

**Домников С.Д.**

**Концепция мифа  
во французской антропологии XX века:  
Роже Кайуа**

Тема «сакрального» в качестве широкого контекста общей теории мифа, представляется одинаково актуальной и для исследователей феноменов психики и сознания, и для историков и антропологов, изучающих социальные процессы. А со времен публикации книги Рудольфа Отто «Священное» (1917), она заняла прочное место и в феноменологии религии. Начало XX столетия было отмечено широкой дискуссией между классической социологией, сосредоточенной на исследовании прежде всего модернизационных процессов, и оппонентами ее идей со стороны расширяющегося круга полевых исследователей в области этнологии и антропологии, изучающих традиционные и примитивные формы социальной организации. Магия, мифология и религия именно тогда впервые начинают рассматриваться как самостоятельные культурные феномены в рамках самых разных дисциплин, включая аналитическую социологию. Совместные работы Марселя Мосса и Эмиля Дюркгейма – блестящий пример таковой практики.

Поднятая в те же годы психоанализом проблема бессознательного возбудила интерес обществоведов к исследованию предпосылок сакрального как особой области «коллективного бессознательного». Оппозиция *сакральное/профанное* в социально-гуманитарных науках становится своего рода аналогом оппозиции *сознание/бессознательное* в психоанализе. Влияние этой тематики на все области социальной теории ощутимо и по сей день, оно прослеживается, в частности, в постклассических философских теориях, а круг связанных с ней идей прочно закрепился в ведомстве социально-философской антропологии.

Особый интерес в этой связи представляет собой деятельность кружка исследователей из Франции, последователей идей Марселя Мосса в области социологии и Зигмунда Фрейда в области психоанализа, выдвинувших предметом своих социальных исследований «миф» и «сакральное». Сами они называли свое сообщество «Коллежем социологии», а предметную область определили как «сакральная социология». Лидерами этого кружка были ученик М.Мосса, тогда еще начинающий исследователь и публицист Роже Кайуа и его единомышленник тогда еще мало известный философ и писатель Жорж

Батай. Поскольку сегодня имя Роже Кайуа менее известно, чем имя Ж.Батая, получившего в послевоенные годы всемирную известность, мы предлагаем обратиться именно к его наследию.

Стремление остаться в рамках актуализации проблематики «локальности», отражающее основную установку работы нашей конференции, не только ни коим образом не противоречит, но и подтверждает актуальность настоящего исследования. Более того, читатель обнаружит в ней связь проблематики архаического мифа с различными аспектами изучения традиционной культуры, с исследованием проблем традиционных аграрных обществ и, в том числе, земледельческих мифов и фольклора.

### ***Идеи «Коллежа социологии»***

Выдвинув в центр социальной теории проблематику священного, «сакральная социология», отражала некое общее настроение довоенной поры. Растущее в Европе (по ту сторону Рейна) влияние идеологии фашизма, опиравшегося на темные мистические теории вождей третьего Рейха, пробудило интерес к внутренним истокам и тем силам, которые оказались действенным средством манипуляции общественной мыслью и общественной идеологией. Неспособность либерально-буржуазной Европы противостоять этим силам, слабость европейских государств перед нарастающей мощью германского военно-политического могущества, обратило внимание к теме сакрального, как не востребовавшегося современным обществом и государством, что делает либеральное государство слабым и безвольным перед лицом угрозы утраты собственной независимости. Этот же поворот к теме сакрального обусловил и интерес к проблеме мифа. Миф и сакральное становятся центральными темами «Коллежа социологии».

«Коллеж социологии» просуществовал всего несколько лет с 1937 по 1939 год. Заметную роль в его работе помимо Батая и Кайуа сыграли такие известные личности, как Мишель Лейрис и Жан Валь, философ гегельянец Александр Кожев, эллинист Рене Гуасталла, этнолог Анатолий Левицкий и лидеры персоналистского движения Дени де Ружмон и Пьер Клосовски, искусствовед Жорж Дютуи, лингвист Жан Полан и др.<sup>1</sup> Заседания Коллежа, о которых извещали отдельные периодические издания, привлекали многочисленную публику. Они проходили на улице Гей-Люссака, в комнате позади книжной лавки раз в неделю по вечерам<sup>2</sup>.

Уже на первых заседаниях Коллежа Роже Кайуа, некогда бывший учеником М.Мосса, предложил оригинальную теорию мифа, представляющую, на наш взгляд, существенный интерес не только для развития социальных наук, но и имеющую немало «схождений» с новейшими положениями философской антропологии. Разрабатываемая

Коллежем теория мифа, как несложно увидеть, следует общему вектору растущего интереса к традиционным культурам, с переориентацией внимание с проблемы бессознательного на проблему сакрального. Наряду с теорией первобытного («прелогического») мышления Л.Леви-Брюля теория мифа развивалась в общем русле поиска техник описания массового (коллективного) или до-субъектного сознания. Акцент при этом переносится из области фиксации феноменов психосоматической суггестии в область фиксации социальных феноменов, феноменов «жизненного мира» и анализа маркированных ими локусов различий, выявляемых в «структурах повседневности». В этом смысле следует признать определенные заслуги исследований участников Коллежа и в разработке знаковой теории социальных феноменов и теории повседневности, заявившей о себе уже в послевоенную пору в трудах историков школы «Анналов».

### ***Природа и культура***

Через отношение «профанного» и «сакрального» деятели Коллежа рассматривали и отношение «природы» и «культуры». Общество как таковое участники Коллежа трактовали в качестве продолжения или даже составной части природы. «Декларации Коллежа отталкиваются от утверждения, что между природой и обществом нет резкого перехода, качественного скачка, и поэтому, с одной стороны, определенные формы социального могут быть обнаружены у животных, а с другой – малейшие регрессии социального приводят к воспроизводству органических форм в человеческом мире»<sup>3</sup>. Для некоторых коллежистов связь социального с природным представлялась еще более широкой. Так Жорж Батай трактовал законы циркуляции солнечной энергии в связи с социальными законами, например, колебания активности солнца он рассматривал в связи с законами распространения (накопления и расточения) богатств. Роже Кайуа, в трактовке С.Зенкина, «искал точки соприкосновения между природным и человеческим бытием, характеризуя их понятиями «объективной идеограммы» или же «мифа», где человеческое сознание выражает дочеловеческие, природные инстинкты, которым придаются человеческие смыслы. Secundum secundatum («следуя второстепенному») зорким взглядом этнографа он вникает в детские забавы, в создания «сокровищ» или «тайных союзов» и обнаруживает в них могущественную силу личностного самопостроения («Диагональные науки». 1959), но также грозящих опасностью тоталитарных сект, в обывательские представления о сакральной силе («Социология палача»)»<sup>4</sup>.

