

Методологические и историографические вопросы исторической науки

В ы п у с к 25

**издательство томского университета
Томск - 1999**

НАТУРФИЛОСОФСКИЕ НАЧАЛА СИБИРСКОГО ШАМАНИЗМА

(к постановке вопроса)

А.М. САГАЛАЕВ

“Идол истоков”, по выражению М. Блока, нередко искушает исследователя смещением преемственной связи с объяснением¹. Так, в проблематике исторических типов ментальности один из самых сложных аспектов - соотношение и взаимодействие мифологического и рационального начал в сознании. Традиционно считается, что кризис мифологического сознания вывел на первое место в культуре общества сознание рациональное.

Но где “заканчивается” мифология и “начинается” философия? Какой познавательной и эвристической ценностью могли обладать мифы и опыт миропонимания тех народов, которые никогда не совершали перехода “от мифа к логосу”? Правда ли, что “никакая космогония не может стать частью постепенного и кумулятивного роста знаний”²? И если это так, то где проходит эта важная, но неосязаемая граница между мифом и логосом? Вопросы множатся, ответы – нет.

Ситуация осложняется тем, что проблемы эти (как и множество им подобных) располагаются как бы на “ничейной” земле – на нее не рискуют ступить как философы, так и антропологи³. Поэтому формулирование заведомо “провокационных” вопросов может сыграть здесь позитивную роль, и один из них способен обозначить новую перспективу в нашем понимании смыслообразующих способностей мифа. Возможно, таким вопросом явится попытка рассмотрения шаманистских картин мира как первых натурфилософских построений.

Впервые чувствование мира оборачивается его знанием в философии древней Греции. Подобное утверждение давно стало в науке общим местом. И все же исследователи ощущают зыбкость логического и смыслового перехода между “поздними” мифологами и “ранними” философами.

“Что же касается Греции, то если зарождение философии означает закат мифологического мышления и становление рационального знания, то мы можем установить более или менее точно дату и место рождения греческого разума”, - пишет Ж.-П. Вернан.⁴ Далее он констатирует, что в Греции “прямой преемственности между мифом и философией не существует”.⁵ Согласно другой точке зрения, с которой мы солидарны, первые греческие философы (Фалес и другие) “явно опираются на мифологическую традицию, заимствуют отсюда те или иные идеи и представления”.⁶ Как бы то ни было, в Греции древние космогонии впервые предстали в облике натурфилософских воззрений. Натурфилософия, понимаемая как “целостный образ целостно существующей природы” или “умозрительное истолкование природы в ее целостности”⁷, была первой исторической формой философского мышления.

Пусть так, но как быть с остальным миром? С тем, где переход от мифа к логосу не был столь явным или он не осуществился вообще?

Проблема мифа и логоса есть проблема европейской науки, и в своей постановке она несвободна от европоцентризма. Большая часть человечества продолжала жить в мифопоэтическом мире многие века спустя. Кроме того, античные мифы дошли до нас в переработанном и искаженном виде: они были переданы через художественную традицию.⁸ Тем не менее именно эти тексты чаще всего иллюстрируют гипотетический переход от “поздних” мифологов к “ранним” философам. Сама их древность выступает как бы моментом “оправдания” и снимает остроту вопроса о критике источника. Представим на минуту, что мы должны реконструировать мироощущение древних германцев (за неимением иных источников) по сказкам братьев Гримм. Полнота и достоверность реконструкции оставят желать лучшего.

Более архаичны мифы древнего Востока. Но, как справедливо заметил И.М. Дьяконов, они отражают мировоззрение общества оседлых земледельцев и скотоводов, общества, уже пережившего неолитическую революцию”. Наиболее же архаичные версии мироощущения обнаруживаются у тех народов, которые остались преимущественно на стадии присваивающего хозяйства – у охотников, собирателей и рыболовов. Вот та мифология, в рамках которой некогда была сформулирована первая редакция картины мира.

