подходом, можно считать демонстрацию культурного пространства, отделяющего шамана от жреца и поэта. Дело в том, что ряд известных исследователей античности поддерживают тезис М. Элиаде о том, что Орфея можно рассматривать в качестве шамана. Хотя эта точка зрения на настоящий день опровергается рядом ученых, данный аргумент в дискуссии не использовался⁴⁴.

Орфей, по-видимому, представляет уже позицию **поэта**, который обладает допол-

нительной степенью свободы по отношению к позиции жреца. Но это уже тема следующей статьи.

Литература

Анналы Синаххериба // Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. 1. Под ред. М.А. Коростовцева, И.С. Кацнельсона, В.И. Кузищина. – М.: Высш. школа, 1980. – С. 211–219.

Введение к законам Хаммурапи. Цит. по: «Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. 1. Под ред. М.А. Коростовцева, И.С. Кацнельсона, В.И. Кузищина. – М.: Высш. школа, 1980. – С. 215.

Древнеиндийская философия. Начальный период. Изд. 2-е. : Пер. с санскрита. – М.: Мысль, 1972. – 271 с.

Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV. – М.: Наука, 1989. – С. 426–543.

Емельянов В.В. Древний Шумер. Очерки культуры. – СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 2001. – 360 с.

Маадай-Кафа. Алтайский героический эпос. – Поэт. перевод Александр Плитченко; подстроч. перевод Сазон Суразаков; сказитель Алексей Калкин. – Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1995. – 205 с.

Мифы народов мира. Т. 2. – М.: Сов. энциклопедия, 1992. – 721 с.

Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (С древнейших времен по XVIII в.) – Новосибирск: СО РАН, 1980. – 320 с.

Пути обретения бессмертия. Даосизм в исследованиях и переводах Е.А. Торчинова. – СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2007. – 608 с.

Оппенгейм А. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. Пер. с англ. М.Н. Ботвинника; послесл. М.А. Дандамаева. – М.: Наука, 1980. – 407 с.

Потатов Л.П. Алтайский шаманизм. – Л.: Наука, 1991. – 321 с.

Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1992. – 176 с.

Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. – СПб., 2007. – 480 с.

Франкфорт Г. и др. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека / Г. Франкфорт, Дж. Уилсон, Т. Якобсен. – М.: Наука, 1984. – 236 с.

Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. – М., 2005. – 398 с.

Эрги Г.У. Очерки по якутскому шаманизму. – М.: Наука, 1974. – 401 с.

Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. Изд 2-е. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. – 526 с.

Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Карл Ясперс. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 28–286.

Assmann Jan. The mind of Egypt. History and meaning in the time of the Pharaohs. Trans. by Andrew Jenkins. New York: Metropolitan Books, Henry Holt and Company, 1996. xi + 513 p.

Bogoras W. Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion // American Anthropologist, New Series, Vol. 27, No. 2 (Apr., 1925). – P. 205–266.

Conman Joanne. It's about Time: Ancient Egyptian Cosmology // Studien zur Altägyptischen Kultur, Bd. 31, 2003. – P. 33–71.

Finnegan Ruth. Oral traditions and the verbal arts. – London; New York: Routledge, 1992. – Pp. xviii + 284.

Foley J.M. Guslar and Aoidos: Traditional Register in South Slavic and Homeric Epic // Transactions of the American Philological Association, 1974, Vol. 126 (1996). – P. 11–41.

Huxley Margaret. The shape of the cosmos according to cuneiform sources // Journal of the Royal Asiatic Society. Third series. Vol 7. No. 2 (Jul, 1997). – P. 189–198.

The Instruction of Amenemope. A Critical Edition and Commentary by James Roger Black Ph.D. dissertation. University of Wisconsin–Madison. 2002. – 700 p.

Spalinger Anthony. The Great Dedicatory Inscription of Ramesses II. A Solar-Osirian Tractate at Abydos // Culture and history of the ancient Near East. V. 33. NV, Leiden: Koninklijke Brill, 2009. – 142 p.

Кузнецова А.С. Шаманизм и орфическая традиция. С. 1–7. : <http://www.nsu.ru/classics/Anna/interest.htm>. (дата обращения 03.05.2011)