

Я.В. Чеснов

## Тело в контекстах биовласти и биомифов

### 1. Контексты фактов и идей

Наши познания в области мифологии и в формах религии, особенно ранних, существенно изменились за столетие. Но когда оглядываешься назад, то усилия современников и ближайших к нашему времени исследователей, как бы они ни были плодотворны, все же кажутся менее значимыми перед классиками XIX – начала XX в. В таком восприятии есть языковой аспект: это они, основатели классических сравнительной мифологии и религиоведения, ввели понятия мифа, ритуала, фетишизма, тотемизма, табу и т.п. Мы ими пользуемся, хотя иногда некритически. Надо отдать должное классикам. Они, будучи в основном эволюционистами, применили сравнительно-исторический метод к колоссальному количеству фактов, ими неустанно собираемым. Дж. Фрейзер с восьми утра уже сидел в библиотеке Британского музея. Понятия, введенные классиками, организовывали эмпирические факты, но отнюдь не касались *ментальных структур, эти факты порождающих*.

Метод сравнительно-исторический в современных постановках проблемы человека все более перестраивается в сравнительно-герменевтический, где нужны иные понятия, на сей раз приближенные к человеку – *биовласти, биомифа, в целом входящие в поле биоэтики*.

Что касается фактов, то именно они нам могут помочь выйти из спокойной бухты эволюционного историзма в неизвестное море, где у стихий времени разные направления, а крите-

рием верного курса оказывается выживание. Человечество осознало, что оно живет в нелинейных и открытых средах, осложненных разрывами и выпавшими структурами. Ему пришлось смириться с тем, что хаос и неопределенность такие же атрибуты реальности, как и порядок<sup>1</sup>.

В этой обстановке повышается внимание к старой позитивной концепции факта. Но его понимание теперь наполнено психологией восприятия и философской феноменологией, т.е. философией опыта. В этом направлении были сосредоточены все усилия М. Мерло-Понти, который их направлял на поиски пред-Я в предмире, на предпрошлое, сосредоточенное в нашем телесном существовании. Он назвал это удвоение «невидимым этого мира»<sup>2</sup>.

Нам предстоит поработать с невидимым, но телесным. Иначе говоря, с утопиями тела, если видеть в утопии не социальный проект, а средство организации опыта и фактов, т.е. идеальный конструкт.

Как бы то ни было, порядок присутствует в мире. Часто его ассоциируют с властью-насилием. Однако синергичное устройство мира предполагает существование других видов власти помимо власти-господства ницшеанского оттенка. В последние десятилетия под влиянием постмодернистов было много сказано о власти-знании (нормы). Это оправдано попыткой спасти рациональные основы историзма.

Но у историзма есть и другие аспекты. Синергетика, собственно, представляет собой вид современного историзма, где обнаруживаются процессы самоорганизации в нелинейных открытых средах. Как пишут специалисты, в таких условиях целями эволюции выступают структуры-аттракторы, которые могут возбуждаться «в некотором смысле *резонансно* (выделено мною. — Я. Ч.)»<sup>3</sup>. Условность в сказанном напрасна. Именно *резонанс* позволяет традиционалистским культурам вписываться в мир. Причем находить человеческий потенциал в объектах природы, даже самых удаленных от доместикации, и пролагать дорогу для нее. Позволяет в камне или другом элементе ландшафта видеть одушевленное начало («анимизм»), устанавливать родство с животным или растением («тотемизм»). Наконец, резонанс позволяет понять ценность того, что было названо

ноосферой. Все это один ряд явлений и проблем человечества, возникших на разных этапах его развития. Универсально то, что резонанс дает возможность окружающему миру предстать в виде биосферы, центростремительно направленной на порождение и поддержание жизни.

Здесь я обращаюсь к генеративным структурам *биовласти* и *биомифа* (первый термин введен М.Фуко, второй, кажется, вводится впервые), которые в виде понятий необходимы для философско-антропологического рассмотрения человеческого тела. У Фуко понятие биовласти неотделимо от истории клиники, от врачебной деятельности<sup>4</sup>. В отечественной философской литературе, обобщающей клинический опыт стран с передовой медициной, идея биовласти стала наполняться новым гуманитарным содержанием — ответственностью человека за свое здоровье и вообще за телесное состояние<sup>5</sup>.

Антропология хорошо знакома с таким видом власти, который представлен в традиционалистских обществах: властью-ответственностью. Мне как антропологу, ведущему полевые исследования, это явление приходилось констатировать неоднократно<sup>6</sup>. Власть-ответственность, диагностируемая как составная часть прежде всего женской культуры, будучи направленной на поддержание витальности, является биовластью и встроена в рамки биоэтики. Биовласть действует по принципу резонанса: какими бы слабыми ни были воздействия среды в случае резонанса, они возбуждают витальные силы. Не случайно проявления биовласти в обществе так или иначе сконцентрированы на «женском полюсе», взять ли целительство или шаманскую практику, в которой цели зачатия, родовспоможения и лечения занимают ведущее место. Биовласть не мотивируема интересами. Детей, по крайней мере в традиционалистском обществе, не рожают ради получения квартиры, алиментов или капитала. Тем не менее принудительные действия родителей диктуются ответственностью. Здесь трудно сослаться на права ребенка, хотя и это нужно учитывать в приложении к обществу любого уровня.

Легитимизацией биовласти выступает *биоэтика*<sup>7</sup>. Особенность такой этики в традиционалистских обществах — ее потаенность. Именно та, которая как философская категория была обнаружена М.Хайдеггером. Речь идет о прятании себя и об

обнаружении себя через другого и устремленности к «идеалу присутствия»<sup>8</sup>. Идея потаенности ниже будет проанализирована как стыдливость, проходящая с телом через все его перипетии. Но здесь, при формулировке общего подхода, надо отметить место, где скрывается потаенность, — это ландшафт. Потанность библейского *протоландшафта* — бездна вод, над которыми простирается Божий лик. Потаннный ландшафт проявляет себя через визуальность, которая объединяет горы, доли со скрытым телесно человеком в одно целое<sup>9</sup>. Выживаемость общества обеспечивается ландшафтом. Он хранит связь между прошлыми поколениями, нынешними и будущими, связь, которая обеспечивает родовое тело. Континуальность потанного ландшафта положена в пространстве и во времени, и она дает ориентиры мышлению. Биоэтика ответственна за ландшафт.

В связи с потанностью остро встает вопрос о *мифе*. Надо отметить, что формой ее скрытого присутствия является имя и миф как форма имени. В имени резонансно зашифрована сущность вещей, о чем говорит наречение именем всякой души живой со стороны сотворенного Адама (Быт. 2, 19). О сущности, не поддающейся проверке, вещает миф. Сущность мифа вовсе не в сюжете. Миф — любое иносказание. Миф — плата за потанность мира, а не только за наше незнание. К нему нельзя отнестись с понятием ложности — он не проверяется вовсе. Можно только исследовать его функционирование, ориентируясь на потанность и вопрос «зачем?». Миф возникает при встрече того, что было названо *автопоэзисом человека*<sup>10</sup>, с его собственной биосистемой. Телесную сторону этой встречи выражает биомиф.

Биомиф, не требующий проверки, удостоверяет наше телесное присутствие путем единения телесной частности с всеобщей континуальностью мира. Он имеет непосредственное отношение к резонансной мотивации, идущей из этого мира. И тогда миф о благодетельном тотеме или о профессиональном враче оказываются одинаково действенным. Поразительно, как много внимания в своей истории человечество уделяло биомифам. Ниже их будет приведено предостаточно.

