

ПРОБЛЕМЫ ВИРТУАЛИСТИКИ

Я.В. Чеснов

Женщина и мужчина: трансдукции тела как виртуальные факторы культурогенеза

1. Начало истории и междисциплинарный подход в гендерной проблеме

Гендерные исследования в ряде российских гуманитарных наук все еще можно отнести к разряду маргинальных. Создание методологического аппарата гендерных исследований за последние полвека было обязано усилиям социологов и политологов. Немаловажна была роль философии, но эта роль относилась скорее к общему умонастроению времени. При всем этом гендерная тематика в социологии, политологии, философии и литературоведении постоянно подпитывается и коррелируется антропологическими исследованиями как таковыми, где гендерная тематика относится к числу давних и основных проблем данной науки. В антропологии проблема *повседневности* (у нас именуемой также *традиционно-бытовой культурой*) издавна находится в центре внимания. Вокруг этой темы концентрируется целый ряд гендерных тематик: половозрастная стратификация, мужские и женские союзы, стереотипы полоролевых отношений, мужская и женская субкультуры, символические выражения фемининности и маскулинности, брачные правила и т.д. Причем эта тематика присутствует в исследованиях мифологического структурирования мира, социальной жизни, политических систем, религиозных верований, а даже в изучении языков.

Более того, начиная с 1950-х гг. гуманитарные исследования находятся под сильнейшим воздействием трудов выдающихся антропологов А.Рэдклифф-Брауна, Б.К.Малиновского, К.Леви-Строса, К.Гирца, Э.Лича и др., что позволяет некоторым исследователям говорить об антропологическом повороте, в том числе и в

философской и исторической науке. Влиятельная во Франции и в мире школа «Анналов» развилась, в сущности, на антропологической тематике, связанной с изучением повседневности и ментальности, в силу чего это направление получило название «историческая антропология». Успехи гендерных исследований во Франции не в последнюю роль обязаны *истории ментальностей*. Со всей остротой проблему соотношения диахронии и синхронии поставило семиотическое направление, представленное у нас Московско-Тартуской школой.

Все это говорит о том, что антропологическая тематика не только изначальна, но методологически лежит в центре междисциплинарного подхода. Несмотря на очевидность такого выгодного положения, разработка отдельных сторон гендерной проблемы оставляет впечатление толкотни и сумятицы. Причина в слабой объединительной силе феминизма, претендующего на эту роль, но неспособного произвести что-либо похожее на генеральное направление.

Есть два пути пробиваться к познанию истоков культурогенеза. Во-первых, это постепенное сматывание с клубка проблем *антропологических конфигураций*, исторически наслоившихся. Это позитивный способ только по видимости не зависит от собственной идеологии исследователя. Во-вторых, можно устремиться к самому центру клубка и *реконструировать изначальные состояния*. Конечно, оба пути будут представлены в данной работе, но предпочтение все же будет отдано *методу реконструкции*, чего требует сама установка на культурогенез.

Реконструктивную функцию может выполнить философско-антропологическое обоснование гендерной тематики. Ему по силам затронуть *универсалии культуры*¹, к числу важнейших из которых мы относим формулировку проблемы *начала истории*. Точнее ее надо определить в качестве *культурогенеза*. В современном философско-историческом мышлении наиболее обоснована концепция К.Леви-Строса, который моментом рождения культуры считает *запрет инцеста* между кровными родственниками, что положило начало обмену женщинами между общинами.² Начало истории, таким образом, и порождение культуры совпадают с тем, что в литературе стало называться «поражением» женщин. Но является ли такая трактовка обмена женщинами их поражением?

Может быть, дело гораздо глубже, если учесть, что не было никакого матриархата, победителей и побежденных? Элементарное знакомство с темой заставляет посмотреть на нее *биоэтически*.

С самого первого взгляда ясно, что приход женщин в общину издали сопровождается появлением новой информации, новых благ, нового социального опыта, а в конечном счете, их приход создает как раз то, что является культурогенезом и даже зачатком всемирной истории. Кроме того, ни о каком поражении женщин нельзя говорить после того, как окончательно стало ясно отсутствие *матриархата* как общественной стадии. Но можно говорить о матриликальном поселении супругов, материнском счете родства и т.п. Из запрета на инцест с определенностью следует лишь ментальное разделение обществ, дающих женщин, и обществ, их принимающих, и наоборот. В итоге мы видим картину явного разделения всего общества на мужскую и женскую половины с особыми виртуально-бытийными статусами, которые находятся в отношениях дополнительности³. Нам нужно проследить культурогенные последствия разделения на такие статусы.