Одним из регионов, где мифопоэтическое отношение к миру доминировало до недавнего времени, является Сибирь. Достоин со-

жаления, что духовное наследие аборигенной Сибири все еще воспринимается как этнографическая “экзотика”. Между тем можно именно на сибирских материалах показать, как в условиях доклассового общества и присваивающего хозяйства были созданы мировоззренческие модели, имеющие явно натурфилософскую окраску. Мы далеки от мысли нарочито “подтянуть” сибирское язычество до уровня философии. В этом нет необходимости. Каждый исторический тип общественного сознания является самодостаточным, но не предельным для породившего его общества. Общественное сознание обладает и относительной самостоятельностью развития, способностью воздействовать на обусловившее его общественное бытие.¹⁰ Сказанное в полной мере относится и к мифологическому сознанию. Поэтому не должно вызывать недоумения развитие общественного сознания в Сибири, “опережающее” социальные и материальные потребности общества.

В отличие от мифологических текстов шумеров и греков, в Сибири мы имеем живое мировоззрение: здесь мифологические тексты и их фрагменты, подкрепляются и верифицируются ритуалом, обычаем, стереотипами поведения. Весь тот *mythos* (понимаемый как совокупность информации в устной народной культуре), который в древней Греции был противопоставлен *logos*’у, постепенно ушел в тень¹¹ и не был зафиксирован источниками, в Сибири оставался доминирующим на протяжении тысяч лет. Сибирь – это пример культуры, в которой чувство и знание, миф и логос не противодействовали, а по необходимости дополняли друг друга. А.Ф. Лосевым была очень ярко сформулирована мысль о нашей неадекватности понимания греческой натурфилософии. “Необходимо выйти за пределы традиционных систем и схем и хотя бы на минуту поверить своеобразию греческой мысли. “Гносеология”, “рационализм”, “сенсуализм”, “эмпиризм” и прочие термины новоевропейского обихода совершенно бледнеют и замолкают перед симфонией греческой философии. Именно злоупотребление такими понятиями и терминами ... приводит к тому, что мы не знаем ни крупных греческих мыслителей, ни мелких, из которых состоит непрерывная ткань всей философии. Не зная этого, так сказать, серого фона, мы сразу хотим понять яркие факелы на этом фоне”¹². Серый фон (другими словами, питательная среда) греческой натурфилософии нам действительно почти не известен. Думается, что роль такого “серого фона” в нашем случае играют рядовые, массовые материалы по сибирскому шаманизму.

Отношение к познавательным способностям мифа противоречно. Попытаемся кратко обозначить нашу позицию.

Вслед за О.М. Фрейденберг можно полагать, что “нет такой эпохи, когда общественный человек... не был бы познающим субъектом и не имел мироощущения, а следовательно, и семантической мысли”¹³. Более того, было высказано убедительное мнение, что “в истории человека нельзя найти период “до” существования мифа, в противном случае объект изучения нельзя отнести к Homo Sapiens”¹⁴.

Постулируемая изначальность мифа не облегчает, однако, понимания сути архаичного мировоззрения. В частности, дискуссионным остается до сих пор вопрос о том, в какой мере присуща мифу объяснительная функция. Существует тенденция рассматривать миф как форму познания мира, а не его объяснения.¹⁵ Задавал ли первобытный человек целенаправленные “вопросы” природе, мы с уверенностью сказать не можем¹⁶, но его мифы полны ответов на них.

И все же, способности мифологического сознания к интуитивно-целостному переживанию и постижению природы признаются большинством исследователей.¹⁷ Подразумевается, что результатом такого “переживания и постижения” является картина мира (модель мира, образ мира). Подлинные начала натурфилософии следует искать в более архаичных, чем философия, системах взглядов на мир.

В названии данной статьи присутствует слово “шаманизм”. Употребляя его, мы отдаем себе отчет в уязвимости авторской позиции. Набор понятий, которыми можно описать духовный универсум коренных народов Сибири, весьма ограничен.