Идея «объективных идеограмм» длительное время дорабатывается и пересматривается Кайуа. В качестве предварительного, но очень содержательного «наброска» она представлена в эссе «Мимикрия и

легендарная психастения» (1936)<sup>5</sup> и в нескольких его докладах на заседаниях Коллежа. Подобно Батаю, сформулировавшему идею «гетерологии» (слово об «ином» или «инородное слово», сферы различий как таковой, которой придавалось онтологическое значение<sup>6</sup>), Кайуа сосредоточивает внимание на моментах «чуждого», не «ассимилированного» обществом.<sup>7</sup> К области инородного относились особые («инородные») объекты: сакральные места, живые существа и люди. Их отличительное свойство при всей инородности – служить источниками и восприимчивыми энергией жизни – человеческой и природной. Избыточность жизненной энергии, по Кайуа, – основное свойство и объект притяжения этих «сакральных» объектов. Побуждаемое ими мифотворчество – знак избыточности жизни, воплощаемой в надприродных формах культуры.

### ***Тело и аффект***

В основании социального поведения Кайуа обнаруживает выражение аффективной природы психики. Аффект – это избыточность живой энергии, амеханизм жизни, свидетельство неспособности жизни уместиться в какие-либо задаваемые ей рамки и границы. Жизнь это непрерывная физическая или телесная подвижность, завораживающая активность, благодаря которой она всегда больше себя самой, стремится за пределы себя, импульсивна и аффективна. В качестве первичной реакции на возбуждение извне аффект заключает в себе импульс влечения (инстинкт жизни), но также означает жест разрыва, подспудное предчувствие опасности и угрозы для жизни (инстинкт смерти). Аффективность – следствие психической организации высших форм живого. В человеческой жизни в отличие от животного аффект не располагает генетически заданным набором возможностей «на все случаи жизни», предполагающих автоматизм реактивной биологической функции. И потому самый примитивный аффект здесь подлежит символическому усложнению и принципиально иной схематизации. Аффективное оформляется в схемы при дополнительном участии структур рациональности (разума и *абстрактного vs. теоретического* – мышления) и творческого (игрового, опосредующего спонтанность) воображения.

Идеальное соответствие (или проекция) схемы деятельности генетической программе ее развертывания, аналогичной животному автоматизму (от греч. *automaton* – самодвижущееся), Роже Кайуа определил термином «идеограмма». Справедливо поставить вопрос о единстве аффективного (спонтанного) и рационального в деятельности, как своего рода оптимальных соответствиях «режимов» отношений и соответствующих им программ действий (включающих элементы

«тропического», согласно Батаю), что подходит под определение термином «идеограмма» Кайуа. При этом, концепция Батая относится к человеческой акциональности, тогда как идеи Кайуа распространяются, в первую очередь, на анализ более узкой области (но именно поэтому более репрезентативной) поведения насекомых как особых более элементарных форм организации живого.

Для сравнения отношения терминов «тропизм» и «идеограмма» показательное сравнение их с терминами типа «схема», которыми пользовался еще И.Кант, и «мифема» (структурная единица мифа), вошедшая в словарь культурной антропологии благодаря трудам К.Леви-Строса. Подчеркнем определение «мифемы» К.Леви-Стросом как структуры («схемы») мышления, отражающей соответствующую «схему» деятельности в языковом (даже *нарративном*, т.е. повествовательном, поскольку речь идет о мифологическом нарративе) сознании.

«Схема» - продукт особой сорганизации чувственного и сознательного, воплощение момента переживания «обнаженного» присутствия в мире, аффективного переживания собственного существования «на грани» («порог» жизни и смерти), инструмент согласования чувственно-образного и рационально-сознательного посредством игры воображения. И.Кант писал о двойственности продуктивного процесса воображения. «*Образ* есть продукт эмпирической способности продуктивного воображения, а *схема* – чувственных понятий (как фигур в пространстве) есть продукт и как бы *монограмма* чистой способности воображения а priori; прежде всего, благодаря схеме и сообразно ей становятся возможными образы, но связываться с понятиями они всегда должны только при посредстве обозначаемых ими схем»<sup>8</sup> Их единство закрепляется опытом как свободная игра или спонтанность взаимодействующих памяти и сознания, действия и воображения и т.п., воссоздающих и сочетающих в своих структурах долговременность и оперативность. Игровой универсум культуры, по аналогии, служит вместилищем такового единства образного (воображаемого) и акционально структурированного (схематичного) (с устранением, либо добавлением, в случае интеллектуальных игр, понятийно-содержательного компонента), предполагающего некоторое упрощение для достижения предельной быстроты обмена или максимальной интенсивности реагирования.

Кант писал о разных способах абстрактной схематизации опыта, и конструировал многочисленные их варианты – от элементарных, на первый взгляд, «телесных схем» до сложных «трансцендентальных схем». Именно недооценка сложности «телесных» схем и недостаточный учет всей сложности факторов, их образующих, как можно предположить, и послужила причиной радикального критики кантианства в целом, из

которой выросла вся постклассическая философия первой половины XX века, и в первую очередь феноменология. Именно чувственность (аффективность) разрушала естественную статичность выстраиваемых «схем», на что указывал и сам Кант, отводивший особую роль в структуре опыта игре воображения («Критика чистого разума») и языку («Критика способности суждения»). А вместе с нарушением чистоты трансцендентальной дедукции рушились и традиционные представления о самой специфике социальной рациональности, как оказывается «замешанной» на воображении и неформальном языковом поведении.

Для Ж.Батая очевидно, что аффект участвует в социальности особым способом, внося в нее также и то, что З.Фрейд связывал с «инстинктом смерти». Первобытные общества – это не просто «экономики выживания», которые постоянно ощущают вызов смерти. Предвосхищение смерти – это необходимое условие не только выживания, но и жизни самой по себе. Культ жизни органически включает в себе культ смерти, который есть способ поклонения жизни. Смерть как предчувствие – не только первичная реакция на опасность, образующая комплекс тревоги и предвосхищаемой угрозы (в качестве агрегированного прошлого опыта адаптации), но и продленный в последующий комплекс отношений к миру вызов судьбе. Постановление себя перед лицом смерти – знак избыточности жизни и пограничности ее состояния и ее переживания. Вызов смерти это обращенность к риску как форсированное изменение условий собственного существования – антиципированное (предвосхищающее будущее) заступление «вперед-себя». Последнее включает в себе реальный риск для жизни, даже небрежение жизнью, как свидетельство ее агрессивности и спонтанной импульсивности.

В общественной жизни это обстоятельство сопряжено с открытым Гегелем комплексом Признания. Постановление себя всякий раз всяким действием на грань существования, перед лицом смерти – это способ социального утверждения, который обосновывается и утверждается ритуалом как инструментом утверждения изменений. В основании ритуала, как способа отношения с сакральным, но также как особого способа отношения с иным (различием), находится тропическое и схематическое, в определенном смысле, напрямую выходящее в социальность. Но ритуал сам по себе – не реанимация прошлого, хотя ритуал призван соединить прошлое и будущее, а «структура перехода» (А.Ван-Геннеп), универсальная модель адаптации любых изменений – инакового или «гетерогенного», согласно «Гетерологии» Батая и Кайуа.