Миф контекстуален. А что служит контекстом биомифа? Чтобы ответить на этот вопрос, надо понять, что биомиф шире любого этиологического мифа о происхождении Вселенной и разных

прочих вещей. Биомиф отнесен к пределу жизни, за которым просто ничего нет. Значит, биомиф — это контекст всех контекстов. Среда для любого опыта. В субъектном модусе эта среда становится биовластью. Отсюда персоналистичность мифа. Биомиф и биовласть втягивают природу в антропологическое пространство телесности. Их столкновение с социальной реальностью, наложение социальной и антропологической реальностей порождает человека<sup>11</sup>. Точка столкновения находится вне реального пространства, т.е. она утопична. И, тем не менее, она центростремительно направляет к нам космический источник жизни. Таким образом, антропология тела, казалось бы, такого заурядного предмета, выводит нас на все уровни мироздания, хотя на некоторых из них мы только подозреваем присутствие нашего тела. И без мистерии тут нам к пониманию тела не приблизиться. Оправдывается высказанное уже давно мнение, что «именно через осознание взаимообогащающего взаимодействия уникального и универсального с точки зрения перспективы расширения границ телесной организации человека снимается возможность прочтения его (индивида. — Я.Ч.) лишь с точки зрения потребительского интереса к нему со стороны общества, выступая против превалирования общественного интереса над индивидом»<sup>12</sup>.

Мне придется привлекать разнообразные данные, не только те, которыми пользовались основатели науки, но и более новые или более показательные. Некоторые из таких уникальных свидетельств добыты личными усилиями у народов Сибири, Центральной Азии, Кавказа и, конечно, среди восточнославянских народов. Все это загружает текст конкретикой, но ведь она-то и есть проверка гипотез и системы доказательств.

## 2. Стыдливость — аспект биовласти

При изучении различных аспектов тела мы так или иначе сталкиваемся со *стыдом*. Между телом и стыдом самая тесная семантическая связь. Чтобы изучить оба предмета по отдельности, второй из них обособим в категорию стыдливости. В ней выражена более универсальная черта, нежели в стыде, который бывает ситуативен и возникает конкретно перед кем-то. Стыд-

ливость свойство более общее, более виртуальное и явно предполагающее более широкий круг тех адресатов, кому мы демонстрируем свою стыдливость. И не столько ее публикуем, сколько ею пытаемся укрыть нечто сугубо личное. Наша гипотеза, ниже подкрепленная фактами, утверждает, что стыдливость служит показателем нашего ухода в сферу интимности от широкого круга лиц, включая туда умерших. Мы принуждаем к интимности биовластью.

Чем больше задумываешься о своем теле, тем более странным оно кажется. Вот человек говорит, что ему надо показаться врачу. Он имеет в виду, что врач осмотрит обнаженную часть его тела или возьмет показания приборов и анализов. Правда, дело может обойтись визуальным контактом и разговором. Но в слове «показаться» содержится смысл обнаружения себя целиком, а не отдельными какими-нибудь частями. Такое обнаружение недопустимо на публике. А почему? Во-первых, из-за страха стыда. Во-вторых, из-за страха общественного осуждения, даже наказания. Мы оказываемся тогда как бы не совсем на своем месте. *Чужое место* говорит в нас стыдливостью.

Получается, что право пользования своим собственным телом у нас ограничено. Однако вернемся к ситуации во врачебном кабинете. О том, что хороший врач оказывает положительное воздействие на пациента уже фактом своего осмотра, написана огромная медицинская и психологическая литература. Но в этом есть еще антропологическая сторона. Она касается чувства стыда.

В познании этого чувства сделано мало. Очевидно, в силу общей неразработанности философии и антропологии тела. Иногда еще можно встретить ссылки на гипотезу З.Фрейда. Он высказывался в том духе, что стыд возник у тех предков человека, которые, выпрямившись, увидели свои гениталии, и им стало неудобно друг перед другом. Они тогда занялись развитием культуры. Примечательно, что такой же умозрительностью отличались мнения о стыде выдающихся ученых, основавших в других областях целые направления науки.

Вот историк искусства Г.Гроссе. Он полагал, что одежда появилась первоначально как украшение, а укрывание половых органов только привлекало к ним внимание<sup>13</sup>. Другой зна-

менитый немецкий историк культуры Г.Шурц утверждал, что стыд возникает в связи с подавлением чувственности<sup>14</sup>. Психолог В.Вундт связывал одежду с табу, возникающим якобы из страха перед демонами<sup>15</sup>. Один из основателей религиоведения С.Рейнак тоже видел в основе первоначального чувства стыда табу на кровосмешительство («табу крови» в его лексике, страх как бы чего не вышло)<sup>16</sup>. Устойчивость подобных положений, впрочем, высказанных априорно и мимоходом, поразительна. Приобщился к эволюционно-стыдливой концепции и такой самостоятельно мысливший ученый как Ю.М.Лотман, повторяющий мысль, что физиология превращается в культуру под воздействием стыда<sup>17</sup>.

Но не все шли строем. Великий естествоиспытатель Р.Вирхов 15 июня 1872 г. заявил, что «чувство стыда ни в коей мере не возникает от взгляда у голого человека». Эти слова сочувственно процитировал наш соотечественник Н.Н.Миклухо-Маклай, специально изучавший чувство стыда у первобытных народов<sup>18</sup>. Миклухо-Маклай и другие полевые исследователи показали, что стыд в архаическом обществе имеет гораздо более широкий спектр социальных значений, чем в современном. Демонстрация половых органов иногда входит в этот спектр, но может туда и не включаться. Такое положение свойственно австралийским аборигенам, служащее в антропологии критерием для ее исходных оснований<sup>19</sup>. На Новой Гвинее в XIX в. исследователи застали племена, где абсолютно голые женщины стыдились мужчин, если на головах первых не было убора<sup>20</sup>. Тот же Миклухо-Маклай отмечал на островах Пелау стыдливость у мужчин, если головка их члена не была убрана в фаллокрипт (обычно из бамбука) — знак, что мужчина прошел обряд возрастной инициации. М.Мид и другие исследователи народов Океании отметили спокойное, но регламентированное отношение к наготы. Как и юный Ч.Дарвин, плававший на «Бигле» и отметивший, что совершенно голые огнеземельские дамы смущались только тогда, когда матросы пытались на них посмотреть со спины. В Тихоокеанской зоне культурнозначимые эротические зоны расположены не спереди, а сзади тела. Вспомним затылки на женских портретах японских художников, повернутые к зрителю. В названной зоне отсутствует поцелуй. Но

стыд — универсалия человеческой психики. Как отметила М.Мид, девочки на Самоа, начиная созревать, хихикают перед мальчиками и краснеют<sup>21</sup>.

Сделаем первое заключение: исходно человеческое тело присутствует в мире через наготу, оно принадлежит всем с видами своих гениталий, но ускользает в зону интимности только при половой близости. Универсалия традиционных культур — половой акт, часто и роды, по возможности совершаются вне жилища. Эти интимные акты локализованы в природе. *Стыдливость, их сопровождающая, служит симптомом сосредоточенной в природе биовласти.*

У народов Севера отношение к наготу спокойное. Эскимосы в жилищах разоблачаются догола. Также свободны со своим телом народы Амура. У некоторых народов нагота ритуальна. Так, алеуты обнажаются на празднествах. Считается, что шаманы во время битв с духами снимают всю одежду<sup>22</sup>. Все равно как древнегреческие атлеты на Олимпийских играх — эти игры устраивались в память умерших. Теперь вспомним шумерский миф об Инанне, которая, спускаясь в мир мертвых, должна была снимать с себя одежды.

*Обнажение перед духами — второе наше заключение из приведенных фактов.* Вместе с первым они ведут нас к выводу, что половая близость в ритуально-мифологическом смысле происходит не с человеком, а с духом. Ритуальная нагота перед божеством — распространенное явление. Из Древней Греции дошли до нас изображения нагой женщины, стоящей перед священным деревом<sup>23</sup>. По преданию, жена пророка Мухаммеда через наготу узнала, что именно ангел посещает ее мужа — он устыдился, когда она «раскрылась».