Это – “язычество”, “традиционное мировоззрение”, “архаичные верования и культы”, “традиционные представления”, “архаичная мифология”, “традиционная духовная культура”. У каждого из них есть своя “биография” в науке и свои недостатки. Традиционность и архаичность мировоззрения - характеристики расплывчатые, они подразумевают качественное отличие мировоззрения от нетрадиционного и современного. “Традиционная культура” – весьма условный термин, подразумевающий “непотревоженное” состояние аборигенной культуры до встречи ее с европейской или иной “большой” культурой. Его используют условно, для обозначения вневременности описываемой культуры, какого-то вневременного пласта в ней. Все попытки определить стадии в развитии традиционного мировоззрения оказываются весьма и весьма условными. Пока мы не можем даже приблизительно стратифицировать этот массив инфор-

мации. Использование терминов “анимизм”, “аниматизм” для обозначения неких стадий в развитии мышления или особых его закономерностей скорее запутывает вопрос, нежели проясняет его.¹⁸

Определение “мифологическая культура” было бы более емким, но в нем доминирует ориентация на познавательную модель общества и опущен момент действенного отношения к миру, сочетающего чувственное и рациональное начала.

Обозначая духовный космос Сибири как “шаманизм”, мы стремились подчеркнуть важность ментальной составляющей шаманизма, которая предопределяет все прочие его манифестации – шамана в роли медиатора, ловца душ, специалиста в ритуальной сфере, языкотворца и т.д.

Шаман как жрец – всего лишь частный (хотя и важнейший) случай реализации шаманизма как системы мировоззрения. Неучастие шамана в каких-либо ритуалах, отсутствие его фигуры в каких-то текстах – вовсе не аргумент в пользу “дошаманского” происхождения и характера этих ритуалов и текстов. В мифологии, религии и культуре Сибири нет ничего, что противоречило бы шаманизму, не имело бы с ним точек соприкосновения и общих истоков.

Использование термина “шаманизм” в таком контексте делает неактуальными противопоставления типа “шаманские”, “дошаманские” и “нешаманские” верования, снимает несогласованность между узкими понятиями “семейная обрядность”, “погребальная обрядность”, “культ огня”, “культ предков”, “промысловые обряды” и т.д. Именно такой подход позволит на равных основаниях использовать для реконструкции архаичной картины мира данные, “рассыпанные” в разных сферах бытия. Что бы ни говорил нам миф – молитвой охотника, конструкцией жертвенника, наскальным рисунком, - он всегда говорит об одном и самом главном: об устройстве мира и месте в нем человека.

Шаманизм рассматривали как религию, как культ, как технику экстаза.¹⁹ Есть все основания рассматривать шаманизм как особую стратегию познания (особую познавательную позицию), причем обладающую высокой степенью эвристичности и гибкости в конструировании картины мира. Мы не сможем удовлетворительно понять шаманизм, исходя только из фигуры самого шамана, его личных атрибутов, особенностей его психики и т.п. Проблема шаманизма, как представляется, лежит в сфере не единичного, но общего.

Шаманизм - наиболее цельное, полное и последовательное воплощение мыслительных установок и взглядов всего общества. Здесь

в наибольшей мере требовались оформленность мысли, точность слова, мотивированность жеста и поступка. Во многих шаманских текстах мысль балансирует на грани очень важных обобщений, но не переходит эту грань. Категориальная “немота” сибирских культур объясняется, возможно, еще и интуитивной боязнью постановки нерешаемых вопросов. Такого соблазна эта культура позволить себе не может. Более того, она избегает познавательных ситуаций, в которых подобные вопросы могут стать неизбежными.

Анализ шаманистской картины мира сопряжен с рядом трудностей. Прежде всего, это инерционность нашего собственного сознания.

Наука неизбежно продуцирует все новые мифы о мифах. И это не так уж плохо: тем самым косвенно подтверждается познавательная ценность мифологического мышления и насущная потребность в мифе самой науки. Многие характеристики мифологического сознания давно стали общими местами, удобными шаблонами, которые кочуют из работы в работу без попыток критического осмысления и, что самое важное, – о мифе говорится без опоры на сам мифологический материал. Все чаще изучают не сам миф, а мнения о нем.

Наиболее яркие примеры: “миф всегда воспринимался как истина”, миф не подвергался сомнению”, “явление в мифе не отделяется от его свойств”, “мифологическая вселенная состоит из трех сфер”. Правомерные в целом, такие высказывания не стоит автоматически проецировать на любой мифологический материал. Так, например, утверждение, что “в мифологическом образе явление не отделяется от его свойств”²⁰, требует определенных коррективов. В сибирском шаманизме есть множество примеров “расщепления” определенного явления и его свойств. Если в языке некоторых народов (хантов, манси и др.) не было специального слова для обозначения общего понятия “дерево”, то их мифологическая мысль работала именно в этом направлении. Иначе трудно понять, как могли сформироваться у них представления о “дереве рода”, дереве-жилище богини-матери, дереве, вскармливавшем младенца, и т.д. В каждом случае подразумевается “конкретное” дерево: кедр, береза, лиственница. Но совокупность их мифологических свойств выступает как особая модель (“дерево вообще”), играющая важную роль в познании и гармонизации картины мира. Кедр или береза уже лишены своей материальной “древесности”, их реальные качества замещены - или восполнены - смыслами, не содержащимися в природной данности. Действительно, миф обладает “принципиальной непроговаривае-

мостью внутренних смыслов”²¹, но он стремится через разнообразие этих смыслов к “продлению” возможностей мысли далее чувственного опыта.

Почти обязательная ныне в философских и антропологических исследованиях констатация “трехчастного” строения мифологического космоса также не может считаться безупречной. Эта схема работает при самом общем взгляде на архаичную мифологию. Однако при использовании конкретного мифологического материала Сибири картина оказывается не такой уж простой и ясной. Нередко место действия определяется как “верхний” или “нижний” мир только ситуативно, в других случаях подобное определение оказывается вообще неактуальным. Складывается впечатление, что в сибирском шаманизме акцент делался на сближении разнокачественных частей мира, а не на их противопоставлении. Мир воспринимался, прежде всего, как целостность. Поэтому можно согласиться с И.М. Дьяковым в том, что модель мира “с ее вертикалями, горизонталями и прочим создана как попытка обобщить мифологические образы уже современным исследователем”.²²

Что же позволяет нам говорить о натурфилософских началах сибирского шаманизма? Попробуем кратко сопоставить наиболее существенные характеристики мира в натурфилософии и шаманизме²³. Мы понимаем, что выборочным сравнением отрывков и цитат можно проиллюстрировать практически любое положение. В бесчисленных философских текстах при желании можно отыскать подтверждения или опровержения для любого постулата шаманистской мысли. Полагаем все же, что мы пытаемся сравнивать системы мировоззрения, а не их случайные фрагменты.

Наиболее известное и интригующее положение натурфилософии Фалеса – “все происходит из воды”²⁴. Вода у него – основа всего и начало всех вещей. Кроме того, по Фалесу, смерть ничем не отличается от жизни, а сами души бессмертны. Все полно богов. В мире есть какое-то подобие круговорота, в котором первоначальная безликая стихия воплощает себя в вещах: “Все – из воды, и все разрешается в воду”.

“Мышление Фалеса, - пишет А.Ф. Лосев, - не есть ни наука, ни религия, ни отвлеченная философия. Это – мистический опыт, зацветающий роскошным покровом мифа. ...Уже в самом начале... мы находим под мифическим покровом сказаний о воде целую систему идей, за которыми не мог угнаться эмпирический и индуктив-

ный рассудок". У Фалеса, продолжает А.Ф. Лосев, "мы находим идею неуничтожимости всего, идею антитезы индивидуальных вещей и безликих стихий, идею всеобщего одушевления и идею всеобщей божественности..."²⁵

На материалах сибирского шаманизма эти положения раскрываются так:

Неуничтожимость всего. В пределах конечной вселенной ничто не возникает из ниоткуда и ничто не исчезает бесследно. Первичной стихией является вода, остальное было явлено из нее (в мифах о сотворении мира ныряющими птицами.) С течением времени весь сотворенный мир (= мир индивидуальных вещей) ожидает всемирный потоп (= возвращение в безликую первичную стихию), а затем новое возрождение. По представлениям кетов, будет потоп и "земля вновь утонет, погибнет все живое". Потом в топких местах вновь всплывут кочки (= первая земля) и возобновится жизнь²⁶.

Всеобщее одушевление. В природе осуществляется круговращение душ – как неуничтожимых начал всего сущего. Смерть понимается не как антитеза жизни, но как особая фаза бытия, ведущая к новому появлению живого начала в мире. Неживого и неодушевленного (=неспособного к изменению) в мире нет вообще. Растут деревья, горы, растут земля и небо²⁷, растут (стаются) даже духи.