В связи со всем этим одно небольшое, но важное замечание. Начало истории, облаченное в мифологические рассказы, ставит проблему *истории как нарратива*, проблему порядка истории и порядка повествования. В современной историографии тема нарратива одна из основных в разряде методологических. Таким мифологическим нарративом можно назвать старинный тезис о женской зависимости и приниженности в архаических обществах. Хотелось бы обратить внимание читателей на противоречия между постоянными констатациями неуниженного положения женщин в архаических обществах и явно зависимого в крестьянской среде современных в типологическом смысле обществ. Должно быть, оба утверждения отражают эмпирические ситуации, ибо они соответствуют размытой, «номадической» субъективности женского гендера, который выявлен философским анализом (на чем особенно настаивал М.Фуко⁴).

Из этого проистекает то, что современный философско-антропологический взгляд на гендерные вопросы никак не может миновать конкретного материала, в котором мы обнаруживаем подчас неожиданные вещи, не укладывающиеся в рамки старых учебников. После давления матриархальной и формационной тео-

рии всё приходится начинать сначала и обращаться к особенностям мышления и выражения человеческих институтов на специфическом языке локальных культур.

Потребительское отношение к женщине – всего лишь другая сторона такого же отношения к природе. Осознать это для нашего времени особенно важно. От отношения к женщине зависит судьба всего человечества и земли. При этом нужно понять проблему не просто как природность женщины, о чем говорили моралисты тысячи лет. Через *природосообразность* и *природосущность*⁵ женщина несет в общество *биоэтику* с ее личностным характером. Хотя этот полюс обозначен у нас как полюс Земли, это вовсе не означает ментальную и ритуальную изолированность женщины от космических сил. Но при этом надо обратить внимание на то, что социологическое начало, исток и мера социальному и культурному процессу заданы людям началом *сверхличностным* (ноосферным или подобного сверхмощного ранга), что здесь обозначено полюсом *Космоса*. В некоторых популярных работах такой уровень называют *сакральным*⁶, хотя вернее всего именовать его именно *ноосферным*, который в ранние эпохи бывает представлен *биомифом*. Многие социальные беды прошлого и современности проистекают от разрыва этих уровней, что ведет к искажению природосущностного положения женщины. Вместе с тем односторонность науки, ориентированной только на социальные отношения, скрывает истинные культурогенные отношения полов.

В данной работе поставлена задача объективно представить довольно большой научно-антропологический материал как конфликт агональных противоречивых мысле-образов, каждый из которых ориентирован либо на полюс Земли, либо на полюс Космоса. Тогда моменты культурогенеза можно рассмотреть в качестве результата столкновения таких противоречий, не только социальных, но социальных с одной стороны и природосущностных с другой. При таком подходе возрастает *культурогенное значение биоэтических обстоятельств*, связанных не только с человеческой телесностью, но и с телесностью всего мира. *Биоэтика – основной фактор, который через механизм трансдуктивных цепочек переходов и инверсий частного в частное обнаруживает универсальность культурно-исторического процесса.*

2. О теле и трансдуктивной логике культурогенеза

Леонардо да Винчи считал, что женское тело является поддержкой мужского, а мужское поддерживает макрокосм. Это мнение он иллюстрировал архитектурными восприятиями: арочный вход и окно-розетку он уподоблял строению женского тела⁷. Но слова Леонардо справедливы и в гораздо более широких, философско-антропологических смыслах. Все это только увеличивает наше удивление перед глубиной знания Леонардо, относящееся, казалось бы, к совершенно специфическому вопросу.

А ведь именно так: женское тело, передавая мужчине твердь земли, порождает его функциональное половое тело. В тех этнографических концептах (логических образах), которые мы привлечем в доказательство названного тезиса, будет явно проступать трансдуктивная логика, идущая от одного частного к другому.

Вынашивая плод, женщина становится «тяжелой». Тяжесть – это обозначение беременности в самых разных языках мира, которое недвусмысленно указывает на причастность женщины к силам земли. Со времен Аристотеля в Европе даже в ученых кругах зачатие осмыслялось как отверждение находящегося в женском организме молока под воздействием попавшей в него отцовской спермы. Эта теория восходит к более древним представлениям ближневосточных и средиземноморских сыроделов, имевших опыт створаживания овечьего и козьего молока.