### ***Тело и пространство***

Истоки культуры Кайуа пытается обнаружить в самых низших пластах психики человека, в первичном слое адаптивных реакций организма и откладываемых в них реактивных тропизмах, образующих род «телесных схем» и акциональных моделей. Последние имеют аналоги в тропической организации опыта и поведении низших животных, в первую очередь насекомых, которые Кайуа и рассматривал на примере феномена мимикрии. Этой проблеме посвящена работа Кайуа «Мимикрия и легендарная психастения», посвященная разнообразным способам адаптации организмов к среде вплоть до полного слияния или «растворения» в ландшафте. Сведение поведения к уровню примитивных «схем» и тропических «реакций», наблюдаемое при мимикрии, свидетельствует о предельном упрощении, т.е. регрессивном движении от более сложного к более простому, даже элементарному, автоматическому «уподоблению» фрагментам пространства, органическим или неорганическим объектам и т.п. как способу нивелирования различий

В связи с проблемой отношения тела и пространства (или «вмещающего ландшафта») Кайуа говорит о связи мимикрии с инстинктом смерти. О присущей мимикрии регрессивной тенденции писали многие биологи и мирмекологи. Исследователи отмечали «дефицитарный характер данного явления, ориентированного на неподвижность, возврат к неорганике...».<sup>9</sup> Это позволяло П.Виньону, например, поставить «вопрос об отношении пространства и индивидуума»<sup>10</sup>. В заключении своего труда под заглавием «Физическое представление о живой материи в пространстве» Виньон даже был «вынужден признать материальную размытость границ между особью и средой».<sup>11</sup> Отношение живого организма и среды представляется им в образах взаимопроникающей друг в друга телесной рецептивности и плазмирующей плоти мира (ландшафта), включающего в себя продукты органической деятельности живых организмов. «Имеется лишь сфера распространения самодостаточной деятельности, выкраивающей и располагающей первую на фоне последней». Живой ландшафт сам располагает вмещаемыми им телами, процессами их жизнедеятельности и продуктами этой жизнедеятельности как условиями собственного существования. Кайуа приводит характерную цитату из Виньона: "Живое существо обитает в некотором участке пространства, подчиняет себе атомы, ядра которых служат ему материалом для его плазмы. Оно наполнено электронами и фотонами и *не знает естественных границ*. И теперь среди прочих видов деятельности, наделяющих властью силы пространства, появляется его собственная деятельность».<sup>12</sup>

Тело во *вмещающем* его пространстве не просто располагается, не просто обменивается с ним биохимическим составом, включается весь

характерный для жизненного процесса ресурс восприятий, приспособлений и воображений, воспоминаний и предвосхищений, и т.п. Все они, будучи определенным образом сорганизованы и включены в структуры опыта, представляют собой род автоматизмов. Таковая депривирующая «реакция» перцепций (лат. *percipio* – восприятие) характеризует формирование у живых организмов определенных видов устойчивых тропизмов. Это относится и к жизни человека как органического существа. В таком качестве усвоенных (очевидно еще с пренатальных стадий развития и в раннем детстве) «схем» перцепций тропические феномены вовлекаются в процессы онтогенеза и транслируются в область социальных стереотипов и «продлевают» свою инерцию из сферы субъективного «рецептивного» опыта (частных восприятий) в опыт социальный и трансформируются в нем в социально-культурные механизмы поведения.

Применительно к простейшим формам организации жизни (включая насекомых) эти «перцепции» образуют, согласно Виньону, своего рода «плазматические следы» прежних отношений с пространством, воспроизводящие эффекты «растекания» (тела) в пространстве. Таковые следы «обнаруживаются» в пространстве повсюду, можно сказать, что они и интегрированы в «образ» (восприятия) пространства как такового. Простоту собственной организации низшие животные и насекомые компенсируют сложнейшими социальными формами: рой, муравейник, колония, которые представляют собой формы объективации тех самых тропических феноменов. В итоге, они образуют сложнейшие формы организации жизни, сродни социальности человека.

В таком качестве они олицетворяют собой и эффекты «продленного тела», которое не задерживается на пространстве, но, пребывая в каждой точке своего тела и заполняемого им пространства, перетекает «сквозь» него, за его пределы, в «ничто», по ту сторону бытия и опыта. «Оттого, что живое существо находится здесь в каждой точке своего тела, оно приобретает как бы вездесущность, оказываясь по ту сторону пространства, и живет, по выражению Виньона, в потустороннем пространстве. [...] Любой образ-воспоминание принадлежит потустороннему пространству, поскольку «плазматический след, воспоминание были бы тотчас покрыты новыми и уничтожены, тем более что в промежутке между фиксированием впечатления и последующим воспоминанием растительный метаболизм все равно частично или полностью перераспределит бы клетки». Таким образом, живой организм представляется «странным пространством, обретающим свое бытие благодаря потустороннему пространству».<sup>13</sup> Социальное в определенном смысле и есть способ агрегирования «потустороннего» в индивидуальную жизнь особи.



Отношения с пространством (потустороннего) это разыгрываемая на протяжении жизни одного живого существа и поколения космическая драма истории видового филогенеза, прослеживающая отношения со средой на всем протяжении становления и исторического развития вида. Пространство – это другое тело – вмещающая среда или поглощающее, всё вбирающая в себя космическая субстанция – «плоть» мира (и телесный «состав»). Любое поведение тела в окружающей его среде, любой обмен со средой воспринимается как волнообразное колебание плазмы, перетекание живых составов, чередование слияний и отделений, поглощений и выделений, поработаний и повинований, пассивности и активности. Живая плоть мира, по выражению М.Мерло-Понти, манит живой организм (тело) как исток и условие себя, как наполненность и структурированность, и как «область», в которой всегда присутствует пустота, доступная проникновению, поскольку само живое тело изоморфно вмещающей его среде. Все эти состояния (структурированности, наполненности, рассеянности, пустоты) присущи самому телу, отзываются в нем и гармонизированы плазмирующим колебаниям плоти и телесности.

В структурированном и возбужденном (органическом) пространстве тело «сосредоточивается» (*intentio*) или «рассредоточивается» (*distentio*) в пустотах (неорганики) «растекается» (*extentio*) в освобождающем ничто, которое обнажается как собственное ничто, чистый опыт спонтанности, вневременное «прошлое», вечность, дарованная как сновидение, наслаждение, влечение, галлюцинация. «Пространство постоянно как бы соблазняет живое существо, отягощает его собой, сдерживает и все время готово утащить его назад, сведя на нет разницу между органикой и неорганикой».<sup>14</sup> Но возникающая связь с пространством представляется всегда жестко структурированной и схематизированной в «структурах» деятельности, которые способны фиксировать только сознание, отсутствующее у животных. Но даже в человеческих сообществах их распространение и трансляция осуществляется и помимо сознания, поскольку миметические способности (подражание) относятся не только к рефлекторным функциям организма, в качестве тех же биологических «автоматизмов», но, как заметил еще Платон в «Государстве» (500 d-e), и к функции общения, социальности как таковой. Культура, таким образом, опосредует отношения природного и социального.