Снятие одежды приближает человека к истокам природного блага. Поэтому у малайцев при уборке риса женщины обнажали верхнюю часть тела — считается, что чем меньше одежды, тем тоньше будет шелуха у зерна риса<sup>24</sup>. Подобные примеры убедительны, потому что мы как-то привыкли, что собирать целебные травы на Ивана Купалу положено нагими. Везде нагота воспринимает природное начало или передает его другому человеку, в интимности ли, в почитании инстанции более высокого ранга. Перед усопшим мы обнажаем голову, а в архаичных культурах сни-

мали одежду — папуасы испытывают стыд перед предками. Это мы стали жить по принципу «мертвые сраму не имут», но многие тысячелетия дело обстояло противоположным образом.

Благо поступает от духа, Бога или природы. Коснемся ритуальной наготы, имеющей отношение к состоянию погоды. В Сербии был обычай, по которому грозу отгоняла обнажившаяся женщина. На Северном Кавказе мне в 1980-е гг. довелось записывать память о странных обычаях, когда утренний туман могли отогнать мальчики, которых заставляли встать в сторону тумана с голым задом. О ритуальной наготы для привлечения дождя или наоборот хорошей погоды много материала приведено в «Золотой ветви» Дж.Фрейзера. Например, голая девочка с головешкой (огонь удаляет дождь) в обряде у телугу Индии, арабов, в Океании, в Болгарии, в Сербии и т.д.<sup>25</sup>. Эта нагота не имеет особого отношения к половой проблематике, но маркирует младенческий возраст человека.

Получая природное благо как ресурс или занимая место-ресурс, принадлежащий старшим или умершим, люди когда-то испытывали стыдливость. Проступок Хама в том, что он увидел наготу отца, а не сам перед ним предстал нагим. Часто люди, сокрушаясь по поводу материальных потерь, вспоминают библейское «нагими мы пришли в мир, нагими и уйдем», но речь-то тут идет о связи с мертвыми. О едином родовом теле, интимную связь которого прерывать стыдно и опасно. *Стыдливость — это остаток знания о целостности жизни поколений.*

Одно суеверие из русского быта давно не давало мне покоя своей неясностью. Считается, что если человек сглазливый и он об этом знает, то чтобы не нанести вреда, например, ребенку, он должен посмотреть на свои ногти. Об этом веровании есть упоминание в «Войне и мире», и знает его не человек из простонародья, а графиня. Но ведь и смущаясь некоторые люди смотрят на пальцы своих рук. Это стыд нанести вред другому человеку, особенно ребенку. А ногти — это аналог одежды. На Руси когда-то верили, что у человека все тело сначала было покрыто ногтями. У кавказцев, исповедующих ислам, мне пришлось услышать поговорку: «Кто стесняется Бога, тот стрижет ногти ночью». Стыдливый человек здесь иносказательно остается без одежды.

Далекими от сути дела оказываются стыдливость от грубого знакомства с целями природы у Канта и смущение от взгляда на гениталии выпрямившейся обезьяны у Фрейда. При пристальном внимании проблема стыдливости, оказывается, связана с окружающим человека миром, отношения с которым маркированы чувством стыда. Агентами этого мира в традиционных представлениях могут считаться предки, духи, Бог, природные стихии. Но суть вопроса не в этой поэтике, которой были очарованы классики науки, выделившие ученые категории фетишизма, тотемизма, анимизма. Рассмотрим хотя бы часть этих построений подробнее.

### 3. Последствия табу для тела

Чтобы далее прояснить проблему стыдливости, окружающей наше тело, и ее истоков в биовласти, мы должны обратиться к тому классу ограничений в отношениях человека к реальным и вымышленным объектам, которые получили наименование *табу*. Слово пришло из полинезийских языков. Этот обычай впервые обнаружил в Океании на островах Тонга в 1771 г. английский мореплаватель Джеймс Кук. Оно относится к всевозможным запретам на питание, поведение, отношения между полами и т.п. Нельзя сказать, что в науке имеется четкое определение табу. Приведу определение хорошего английского антрополога Мэри Дуглас, сделавшей цикл исследований по проблемам, связанным с этим вопросом. Она присоединяется к утверждению, что «табу – это не нечто непостижимое, но разумное желание защитить общество от разрушительного поведения»<sup>26</sup>. Подобное невнятное положение имеется и в отечественной литературе, даже философской, где табу рассматривается «как часть социального контроля, как регулятивные социальные функции»<sup>27</sup>.

Принимая во внимание, что табу относится к витальным процессам, нарушение которых карается смертью, будем исходить в своем понимании явления из смыслового поля, заданного системой «жизнь – смерть». Так как в этой системе угроза смертью тотальна, то ясно, что происхождение табу коренится

на полюсе жизни, который, приобретая абсолютизированное значение, помещается в исток человеческой истории. *Табу* — это набор правил, стремящихся сохранить чистоту телесного существования: перцепций и отравлений тела от какого-то возмущающего влияния. На первом месте среди табу всегда стоят пищевые ограничения.

Вернемся к Океании, где исследователи нашли уже развитые табу. Например, очень строгие правила отношений к вождям. Их собственное поведение во многом так же, если не более, ограничено. Но особенно опасно нарушение табу для наиболее зависимых: говорят, что были случаи, когда простой человек съедал пищу табуированного вождя, а после, обнаружив это, умирал от ужаса. Нечто аналогичное существовало по отношению к африканским правителям. Японский император-микадо должен был определенное время сидеть на троне абсолютно неподвижно в утомительной позе, т.к. считалось, что от этого зависит спокойствие всей Вселенной. С табуированными лицами недопустим был прямой контакт: разговаривая с китайским императором, нужно было смотреть на особый предмет.

Подобные развитые формы табу, связанные с социальной стратификацией, послужили основанием для обсуждения проблемы в этнологической и религиоведческой литературе. Внимание оказалось привлеченным к софистицированным табу, которые касались не только священного, но и проклинаемого, «чистого» и «нечистого» («амбивалентность» — двусторонность явления). Было установлено, что табуация хорошо известна многим народам мира. У римлян это сфера «сацер», у греков «хагос», у евреев «кодеш». Но древние асимметричные табу нравственного характера сохранились также в быту современных народов, например, повсеместный запрет плевать в огонь или в воду. Собственно, на основании подобных запретов строятся правила этикета: не быть фамильярным с незнакомым человеком, уважать женщин, стариков. Наибольшей асимметричной строгостью и почитанием окружена память умерших.

В науке было уделено чрезмерное внимание не к чистым асимметричным формам табу, но к идеологически окрашенным, например, влиянием тотемизма. Так, Фрейд вообще увел проблему в сторону, он считал, что самые старые и важные

табу — это два основных закона тотемизма: 1) не убивать животного тотема, 2) избегать полового общения с товарищем по тотему другого пола. Психолог В. Вундт обращал внимание на социально-ранговые табу: табу — это самое древнее неписанное законодательство, прообраз права. Английский религиовед Роберт Маретт считал *табу минимумом определения религии*. Это мнение наиболее близко принятому мной определению табу.

Запреты пронизывают всю нашу жизнь и заставляют предположить, что их сущность состоит в том, чтобы наши тела и наши вещи занимали положенное им место в пространстве. Чтобы они не находились на чужом месте. Но анализ стыдливости показал, что свое место — крайне трудно определимо физически, это метафизическое место, обозначенное чувством стыда. Теперь мы покажем, что и чувством вины.

Характерно, что в табу не видна, как правило, запретительная причина: указываются последствия не столько для самого нарушителя, сколько для его потомков (как это мной обнаружено у абхазов, балкарцев и других народов Кавказа). Например, охотник убивает дичи сверх числа, положенного ему божеством охоты. В мифологических сюжетах типа быличек дочь бога охоты проклинает потомство охотника — оно будет немногочисленным, т.е. ущерб наносится родовому телу.

Большая категория табу относится к сфере отношений между полами. Это не только запреты на половое общение, но и запреты, связанные с менструациями у женщин. Например, в эти дни во Франции и на Кавказе они не имеют права готовить сыр. В архаике действуют запреты говорить с сестрами, произносить их имя и даже идти по их следам на песке, как в Меланезии. Подобные сюжеты в науке привлекают для построения тех или иных теорий о запрете инцеста (полового общения между самыми ближайшими родственниками), т.е. биологических разрывов. Нам же надо переместить центр тяжести проблемы в сторону семантических биологических связей, в сторону биологического поля, откуда исходит биовласть табу.

Запреты всегда направлены на поддержание дистанции. Поэтому *табу сходно с самым архаическим человеческим жестом — указательным, где происходит контакт на расстоянии.*

Можно сказать, что табу — ограничение прежде всего словесного общения. Такая суть табу особенно видна в архаических обычаях траура. Так, у абхазов пришедший на похороны сразу понимает, что сочувствие нужно выражать тому человеку, который в руках держит ореховый прут с очищенной корой. Лесной орех в данной культуре — носитель знаков жизни. Из его ветвей делают алтари. Держание прута на поминках — не только жест паузы молчания, делающий слово сочувствия понятным и значимым, но и восстановление пространства жизни.

В архаике самому строгому трауру подвергается человек, ставший убийцей, обычно воин. Даже если он убил врага, он нарушил пространство жизни. Он скрывается. В некоторых культурах сам он не может брать пищу руками — он сам как бы становится мертвым. У индейцев племени пима на юге США воин, убивший врага, на голове носил комок глины, знак того, что «он в трауре, он ритуально невидим». Фольклорная шапка-невидимка происходит от подобных обычаев, вроде древнееврейского посыпания головы пеплом как знака траура. Человек, ритуально ставший мертвым, находится в необычном состоянии, он окружен страхом и почтением, т.е. *табуирован*.

Так через табу решается проблема восстановления непрерывности жизни, нарушенной смертью: табу реструктурирует это пространство. Табу имеет танатологическое (смертное) происхождение, тогда как тотемизм эмбриологическое. Смерть в тотемическом обществе всегда вызывает уход из того места, где она случилась. Это тоже структуризация пространства. Из-за этого, а не только в силу примитивного хозяйства, люди в течение тысячелетий вели бродячий образ жизни. Система табу позволила оставаться на месте. Недаром его развитые формы найдены в изолированных, часто островных, обществах с физически ограниченным пространством жизни.

В трауре человек, становясь невидимым, «мертвым», но живым, обретает то свойство, которое можно считать прообразом будущей души. Все необыкновенное, связанное с таким состоянием, в меланезийских языках называется *мана*. Но та-

кая особая сила известна всем народам. Мана — это сила, которая вызывает страх и почитание. Предметы, наделенные мана, часто связаны с телом умершего, например, в Меланезии его кости тщательно берегут. Там считается, что сила мана, находящаяся в особых камнях, дает плодородие деревьям и свиньям, быстрходность лодкам. Мана — это мысль, память, сознание, привязанность, желание, интеллект, т.е. манна — это бытие в превосходной степени. У карел существует вера, что женщины могут приобретать силу женского обаяния лемби, умываясь утренней росой. Все говорит о том, что мана по происхождению природна и становится витальной силой, будучи сосредоточена в человеке. Значит, *мана выступает как симптом биовласти.*

Роберт Маретт считал верования в ману первой фазой религии, назвав их преанимизмом. Конечно, преанимизм — это путь к анимизму — вере в душу и духов. Оказалось, что самым архаическим обществам, ведущим охотничье-собираческое хозяйство, свойственно огромное внимание к психической жизни человека, к способам ее организации, к разным психотерапевтическим практикам, вроде рассказывания страшных снов у сеноев на полуострове Малакка, психологического контроля над членами орды у пигмеев мбути в Заире.

Важное средство упорядочивания психического состояния человека — ношение амулетов. В амулете находится та сила, которая называется мана. Первоначально амулет был знаком запрета, табуации человека. В такой роли выступала одежда — наиболее развитая одежда предназначалась мертвым, дом — «жилище для мертвых» (в русском веровании дом строится на чью-то смерть), стол первоначально был сооружением для погребальной трапезы.

Таким образом, происхождение явлений культуры обязано странным для нас и кажущимся далекими понятиям табу и мана. Культура развивалась параллельно развитию представлений о душе. И мы сейчас, полностью осознавая свою субъектность как ответственность, должны быть внимательны к, казалось бы, нелепым верованиям детства человечества. Потому что поведенческие табу и связанные с ними тотемические представления всегда с нами.

#### 4. Тотемное тело

Считается, что тотемизм и странные запреты возникли на заре жизни человечества. А потом они преобразовались в столь необходимые средства культуры, что мы их просто не узнаем. Слово «тотем» появилось в научной литературе в конце XVIII в. из языка алгонкинских племен, живущих в Северной Америке около Великих озер. Оно переводится как «его род» и обозначает загадочное родство по животному, например по медведю. С середины следующего века стали поступать сведения о разнообразных и сложных тотемических системах у австралийских аборигенов. Подобные факты известны были и раньше. Так, испанцы еще в XVI в. узнали, что знатные роды перуанцев называли себя по имени животных и гордились своим происхождением от них.

Теории тотемизма оформились к началу XX в. И с тех пор антропологи, социологи и философы бьются над разрешением этой проблемы. Тотемизмом принято считать явление архаической духовной культуры и социальной организации, которое строится на связи между группой людей (изредка отдельного человека) с видом животных или растений, классом неодушевленных предметов или состояний внешнего мира. Люди верят в родство с этими объектами и от них ведут свое происхождение. Тотемы пользуются почитанием, особенно в форме разнообразных табу, которые охватывают также сферу брачных связей. Подобные теоретические подходы оправданы социологически, ибо акцент они делают на характеристике общественного уровня архаического общества. Как выглядит философско-антропологическая сторона дела? Тотемическое родство как социально-идеологическая система только скрывает факт продолжения телесности за пределы человеческого тела. Тотем выполняет двоякую роль: с одной стороны, он свидетельствует об инфляции тела, но с другой, ее асимметрично ограничивает вектор тотема-эмблемы. *Тотемизм — это вид ментального биологизма, строящего концепцию тела.* В сущности, это вид биовласти.

Тотемом может быть чуть ли не любое явление природы: не только зверь, но и насекомое, иногда растение, а также звезда, вода, дождь, даже смех, труп, болезнь или рвота. С моей точки

зрения, в таких странных тотемах кроется смысл всего явления — тотемы говорят о присутствии человека в мире. Они так или иначе указывают на человека, но не изолированного от природы, а находящегося с нею в единении. Поэтому можно сказать, что тотемы играют роль указательных знаков-эмблем. Группа или человек нуждаются в тотеме, чтобы выделиться среди других людей, ведущих в точности такой же образ жизни. В архаике это охота, рыбная ловля и собирание растений, меда.

Такая стадия хозяйствования, по-своему изощренная, позволяет людям быть повсюду дома, однако без дома как такового, благодаря чему люди выживали в самых крайних обстоятельствах. Абориген Австралии может долго жить без воды, зарываясь на ночь в песок, где его кожа воспринимает ночной конденсат влаги. Формула «повсюду дом и повсюду жизнь» характерна и для более развитых обществ, вроде полинезийского, освоивших мотыжное земледелие. Так, для новозеландских маори мир развертывается наподобие гигантской родни, где небо и земля изображают первопредков всех существ и всех вещей: моря, прибрежного песка, деревьев, птиц, людей. Поэтому маориец осознает себя в родственных связях с рыбами океана, либо с путешественником, которому он оказывает гостеприимство. Тотемное мировоззрение как таковое — основа веры в конкретные тотемов, тем более что существуют предания, согласно которым реальные предки меняли иногда свои тотемы.

Но «повсюду дом» и наполненность его жизнью как отношение к природе никак не может объяснить появление людей в мире и рождение отдельного человека. Создавая миф о творении, люди стремились решить проблему единства с природой, не потеряв свободы воли и самой субъектности. Справиться с задачей помогли эмбриологические представления. Согласно им порождение жизни приурочено к определенным временам и к местам в пространстве. В таких местах у аборигенов Австралии спрятаны зародыши людей (чуринги). Женщины, проходя мимо них, становятся беременными. У этого народа существуют и специальные тотемические центры, где проводят обряды с танцами ради размножения тотемов и возобновления ресурсов жизни. Эмбриология в тотемическом мировоззрении тесно вплетена в структуру принадлежности к брачным подраз-

делениям, объясняя запрещения браков между людьми одного тотема (обычай экзогамии). Следовательно, «чужие», у которых берут женщин в жены, тоже участвуют в воспроизводстве жизни. Субъектность в таких обществах получается размытая.

Поскольку древнейшие люди жили по тому же принципу «повсюду дом и повсюду жизнь», постольку жизнь животная и человеческая перетекали друг в друга. Были известны погребения вместе с убитым животным или его изображением (погребение мальчика в Тешик-таше в Средней Азии вместе с рогами козла, более позднее Сунгирское погребение на Клязьме с подвеской на груди в виде фигурки лошади). В пещерах находились эмбриональные центры. Там проводили обряды оживления животного (например, медведя, из шкуры которого и глиняного туловища делали натуральный макет). Красочные изображения бизонов, оленей, мамонтов и лошадей на стенах пещер в палеолите это тоже обозначение эмбрионального центра в ситуации, где у охотников «повсюду дом». Культ медведя, мирового лося или оленя у народов Сибири, буйвола в Юго-Восточной Азии, ласточки у древних китайцев, койота у индейцев Северной Америки, — все это способы преобразования телесно и витально освоенной вселенной в тотемные эмбриональные центры. Эти локализованные центры жизни в более поздние эпохи в развитых религиозных системах стали рассматриваться в качестве центров, откуда началось упорядочивание мира.

Тотемические объекты всегда связаны с решением интеллектуальных и эмоциональных задач, возникающих у человека вследствие его деятельного отношения к миру. Следовательно, тотемизм не является прямой реакцией на конкретные пищевые запросы, как это считал польско-английский антрополог Бронислав Малиновский. И это не только классификационная система, приспособленная для думания по концепции французского антрополога Клода Леви-Строса. Тотемизм выражает социальные противоречия, умозаключения и напряженные переживания по поводу смысла жизни у древнего человека, нашедшие разрешение в вере в тотем.

Поэтому столь древни, фантастичны и укрыты от посторонних глаз (эзотеричны) мифы о тотемах. Как правило, их не рассказывают женщинам, а юноши их узнают во время обрядов

взросления (возрастных инициаций). У индейцев Америки те, кто проходят инициации, должны во сне после одиночества и испытаний обрести своего тотема, который становится их духом — покровителем. Тотем, в конце концов, всегда контролирует поведение человека, направляя его в социальное русло.

Тотем может выступать носителем знаний и племенных этических ценностей. Изображения тотемов люди иногда татуируют на своем теле. В некоторых теориях считается, что как раз изображение тотема на теле дало начало тотемизму (Эндрю Лэнг). Эти изображения играют роль *эмблем*, различающих родственные группы и племена. Но сами они происходят из того, что тотем является эмблемой тайны перехода вселенной в конкретного родившегося человека. Это проблема телесных преобразований.

В развитых мифологиях тотемные предки соприсутствуют творению Богом человека. Но, сыграв свою историческую роль, эти помощники Творца делают что-то неправильно, как собака, допустившая до еще не одухотворенных фигур противника бога в якутском, русском и тибето-бирманском мифе. Возможно, что сам дьявол, персонаж этого мифа, когда-то сам был тотемным животным (в ближневосточных вариантах — козлом).

Итак, в своей истории тотем из медиатора между природой и человеком все больше становился благодетельным или вредным духом, демоном, входя тем самым в круг анимистических верований. Но задатки этой роли тотема появились гораздо раньше, тогда, когда тотем был как бы «внешней душой» (это имеет место у племени арунта, живущего в Центрально-Австралийской пустыне). Как бы то ни было, отношение человека к тотему всегда одухотворено. Поэтому есть смысл в концепции английского религиоведа Робертсона Смита, говорящей о том, что тотемизм родился из обряда совместного пиршества, которое было тотемным празднеством. Он построил эту теорию на материале религии бедуинов.

## 5. Инициации и звериное тело

Выше уже шла речь об этикетных принципах, на которых основаны традиционные культуры. Можно сказать, что чем архаичнее культура, тем она этикетнее. Этикет — это табу на

место другого. Наша цивилизация только-только подходит к философскому пониманию значения этикета. Она продвинулась в понимании и отстаивании прав личности, в понимании Другого благодаря трудам М. Бубера и М. М. Бахтина. И путь этот был долгим, начавшись с Ветхого и Нового Заветов, Сократа, Августина. А рядом с нами существует традиционная культура, построенная на философии места.

Наши деды в русской деревне еще недавно хорошо знали, что первым здоровается младший по возрасту (знал бы это Эдип, может быть, он не поссорился бы со стариком, своим отцом). Что если открыты ворота, то в доме покойник. Что если по-особому завязан у женщины платок (одежда — носимый указатель места), то эта женщина замужем и что к ней надо относиться с особым уважением. Что мужчине в доме не след заглядывать в бабий угол. Что невеста сама собирает личное приданое и никто не имеет права соваться в ее сундук. Такие факты приходится напоминать, потому что они забыты. В традиционной культуре за лучшее место положено бороться. Место лучшего пахаря, кузнеца, певца. В гористой Балкарии ручной труд по сенокосению ничем не облегчен. Справный косец славится на весь край. Люди спрашивают: «А кто у вас в этом году шел первым?».

Благодаря труду Арнольда Ван Геннепа наука сто лет назад узнала структуру *посвятительных и возрастных обрядов*<sup>28</sup>. Она заключается в ритуальном отделении посвящаемого от мира живых (его «умирание»), преображении в ходе обряда тела и духа посвящаемого и в заключительном возвращении посвященного в общество с обретением всех социальных прав. В своих религиозно-этических работах Мирча Элиаде также обращает все внимание на структуру религиозных действий, видя в инициациях пример «вечного возвращения» к временам творения мира ради очищения теперешнего<sup>29</sup>. Остальное в ритуале для Элиаде — техника. Шаманизм, например, это техника экстаза. Все это важные наблюдения.

Но и Ван Геннеп, и Элиаде мало касаются того, что в архаических ритуалах неожиданно высоко значимо личное состояние человека, перестройка его отношений не только с обществом, но и с природой. У австралийских аборигенов-охотников, живущих в весьма суровых условиях, не всякий может достичь

статуса хорошего охотника. Вот и затягиваются инициации порой на 25–30 лет, причем некоторые так и не получают этого звания. Обычно же инициация у аборигенов длится 13–20 лет<sup>30</sup>.

Другой недостаток концепции Элиаде в том, что в приобретении посвящаемым знаний от духовных наставников он видит отрыв от природы<sup>31</sup>. Столь же односторонне с позиций привычного религиоведения подходил к инициациям С.А.Токарев, который видел в них сосредоточение всех наиболее важных тайных верований, обрядов и обычаев<sup>32</sup>. Более приемлема для нас точка зрения Л.А.Абрамяна, увидевшего в инициации стержень праздника<sup>33</sup>, через проявляемое терпение ведущего к праздничному пиру<sup>34</sup>.

Пир для австралийцев — торжество их умелого приспособления к суровой природе. В пире суть жизни, в его невозможности — смерти. Недаром у народов Океании считается, что на том свете дух удаляет у умерших кишечник и после этого они становятся настоящими умершими<sup>35</sup>. У древних египтян аналогичное верование легло в основу бальзамирования трупов, у которых удаляли внутренности. *Подчеркивание телесности через пищу и пищеварение — постоянная доминанта обрядов инициации*. У народов Океании это сюжет ритуального действия, где иницируемых проглатывает чудовище, у американских индейцев эта роль у «старухи-людоедки». Да и хорошо нам известный славянский сказочный фольклор богат историями о проглоченных и спасшихся детях.

Итак, чудовища, глотающие детей, как кит Иону. Тем самым дети теряют свою незрелую плоть и возвращаются взрослыми людьми. Обряд, похожий на посвящение шамана, в ходе которого духи «варят» в котле его тело и он обретает новое. С этим новым телом шаман может стремительно перемещаться в пространстве. У архаических охотников после инициации также появляется тело, способное в беге настигать дичь, как у австралийцев и индейцев. Везде мы видим тело с функциями хищника. Тут-то мы подошли к огромному по объему материалу о мужчинах-воинах, которым приписывались качества хищников.

Известно, что в любом традиционном обществе возрастная категория молодых, неженатых мужчин находится в особом положении. С одной стороны, они — защитники общества, об-

разующие основную военную силу, а с другой стороны, их общество живет собственной жизнью, находясь иногда даже в оппозиции к обществу. Социальная автономия молодых воинов подчеркивается символически их близостью к природе. Они живут вне семьи, иногда в лесном военном лагере. Они подчинены строгому контролю своих старших. В отсутствие военных действий их основное занятие — охота.

Благодаря дистанции между обществом и классом молодых мужчин, а также символической и реальной натурализации их быта эти мужчины образуют в обыденной ситуации маргинальную по статусу группу. Зато в чрезвычайных обстоятельствах: война, свадьба, похороны — эта группа из маргинальной делается центральной. *Инверсия* социального статуса, периферии на центр и обратно — примечательная черта категории молодых мужчин. Поэтому в быту общественные функции лиц этой категории медиативны, они — посредники, вестники.

В Абхазии мужчины возраста арпыс (от 18–20 лет до женитьбы) выполняли функции вестников в случае смерти и свадьбы<sup>36</sup>. О мужчине, посылаемом с вестью, говорили: «Он подобен Ажвейпшаа», т.е. богу охоты. Почему? Попробуем ответить на такой вопрос. Арпыс — возраст совершеннолетия. Его отмечают вручением пояса. К поясу, надеваемому поверх черкески или бешмета, крепятся кинжал, кремь и кресало, необходимые в пути шило и шнурки. Даже набор этих вещей уже говорит о воинской функции возраста арпыс, об образе жизни вне дома, в дороге.

Другое бесценное свидетельство, зафиксированное в Абхазии, — арпыса могли назвать положительным эпитетом «похож на бешеную собаку». Чем вызвано это сравнение? Надо думать, что уже тем, что арпысу зазорно сидеть в доме, он должен быть постоянно в пути. Но это сравнение с собакой не просто метафора, так сказать, по образу жизни. Этот эпитет скрывает более глубокие пласты значений. В абхазской культуре мы находим особое отношение к собаке. Считается, что в ней течет человеческая кровь. Нами был записан миф, согласно которому после создания богом первого человека лошади поняли, что это существо будет ездить на них верхом. И вот табун мчится на первого человека, совершенно безоружного, чтобы растоптать

его копытами. Близкий сюжет есть у сванов, где в охотничьем эпосе стадо туров растоптало охотника-свана. Тогда человек вырвал из своего бедра кусок мяса и кинул его в табун. Эта плоть человека на лету превратилась в собаку, которая встала на пути лошадей и лаем отогнала их. Положительное отношение к собаке и волку — универсалия абхазской культуры. «Он силен как волк», говорят о человеке большой физической силы. Встретить на пути волка или собаку — хорошая примета.

Волки же рассматриваются как собаки бога охоты Ажвейпшаа, помогающие ему пасти дичь. А вот другое свидетельство о тесном соотношении собаки с охотой, записанное нами в Абхазии. Оказывается, у абхазов есть не только охотничий «лесной язык», но и траурный, в котором в соответствующей ситуации запрещено произносить некоторые слова. В частности нельзя произнести слово «собака», его нужно заменить на слово «охотник».

В том, что молодой мужской возраст символически представлен с охотничьим животным или волком, пожалуй, нет ничего удивительного с точки зрения мировых реалий, скажем, взятых из быта архаических народов. Данные абхазской этнографии тем ценнее: они позволяют найти в культуре, причастной к истории развитых мировых центров, познавшей христианство и ислам, отдаленнейшие истоки, уходящие в глубины каменного века.

Но какова же роль упомянутого соприкосновения с мировыми религиями? Неужели народ, способствовавший распространению христианства на Кавказе (христианство пришло в Грузию через Абхазию), сохранил без изменения чуть ли не палеолитические обычаи? Обратимся к тому же возрасту арпыс. Свойства человека в этом возрасте по-абхазски передаются термином «айбага», который этимологизируется через слова ай — «совместно» и бага «брат». Что берут? Витальный ресурс, рассеянный в природе. О природе говорят метафоры этого возраста: айбага «горит как огонь», «похож на пламя», «положить в огонь, не сгорит» и т.п. Это не случайные, поверхностные сравнения, ибо в абхазской культуре стихия огня не просто наделена особой святостью, но из огня исходит то, что можно назвать нравственным императивом. Есть

изречение «огонь заставляет делать хорошее». Терпенье, основа этического поведения, делается огнем. Противоположны коннотации воды: это косность и прочие отрицательные качества. О туповатом говорят: «Из него ведро воды можно выжать». Итак, стихия арпысов — огонь, цвет — красный. В древности было положено в бою надевать красную одежду, обычно головной убор из красной материи. Цвет бога охоты тоже красный. Сам Ажвейпшаа часто представляется рыжим. Он живет в медном доме. В песне Ажвейпшаа поется: «Освещающий красные скалы красным огнем».

Ну, конечно, молодые мужчины — это воины, несущие смерть. Но вот что еще важно: сами они в своем полностью сбалансированном возрасте айбага совершенны, находятся вне трансформаций (как это происходит с мальчиком или стариком) и поэтому единственная приличная им трансформация — это *смерть*. Вот основа отмечаемой всеми героичности абхазских преданий, фольклора и даже быта. В абхазском эпосе герой гибнет ради людей. Здесь это глубоко разработанная нравственная линия. Не ради загробного воздаяния умирает абхазский герой, а ради остающихся жить людей. Арпыс, покидающий уют домашней жизни и живущий надеждой на такой подвиг, это не юноша, пассивно увлекаемый в неизвестные заросли для проведения инициационного обряда. В абхазской культуре инициация растянута на всю жизнь и ее важнейшим моментом является героическая смерть.

Один момент, относящийся к проблеме христианства, мы должны все же упомянуть. Речь идет о культуре св. Георгия, на абхазской почве ставшего божеством Айергь. Функция этого божества (или семьи божеств, как в виде семьи божеств может выступать и Ажвейпшаа) аналогичны функциям Ажвейпшаа. Есть большая приуроченность цикла Айергьов к Абжуйской (христианизированной) Абхазии. В то же время Айерги могут рассматриваться как божественное семейство, находящиеся в родственных связях с Ажвейпшаа. Главное, что отличает культ Айергьов от более раннего культа Ажвейпшаа, взгляд на первых как на людей, достигающих святости. «Св. Георгий был простой охотник» — так начинается одно сказание, написанное в прошлом веке. В народном представлении Айергь — человек,

ставший жертвой: бог у него удалил желудок и Айергь стал святым, помогающим людям. Тут мы снова встречаем мифологему удаленных внутренностей человека.

Человеческое происхождение Айергья дало поразительные рефлексии в абхазском охотничьем культе. С Айергьем, оказывается, можно спорить. Но он милосерден и оказывает помощь при грозе, эпидемиях, море скота. Как человек-жертва Айергь занял первенствующее место по отношению к Ажвейпшаа: «Айергь впереди Ажвейпшаа стоит, вожак их», — было нами записано в 1984 г. Теперь, кажется, стало понятным почему «Песня Айергья» вошла в жанр героических песен, стала походной: этой песней человек-жертва оказывается впереди живых людей.

## 6. Асимметрии и тело

Мы проследили тело в ситуациях стыдливости, табуации, тотемных представлений и инициаций. Этого достаточно, чтобы обнаружить, что телесность состоит в ее метафизическом выходе (*инфляция*) за пределы индивидуального тела человека. Также были приведены примеры, показывающие, что культура предоставляет набор мероприятий по подавлению телесности как инфляции тела. Рассмотрим ее подробнее.

Концепция инфляции была развита К.Г.Юнгом и его последователями как антитеза крайне односторонней идее З.Фрейда о сублимации либидо. Инфляцию тела можно было бы рассмотреть на примерах мифологических представлений о космическом теле первочеловека. Имеются в виду сюжеты вроде индийского Пуруши, еврейского Адама Кадмона, первочеловека русских духовных стихов. По таким воззрениям Вселенная возникла из частей тела первочеловека. Перед нами инфляции, исторически поздние поэтические метафоры, вынесенные на поверхность стихией условного языка. Это асимметрии, устремившиеся в космос, но рожденные на земле, ибо происходят эти метафоры из того мышления, которое формирует пласт сознания биосферы. Названные мифы о первочеловеке при их подробном рассмотрении увели бы внимание от целостной биосферы в сторону развитой мифофилософской поэтики.

То *биосферное тело*, которое обосновывается здесь, не обязательно образное космическое тело первочеловека. Хотя метафорически биосферное тело предстает в разных обликах: в образе ли ограничивающего общество тотема, в поведенческом ли императиве-табу. Это и не телесность, метонимически или метафорически перенесенная на Вселенную. Главное в нашей концепции то, что *биосферное тело не инфляционно, но центростремительно направлено на физическое тело человека*. Оно составляет средства для описания жизни наших реальных земных тел. Биосферное тело тенденциозно и виртуально. В этой своей виртуальной предупреждающей функции оно было отмечено у Мерло-Понти.

*Асимметричная тенденциозность* биосферного тела состоит в том, что оно не самодостаточно, но дополняется культурой. Эти дополнения бывают знаковыми, конечно, взятыми соответственно уровню развития общества. Вот австралийскому аборигену символически в бок вставляют магический кварц как знак обретения человеком особых знаний. Вот человечество в одежде маркирует правую и левую стороны тела, а все оно дифференцируется на мужское и женское.

Но самая древняя универсалия асимметричности биосферного тела — искусство. Его уровень высок у первобытных людей: наскальные росписи, гравировки, скульптура, украшения тела поражают наше воображение. *Биовласть — фактор принуждения к культуре, императив культуры*.

Ментально биосферное тело выступает как женское. Это и понятно, вынашивание ребенка — явная биологически природная асимметрия тела. Грузная полнота палеолитических Венер не отражает облик женщин, но говорит об асимметричности прототела, лучше всего передающего эту идею изображением женского организма. Эмбриологические представления оказались основой традиционного мировоззрения и дали начало генетически устойчивым культурам, как, например, кавказским. Один из мировых сюжетов об амазонках локализован на Кавказе. Миф об амазонках основан на той же асимметрии. Только, узурпируя мужскую стрельбу из лука, они якобы для удобства стрельбы еще у девочек удаляли правую грудь. Женщины

остаются амазонками в нашем окружении, когда друг другу говорят о менструации на своем тайном женском языке «у меня на сорочке», «на рубашке».

Женское асимметричное прототело текуче и смыкаемо с другим: женщины о половой близости говорят «мой муж ночью приблизился». Оно смыкается и с животным: у американских индейцев женщины выкармливают грудью детенышей диких животных, там в поселках образуются целые зоопарки. Занимаясь собирательством растений, женщина, в конце концов, их одомашнила. Мифов о причастности женщины к земледелию бездна. Тут индонезийская Хайнувеле, из тела которой выросли растения, безымянная женщина одного вьетнамского племени, потерявшая ладони, в которых из катышков образовался рис, египетская Исида и греческая Деметра. Это мифы, относящиеся к порождению жизни и ее ресурсов, — биомифы. Они так или иначе связаны с женщиной. Тоже самое видим на славянском материале.

Вот биомиф болезни. Он женский: по земле бродят 12 дочерей Ирода, 12 лихорадок. У каждой свое имя. Биомиф самой смерти тоже женский. Женщина причастна к животноводству, это она стоит, держа в руках коней на вышитых рушниках. В названии основного злака нашей лесной зоны «ржи» виден корень, связывающий растение с родильной деятельностью. Существуют и другие доказательства женских истоков злакового биомифа на славянском материале.

Хотя биовласть асимметрична, но это не отношения господства и подчинения. Это и не пространственные перетекания центра и периферии, при том что *биовласть центростремительна к жизни*. Она контролирует гомеостаз, потребляющий энергию. Она средство гармонизации автономных систем: хозяйственных, сексуальных, рекреативных и прочих. Биовласть стоит в стороне от мер воздействия социальной власти: принуждения, номинирования, идеологии, харизмы и т.п. Биовласть этична. Гармонизируя жизнь человека, биовласть порождает представления о себе как об источнике блага.

Мы слышим от встреченного человека слово «Здравствуй!» и сами отвечаем ему тем же. Почему мы это говорим в первый раз, когда его увидим? Именно потому, что наш знакомый уви-

ден и узнан. Не сразу мы его узнали, совершили оплошность — говорим «Богатым будешь!». В старину у русских и украинцев на Щедрый вечер положено было хозяину прятаться за хлебами, чтобы члены семьи, особенно дети, его не видели. После этого произносилось пожелание, «чтобы на следующий год было также». Через подобные загадки и игры биовласть инвестирует благо, себя явно не обнаруживая в отличие от публичной социальной власти. *Биовласть интимна*. Она обнаруживается не в смыслах, а в симптомах. Это даже не власть-ответственность, это власть-резонанс.

*Биомиф — поиск резонансных симптомов биовласти*. Тело вырывается из логических пут и стыдливо скрывается в тайне. Биомиф осторожно касается этих тайн. Можно сказать иначе: тайна обнаруживает себя через миф.

Но биомиф — это не те или иные сюжеты, они могут быть даже противоположны. Подчеркивается только изначальная асимметричность жидкостного женского тела. Оно текуче. Библия: «Дух Божий носился над водами». А у Платона твердостью обладает только идеи. Новорожденного, вышедшего из околоплодной жидкости, во многих традициях натирают солью, она дает предикативность твердости. Это высыхание и отверждение длится всю жизнь, как показали абхазские данные и как считали древние греки<sup>37</sup>. Но в некоторых культурах соль даже не едят, ибо иначе тело станет твердым и тяжелым — поверья индейцев Колумбии и лопарей на севере Европы<sup>38</sup>. Тело охотников должно быть легким. Легкое, текучее женственное тело должно быть укрыто: это во всем, вплоть до платка на голове в церкви. До блоковского: «Я чту обряд — легко заправить медвежью полость на лету. И женский стан обняв, лукавить...».

Знал ли А.Блок такие подробности, как заворачивание новорожденных в шкуру, символизирующее зачатие?<sup>39</sup> Или что медведь находится в центре сексуальной обрядности европейских народов с древности?<sup>40</sup> Вряд ли. Но точность его образа поразительна. Ведь в жизни мы иногда носим любимых на руках. А наш язык почему-то называет беременную «тяжелой». И жесты, и выражение указывают на биомиф, который, как и биовласть, прячется и не любит предьявлять себя в нарративе. Он виден в резонансе, который объясняет сходства в совершенно

неродственных культурах. Носят невест не только в Европе. И не только невест. Аборигены Австралии поднимают на плечи иницируемых мальчиков. Поднятие на щит триумфатора в древнем Риме происходит из инициационного обряда.