И по сию пору родившийся ребенок считается «мягким». Для «отвердения» его купают в соленой воде. Очень долго верили в то, что роды на земле должны сообщать твердость ребенку. Ученейший из византийских императоров Константин Порфирогенет (годы правления 908–959 гг.) был, якобы, рожден на красном полу из порфира. В крестьянском быту многих народов еще недавно роды происходили в холодном помещении на полу.

Дальнейшее созревание плоти ребенка воспринимается как ее «отвердение». Так, у многих северокавказских народов считают, что если ребенок смог произнести слово «камень», то это должно свидетельствовать, что родничок на его голове уже зарос.

«Сыродельная эмбриология» покоится на еще более древнем фундаменте – на ментальности камня. Устройство твердого ложа способствует зачатию ребенка. Бушменка в африканской пустыне

Калахари, готова в пути временный ночлег для себя и мужа, подметает площадку. В культуре народов Кавказа подметание участка перед воротами девушкой означает, что она находится в брачном состоянии – т.е. она ожидает мужского партнера. Возделанный палисадник с цветами у украинской девушки означает, в сущности, тоже самое – в этом обычае актуализована земля и ограда.

Везде женщина через сопричастность с землей должна передать генеративному органу мужского тела «твердость» и «каменность». Эти представления возникли с орудийной деятельностью человека, когда весь предметный мир ассоциировался с камнем. Женщина с ее природными циклами уже тогда превратилась в носителя порождающей «каменности», ее беременность стала обозначаться «тяжестью» и т.п.

Вот на что нам тут нужно обратить внимание. «Каменность» женского тела происходит от этого же свойства земли, т.е. метонимически берется из природы. Но «каменность» у мужчины связана с его половой функцией партнера в отношении женщины, ей обязано и поэтому вторично: женщина принуждает мужчину быть твердым.

Можно сказать, что «твердость» и «каменность» мужчины метафорична и описывается многими синонимами. Соответственно, она более прочно впрессована в нашу ментальность, чем метонимическая связь женщины с твердью земли. Если в народнопоэтических воззрениях женщина рассматривается безотносительно к мужчине, скажем как Великая безмужняя мать, то сразу появляется ее ассоциация с Матерью-сырой-землей.

Выходит, что тело женщины выполняет роль медиатора между природой (твердью земли) и функционально-генеративным телом мужчины. Зато функция мужчины-генитора выступает не как свойство самой природы, а как социально и *биоэтически диктуемая роль* быть генитором и отцом-воспитателем. В обрисованной картине женщина-медиатор и мужчина-генитор образуют логическую трансдуктивную цепь, где одна частная функция перетекает в другую. В этой исходной экспозиции женщина – посредник с силами природы, а мужчина представляет собой самостоятельный по отношению к природе полюс.

Мужчина, конечно, тоже сопричастен силам природы. Однако ритуальная адресность такой сопричастности в его случае направлена не в хтонические глубины земли, а вверх, к Абсолюту.

Это и подчеркивает Авраам, отец первенца, приносимого в жертву, обращенными к Богу словами «Увидь меня!»⁸. Тут речь идет об исполнении мысли, высказанной много позже Леонардо, что тело мужчины поддерживает макрокосмос. Легендарный Прометей тоже стремится, чтобы другие увидели его страдания и рану. В названных примерах мужские тела Авраама и Прометея⁹ не путем наслаждения, а страдания вносят в мир публичность – основу социальности и тем самым культурогенеза.

Тела названных страдальцев и демиургов культуры, как и тела тех, кто последует за ними, не метонимичны и не метафоричны. В своих страданиях они не функциональны, но монадически равны сами себе. Будучи *монадами*, тела страдальцев не могут прибавлять какие-либо новые качества. Не могут редуцироваться к каменности, растительности или животности. Но они проявляют себя только через страдание ради людей, неся в мир смысловые начала вместе с «сочувствованным пониманием» (слова М.М.Бахтина). Это тот самый «слезный аспект мира», который видел М.М.Бахтин под покровом поверхностной смеховой культуры¹⁰. Глубокие народные интуиции, выраженные, например, в русском духовном стихе «Плаче Адама» так характеризуют культурогенный потенциал неземного происхождения: «Оставим мы гордость, восприемлем кротость, возлюбим мы нищих, убогую братию, накормим мы алчущих, напоим жаждущих, оденем мы нагих своим одеянием»¹¹.