### ***Мимикрия и магия. Магия и тропизмы***

По Кайуа «следовало бы свести к общему источнику явления мимикрии как в сфере биологии, так и в сфере магии, а равно и переживания, характерные для психастении [...] Таким источником является элементарно-механическое влечение к пространству, подобное

тропизмам; в результате жизнь как бы отступает, стирая границы организма с окружающей средой и существенно отодвигая пределы, позволяющие, по словам Пифагора, уяснить, [...] что природа всюду неизменна. И тогда становится ясным, до какой степени живой организм тесно связан с окружающей средой. И вокруг, и внутри него обнаруживаются одни и те же структуры и отмечается действие одних и тех же законов, так что, собственно, он не внутри "среды", но сам еще есть эта "среда", а энергия, которую он оттуда забирает, воля живого существа по-прежнему быть собой в самом своем возвышении растрачивается и незаметно влечет его к единообразию, с которым диссонирует его несовершенная самостоятельность»<sup>15</sup>

Там, где у животного в функции адаптивного аппарата выступает инстинкт, как замечает Кайуа, там у человека включается воображение (в качестве компенсации и возмещения недостатка инстинкта). «Биологическая потребность порождает либо инстинкт, либо, за неимением такового, воображение, способное выполнять ту же роль, то есть побуждать индивида к соответствующему поведению».<sup>16</sup> Иными словами, язык и миф образуют ту «отсутствующую структуру» (или живую плоть пробивающегося через эмоцию сознания), в котором нуждается тело как адаптивный инструмент, как «ауто-мат» природы. Именно таковые феномены в первую очередь «схватываются» сознанием до формирования собственно логической функции мышления. Ауто-пойесис, добавим от себя, в настоящее время исследуется в синергичной философии языка как специфическая (ранняя) стадия формирования языкового сознания и глоттогенеза в целом.

Связь мифа с поэтическим (по существу) возбуждением, известна. «Желание уподобиться пространству, отождествиться с материей, – пишет Кайуа, – часто встречается в лирике – это пантеистская тема растворения индивида в мировом целом, тема, выражающая, по мнению психоаналитиков, ностальгию о бессознательности зародышевого состояния».<sup>17</sup> В эссе «Богомол» Кайуа приводит отрывки из "Искушения святого Антония", «где отшельник, соблазняемый материальным пространством, хочет разделить на множество частей, быть во всем, "проникнуть в каждый атом, погрузиться до дна материи - быть самой материей".<sup>18</sup>

Сходные явления Кайуа обнаруживает и в традиционном искусстве: «словацкие народные орнаменты столь необычны, что непонятно, то ли на них изображены цветы с крыльями, то ли птицы с лепестками; <...> морфология с гомоморфизмом у насекомых объясняет «конкретное поведение людей, принадлежащих определенному типу цивилизации и, возможно, определенному типу мышления, – с миметической магией; наконец, как диаметрально противоположные с этой точки зрения

психологические установки – с психастенией. Однако такие сближения представляются [...] фактически неизбежными, когда речь заходит о неизученной области бессознательных факторов. [...] Наряду с инстинктом сохранения, как бы поляризующим (в смысле сосредоточивания – С.Д.) живое существо на его жизни, очень часто проявляется своего рода инстинкт ухода, поляризующий организм на существовании застывшем, бесчувственном и бессознательном; это, так сказать, инерция жизненного порыва – частный случай общей закономерности, предполагающей, что любое действие по ходу своего развития и пропорционально ему вызывает сдерживающую реакцию».<sup>19</sup> Связь таких образов с галлюцинозным характером зрительного восприятия в состояниях крайнего психического возбуждения также известна. Кайуа же ставит вопрос о важности таких образных переключений для нейтрализации возбуждений и превращении «экологических» форм адаптации в феномены социальной адаптации в человеческом мире.

Таким образом, как показывает Кайуа, до включения собственно сознания в онтогенетическом развитии ментальность человека оказывается оснащена широчайшим «набором» операционных средств и возможностей, которые поставляет ему телесная перцептивная и аффективная организация. Свободное развертывание этой организации при выведении собственно «организационного» элемента вовне происходит в игровом универсе культуры. Игровое поведение – общее для высших животных и человека становится для Кайуа зоной открытия специфически человеческого в том животном царстве, которое увенчивает собой человек.

### ***Человек и игра***

Речь идет об особых свойствах психики человека и социализации самой области психического в игровом поведении, что оставалось недооцененным современниками, в т.ч. у Й.Хёйзинги, чья книга «*Homo Ludens*» была опубликована в это же время. Феномен игры Кайуа трактовал как форму сближения природы и культуры. «Игры детей это не игры взрослых и не то что игры животных, но это игры как особые способы растраты и организации энергии. Роль страстей и аффектов в этой области и в самом деле не вполне проясненная в социальной точки зрения реальность»<sup>20</sup>, но именно артикулированные в игре аффекты становятся объектами социальной обработки и контроля, т.е. в первую очередь облачаются в культурные формы. Возможно, именно таким образом общество реагировало на «избыточность» жизненных сил, подчиняя их достаточно жестким рамкам «мифа», «обряда», «ритуала».

«Игра» как особого рода «текст» (идеальная структура или порядок правил, которые сами пребывают как будто вне игры или над игрой)

становилась своеобразным мостиком между культурным и природным, сопряженность и связь которых образовывала область социального. Но эта же протяженность определяет и роль и место игры, как пространства миметических двойников и подобий, а также область поисков и экспериментов, неистовой состязательности (агон) при вырабатываемом почтении и даже пиетете перед общими правилами. Предпочтение симуляции в игре – знак умножаемой и поглощаемой энергии, источник социального контроля и ритуальной активности, даже силы, делающей более сильными не только людей, но и вещи. Игра – то самое *вне* и *над*, и *вперед-себя*, которое присуще человеку как всякому живому.

Человек предпочитает положение «вне себя», в реальности игры, реальности аффектов, пусть даже ценой используемых при этом упрощений, схематизаций, обнаруживая при этом элемент «самоограничения» и «аскетической строгости». Но не потому ли, что за строгостью и самоограничением скрываются источники мощной энергии, приводимые в движение и востребуемые вместе с организующими их дисциплинирующими практиками? Самым непосредственным образом человек влеком игрой, захватываем ею. Игровой мир оказывается предпочтительным в силу своей аскетической простоты или даже жесткости, и человек предпочитает оставаться в игре, пребывая как будто на грани миров и на грани себя, даже ценой невозвращения в этот мир: текст игры, как и текст мифа, как и всякий текст, по мысли У.Эко, – всегда по ту сторону реальности, там, «где нас нет» и куда мы влекомы<sup>21</sup>.

Игровая реальность располагает не просто моделями или схемами действий (или симулякрами, по Бодрийяру), но ее симулякры – это вещи обладающие большей силой, нежели реальные вещи, вовлекаемые в «телесные» игры. Они всегда больше самих себя. Это *сильные* вещи или *живые* вещи, чья сила обусловлена силой вовлеченности в человеческие энергии и производящие эти энергии. Человек осуществляет в игре себя не в качестве «становления» и не в качестве «ставшего», здесь он – чистая функция, оператор и медиатор – идеальный знак и воплощение «телесной схемы», ее энергия. Модус игрового сознания или «самосознания жизни» это даже не пограничное состояние между жизнью и смертью, это радикализованная позиция: либо жизнь (=игра как экстатическая эмпирия), либо смерть (ужас обнажения собственного присутствия, ужас самого себя). «Схема» - воплощение обнаженного присутствия, порог жизни и смерти и инструмент согласования сознания и воображения.