Всеобщая божественность. Человек окружен бесчисленными божествами и духами, распределенными в разных областях мироздания.

О диалектическом методе Фалеса А.Ф. Лосев говорит, что "это – полнота в единстве созерцаемого мира, это – символический миф, в котором имманентно живет Логос и полнота разумных определений"²⁸. Сходство мироощущения в обеих системах (натурфилософии и шаманизме) проявляется достаточно очевидно, но нет нужды его абсолютизировать.

Показательно, что у шаманизма обнаруживается сходство с любой концепцией, имеющей натурфилософскую окраску.

Якоб Беме - один из самых "темных" философов, чей метафоричный стиль вполне сопоставим с иносказаниями мистических видений и шаманских болезней. По его воззрениям, единое природ-

ное бытие являет себя через противоположности.²⁹ Возможно, так причудливо проявляются поздние реминисценции “языческой натурфилософии”: как бы забывая об уже созданном в сфере философии, автор стремится к “новому” воплощению в слове исконных, неизжитых идей и образов архаики. Так время от времени – в поразительно различных философских системах – воспроизводятся некие инварианты мироустройства.

Вот что пишет Беме о круговороте бытия и силах саморазвития в Природе: “Когда какой-нибудь образ слагается в одном из духов, так что получает пребывание, но другой дух вступает в борьбу с первым и побеждает, то образ снова рассеивается или же изменяется, сообразно роду качеств: и это в Боге как бы святая игра”³⁰. Здесь реализован тот же принцип, что в натурфилософии греков и сибирском шаманизме: “рассеивания” некоей сущности и “собираания” ее вновь (ср. у Анаксимандра: “А из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются согласно необходимости”)³¹. Так в шаманизме описывается пульсация бытия, его переход из одного качества в другое, постоянное “перетекание” в мире жизненного начала и обретение им земных форм.

Сам Беме догадывается, что его построения отдают “язычеством” и на протяжении книги не раз отрешивается от такого сомнительного родства. Но, по сути, его концепция мироустройства – это попытка примирения христианской мистики и натурфилософии язычества³².

Возвращаясь к сибирским реалиям, отметим те характеристики мироустройства, которые реконструируются достаточно надежно.

Мироздание гармонично без цели и причины, мир соразмерен в своих главных частях. Но это не гармония застывшей и статичной природы. В шаманистском мироздании чувствуется онтологическая напряженность. Так проявляет себя готовое к изменениям бытие – еще не явленная жизнь, стремящаяся к новым воплощениям, к новым фазам круговорота.

Вселенная не бесконечна, она замкнута на самое себя и мыслится как сложно устроенное целое. “Купол” неба сверху и “ковш” земли снизу заключают внутри себя мир человека. Пространственно-временная конечность природы отмечена и для натурфилософии античности³³. В сибирской традиции звезды – это отверстия в небе, сквозь которые проходит свет, но вот пространство извне, откуда этот свет идет, “не предусмотрено”, оно неактуально. Слои неба

заканчиваются “ничем” - нет даже намека на возможность продолжения. Часто их количество (глубина неба) просто обозначается числом, - от 7 до 99, - и мироустроительная, магическая функция числа вновь отсылает нас к опыту древнегреческой философии (пифагорейцы).

Для шаманистской Вселенной характерны неравномерность времени и пространства, их различное качественное наполнение. В этом мире происходит круговращение: неизменное “количество” жизни последовательно воплощает себя в качественно различных сферах мира¹⁴. Человек изоморфен всем прочим формам живого в этом мире.

Важной особенностью шаманистского мироощущения является неприятие им абсолюта – бесконечности, смерти, вечности, абсолютного зла и добра и т.д. Неактуальность абсолюта проявляется и в том, что шаманистское мировоззрение уделяет больше внимания не полярным качествам мира, а его “точкам соприкосновения”. Отсюда – повышенное внимание к нюансам, полутонам и переходам, к моментам обретения нового качества, статуса.

Итак, сибирскому космосу присущи: целостность, общая взаимообусловленность явлений, гармоничность и иерархичность, конечность и замкнутость. На этих основаниях строятся различные этнические варианты картины мира, порою существенно различающиеся между собой по форме.

Важно отметить, что, как правило, за спецификой этнической формы обнаруживаются мировые универсалии. Познание мира везде шло сопоставимыми путями. Использовался один и тот же “строительный материал”. Например, для обозначения понятия “душа” в тюркских языках Южной Сибири используется слово со значением “дыхание” – тын. То же мы видим в русском языке, где параллелизм понятий душа-дышать очевиден. В буддийских текстах Индии понятие “душа” передается словами со значением “дыхание” (atman, atta), в греческом языке – пневма (pneuma)¹⁵.

Природная ориентированность сибирских этносов ярко проявляется в их мифологии. Этот стиль мифологического мышления можно определить как ландшафтный: главную роль в нем играют объекты реального мира (наиболее заметные и в то же время типичные). Это элементы ландшафта: гора, дерево, река, пещера, и его обитатели: медведь, лось, орел, лебедь. В картине мира они играют роль доминантных символов, “замыкая” на себя бесчисленное множество мифологических сюжетов, обрядов и поверий. С помощью таких символов устанавливались соответствия и переходы между

разными явлениями и сущностями. Так создавалась “сетка координат” модели мира.

Любая натурфилософская система взглядов не может пройти мимо вопроса о происхождении (сотворении) мира. Как правило, это тексты, решающие задачу невероятной сложности, так как в них речь идет о предельных качествах и свойствах мира. Состояние мира до творения – отправная точка космогонического мифа. Архаичное сознание было не в силах изобразить “ничто”, поэтому оно обходило препятствие, допуская, что уже до творения существовало неупорядоченное бытие (хаос)¹⁶. В сибирской традиции наиболее распространен миф (миф о ныряющих птицах), в котором, строго говоря, происходит не сотворение мира, а явление уже существующей, но сокрытой в глубинах первичных вод земли.

По поводу возможной древности космогонических мифов можно высказать следующее предположение. Целостная мифологическая реальность конституируется не постепенно (от простого к сложному), как складывается сложный узор из простых элементов мозаики, а сразу – начиная с самых общих и важных очертаний и качеств мира. С этой точки зрения космогонические мифы должны принадлежать к числу наиболее ранних творений человека.

Космогоническим мифом задаются все главные параметры картины мира в целом. Без этой конструкции невозможно создать все иные мифологемы: у них не будет “точки отсчета”. Так, на любом этапе своей истории каждая культура является самодостаточной и целостной. Ничего не откладывается “на потом”. Все важные вопросы решаются сразу – с удовлетворительной для данного общества полнотой.

Рассмотренные выше сюжеты не позволяют делать далеко идущих выводов. Поэтому мы ограничимся пока констатацией “живучести” натурфилософских идей и схем.

Разумеется, неслучайно на протяжении тысячелетий возможность построения целостной и гармоничной модели мира, согласования в ней “всего со всем” остается столь притягательной и ценной. Механистичная модель мироздания не удовлетворяет современного человека именно в силу своей фрагментированности и неодушевленности. Натурфилософская составляющая присутствует в самых разных философских системах – и это не пережиток. Возможно, мы склонны преувеличивать “разрыв” между мифологией и натурфилософией. В разные эпохи, в разных частях мира шла медлен-

ная и незаметная работа по осмыслению мироздания как органичной целостности. Результатами этой работы стали как представления о первичных стихиях в натурфилософии греков, так и мифы об изначальных водах у сибирских шаманистов. Если мы вправе говорить о мифологии Гесиода, с таким же основанием можно говорить и о натурфилософии шамана.

Исследование по данной проблематике выполняется при финансовой поддержке РГНФ, грант № 98-0001-26

¹ Блок М. Апология истории или ремесло историка. Издание второе, дополненное. М.: Наука, 1986. С. 21.

² Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М.: Наука, 1984. С. 212.