3. Культурологическое тело женщины

В терминах самодостаточной женской физиологии подчеркивается ее независимость от связи с партнером-мужчиной. «Менструации» возлагают ответственность за случившееся на удаленную луну. Народное русское обозначение «пришли гости» тоже помещает женщину в некую условную виртуальную среду, в неясное космическое размещение.

Решение вопроса состоит в том парадоксальном положении, что сама женщина свое тело, тоже трансдуктивно, тоже частным образом через специальный обряд получает от мужчины. Только ее культурологическое тело «растительное». В архаических свадебных ритуалах женщин осыпают корой, травой, зерном. Это в рыночные эпохи возник обычай невесту осыпать деньгами. Объ-

зательное дарение женихом невесте одежд – трансформация этих древних обычаев. Такое облачение женщины культурой продолжается в жилище, во всем окружении ее предметами быта. Окружая женщину культурой, мужчина восполняет свою собственную недостачу, слабую вписанность в природные процессы.

Тело женщины берется из космоса и укрывается оболочкой культуры. Поэтому замужняя женщина должна была обязательно носить головной платок. В русском быту, если она была без него, то ей делали замечание: «Не свети волосом!». В народнопоэтическом языке женщина наполнена светоносной субстанцией. Ее нагота находится под особым запретом.

Свойства женского тела не сводятся к функциям, как у мужского, а выступают в качестве экзистенциальных предикатов. Месяц, давший название периодическим кровотечениям женщины, обладатель твердости. В силу этого к нему обращаются в заговоре от зубной боли. Кстати, это из-за своей твердости именно он (Мужчина-Луна) у папуасов вызывает первые кровотечения у девушек. Та же «каменность» может быть трансдукцией грехопадения, как это случилось в Ветхом Завете с дочерьми Лота.

Каменный, растительный и животный предикаты у женщины проявляются спонтанно, от случая к случаю. В поэзии это метафорические символы, а в жизнедеятельность женщины предикаты выражают метонимическое мерцание ее поведения и духовности. Женское мироощущение строится не из символов, дублирующих реальность, а из самой реальности, культурно преобразованной в эмблему. Эмблемы всегда конкретны и интенциональны.

Поэтому женщина не только знак и ценность, как утверждал К.Леви-Строс. Она эмблема, указывающая на конкретное направление, характер и сиюминутную потребность всеобщей культурологической деятельности. Будучи объектом этой деятельности, она как личность может упреждать социальные побудительные причины, первоначально возникшие в сфере мужской недостачи. Она готова, следуя природному завету, как горшечница, лепить из глины сосуд, превращая мягкую субстанцию в твердую через обжигание. И она действительно была изобретательницей гончарного искусства¹².

Это искусство связано с огнем. Знак огня навечно станет симптомом любовной страсти и знаком родильной деятельности. Реальный огонь с самых ранних времен окажется в ее руках. Она

будет его хранителем вплоть до того утра, когда в русской избе, встав раньше всех, она будет раздувать искру, укрытую пеплом на загнетке. Сотни тысяч лет огонь был медиатором между миром природы и миром культуры, и эта посредническая роль будет воспринята женщиной. Поэтому в строительном обряде русских и других народов первой в дом входила хозяйка – ведь дом прежде всего укрытие для ее огня.

4. Культуругенез через эротические игры

Обратимся с детства нам знакомой древнегреческой мифологии. Чем там в основном заняты бессмертные обитатели Олимпа? Конечно, любовными делами и сопутствующими заботами. Получается, что у людей эротика всего лишь краткий миг в их жизни, у богов же она стала как бы их важнейшим деянием. Зевс просто поглощен своими интимными приключениями и тем, как их скрыть от законной супруги Геры. Его примеру следуют все другие небожители.

Что это? Трудно осуществимая мечта человечества, порожденная его скрытыми либидозными побуждениями? И тогда прав Зигмунд Фрейд, который увидел в половом чувстве начало всех начал? Чтобы ответить на этот вопрос, попробуем обратиться к народной эротике.

Странные обычаи стали известны науке, когда она изучила жизнь архаичных, так называемых «диких» народов. Коллективные половые сношения. Вера в *непорочное зачатие* (от дерева, от ветра, от воды, от животного). Имитация родов мужчиной (*кувада*) и т.п. Потом наука как бы нехотя стала признавать, что такие обычаи существуют у «развитых» народов. Даже вполне просвещенных. Подобные обычаи, скажем, у европейцев стали считаться *пережитками* первобытного прошлого, а ученые построили, разные впрочем, теории брачной жизни, где ее смыслом сделали ячейку семьи. Все, что не способствовало крепости семьи (тем самым и государства), сочли исходящим от лукавого. В таких ученых конструкциях социальные институты сделали первичными, а природно-биологические, *биоэтические* отношения вторичными. Народная же эротика нам убедительно показывает, как на деле из природных фрагментов возникают человеческие связи, нравственность и поэтика половых отношений.