Концепция игры Кайуа расходится с пониманием игры Хейзенги. Для последнего миф, ритуал и игра – феномены одного порядка. Для Кайуа игра – либо *до* либо *после* мифа и ритуала, либо *введение* либо *выход*. Двухчастная модель культурного действия Кайуа и по сей день остается

мало осмысленной и мало востребованной. Между тем, она восходит и близка кантианской концепции воображения, которая также в силу признания двойственности фундирующих ее интенций нуждается в «схематизациях».

И.Кант в уже цитированном выше фрагменте писал о двойственности продуктивного процесса воображения, включающем образное и схематизированное. Их единство закрепляется опытом как свободная игра или спонтанность взаимодействующих памяти и сознания, действия и воображения и т.п., воссоздающих и сочетающих в своих структурах долговременность и оперативность. Игровой универсум культуры, по аналогии, служит вмещением такового единства образного (воображаемого) и рационального (схематичного, поскольку «схематизм» – способ рационализации в человеческом мире). Повторяющееся и адаптированное действие становится видом письма (gramma), которое мир наносит на поверхность тела и программирует его активность. Отличие человеческой культуры от «культуры» животных в том, что человек учится (иногда умеет) считывать это письмо, вырваться с этим письмом за пределы собственно телесной конституции. Р.Кайуа не случайно предлагает именовать таковые структуры «идеограммами». С помощью идеограмм он объясняет модели мифов и обрядов тотемистических культов. Среди таковых особое положение он отводит африканским культам, причем культам не животных и не птиц, а насекомого – богомола.

### ***Предвосхищение ландшафта: мимикрия и миф***

Итак, по Кайуа, в основании экологического социально-адаптивного механизма, образующего социальность, находится свойственный всем живым организмам подражательный (мимический) рефлекс. В наибольшей степени он присущ растительному миру, простейшим, насекомым и пресмыкающимся, но распространяется он на все виды растений и животных, включая людей и человеческие сообщества, т.е. характерен всем формам жизни.

Человека издавна интриговала способность богомола до неразличимости сливаться с ландшафтом, мимикрировать под лист каштана, ветки, имитировать стебли или усики растений и т.п. Примечательна способность этого существа «застывать» (или замирать), в этом состоянии сливаясь с растительным покровом, принимать самые разнообразные формы: линии (прямой и изгиба), звездчатого узора, плоского пятна, фигурного объема, многосоставного (хаотического и скелетообразного) «набора палочек» и т.п. Отсюда в мифологиях самых разных народов сформировалось представление о способности богомола к любым превращениям, даже умирать и воскресать, преодолевать

границы миров, т.е. о возможности преодоления смерти. Всеядность и некоторое сходство с человеком превращали Богомола в тотемное существо многих примитивных обществ. Отметим в моменте «застывания» – фиксацию телом определенного фрагмента действительности или ландшафта, идеограммой которого становилось специфическое (как будто распадающееся на фрагменты) тело насекомого.

У африканских банту богомолы в старину считались богами-прародителями» (А.-В.Жюно). У бушменов Южной Африки богомол «Канг» почитался как творец мира. Иногда он представлялся «человеком древней породы», который даровал диким зверям их имена и окраску, т.е. сотворил их. И в силу исходной связи с сотворенным предметным миром он наделялся способностью принимать обличия любого тела или вещи, управлять их поведением и т.п. В этой же связи, по-видимому, тело богомола использовалось для ритуальных гаданий, а также они служили объектами молитвенных просьб об избежании засух и о поставках пищи людям. Фигура богомола встречается повсеместно в мифах и легендах европейских и южно-азиатских народов.

В мифологических сюжетах о богомоле он часто умирает и возрождается. По одной из бушменских версий сам он был некогда проглочен и изрыгнут богом-пожирателем Квай-Хемм. В этом смысле он близок образу трикстера, т.е. посредника между божественным и человеческим. Есть и рассказ о том, что «он некогда был убит колючками, которыми раньше были люди, и съеден муравьями. А потом воскрес после того, как его кости были собраны вместе»<sup>22</sup>. Образ богомола, состоящего из как будто бы искусственно составленных палочек, воспроизводит идею многосоставности, порождая представление о способности какой-то или любой части тела жить самостоятельной жизнью или сосредоточивать в себе магическую силу.

Тема еды и смерти, отмечает Р.Кайуа, – наиболее распространенная в связи с образом богомола. В этой связи французский мыслитель особо останавливается и на одной поражающей воображение особенности сексуального поведения богомолов. Самка перед совокуплением отрывает голову самцу, используя рефлексивно-спазматические движения мертвого тела для продления активной фазы процесса совокупления за счет удаления тормозящих нервных или мозговых центров в голове. Затем после *copula* самка пожирает тело самца целиком. Причем поедание начинается уже во время полового акта.

Древнего человека должна была привлечь эта проявлявшаяся одинаково у людей и у богомолов таинственная связь питания с сексуальностью, которой была предана мифологическая окраска. Характерна и присущая питанию установка на торможение жизни в ее

активных фазах: в ритуальных жертвоприношениях и трапезах пресечение жизни в момент расцвета, наивысшей активности и возбуждения – наиболее распространенный культурный троп.

### ***Мимикрия как усвоение ландшафта***

Последний сюжет подчеркивает особый присущий мимикрии аспект смерти как обрывания жизни на фазе подъема. Сексуальное поведение – крайнее выражение способа существования на грани жизни и смерти, с которым связан и мимикрийный рефлекс. Примечательно, что максимум подражательных способностей, т.е. весь арсенал возможностей в этом направлении, богомол проявляет в обезглавленном состоянии или состоянии умирания. «Уже будучи обезглавлен богомол способен осуществлять практически любые реакции (т.е. в отсутствие всякого центра представлений и волевой деятельности; в таком состоянии самка богомола может, например, передвигаться, поддерживать равновесие, осуществлять автономию одного из своих членов, которому грозит опасность, принимать позу призрака, совокупляться, нести яйца, создавать яйцевой мешок, а также, что вызывает особенное замешательство, перед лицом внешней опасности или же вследствие периферийного раздражения впадать в неподвижность, словно труп... нашему языку трудно выразить, а разуму понять, что уже мертвый богомол способен симулировать смерть»<sup>23</sup>. Мимикрия, как известно из биологии представляет собой безусловный адаптивный рефлекс – знак умирания и растворения в ландшафте. И сексуальное поведение самки – лишь использование этого рефлекса партнера в целях собственного насыщения. Адаптивная программа – это защита через беззащитность, сила – через слабость, жизнь – через смерть; т.е. предполагает принципы «пограничного состояния» организма, которые будучи сакрализованными усвоили и донесли до сегодняшнего времени восточные культурные традиции.

В случае исходящей извне опасности живой организм имеет программу минимизации жизненной энергии – предполагающую регресс к предельному упрощению форм существования. Реакция на внешние угрозы из среды обитания, на сложность и многообразие альтернатив, точнее на их неопределенность, сопровождается переживанием угрозы смерти. Стрессовое состояние – исходная составляющая включения комплекса адаптивных реакций. Эффект включения адаптационного рефлекса отменяет сопротивление, дает сигнал к предельному сокращению набора возможных генетических программ, к упрощению реакций и, в итоге, – приводит к отказу от самости, к спонтанной мимикрии, вплоть до полного слияния со средой и растворения в

ландшафте, знаменующей предел адаптивного процесса и его финалистский итог, означающий смерть.

Кайуа не обратил внимания на то, что самка созерцает не просто смерть своего партнера, она вновь и вновь усваивает те генетические программы, которые в виде идеограмм «пробегают» перед ее глазами, претворяя видимое, очевидно, в «телесную память», которой, возможно, еще предстоит послужить самке в будущем.

### ***Ландшафты воображаемого: между бредом и значением***

Комментируя сюжеты «превращений» богомола и факт обожествления этого существа, Кайуа задается вопросом, каким образом человек оказывается способен принимать происходящее с насекомым на свой счет, и как складываются параллели между мимикрийной способностью богомола и мифотворчеством человека. Вслед за Анри Бергсоном он высказывает предположение о роли здесь человеческой способности воображения.

По мысли А.Бергсона, функция воображения в природе человека «занимает то же место, что инстинкты у насекомых, поскольку вымысел возможен только у разумных существ...».<sup>24</sup> Воображение посредует восприятие и действие, т.е. является носителем как структур восприятия, так и программ действия, усложняя, отсрочивая и организуя отношения между рецепторной и акциональной функциями у человека. «В природе насекомого, пишет Бергсон, предзаданы определенные действия, у человека же – только определенная функция. Собственно у человека вымысел, когда он эффективен, походит на зарождающуюся галлюцинацию»<sup>25</sup>. Вместо реализуемого поступка, блокированного торможением, стресс порождает фантастические образы. «Они играют ту роль, которая у существа, не обладающего разумом, могла бы отводиться и, скорее всего, отводилась бы инстинкту». С одной стороны – реальный инстинкт, с другой стороны – инстинкт виртуальный, прибавляет Кайуа, стараясь различить действия насекомого, совершающего автоматический «акт», и человека, создающего мифы.

Мифотворчество архаических эпох опирается на регрессивную природу мимикрии, способной к развертыванию всего многообразия биологических программ того или иного живого вида в сжатом отрезке умирания (предсмертного состояния). Но если для насекомого регресс – означает автоматическое включение программы смерти, то у человека эта программа опосредуется структурами воображения, выливаясь в активную мифотворческую деятельность. Миф фиксирует знаменуемое регрессивной динамикой стресса ощущение «обрушения в бездну смерти», и таким же образом регистрируется фаза преодоления смерти, перехода от смерти к жизни. «Выход» и «возвращение» становятся



структурными компонентами любого мифологического сценария. Именно благодаря способности воображения и мифотворчества человек разработал своего рода программу бессмертия как эффект культуры, которая по существу является программой адаптации и условием выживания.

Программа выживания, выведенная за пределы филогенетического «опыта» (опыта тела) и включенная в опыт сознания, в человеческом мире становится основанием культуротворчества. В основе этого процесса – семиотический механизм кодирования (превращения в простой знак сложной ситуации) и обратной декодировки знаков. Первая стадия – кодирования – стадия свертывания и упрощения. Мимикрия – всегда регресс и минимизация, всегда упрощение. Упрощение достигается выбросом избыточной энергии, в пределе – сведением существования к простейшим органическим формам (насекомого, одноклеточного, минерала) – до минимального уровня, где жизнь превращается в смерть, а органическая ткань переходит в неорганическую, – как знак умирания, как полный регресс к небытию. Таким образом, достигается слияние всего со всем или совпадение с любым объектом (как знак полного растворения в пространстве), которое выражается в превращении сложных органических форм в микроорганизм, насекомое или труп.

Для человека в состоянии аффекта (стресса) движение к простоте формы достигается через регрессивное движение психики – как переживание «обрушения в бездну», претворения в почву. Регресс сопровождается сопутствующим всякому стрессу бредовым состоянием (суггестивным смешением форм восприятия), предшествующим или сопутствующим возникновению вербальных (мифологических) сценариев. Ср.: современное учение о шизофрении как воспроизведении ощущений более примитивных форм живой материи, вплоть до абсолютного регресса к неорганическим формам. В этом плане именно насекомые могут быть идеальными метафорами «автоматизма» и «тождественности», образующих очевидные характеристики спонтанной мимикрийной активности.

Однако «обрушение в бездну» – только первый акт зарождающегося драматического сценария. Бред сам по себе – еще не миф и не смысл, пока это чистая схема, автоматизм воспринимающей способности. Вхождение в смерть должно иметь своим следствием преодоление смерти и возвращение к жизни. В силу этого миф – всегда двухуровневый текст. Сторона аффекта в нем всегда имеет и сторону интерпретации, даже если это – простой акт указания, типа «это есть то». Сама эта интерпретация имеет «обратный» знак, поскольку фиксирует процесс возвращения к жизни, взгляд не со стороны случая (ситуации аффекта) или «факта», а со стороны смерти (хаоса, разрушившего мир и создавшего

ситуацию «события», инъекция значения до смысла). Речь идет о принципе мифа, который С.А.Токарев определил как «объяснение существующего от противного»<sup>26</sup>, но речь идет не об интерпретации существующего и даже не бреда, но *состояния* между бредом и существованием.

Первая его фаза: регресс – уход, обрушение в аффект, в бред – разрыв связей с миром, свертывание в единственную точку не-бытия. Обратный процесс связан со стихийной перепроверкой архетипических образов (бреда) средствами нарративного (повествовательного) сопровождения: т.е. подчинение их «организации» средствами языка и «критике» со стороны сознания. Поэтому миф как способ осмысления реальности – это движение в обратном (от аффекта) направлении, реакция на смерть и ее преодоление. Это обратное проигрывание сценария умирания, как киносценарий, прокручиваемый назад. Опыт мифа – опыт, который осуществляется по ту сторону существования. Это реальность – до рождения принципа реальности, реальность до-сознательного или сверх-сознательного, наделяемого статусом онтологического.

***Ландшафт как объективация опыта:  
между значением и смыслом***

Психиатрам и мифологам известно, что достаточной причиной для формирования бреда, как и мифа, является обусловленность сознания психосоматической моторикой, т.е. физиологией живого организма. «Люди и насекомые принадлежат одной и той же природе. На том или ином уровне они подчиняются одним и тем же законам. И те и другие подлежат ведению сравнительной биологии. Поведение одних может объясняться поведением других и наоборот... Человек и насекомое располагаются на конце расходящихся, но в равной степени развитых ветвей биологической эволюции. В жизни насекомого преобладает инстинкт, т.е. автоматизм, а для человеческой жизни характерны разум, возможность объективирующего рассмотрения, суждения, обоснования или критики, а также признания или отказа – словом все то, что делает отношения между представлением и действием менее жесткими. Если так, то становится яснее, как и в каком смысле мифологический мотив, – который занимает, смущает, возбуждает, влечет воображение человека, но не определяет безраздельно его поведения, – может соотноситься с поведением богомола»<sup>27</sup>. Однако миф – это следствие не только психофизиологического «переживания», но и продукт культуры. Миф – так же итог обратного процесса переоценки «опыта бреда», его «объективирование».

Обратный процесс связан с перепроверкой мифопоэтических образов и подвержение их «критике» со стороны разума и рефлексии. Этот опыт и описывается как движение «от противного», как возвращение. Опыт (мимикрийный) богомола, лицезрение которого сопровождает познавательный опыт человека, возвращается как иллюстрация или объективация его собственного опыта адаптации к внешнему миру.

Человек существует в двойной реальности: внешнего мира и осознания внутренних переживаний этого мира. Законы этих миров не соответствуют друг другу, и поэтому мифология наиболее простым способом разрешает проблему отношения двух (или нескольких, но всякий раз удваиваемых) реальностей посредством их наложения и уподобления разных фрагментов друг другу (та же мимикрия) и задания двойной проекции мифа (ср.: связь феномена мимикрии в животном мире и психастенических переживаний у людей). Осмысливание в исходной установке принципа аналогий (уподоблений) осуществляется как двойное движение понимания-осмысления: как понимания (внешних связей и отношения соположенных рядов значений) и как воспоминания (воспроизводства внутреннего опыта переживаний), - как соотношение в памяти внешних и внутренних пластов.

Вымысел и воображение это та среда, из которой психосоматические механизмы под влиянием аффективных вспышек извлекают пищу и для состояний бреда, и для структур смысла. Приведем обширную цитату из Кайуа: «Итак, у воображения есть своего рода биологический детерминизм. Обусловленный фундаментальными определяющими факторами, которые способны вступать в действие каждый раз, когда ум не направляет человека свободно к какой-либо четкой цели. Соответственно, они действуют равно в мифах и в бредовых представлениях – на двух крайних полюсах вымысла. Тем не менее, они ни в коей мере не дают содержательного объяснения ни для мифа, ни для бреда. Они представляют собой лишь тенденции, потенциальные направления. Нет никакой необходимой и достаточной связи, которая бы ориентировала их в выборе конкретных деталей, потребных для образования «воображения» в полном смысле слова. Ими предзадаются лишь некие силовые линии, вокруг которых могут кристаллизоваться в виде тем и мотивов конкретные детали, обильно черпаемые из репертуара частных, случайных фактов, с использованием структур, обусловленных историческими обстоятельствами и социальной организацией.

Этот подход расходится с психоаналитическими попытками «мифографической экзегезы», стремящейся любой ценой найти в частных обстоятельствах рассказа то, что следовало искать в его динамической схеме; а именно, ту аффективную пружину, которая и придает мифу силу

воздействия на индивидуальное сознание. Коллективный характер мифологического воображения служит надежной гарантией того, что оно по природе своей социально, существует благодаря обществу и на благо общества. Такова безусловно его специфическая суть, специфическая функция. Однако, его, если можно так выразиться, иннервация носит аффективный характер и отсылает к первичным конфликтам, возникающим то здесь, то там под действием элементарных законов жизни. Миф являет сознанию образ такого поведения, к которому оно ощущает склонность. Когда такое поведение имеет место где-то еще в природе, то тем самым миф находит себе действительную реализацию в объективном мире»<sup>28</sup>. Переживания человека, его влечения, страхи, эмоции, желания, чувства и т.п. укоренены в наследственный филогенетический опыт, связаны с архаическими пластами психики и подвижками эмоциональной сферы.

### ***Ландшафт как память***

Развертка филогенетического опыта осуществляется через спонтанные аффекты, порождающие галлюциногенные образы и сопровождающие их бредовые состояния. Изымание этих образов и состояний из глубин психики и предоставление на поверхность восприятия свершается как (обратное) движение в прошлое филогенеза, как регресс и откат к примитивным чувственным формам и состояниям. Возможность сознательной фиксации этих форм и образов обусловлена их закреплением и перемещением в архетипические пласты онтогенетической памяти (внутренней или, пользуясь платоновской терминологией, «эйдетической» памяти). Развитие онтогенетической основы опыта происходит за счет ее нагружения регрессивным опытом человека, присущим не только ему как таковому, но самой истории и структуре материи, которую он воспринимает от предков как биологический вид и наследует как индивидуальный тип. Фиксация этого опыта в эйдетической памяти и его регенерация в онтогенетической перспективе осмысленного восприятия возможна благодаря задействованию способности воображения. Последняя придает «аффекту состояния» образную форму восприятия, благодаря которой происходит усвоение и реализация опыта как такового.

Именно этот мимикрийный (телесный) опыт фиксируется традиционными обществами в институте инициации, обряда введения подростка во взрослое состояние и включение в круг полноправных членов общины (племени, клана). Инициальное состояние (испытываемого) отождествляется с состоянием смерти, в «восприятии» которой человек переживает все многообразие наследуемого им телесного опыта и, в связи с этим переживанием, обретает способность к усвоению

социального опыта и, следовательно, к новому (второму) рождению в качестве социального субъекта. Новое рождение дается как рождение во взрослом состоянии, поскольку человек представляется уже не просто преодолевшим детство, но заново родившимся и пережившим смерть, наделенным знанием смерти и обладающим опытом умирания. Двойная перспектива – неперемный атрибут мифа (ср.: запрет-нарушение, умирание-воскрешение, уход-возвращение как структурные единицы в нарративном сценарии и пресловутые «бинарные оппозиции» К.Леви-Строса в структуре мифа). «Двойной код» воспроизводит модель идеограммы. Идеограмма – посредник сама по себе, схема между аффектом и смыслом, между имманентным опытом и трансцендентной перспективой (ср.: «трансцендентальная схема»<sup>29</sup> И.Канта). И инициальный миф обыгрывает как одну, так и другую перспективы.

Мимикрийная способность богомола становится «основой таинственной бушменской сказки, где богомол, превратившись в антилопу, претворяется мертвым в надежде, что дети поверят его обличью и станут разрезать его каменными ножами. Они действительно начинают это делать; но когда они уже уносят разделенные части туши, животное, обманув их, внезапно заговаривает, собирает свои члены и начинает преследовать детей, размахивая руками как человек. В конце концов родители объясняют детям, что псевдо-антилопа была на самом деле Стариком-богомол, который притворился мертвым, чтобы их одурачить. Р.Кайуа считает, что в этой сказке воспроизводится «память об инициации». Идеограмма тела богомола становится знаком любого живого существа и олицетворением ландшафта как такового, преобразуемого человеком, включающего фрагменты мира и заключающего в себе свернутые программы обращения с ними.

Но этот ландшафт благодаря «идеограмме» богомола уже адаптирован и структурирован для человека, являет собой образ и модель социальности. Ландшафт посредует отношения человека и мира, развертывает перспективу единого существования и взаимной зависимости тела человека и тела мира. В определенном смысле ландшафт – само отношение к миру, агломерация способов и моделей обращения с ним и через него – с самим собой. Инициальный миф – миф о включении человека (через посредство тотема) в мир, развернутый к нему в ипостаси «для человека». В мифе реальность смешивается с ирреальным, а ландшафт задан как пересечение или смыкание филогенетического и онтогенетического уровней, на грани и в перспективе совмещения смысла и аффекта. Задаваемая этим смыканием плотность (содержание опыта) и есть ландшафт развертывания со-бытия природного и человеческого.

Аффективная сторона мифа развертывает ситуацию как актуальную в обращении к природному (в т.ч. и в человеке) универсуму, а смысловая (обращенная к культуре) вызывает готовность (та же актуализация) к практическому действию по реализации смысла или, наоборот, – в качестве средства для осмысления практики (ритуальной). Содержание – собственно миф и образность (воображаемое), удерживающее от регресса к суггестии и от мнимого прогресса к автоматизму опыта. Ландшафт – это, если можно так выразиться, «схваченная» реальность до изобретения самого «принципа реальности», пред-данная человеку в освоение как собственное тело.

### ***Идеограмма или плоть тотема***

И в том и в другом случае, переживание судьбы богомола (умирание и превращение в антилопу, и обратное воскрешение и превращение в человека и т.п.), одновременно, источник переживания себя как самости и в качестве носителя власти тотема. Воспитательные практики, которые увенчивали инициационные ритуалы (собственно испытания, венчающие обряды посвящения молодежи в полноценные члены группы), предлагали к освоению набор необходимых человеку практических навыков, включая рецептивно-адаптивные, т.е. миметически-регрессивные, структурирующие «опыт пассивности», с одной стороны, и мифо-ритуальные, предполагающие активность воображения. На определенном этапе происходило ознакомление детей с мифами и преданиями племени, рода или клана. И, наконец, посвящение включало в себя усвоение навыков ритуального приема пищи. «Должно быть в ходе их детям поучалось разделать каменными ножами (инструментами жертвоприношения – С.Д.) тушу антилопы, символически представляющей богомола – племенного бога, которого в его нормальном облике нельзя расчленять для теофагического пира. Возможно, в дальнейшем роль антилопы стал исполнять колдун (старик, как его называют в сказке), который внезапно начинает их преследовать, почувствовав себя человеком (эти слова тоже есть в сказке) и размахивая руками. Тем самым, поучительный смысл обряда – в воскресении мертвых и в родстве человека с животным-божеством»<sup>30</sup>. Посредством обряда, аналогичного обряду «причащения» в христианстве, чувство родства испытываемый переживает не только с предком-богомолем, но через него – со всем миром живой и неживой природы.

Отсюда, несложно реконструировать и своеобразную космогонию бушменов. Весь набор миметических программ, или «схем» превращений в разные объекты или фрагменты ландшафта мифологическое сознание трактует как причину этих объектов и их «сотворение». Причем первичным для сознания оказывается аффект, т.е. «опыт тела»,

фиксированный в «телесной схеме» (мимической идеограмме), который уже во вторую очередь воспринимается как «опыт мира». Иными словами мифопоэтическое сознание совершает процедуру «опрокидывания» отношений зависимости. Оно вычленяет в самом акте мимикрии 1) объект уподобления и 2) миметическое действие, т.е. акт уподобления, и предполагает между ними отношение каузальной (т.е. причинно-следственной) зависимости. Причем, «переворачивая» это отношение, миф устанавливает обратную зависимость, фиксируя сначала действие, а затем «производный» от него объект. Сознание, таким образом, схватывает в первую очередь не объект, а само действие как его носителя, что свидетельствует о первичности перцептивного и акционального (телесного) акта (и телесного опыта в целом) для сознания и о вторичности объекта, преподносимого в «оболочке» аффекта. Опыт мира или объективная реальность оказывается «заслонена» плазмирующей аурой аффекта, который и осуществляется как миметический акт (блуждающее сознание или акт наития), или действие уподобления. Собственно «объективирование», в данном случае, представляет собой способ «достижения» объекта посредством его миметического воспроизведения (миметического действия или мимикрии). Такой мир – подвижный и неустойчивый и есть мир-плазма, колышущаяся неустойчивой реальностью, мир зыбких тождеств, призрачных двойников и мнимых подобию.

Исходя из этой трактовки весь мир представляется продуктом универсальной мимикрийной способности богомола. Способность *превращаться во все* означает способность *создавать все*: все реальные и природные объекты представляются следствиями и продуктами опыта телесных превращений богомола. Посредством превращений в мифе богомол создает последовательно объекты живой и неживой природы, фрагменты ландшафта, небесные тела и т.п. в итоге – производит или порождает из себя весь Мир, который предстает бушмену воплощением сакрального тела божественного тотема.

\* \* \*

Таким образом, через опыт тела и его схематизированные «автоматизмы» сознание вовлекается в Мир, буквально «создавая» его как продукт телесного опыта, активного воображения и интеллектуальной рационализации. Онтогенез и филогенез схватываются как взаимозависимые процессы. Онтогенетическая развертка филогенетического опыта непосредственно опирается на структуры мифа.

Гипотеза Роже Кайуа о природе мифа, опосредующего опыт сознания и опыт тела, сродни гениальному открытию. Поскольку между опытом тела и опытом сознания существует не просто различие, но зачастую и

непреодолимая дистанция, эти виды опыта, по Кайуа, могут быть связаны только благодаря спонтанности воображения и мифотворчеству. Образы мифа, обращенные к объективированному опыту реальности, становятся посредниками в отношениях собственного тела и сознания. Благодаря воображению как пространству свободы в жестких рамках структуры мифа, опыт мира оказывается инвестирован в саму человеческую способность мировосприятия.

---

<sup>1</sup> Коллеж социологии, 1937-1939 (сост. Дени Олье). СПб: Наука, 2004. – С. 6, 20.

<sup>2</sup> Там же..

<sup>3</sup> Там же. С. 8-9.

<sup>4</sup> *Зенкин С.Н.* Роже Кайуа: игра, язык, сакральное. // Кайуа Р. Игры и люди: статьи и эссе по социологии культуры. М.: ОГИ. 2007. С. 12-13.

<sup>5</sup> *Кайуа Р.* Мимикрия и легендарная психастения // Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003.

<sup>6</sup> Мы видим непосредственную преемственность онтологической ориентации современной французской философии, представленной именами Ж.-Л.Нанси, Ж.Делеза и других выдающихся мыслителей. Подробнее см.: *Керимов Т.* Бытие и различие: генеалогия и гетерология. М.: Акад.проект, 2011. С. 165 и сл.

<sup>7</sup> *Зенкин С.Н.* Указ соч. С. 14.

<sup>8</sup> *Кант И.* Критика чистого разума.// *Кант И.* Сочинения в 6-ти томах. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 125.

<sup>9</sup> *Кайуа Р.* Мимикрия и легендарная психастения // Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003. С. 83-105.

<sup>10</sup> Там же. С. 101.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же. С. 101-102.

<sup>13</sup> Там же. С. 102.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же. С. 103-104.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> *Зенкин С.Н.* Указ.соч. С. 14.

<sup>21</sup> *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб: Петрополис, 1999.

<sup>22</sup> *Кайуа Р.* Богомол // Миф и человек. Человек и сакральное. М. ОГИ., 2003. С. 58.

<sup>23</sup> Там же. С. 74.



---

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> *Токарев С.А.* Что такое мифология // Вопросы религии и атеизма. М. 1982. С. 150 и сл.

<sup>27</sup> *Кайуа Р.* Богомол... С. 73-74.

<sup>28</sup> Там же. С. 82-83.

<sup>29</sup> *Кант И.* Критика чистого разума. М. «Мысль», 1994. С. 123-128.

<sup>30</sup> *Кайуа Р.* Богомол...С. 83.