В своей этнографической работе на Кавказе я люблю беседовать со стариками. Однажды в Чечне наш разговор шел о жизни. Не об обычных ее тяготах, а о ее метафизике. Именно по этому поводу один мудрец мне сказал: «Не одного тебя жизнь обольстила». В той беседе я еще услышал мне понятную по простым словам фразу: «дунейя вайн дац!». Буквально она переводится: «Вселенная не наша». Но она была сказана так горестно и с таким смиренным, что смысл ее был явно больше любого лингвистического смысла. Много лет прошло, пока наконец мой товарищ по профессиональной этнографической работе Саид-Мамед Хасиев нашел точный русский эквивалент, встречающийся в простонародной речи, — «эх ма, жисть!». В русском и в чеченском вариантах звучит *плач по телу при обращении к тому, что больше самой жизни, что дает ей начало*. Это один и тот же биомиф.

Другая встреча. На сей раз со столетним балкарцем Хасаном Мирзоевым. Он каждый день отправлялся на горные пастбища со стадом овец. Сам идти он уже не мог, родственники привязывали его к седлу на осле. Так мы уходили высоко в горы. Настолько высоко, что орел, паривший в ущелье, был где-то внизу. Хасан оставался в седле, наблюдая за овцами и на них покрикивая. Иногда он приближался к нашему костру, и беседа возобновлялась. Хасан, как и все балкарцы, провел ссылку в Киргизии. Потом опять жил в своем ущелье. Из мест, которые он еще мог видеть, было только всё, виденное из вагона во время пути. Тем поразительнее были его слова, произнесенные после некоторого молчания, во время которого он куда-то смотрел слезящими глазами: « В мире нет лучше этих мест!» Почему он прав?

Потому что он дал вектор асимметричному миру. Его мысль, начавшись топоментально в одном из приэльбрусских ущелий, тут же нашла себе табло континуальности, чтобы вернуться к обстоятельствам еще одного дня его жизни. В возгласе Хасана был и плач по нему самому: о покойниках говорят как о лучших из известных людей. Но Хасан еще жив, и поэтому говорит о красоте мира. На Кавказе хорошо был известен обычай стари-

ков устраивать поминки по самому себе при жизни. Вот что он делал тогда. Он разрывал логику смерти и ставил в начало всего красоту мира и жизни. В том идеальном мире утопически, но действительно присутствовало его тело, еще не дряхлое, а молодое. И он шагал со своим стадом в горы. А в данный момент его молодое здоровое тело стыдливо пряталось в тайне. *Биомиф и био-власть, имея резонансную природу, могут меняться местами.*

### Примечания

- <sup>1</sup> См. обзор идей по философии нестабильности: *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Основания синергетики: Синергетическое мировоззрение. М., 2005.
- <sup>2</sup> *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. Минск, 2006. С. 220.
- <sup>3</sup> *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Указ. соч. С. 88.
- <sup>4</sup> *Фуко М.* Рождение клиники. М., 1998.
- <sup>5</sup> *Тищенко П.Д.* Биовласть в эпоху биотехнологий. М., 2001; *Он же.* Тело: философско-антропол. истолкование // Психология телесности между душой и телом. М., 2005; *Он же.* Биоэтика и антропология // Рабочие тетради. Вып. 1. М., 2006.
- <sup>6</sup> *Чеснов Я.В.* Нравственные ценности в традиционном абхазском поведении // Полевые исследования Института этнографии 1980–1981. М., 1984. С. 107–116; *Он же.* Женщина и этика жизни в менталитете чеченцев // Этнографическое обозрение. 1994. № 4; *Он же.* Антропоценоз и этнокультурная характеристика населения // Человеческий потенциал Парфеньевского района Костромской области. М., 2003.
- <sup>7</sup> *Тищенко П., Юдин Б.* Моральные проблемы современной генетики. Московский гуманитарный университет // Рабочие тетради. Вып. 3. М., 2006; *Юдин Б.Г.* Конструирование человека: Доклад в ИФ РАН 3.10.06; *Хоружий С.С.* Герменевтика телесности в духовных традициях и современных практиках // Психология телесности между душой и телом. М., 2005.
- <sup>8</sup> *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1993. С. 224–225, 310, 396.
- <sup>9</sup> *Чеснов Я.В.* Наследие Боровска и визуальный ландшафт // Обсерватория культуры. 2006. № 3. С. 132–139.
- <sup>10</sup> *Матурана У., Варела Ф.* Дерево познания. М., 2001.
- <sup>11</sup> *Гиренок Ф.И.* Антропологические крнфигурации // Философия хозяйства. 2001. № 2 (14).
- <sup>12</sup> *Киященко Л.П.* О границах телесности человека // Телесность человека: междисциплинар. исслед. М., 1991. С. 12.
- <sup>13</sup> *Гроссе Г.* Начала искусства. СПб., 1894. С. 89.
- <sup>14</sup> *Шуриц Г.* Происхождение культуры. СПб., 1905. С. 561.

- <sup>15</sup> *Wundt W.* Voelkerpsychologie. Bd. 1. Berlin, 1900. S. 8–27.
- <sup>16</sup> *Reinach S.* Cults, mythes et religions. P., 1880. P. 172.
- <sup>17</sup> *Лотман Ю.М.* О семиотике. М., 1970. С. 99.
- <sup>18</sup> *Миклухо-Маклай Н.Н.* Собр. соч. Т. III. Ч. 1. С. 229.
- <sup>19</sup> *Myers F.* To Have and to Hold. A Study of persistence and Change in Pintupi Social Life. Brynmaur, 1981. P. 591.
- <sup>20</sup> *Липс Ю.* Происхождение вещей. М., 1955. С. 259.
- <sup>21</sup> *Мид М.* Культура детства. М., 1988. С. 123.
- <sup>22</sup> *Смоляк Н.В.* Шаманизм у народов Амура. М., 1980. С. 174.
- <sup>23</sup> *Moulinier L.* Le pure et l'impure. P., 1950. P. 21.
- <sup>24</sup> *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1980. С. 39.
- <sup>25</sup> Там же. С. 29, 38, 39, 79, 81, 84–85, 160, 226, 606.
- <sup>26</sup> *Дуглас М.* Чистота и опасность. М., 1999. С. 8.
- <sup>27</sup> *Ляликов Д., Токарев С.* Табу // *Философская энциклопедия.* Т. 5. С. 177.
- <sup>28</sup> *Ван Геннеп А.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.
- <sup>29</sup> *Элиаде М.* Тайные общества: обряды и инициации. СПб., 1999. С. 11–19.
- <sup>30</sup> *Абрамян Л.А.* Первобытный праздник. М., 1983. С. 11.
- <sup>31</sup> *Элиаде М.* Указ. соч. С. 19–21.
- <sup>32</sup> *Токарев С.* Ранние формы религии. М., 1964. С. 215.
- <sup>33</sup> *Абрамян Л.А.* Указ. соч. С. 52.
- <sup>34</sup> Там же. С. 33, 99.
- <sup>35</sup> *Петрухин В.Н.* О функциях космологических описаний в погребальной культуре // *Московское отделение Географического общества.* М., 1979. С. 5.
- <sup>36</sup> Часть приведенного материала взята из рукописи канд. диссертации Омара Маана «Социализация личности в традиционной культуре абхазов». М., 1990.
- <sup>37</sup> *Онианс Р.* На коленях богов. М., 1999. С. 214.
- <sup>38</sup> *Karutz W.* Menschenbild. Lieferung 3. Hamburg, 1964. S. 487.
- <sup>39</sup> *Элиаде М.* Указ. соч. С. 140.
- <sup>40</sup> *Чеснов Я.В.* Парфеньевские бабы, или Антропология женского тела: Виртуал. сценарий. М., 2003. С. 12–17.