Самое раннее прошлое человечества названо *палеолитом* – эпохой «древнего камня». Судя по наскальным изображениям, по скульптурным фигуркам женщин человек того времени идеал женщины видел в грузной, не один, очевидно, раз рожавшей, матроне. Таким фигурам даны большие груди и полный живот. Последняя черта заставляет вспомнить одну северокавказскую (адыгскую) поговорку: «Полный живот у женщины – ограда ее материнства». Скульптурки таких палеолитических матрон находят спрятанными около очагов. Биоэтический идеал женщины-хранительницы огня и прародительницы жизни – налицо.

Но кто ее супруг? В смысловой связи с подобными изображениями в палеолите мы находим зверя-самца, чаще всего быка. Нет, это не *тотем*, который бывает приписан к определенной родовой группе при совсем другом тотеме у соседей. Это общая черта человеческого мировосприятия – сексуальным партнером женщины мыслится зверь-самец.

Есть ли нечто подобное в этнографических обычаях? А как же! Женщина в архаических охотничьих культурах выступает ритуальным партнером животного. В.Г.Богораз-Тан, 10 лет отбывавший ссылку на Чукотке, отметил, что у эскимосских и чукотских охотников на морского зверя во время, когда все мужчины заняты на промысле, оставшиеся дома женщины исполняют эротические танцы с целью привлечь морских зверей¹³. Женщина здесь Хозяйка зверей благодаря своей сексуальности. Она остается в этой роли и в тех сибирских, североевропейских, кавказских или папуасских охотничьих верованиях, где ее сексуальным избранником становится охотник.

Остановимся и задумаемся над смыслом *мысле-образа* партнера-зверя. Непристойность? Вовсе нет, ибо сексуальность здесь вынесена в природу, ею наделен зверь, *материнство же оставлено человеческому обществу, женщине*. С древнейшего палеолитического времени человек стал жить во внешней оболочке сексуальности, в некой *сексосфере*. Космос наполнился сексом. Уже у австралийских аборигенов, самых “отсталых”, Млечный путь – это мужчины, погибшие в схватке из-за женщин. У них же утренняя звезда Венера – женщина. По представлениям китайцев, ранним утром наступает расцвет женского принципа. Предутренние часы – время, благоприятное зачатию у всех народов. У че-

чеченцев человек, зачатый в это время, никогда не станет вором, он будет умственно полноценен и с твердой волей. Весь космос, вообще любая вещь, в конце концов, проявляют свое либо мужское, либо женское начало. Это правило эротики представлено в любой этнической культуре. Если эротика космична, то и партнер женщины должен быть наделен космическими чертами.

Мы коснулись уже утреннего времени половой близости. Происходить же она должна по самым архаическим представлениям вне жилища. У австралийских аборигенов романтические истории случаются в кустах, у жителей океанийских островов на берегу моря. У многих африканцев лес или поле – самое подходящее место для акта любви. В доме это допустимо, если только там не горит огонь. В быту европейских народов сараи, сеновалы, наши холодные клетки – излюбленные альковы любви. На Кавказе (в Грузии) молодоженов посылают «остывать» в прохладное помещение, где готовят сыр. У хевсуров вообще муж и жена спят в разных помещениях, он на сеновале, куда он иногда просит жену принести попить воды. Одна старушка в Подмоскovie мне говорила, что у них с мужем долго не было детей. Она объяснила это тем, что в избе жила большая семья. Женские же и мужские работы проходили в разных местах. Вот только в поле или на сенокосе они с мужем могли сойтись.

Женщина, вступающая в связь с мужчиной в поле, находится в роли Хозяйки зверей. А мужчина – в роли зверя-самца. В фольклоре сексуальной силой наделен мужчина, занятый не главными общественными функциями, «маргинальная» личность: охотник или пастух. У чеченцев в старину пастух, когда прогонял вечером стадо по селу, мог крикнуть: «Кому нужен большой пенис, пусть та идет в такое-то место с *чепылгашем* (национальная еда)». Воины – это тоже маргинальные личности. