

Пенглин Ванг

Графические метафоры состояний шамана в петроглифах и концептуализация шаманизма с помощью чисел¹

Пенглин Ванг
(Penglin Wang)
Центральный Вашингтонский
университет, США

Цель настоящей статьи — продолжить исследование, начатое в моей более ранней работе, где возникновение шаманизма рассматривалось с точки зрения антропологии и нумерологии [Wang 2005]. Во Внутренней Азии обнаружено огромное число наскальных рисунков, созданных в период Верхнего Палеолита [Okladnikov 1990: 56–57], в том числе шаманских образов, которые послужили ценнейшим материалом для ранних и современных исследований по истории шаманизма. По сравнению с тем, что мы знаем из этнографических описаний о власти чисел — например, тройки, пятерки и девятки — в монгольском [Purev 2003:

¹ Эта работа была выполнена при поддержке летнего исследовательского гранта Центрального Вашингтонского университета в 2004 г. Предварительный вариант текста был представлен в виде доклада на Западной конференции Ассоциации азиатских исследователей, проходившей в Университете Вашингтона в Сиэтле 30 сентября — 2 октября 2004 г., благодаря помощи отделения антропологии, аспирантуры, научных исследований и дополнительного образования Центрального Вашингтонского университета. Я искренне благодарен профессору Катрине Келли за ее проницательное редакторское чтение и исправления, внесенные в первый вариант моей статьи. Я также признателен анонимным рецензентам за полезную критику и замечания. Я не имел возможности учесть все их замечания, однако благодарен им за вдумчивое чтение моей работы.

149–155] и сибирском [Holmberg 1964: 338–340] шаманизме, познавательная роль организованных рядов значков для числового символизма и развития в человеческом обществе умения считать изучена недостаточно.

До нас дошло крайне мало письменных свидетельств о том, как и зачем первобытные художники вырезали на скалах целые ряды фигур; история серьезных исследований этих изображений насчитывает всего столетие [Bergman 1939: 188]. Поскольку их стиль и техника исполнения по всей территории Внутренней Азии отличаются однообразием, эти изображения зачастую рассматриваются как продукты «замороженного» шаманизма или магии, связанной с охотой, а не как плоды индивидуального воображения отдельных охотников [Bergman 1939: 190; Okladnikov 1990: 57]. Однако проведенное мною исследование показало, что эти значки проливают свет на фундаментальные вопросы шаманской терминологии и восприятия чисел. Изучая графические знаки, мы видим начало развития когнитивного процесса концептуализации чисел. Также мы можем видеть, как древние люди посредством шаманских образов выражали свои космологические и нумерологические представления. Со временем те, кто создавал эти графические знаки, и те, кто на них смотрел, стали воспринимать их не только как выражение духовного мира шамана, но и как набор графических знаков, обладающих присущим им нумерологическим значением. Таким образом, наскальные знаки представляют собой важнейшее звено в эволюционном процессе появления чисел в математическом смысле.

Роль петрографов в исследованиях шаманизма

Поскольку алтайские группы — основное население Внутренней Азии — не имели системы письменности для выражения и фиксации того, что происходило в их обществах до VII в., когда появилась письменность тюрков, петрографы приобрели значение свидетельств духовной жизни древних людей, населявших этот регион. Еще в конце XX в. во Внутренней Монголии, в горах Иньшань, петроглифы играли значительную роль в сознании местного монгольского населения. Следуя им, ведущий китайский исследователь петроглифов Гай [Gai 1986] смог идентифицировать в наскальных рисунках целый ряд шаманских образов. Он утверждал, что первоначально эти петрографы выражали местные религиозные верования, и продемонстрировал, что происхождение многих из них восходит к шаманским практикам, т.е. они являются изображениями ритуалов транса, поклонения небу и фигур молитвы [Gai 1999: 196]. Говоря о фигурах, изображающих танцоров в состоянии транса, Гай показал [Gai 1999: 157], что

они исполняют ритуалы, цель которых, с одной стороны, призывание богов, а с другой — посредничество между землей и небом, между людьми и богами. Эти образы явились наглядным свидетельством того, что в местном холодном, засушливом и ветреном климате гряда Иньшаньских гор с древности пользовалась славой благоприятных охотничьих и скотоводческих земель.

В недавнем исследовании петроглифов долины Тамгали в юго-восточном Казахстане Розвадовски [Rozwadowski 2001b] анализирует следующие образы: изображения «шаманов», соединенные с изображением коня; большая плита с «солнцеголовыми» фигурами; изображение закутанных человеческих фигур с чем-то напоминающим посохи; конь, рассеченный двумя параллельными линиями, и искаженные человеческие фигуры, соединенные с двумя параллельными линиями. Соглашаясь с тем, что эти петроглифы связаны с шаманистским контекстом, он выдвигает концепцию *«графических метафор»* и дает новое определение «солнцеголовым» фигурам, называя их *«графическими метафорами личных опытов транса»* [Rozwadowski 2001a: 16] или *«графической метафорой шаманских ритуалов и личных опытов шамана, совершающего определенные ритуалы»* [Rozwadowski 2001b: 78].

Говоря о значении в идеологии и практике шаманов изображений параллельных линий, Розвадовский [Rozwadowski 2001b: 74] также высказывает гипотезу о том, что они, возможно, использовались *«как метафора опыта шамана, связанного с переходом между двумя мирами — земным и духовным»* и *«в таком качестве могли быть относительно универсальным графическим выражением состояния транса у шаманов»*.

Способность перемещаться между различными уровнями космоса лежит в основе шаманизма Внутренней Азии. Роль шамана преимущественно заключается в том, чтобы осуществлять общение со сверхъестественными сущностями и влиять на жизнь потустороннего мира с тем, чтобы помогать отдельным людям или группам людей достичь желаемых целей излечения. В сибирской традиции считается, что шаман в состоянии транса перемещается в наружный мир¹.

Связь между шаманскими практиками, графическими насечками и числами подтверждается свидетельствами вторичных

¹ Это путешествие в наружный мир — мир, находящийся над Землей или под ней, — составляет неотъемлемый элемент деятельности шамана во многих других культурах, ср.: [Gamkrelidze and Ivanov 1995: 749]: *«Особое значение числа три в древних индоевропейских мистических концепциях также проявляется в трехчастности индоевропейской модели мира и связанного с ней разделения Космического Древа на три части, верхний, средний и нижний миры, между которыми распределены все живущие»*.

литературных источников. Наиболее полное изложение использования меток и зарубок в символических целях можно найти у Элиаде [Eliade 1964: 275], который приводит многочисленные примеры из жизни обществ, ориентированных на шаманизм:

Алтайский шаман залезает на дерево или столб, на который нанесены семь или девять зарубок, репрезентирующих семь или девять небесных уровней... Когда якуты совершали кровавые жертвоприношения, их шаманы устанавливали за пределами жилища дерево с девятью зарубками и забиралась на него, чтобы отдать приношение небесному богу Ай Тойону. Инициация шаманов сибо (родственных тунгусам) включает присутствие дерева со ступенями; другое, меньшее дерево с девятью зарубками шаман хранит в своей юрте.

Анализируя числовую символику, Элиаде [Ibid.] указывает: «Концепция семи небес распространена по всей юго-восточной Сибири. Но кроме нее можно найти и другие: столь же распространены образы девяти небесных уровней, шестнадцати, семнадцати и даже тридцати трех небес». Более того, по Элиаде [Eliade 1964: 269], «только шаманы и герои действительно взбираются на Космическую Гору, так же как именно шаман в первую очередь, забираясь на свое ритуальное дерево, на самом деле взбирается на Мировое Дерево и таким образом достигает вершины вселенной, высочайшего неба» [выделено автором. — П.В.].

Я склонен согласиться с тем, что космология шаманов Внутренней Азии связана с нумерацией и что нумерация проявляется в графических значках. Наскальные рисунки полны таких графических метафор, как параллельные линии, заметки в виде гребня, зуба, изгиба, изображения с отверстиями, зубцами и в форме цепи (некоторые из них можно увидеть на иллюстрациях в [Gai 1999: 43, 48, 63], см. также репродуцированные там фигуры), все они обладают потенциальным смыслом в рамках как числового символизма, так и шаманизма. Например, трехуровневую конструкцию классического шаманского мира семиотически можно представить символом Ξ , очень близким по форме, хотя и не идентичным, с параллельными линиями \equiv .

Петроглифические знаки и представление о числах

Самые ранние наскальные изображения свидетельствуют о том, что во Внутренней Азии водилось множество крупной дичи — лошадей, коров и быков, овец, коз и оленей. Некоторые графические картины экономической и духовной деятельности людей изображают взаимодействие с этими животными. Судя по китайским историческим источникам, кочевники

торговали своими животными и продуктами скотоводства на пограничных рынках, протянувшихся вдоль Великой стены. Так, в хронике *Sanguo zhi* [1996: 372], написанной Чен Шу (233–297), сообщается, что племенной вождь ксианбеев по имени Кебиненг привел на пограничный рынок более трех тысяч всадников, которые гнали семьдесят с чем-то тысяч быков и коней, чтобы обменять их. Религиозное значение лошади для народов алтайской языковой группы известно давно. Характерно также, что монголы, населявшие в прошлом монгольское плато, считали лошадей, особенно белых, подходящими для шаманских ритуалов и жертвоприношений [Boyle 1965: 145–150; Fedotoff 1997: 34–33].

Наблюдая за животными и отмечая различие между двумя ногами и четырьмя, человек приближается к идее счета. Авторы наскальных рисунков выражали свое понимание числовой группы «четыре» не только в изображениях самих животных, но и в часто встречающейся абстрактной форме четырех значков \equiv . По мере того как соотношение четыре к четырем становилось более распространенным, оно стало служить основанием представления о числе и способом счета. Всякий раз, когда автор наскальных рисунков вырезал абстрактную группу \equiv , репрезентирующую четыре ноги, и всякий раз, когда древние люди созерцали это изображение, они воспроизводили в виде графических абстракций количественные единицы, существующие в реальном мире. Следовательно, эти графические изображения были связаны с числом и даже с началом счисления, причем речь шла не только о рациональном счете. Нумерология взаимодействовала с более широкими контекстами — шаманскими и мифологическими — и именно к этим контекстам следует обратиться для того, чтобы понять, как лошади с восемью ногами нумерически противопоставлялись в шаманизме лошадям с четырьмя ногами. Говоря об этом типичном явлении шаманизма, Элиаде [Eliade 1964: 469] обращается к бурятской легенде, которую я также хотел бы использовать для иллюстрации нумерологических манипуляций в шаманизме:

Одна молодая девушка берет в качестве второго мужа родовой дух шамана, после заключения этого мистического союза кобыла из ее конюшни производит на свет жеребенка с восемью ногами. Земной муж отрубает у него четыре ноги. Женщина кричит: «Увы! На этой лошадке я ездила как шаманка!» — и исчезает, перелетает по воздуху и поселяется в другой деревне. Позже она становится духом-покровителем бурятов.

По тунгусским верованиям, шаманская Мать Зверей родила ребенка с восемью ногами [Ibid: 469]. Такое иррациональное

умножение реального числа ног (четыре) считается элементом шаманского экстаза и, более того, эвристической процедурой освоения арифметики.

Отношение между графическими значками и представлением о числе наиболее очевидно представлено в простых геометрических фигурах петроглифов. Однако есть другие графические образы, которые не так легко поддаются анализу. Например, повторяющиеся этноптические образы дают возможность для нескольких возможных символических интерпретаций. Что изображали древние художники в своих наскальных рисунках — сияющее солнце или другие небесные тела? Может быть, это изображение волос, вставших дыбом? Или аллегорическая репрезентация духовного состояния человека? Кроме того, говоря о духовных явлениях, следует с большой осторожностью использовать понятие «числа». Древние китайцы пользовались формульным божественным понятием *sanhuang wudi* (三皇五帝), буквально — «три императора и пять богов». Существует обширная литература о том, к каким именно «трем императорам» и «пяти богам» отсылают числа *san* 'три' and *wu* 'пять' [Zhongguo 1993: 233–234, 270, 276]. Однако этот подход кажется не особенно продуктивным, ибо нет оснований предполагать, что древние китайцы обладали точным представлением о том, сколько именно императоров и богов имеется во Вселенной. В различные эпохи древности в разных местах люди почитали своих местных богов и приписывали им разные числа, не предполагая при этом арифметической точности. По моему мнению, первоначально эти два числа не имели референциального смысла и представляли собой результат нумерологического вдохновения, символизировавшего могущество чисел в духовном мире. Если и можно найти конкретных императоров и богов, соответствующих этим двум числам, то это результат позднейших попыток использования чисел в рамках материального мира.

При этом наскальные рисунки показывают, что числовая репрезентация может осуществляться разными средствами, не только через словесное выражение и традиционное письмо. Таким образом, они приобретают особое значение для изучения эволюции способности к количественному мышлению. Если авторы наскальных рисунков изображали некий определенный образ, содержащий выделенные из числа других графических знаков ряды ||| ||||, которые их современники воспринимали в качестве шаманских знаков, вполне возможно, что в языке этот образ получал основное или дополнительное значение числа. Местное население могло со временем установить лингвистическую связь между шаманскими образами, астрологическими понятиями (такими, как «сияющий» или

«пылающий») и числовыми и графическим понятиями (такими, как «три», «семь» или «гребень»). На каком-то историческом этапе значки стали сопровождаться лексикализированными концептами и в конце концов были ими вытеснены. В другом месте я показал, как тунгусское понятие *sama* ~ *saman* 'шаман' связано с китайским (кантонским) *sam* 'три' и монгольским *sam* 'гребень' [Wang 2005]. Аналогичным образом, китайские историки и филологи считают, что графическое сочетание китайских букв, обозначающее 'шаман' (*wu* 巫), образовалось из примерно такого значка 卐, встречающегося в надписях на черепаховых панцирях, которые относятся в китайской истории к периоду Шань (1766–1122 до н.э.) и могут быть интерпретированы с тернарной точки зрения. Жоу [Zhou 1986: 77–79] считает, что графема со значением 'шаман' восходит к китайскому иероглифу 'нефрит' (*yu* 玉) через соединение в одну линию трех ее горизонтальных штрихов 三, как будто нанизываются три кусочка нефрита. Дело в том, что в древнем Китае нефрит сам по себе символизировал небеса, а китайские шаманы занимались тем, что, пользуясь своей волшебной силой, общались с небесными духами и богами. В своих практиках шаманы использовали нефрит как инструмент для вызывания сверхъестественных существ. Ли и другие авторы [Li et al. 1997: 233] предлагают несколько иное объяснение графической формы иероглифа со значением 'шаман'. Они говорят, что в паре иероглифов со значением 'нефрит' содержалось три параллельных линии, которые соединились в форме двух перекладин креста, пересекающихся под прямым углом.

В специальной литературе уже указывалось на связь между графическими знаками и представлением о числах. Ифраг [Ifrah 2000: 64] считает, что палочки с зарубками, использовавшиеся как примитивный метод счета, впервые появились в этом качестве по меньшей мере сорок тысяч лет назад и что техника счета оставалась без изменений на протяжении многих веков эволюционных, исторических и культурных перемен, вплоть до настоящего времени. Гай [Gai 1986: 238; 1993: 1, 8] утверждает, что примитивная нумерация нашла свое отражение в петроглифах Внутренней Монголии, он интерпретирует логограммы из двух || и пяти ||||| штрихов как числа. Однако ни в одном из существующих исследований не говорится о возможной корреляции шаманских терминов со значками и зарубками в шаманских рисунках и не указывается на их лингвистическую связь с числовой терминологией. Я считаю, что лингвистический подход, с осторожностью примененный к проблеме когнитивного синтеза значков, числовых слов и шаманских понятий, может оказаться результативным. В следующей части статьи будет продемонстрирован графический

репертуар метафор, являющихся шаманскими образами, которые можно обнаружить в петроглифах, и сходство их интерпретаций в разных языках.

Шаманские понятия, связанные с обозначениями чисел

Мы определили, что графические метафоры являются переведенными в цифровую форму шаманскими образами, обладающими определенным нумерологическим значением. Теперь наша задача — использовать эти образы с тем, чтобы понять, как шаманская терминология соотносится с космологическими и нумерологическими выражениями. У этой задачи два уровня: сначала нужно собрать возможно большее число шаманских терминов из доступных нам языков Внутренней Азии, потом провести корреляцию этих образов с космологическими и нумерологическими выражениями на основании фонетического сходства (см. табл. 1)¹.

Несмотря на разнообразие лингвистических форм, поражает разительное сходство в разных языках как числовой ориентации, так и когнитивных методов, используемых для денотации и коннотации шаманизма. Рассмотрев приведенную таблицу, можно задаться следующими вопросами. Как эти семантические примитивы с их нумерологическими и космологическими коннотациями способствовали формированию представления о шаманской терминологии как духовной сфере? И на какие явления шаманизма они опирались?

Прежде всего лингвистические коннотации отсылают к связи между графическими изображениями, числом и шаманизмом, которые уже были рассмотрены нами во второй части. На мой взгляд, «конвенционализированный» или «замороженный» стиль наскальных рисунков следует понимать в контексте процесса кодификации шаманских образов как числовых понятий. Обычно в этом процессе формировались такие графемы, как III или ≡, при этом обе сливались с изображениями гребня или зуба, а также с абстрактным образом священных лучей. На протяжении истории шаманские образы подвергались кодификации, в результате чего графические метафоры, содержащиеся в петроглифах, оказались разительно схожими на всем пространстве Внутренней Азии. Локальные различия в изображениях действительно минимальны и затрагивают «оттенки», а не «суть», так что варианты, которые мы находим в Монголии, Внутренней Монголии, Сянгане и Центральной Азии, мало отличаются друг от друга в том, что касается

¹ Сокращения СМ и ПМ используются для обозначения соответственно среднего монгольского и письменного монгольского языков.

Таблица 1

**Корреляция между шаманскими понятиями
и нумерическими/космологическими выражениями**

Шаманские понятия	Нумерические или иконографические связи	Космологические связи
маньчжурское <i>sama</i> ~ <i>saman</i> 'шаман', корейское <i>sam</i> 'конопля'	китайское <i>sam</i> , корейское <i>sam</i> 'три', монгольское <i>sam</i> 'гребень'	китайское <i>sam</i> 'три', символизирующее 'небеса'
тюркское <i>kam</i> ¹ 'шаман'	тохарское <i>kam</i> 'зуб'	таджикское <i>kampirzuil</i> 'радуга'
монгольское <i>iduğan</i> (<i>idu+ġan</i>) 'женщина-шаман'	тюркское <i>yäti</i> ~ <i>yiti</i> 'семь'	тюркское <i>yetigen</i> 'Большая Медведица'
якутское <i>ouun</i> 'мужчина-шаман'	маньчжурское <i>iuun</i> 'девять'	маньчжурское <i>iuun abka enduri</i> 'дух девятого неба'
СМ <i>darasun</i> 'выпивка, спиртное', ПМ <i>darasun</i> 'сладкое вино из фруктов или зерна'	тохарское <i>tarya</i> 'три'	
монгольское <i>soġtu-</i> , маньчжурское <i>sokto-</i> 'быть пьяным'	тохарское <i>ṣuk(t)</i> 'семь'	
монгольское <i>jirġa-</i> 'быть веселым', маньчжурское <i>jirġa-</i> 'расслабиться; умереть (об императоре)'	монгольское <i>jirġuġan</i> (* <i>jirġu+ġan</i>) 'шесть'	монгольское <i>jirġa-</i> 'заходить (о солнце)'

графических значков, человеческих лиц, животных и небесных тел.

Кроме того, во многих археологических раскопках во Внутренней Азии находят настоящие гребни. Очевидно, что гребень обладал ритуальными и духовными функциями и ассоциациями. Именно поэтому Бергман [Bergman 1939: 78] утверждает,

¹ Везерфорд [Weatherford 2004: 274] кратко останавливается на этимологии некоторых монгольских и тюркских слов, служащих для обозначения сверхъестественной силы. Он утверждает, что «хан, монгольское обозначение вождя, практически идентично тюркскому слову шаман — *khan*», и транскрибирует монгольское *idu+ġan* 'женщина-шаман' как *idu-khan*, подчеркивая связь суффикса *-khan* с официальным титулом 'хан'. Я не могу согласиться с этим анализом: титул *khan* возник из более ранней формы *kaġan* 'император, король', связанной с тюркским *kat* и монгольским суффиксом *-ġan*.

что «гребни помещали в захоронение не только в качестве предмета туалета или украшения для мертвого, но также как амулет или талисман. Считалось, что гребень с его многочисленными острыми зубцами обладает магической или профилактической силой». Сазерлэнд [Sutherland 2001: 138], исследовавшая шаманизм и иконографию палеоэскимосского искусства, указывает, что «на репрезентацию превращений человек/животное указывают вырезанные ряды звериных зубов с большими клыками, которые человек держал во рту, приобретая тем самым внешнее сходство с медведем или волком».

Обычно говорят о связи использования алкогольных напитков и галлюциногенных наркотических средств с шаманской терминологией (см., например: [Winkelman 1997]¹). Элиаде, например, дает исторический обзор использования конопли [Eliade 1964: 390, 394–395]. Курение конопли — рудиментарное средство достижения экстатических состояний, известное как фракийцам, так и скифам. Геродот оставил нам описание похоронного ритуала скифов. После похорон совершался обряд очищения. На раскаленные камни бросали пучки конопли, и все присутствующие вдыхали дым. Использование конопли для достижения экстаза зафиксировано также у иранцев, именно иранское слово, обозначающее коноплю, использовалось в Центральной и Северной Азии для обозначения священного опьянения. Выдающийся археолог Штайн [Stein 1933: 274] также замечает:

Весьма интересно, например, то, что связанные в пучки ветки, которые постоянно находят в пакетиках, привязанных к грубым шерстяным саванам, как выяснилось, принадлежат растению эфедра, щелочной продукт которого теперь используется в западной медицине как сильный наркотик. Трудно понять, как растение эфедра с его нестерпимо горьким вкусом стало в зороастрийском культе Парсиса заменой священного растения хаома и индийского сома, сок которого в самых ранних арийских текстах превозносится как сладкий пьянящий напиток, любимый богами и людьми.

Мэллори и Маир [Mallory, Mair 2000: 138] сообщают, что «на территории Евразии существует около 40 известных видов эфедры, это растение находили в соседстве с коноплей в среднеази-

¹ Аналогичным образом английское слово *spirit*, обозначающее 'дух, сверхъестественное существо', приобретает значение, часто в форме множественного числа *spirits*, 'сильно алкогольной жидкости, произведенной посредством дистилляции'. В китайском *jiujing* 'этиловый спирт, алкоголь' буквально обозначает 'крепкие алкогольные напитки'. Несмотря на то, что в древние времена культурный климат Внутренней Азии имел мало общего с жизнью современных англо- и синоговорящих обществ, обращение к широким семантическим аналогиям способно пролить свет на понимание исследуемых нами корреляций.

атских раскопах, относящихся к Бронзовому веку, когда эфедра, как считается, была одним из основных ингредиентов сомы или хаомы, священного напитка индоиранцев».

Исходя из того, что известно об историческом значении конопли в шаманских представлениях, я считаю, что корейское слово *sam* приобрело значение «конопля» через шаманские практики. В качестве сино-корейского числового обозначения корейское *sam* играет важную роль в терминологии духовных практик: *samhon* ‘трехчастная душа’, *samsin* (*sanshen* ‘три бога’), *samsin chesök* ‘Дух Рождения (божество)’, *samsin halmöni* ‘Бабка Рождения (божество)’, *samsin me* ‘ритуал в честь Бога Рождения’, *samsin padüngöt* ‘приветствие Бабки Рождения’ (см.: [Kendall 1985: 207]).

Аналогичная цепочка сигнификаций связывает тохарское *tarya* ‘три’ с монгольским *darasun* (*dara*+*sun*) ‘сладкое вино, сделанное из фруктов или зерна’, дунсянским *darasun*, монгурским *durāsə* ‘алкогольные напитки’ и восточно-юйгурским *durāsən* ‘вино’. Тут уместно привести еще несколько межъязыковых образований: хеттское *teriyanna* ‘третий’ связано с *teriyalla-* (шумерограмма III-*yalla-*) ‘напиток’. Монголо-тунгусское понятие *sokto-* ‘быть выпившим, опьяненным’ первоначально было каким-то образом связано со священным духовным смыслом числа семь, репрезентированным в тохарском *šukt* ‘семь’. Эта параллель, в свою очередь, подкрепляется связью между монгольским *jirġa-* ‘быть веселым; заходить (о солнце), спать’ и маньчжурским *jirga-* ‘расслабиться, наслаждаться покоем; умереть (об императоре)’ и монгольским *jirġuġan* (**jirġu*+*ġan*) ‘шесть’. На высоком уровне перцептивной абстракции значения этих двух глаголов, вместе с произведенными от них существительными *soġtuġu* (монгольский) ‘пьянство’, *soktokū* (маньчжурский) ‘пьянство’ и *jirġal* (монгольский) ‘удовольствие, наслаждение’, сольются в ранних нумерологических манипуляциях с тохарским *šuk(t)* ‘семь’ и монгольским *jirġuġan* ‘шесть’ соответственно. История свидетельствует, что все кочевники Севера — сунну, тюрки, китаны, монголы и маньчжуры — поклонялись солнцу или луне, а также другим небесным телам. Таким образом, число семь, небесные созвездия, состоящие из семи звезд, как Большая Медведица, и образ шамана, переживающего с помощью алкогольных напитков измененное состояние сознания, соединились в этимологии числа семь.

Целью всего сказано было выяснить, какая аналитическая парадигма лучше других способна объяснить сходство между шаманскими терминами и числами. Мой анализ показывает, что это сходство возникло не случайно, а как результат процес-

са познания. Шаманские наскальные изображения, если рассматривать их как психологические проекции сознания верующих, также могли порождать мистическое отношение к числам. Впрочем, сходство графических метафор в разных культурах вовсе не означает, что они устойчиво генерировали одно нумерологическое прочтение. Именно поэтому шаманские образы соотносятся с разными числами.

В общем, можно утверждать, что наблюдатели, видевшие геометрические графические значки, могли расшифровывать их в числовых терминах, демонстрируя определенную концептуальную способность, общую для всех культур Внутренней Азии. В ходе длительного исторического развития носители языка сплели целую сеть семантических переходов от одного значения к другому.

Шаманские термины, восходящие к космологическим выражениям

Розвадовски [Rozwadowski 2001a; 2001b] разработал теорию, согласно которой центрально-азиатские энтоптические образы, возможно, были не репрезентациями богов, а графическими метафорами шаманских опытов транса. Впрочем, даже приняв предложенный Розвадовски альтернативный анализ этих значков как графических метафор, не обязательно отказываться от гипотезы о соляных божественных образах. Задача заключается в том, чтобы рассмотреть всю сложную сеть когнитивных факторов, работающую в каждом случае интерактивного взаимодействия. Исследованные мною шаманские понятия представляются как графическими метафорами, так и небесными образами. Графическое изображение логограммы ≡ в соответствии с древнекитайской символикой означает небо или небеса. Солнечные лучи также отображаются в концентрических графических проекциях с различными прямыми или кольцевыми линиями. В подтверждение этого тезиса я проанализирую несколько шаманских именовании из алтайских и сино-тибетских языков, восходящих к обозначениям солнца и неба. Рассмотрим связи, выделенные в табл. 2, и последующие разъяснения.

В монгольской книге XIII в. «Тайная история монголов» [Erdemtei, Uyun Dalai 1980] упоминается могучий монгольский шаман, которого величают *teb tenggeri*, это именование, несомненно, образовано от слова *tenggeri* 'небеса, бог, небо' таким образом, что *teb* представляет собой удвоение префикса *te-* в *tenggeri* с прибавлением фонетического буфера *b*. Человек, с именем которого в книге связывается слово *teb tenggeri*, один раз называется *kököcü* (人名), один раз — *kököcü teb tenggeri* и

Таблица 2

Шаманские или духовные именованя, заимствованные из области космологии

Шаманские именованя	Космологические источники
СМ <i>teb tenggeri</i> (имя шамана)	монгольский <i>tenggeri</i> ‘небеса, бог, небо’
СМ <i>dengkerlik</i> ‘святыя’	монгольский <i>tenggeri</i> ‘небеса, бог, небо’
СМ <i>kököcü</i> (имя шамана)	тюркский <i>kök</i> ‘небо’, монгольский <i>köke</i> ‘синий’
канджи <i>šuala</i> ‘шаман’	монгольский <i>solungğa</i> ‘радуга’
китайский <i>rizhe</i> 日者 ‘шаман’	китайский <i>ri</i> ‘солнце’
дулун <i>namatsāṅ-namsa</i> ‘шаман’	дулун <i>nam</i> ‘солнце’, тибетский <i>nam</i> ‘небо’

двадцать четыре раза *teb tenggeri* [Cleaves 1967: 256]. Такое словоупотребление позволяет сделать вывод, что слово *tenggeri* ‘небеса’, возможно, использовалось в качестве титула, сопровождавшего личное имя шамана и, следовательно, будучи употреблено отдельно, приобретало значение ‘шаман’. (Возможно, первоначально оно было титулом, но постепенно стало обозначать собственно ‘шамана’: так, Кливз [Cleaves 1967: 260] утверждает, что слово *tenggeri* — это форма обращения, которая, имея буквальное значение ‘небеса’, приобрела еще частный смысл и использовалась в значении ‘господин’.) Современные авторы, транслитерировавшие эту монгольскую книгу на китайский, прямо объясняют монгольское слово *teb tenggeri* как ‘титул шамана (巫名)’. В сино-монгольском словаре слово *dengkerlik* (←*tengger*+*lik*) переводится как ‘святой человек’.

Личное имя монгольского шамана *kököcü* также заслуживает внимания. Слово *kököcü* состоит из корня *kökö* (←*köke*) ‘синий’ и суффикса *-cü*. Это монгольское слово связано с тюркским *kök*, основное значение которого ‘небо’, т.е. слово имеет значение ‘небесного цвета, синий, серо-голубой’. Очевидно, что имя монгольского шамана *kököcü* *teb tenggeri* было выбрано со смыслом — значение «небесно-синего» в монгольской шаманской идеологии очевидно. Холмберг [Holmberg 1964: 391] замечает, что в монгольском фольклоре встречаются два выражения: ‘Синий Тенгри’ и ‘Вечный Тенгри’; ‘Синий Тенгри’ также обозначает власть всех разнообразных небесных явлений, дающих земле плодovitость и изобильность.

Язык канджи к монгольской группе добавился недавно. В этом языке есть слово *šuala* ‘шаман’. Сиквин [Siqin 1999: 296] счита-

ет, что это слово существует только в канджи, и не уверен в его происхождении. Мне кажется, что это шаманское имя связано с монгольским *solongġa* ~ *solungġa* ‘радуга’, которое в свою очередь происходит от латинского *sōl* ‘солнце, солнечный свет’.

Антропологи часто говорят о первенствующем значении образа небес в китайских народных верованиях. Идея небес и соответствующая практика в китайском обществе имеют долгую историю. Китайские языческие верования, в отличие от монотеистических религий, отражали эту культурную ориентацию. В древнем Китае общее обозначение ‘шамана, волшебника’ — слово *rizhe* ([zì tʂə] 日者), состоящее из корня *ri* ‘солнце’ и суффикса *-zhe*, который является эквивалентом английского суффикса *-er* в слове *teach+er*, ‘учитель’. Важно, что в китайском слово, обозначающее ‘солнце’, употреблялось для обозначения людей, занимающихся духовными практиками, правителей и мыслителей. Например, китайское *yandi* — легендарный правитель и легендарный предок этнических китайцев — именовался солнцем, а китайского философа Конфуция его ученики называли солнцем и луной¹.

Наконец, обратимся к дулунскому слову *namatsāŋ* ~ *namsa* ‘шаман’ и его связям в рассматриваемом регионе. Дулунское *namatsāŋ* состоит из корня *ŋaŋ* со значением ‘солнце’ и суффикса *-atsāŋ*, близкого к английскому суффиксу *-er*. Сан [Sun 1982: 33] пишет, что дулунское слово *atsāŋ* первоначально имело значение ‘человек’, а впоследствии стало использоваться как деривативный суффикс со значением ‘человек, к которому нечто относится, в особенности занятие или положение’, использовавшийся для создания новых слов путем его присоединения к уже существующим.

Корень *nam* широко распространен в сино-тибетских и некоторых других языках и имеет астральное, нумерологическое и

¹ Эта традиция прослеживается до сих пор. Современные китайцы точно так же прославляли Председателя Мао, называя его сияющим солнцем, красным солнцем и даже наикраснейшим из солнц, а о его лице часто говорилось, что оно исполнено лучей (в транслитерированном китайском — *manmian hongguang*), светится здоровьем и излучает силу (*shencai yiyi*). Этот солнцеголовый подход достиг своего пика во время Культурной революции, в апогей культа Председателя Мао. Метафора головы как солнца не уникальна для Китая — параллели ей можно найти в других коммунистических странах. Например, северокорейская пропагандистская машина изображает Ким Чен Ира «солнечным светом двадцать первого века» [Сталина также регулярно именовали «нашим золотым солнцем». — Прим. ред.]. Прообраз этого типа культа личности обнаруживается в шаманских практиках. Конечно, Мао и Ким не принимали участия в ритуалах поклонения солнцу и уж, конечно, не руководили ими. Они сами исполняли роль солнца, так что поклоняться солнцу у них не было нужды. Что касается коммунистической идеологии, то она, как известно, враждебна религии, включая шаманизм. И все же, несмотря на это, шаманский тип мышления лежит в основе культов личности: изображения с головой в виде солнца в окружении лучей служили символом абсолютной власти.

зоологическое значения. Вот несколько примеров: дулунское *nam-namluŋ* ‘солнце’, мэнбань (куона) (Menba (Cuona) *nam* ‘небо’, лийское (Li) *ŋān* ‘луна’; бьянг (Buyang) *nam*, лацци (Laji) *ŋaŋ*, гэлао *nan*, дунганское (Huihui) *nān*, ладэ (Lade) *nam*, джэлайтэ (Jialai) *nam* ‘six’; кантонское *nām*, хакка *nam*, джуанг *nīm*, дайское (Dai) *lem* ‘удав’. Соединив все эти семантические уровни, мы видим, что дулунское обозначение ‘шамана’ знаменует переход из одной семантической сферы в другую — из космологии в область зоологии и чисел. Такой широкий репертуар семантических дистрибуций возможен благодаря внутренней связи, между небесными телами и числами¹. Можно заметить, что сияние солнца часто обозначается при помощи значка * с шестью лучами, который позже становится указанием на число шесть. Аналогичным образом звезды обычно воспринимаются в составе созвездий, названных именами животных, например, змеи.

Кросс-культурное исследование шаманской номенклатуры показывает, что имена шаманов могут одновременно иметь значения «солнца» и «неба». Это совпадение понятий связано с общей культурной ориентацией. Хорошо известно, что многие древние люди поклонялись небесным телам, особенно солнцу. Функция шаманов, как уже говорилось, заключалась в осуществлении связи с небесным миром, поэтому в культурных верованиях они наделялись особыми привилегиями и способностями, такими, как солнце и небо.

Заключение

Начало появления многочисленных связанных с шаманизмом образов в наскальных рисунках датируется приблизительно древним каменным веком. Эти рисунки не просто создавались отдельными людьми и возникли не только из эстетической потребности — они свидетельствуют о формировании в регионе шаманских практик. Наскальные рисунки — важный объект изучения, позволяющий связать шаманизм с восприятием чисел. Они показывают, что фотографемы для передачи числовых понятий существовали задолго до того, как люди пришли к идее записывать числа в лингвистической форме. Там, где социокультурные потребности вызвали соответствующую когнитивную реакцию, эти фотографемы легко перево-

¹ Кроме того, я отметил следующие слова в сино-тибетских языках — в тибето-бирманских: цзинпо (Jingpo) *tumsa*, сяндао (Xiandao) *tumsa*, цзайва (Zaiwa) *tumsa*, лансу (Langsu) *tumsa*, боло (Bola) *tamsa* и лекуу (Leqi) *tamsa* ‘шаман, волшебник’ (Huang 1992: 64). По моему мнению, все эти слова имеют корень *tVm-* и суффикс *-sa* — в таких, например, словах, как мулаоское (*Mulao*) *tām* ‘три’, китайское, хайнанский диалект *tam* ‘три’, ли *tom* ‘шесть’ и денг (даранг) *Deng* (Darang) *tum* ‘небо’.

дились в числа, если существовали места в числовом ряде, которые они могли заполнить.

Шаманы — специалисты в техниках экстаза; танцы в состоянии транса — это ритуальные события, которые организовывались с помощью галлюциногенных средств и алкогольных напитков. Роль нумерологических символов в обозначении небесного царства, общение с которым осуществлялось в измененных состояниях сознания, напоминает их функцию мостика, соединяющего числа ‘три’ (китайское *sam*) и ‘семь’ (тохарское *ʃukt*) с ‘коноплей’ (корейское *sam*) и ‘быть пьяным’ (монгольское *soġtu-*). Со временем мощные наркотические средства и алкогольные напитки, с помощью которых шаманы исполняли свои духовные обязанности, приобрели столь же важную роль в культуре, как и сами шаманы, т.е. поздние культурные процессы нивелировали их связь с шаманизмом. Однако первоначально нумерологический символизм играл важную и сложную роль во многих ритуальных действиях шаманов. Он не только являлся частью личного имени шамана, свидетельствующего о том, что он — мастер экстатических состояний, но также входил в состав понятий, обозначающих средства достижения измененных состояний сознания.

Шаманские понятия, приведенные в табл. 1, объединяет абстрактный иконографический узор, варьирующий от \equiv или \equiv до \equiv или \equiv или \equiv или \equiv или \equiv или \equiv . Нам эти иконографические образы представляются ключевыми для исследования шаманизма, поскольку они непосредственно отсылают к роли шамана как духовного наставника. Сопоставив в межъязыковой перспективе эти иконографические образы со значениями шаманских понятий, мы приходим к абстрактным числовым обозначениям — три, шесть, семь и девять. Они могут быть соотнесены с графическими репрезентациями — головой в виде солнца, изображениями гребня, зуба с отверстиями, зубцами в форме зигзага, цепи, звезды и изгиба. «Оцифровывая» эти графические изображения и помещая их в систему, объединяющую нумерологию и космологию, люди денотировали и коннотировали шаманизм в большой степени в тех же терминах, которые использовались при формировании представлений о числах и небесных телах. Это был динамический процесс, соотносившийся с двумя ключевыми системами — космологией и нумерологией. В рамках нумерологии ряд дискретных значков мог быть дешифрован как часть стратегий счета и измерения. В рамках космологии эти же значки могли символизировать небесные тела или быть с ними каким-то образом связанными. Понятия шаманизма, рассмотренные в настоящей статье, возникли из этих двух когнитивных систем.

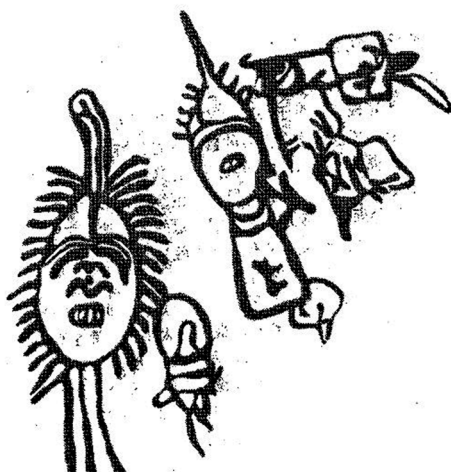
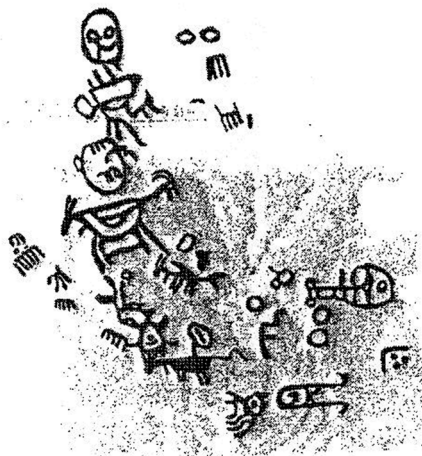
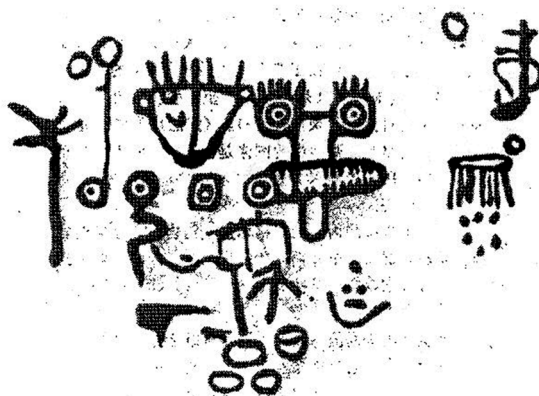
В ранней нумерологии возникновение и визуальное воплощение разнообразных значков и маркеров играла решающую роль в организации представления о числе. В качестве конкретных инструментов для их создания могли использоваться палки, резные изображения, камни, злаки, символические предметы, пальцы рук и ног. Традиционное использование шаманами для ритуальных целей значков и зарубок можно рассматривать как факторы, стимулировавшие нумерическую контекстуализацию, которая в свою очередь повышала роль значков и в конце концов способствовала формированию представления о числах. Судя по семантическим структурам шаманских понятий, распространенных среди народностей, населявших весьма обширные территории, а также опираясь на петроглифические свидетельства, мы можем сделать вывод, что связь между шаманизмом и нумерологическими идеями восходит к весьма древним эпохам развития алтайских народностей.

Пер. с англ. Мариш Маликовой

Библиография

- Cleaves F.W.* Teb Tenggeri // Ural-Altische Jahrbücher. 1967. Vol. 39. S. 248–260.
- Bergman F.* Archaeological Researches in Sinkiang. Stockholm, 1939.
- Boyle J.A.* A Form of Horse Sacrifice amongst the 13th- and 14th-Century Mongols // Central Asiatic Journal. 1965. Vol. 10. P. 145–150.
- Erdemtei and Uyun Dalai.* Menggu mishi: jiaokan ben [Тайная история монголов: параллельный текст]. Hohhot, 1980.
- Eliade M.* Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. N.Y., 1964.
- Fedotoff A.* On Symbolism of White Colored Animals in Altaic Myths, Legends and Epic: Comparative Study // International Journal of Central Asian Studies. 1997. Vol. 2. P. 31–40.
- Gai S.* Yinshan yanhua [Петроглифы Ыиншанских гор]. Beijing, 1986.
- Gai S.* ‘Cong Neimeng Yinshan yanhua kan gudai beifang youmu minzu de lishi gongxian [Историческая роль древних кочевников севера по наскальным рисункам Ыиншанских гор Внутренней Монголии]’ // Sichou zhi lu yanhua yishu [Искусство наскальных рисунков на Шелковом пути] / Zhou J. (ed.). Ürümqi, 1993. P. 1–8.
- Gai S.* Caoyuan xunmeng [Ищи мечту в степи]. Jinan, 1999.
- Gamkrelidze T.V., Ivanov V.V.* Indo-European and the Indo-Europeans. Berlin; N.Y., 1995.
- Holmberg U.* The Mythology of All Races: Finno-Ugric, Siberian. N.Y., 1964.
- Huang B.* (ed.). Zang Mian yuzu yuyan cihui [Тибето-бирманский словарь]. Beijing, 1992.

- Ifrah G.* The Universal History of Numbers. N.Y., 2000.
- Kendall L.* Shamans, Housewives, and Other Restless Spirits. Honolulu, 1986.
- Li L., Zang K., Liu Z.* Gu hanzi yu zhongguo wenhua yuan [Древнекитайская письменность и происхождение китайской культуры]. Guiyang, 1997.
- Mallory J.P., Mair V.H.* The Tarim Basin Mummies: Ancient China and the Mystery of the Earliest Peoples from the West. L., 2000.
- Okladnikov A.P.* Inner Asia at the Dawn of History // The Cambridge History of Early Inner Asia / Sinor D. (ed.). Cambridge, UK, 1990. P. 41–96.
- Purev O.* Mongolian Shamanism. Ulaanbaatar, 2003.
- Rozwadowski A.* The Petroglyphs of Central Asia from the Viewpoint of the Indo-Iranian Hypothesis // Indo-European Studies Bulletin. 2001a. Vol. 9. No. 2. P. 9–19.
- Rozwadowski A.* Sun Gods or Shaman? Interpreting the ‘Solar-Headed’ Petroglyphs of Central Asia // Price N.S. (ed.). The Archaeology of Shamanism. L., 2001b. P. 65–86.
- Sanguo zhi [Хроника трех королевств].* Chen Shou (233–297). Reprinted Zhengzhou, 1996.
- Siqin Ch.* Kangjiayu yanjiu [Исследование языка канджи]. Shanghai, 1999.
- Stein A.* On Ancient Central-Asian Tracks. L., 1933.
- Sun H.* Dulongyu jianzhi [Очерк грамматики языка долонг]. Beijing, 1982.
- Sutherland P.D.* Shamanism and the Iconography of Palaeo-Eskimo Art // Price N.S. (ed.). The Archaeology of Shamanism. L., 2001b. P. 135–145.
- Wang P.* The Power of Numbers in Shamanism: A Patterned Explanation of Shaman Names in Inner Asia // Journal of Central Asian Studies. 2002 [дата публикации: 2005]. Vol. 7. No. 1. P. 1–34.
- Weatherford J.* Genghis Khan and the Making of the Modern World. New York, 2004.
- Winkelman M.* Altered States of Consciousness and Religious Behavior // Anthropology of Religion: A Handbook/Glazier S. D. (ed.). Westport, Conn., 1997. P. 393–428.
- Zhongguo geminzu zongjiao yu shenhua dacidian* [Энциклопедия религий и мифов народов Китая]. Beijing, 1993.
- Zhou C.* Gu wuyi yu ‘liu shi’ kao: zhongguo langman wenxue tanyuan [Исследование древних шаманских лекарей и Шести Поэзий]. Taibei, 1986.



Графические метафоры состояний шамана в петроглифах
Внутренней Монголии (из [Gai 1999: 43, 48, 63])