³ Редкие попытки обозначить эвристическую значимость мифа трудно признать удачными. А. Ф. Косарев, например, пришел к выводу, что "существует еще какая-то надэмпирическая реальность, находящаяся за пределами как мира чувственного, так и сверхчувственного. Ее называют по-разному: мистической, оккультной..." (Косарев А. Ф. Мифология и ее эвристическая значимость: формы человеческого бытия и способы его постижения в исторической перспективе. Дис. ... докт. филос. наук. СПб., 1996. С. 182). Более перспективными кажутся попытки анализа шаманизма в качестве "локального знания". См.: Vitebsky P. From Cosmology To Environmentalism // Co-
underworks: Managing the diversity of Knowledge. London: Routledge, 1995. P. 182-203.

⁴ Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М.: Прогресс, 1988. С. 126.

⁵ Там же. С. 131.

⁶ Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск: Наука, 1990. С. 295.

⁷ См.: Карпинская Р. С., Лисеев И. К., Огурцов А. П. Философия природы. Козволюционная стратегия. М.: Интерпракс, 1995. С. 86; Панов В. Г. Эмоции. Мифы. Разум. М., 1992. С. 215.

⁸ См.: Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. – М., "Наука", 1990. – С. 43.

⁹ См.: Там же.

¹⁰ См.: Кессиди Ф. Х. К проблеме происхождения греческой философии // Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. С. 218-219.

¹¹ Вернан Ж.-П. Указ. Соч. С. 21.

¹² Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 121-122.

¹³ Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М.: Наука, 1978. С. 22.

¹⁴ Байбури А. К., Левинтон Г. А. К проблеме "У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов" // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л.: Наука, 1984. С. 235.

¹⁵ См.: Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. М.: Наука, 1990. С. 187-189.

¹⁶ Ср. мнение О. М. Фрейденберг о том, что первобытный человек не ставил при роде вопросы и не отвечал на них. (Фрейденберг О. М. Указ. соч. С. 21).

¹⁷ См.: Карпинская Р. С., Лисеев И. К., Огурцов А. П. Указ. соч. С. 122-123.

¹⁸ См.: Дьяконов И. М. Указ. соч. С. 64.

¹⁹ Обзор литературы по этому вопросу см.: Hoppal M. Shamanism: An Archaic and/or Recent Belief System // Shamanism. An Expanded View of Reality. The Theosophical Publishing House. Wheaton, Ill. 1988. P. 76-100.

²⁰ Осаченко Ю. С., Дмитриева Л. В. Введение в философию мифа. М.: Интерпракс, 1994. С. 18.

²¹ Там же. С. 21.

²² Дьяконов И. М. Указ. соч. С. 55.

²³ Объем настоящей статьи позволяет нам остановиться лишь на нескольких чертах неслучайного, как полагает автор, сходства. Поэтому мы вынуждены почти не прибегать к иллюстрации своих положений сибирскими материалами. Более подробное изложение "философии природы" в сибирском шаманизме будет сделано в отдельной работе.

²⁴ Заметим, что у большинства наших современников эта поистине *глубокая* мысль греческого философа способна вызвать раздраженное недоумение или улыбку. Она воспринимается либо как трюизм – в свете современных концепций о зарождении жизни в водах первичного океана, – либо как результат наивных, почти детских, рассуждений прекраснодушных греков. В полной мере оценить мистические прозрения Фалеса о воде как первоначале мира могли бы аборигены Сибири.

²⁵ Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 111.

²⁶ Алексеев Е. А. Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 70.

²⁷ У кетов вечными субстанциями могут выступать вода и небо. В то же время известно выражение "Когда небо росло". См.: Там же.

²⁸ Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 107.

²⁹ См.: Карпинская Р. С., Лисеев И. К., Огурцов А. П. Указ. соч. С. 31.

³⁰ Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. М.: Политиздат, 1990. С. 169.

³¹ Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 114.

³² В современности попытки возврата к цельному миропониманию, "новой натурфилософии", как правило, сочетаются со стремлением "примирить" ее с рациональным знанием о мире. О коэволюционном подходе см.: Карпинская Р. С., Лисеев И. К., Огурцов А. П. Указ. соч. С. 189-190.

³³ Там же. С. 23-34.

³⁴ См.: Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология. Символы и архетип. Новосибирск: Наука, 1991. С. 97-138.

³⁵ Davies A. A Scientist Look At Buddhism // The Book Guild Ltd. Sussex, England, 1990. P. 117.

³⁶ См.: Дьяконов И. М. Указ. соч. С. 213.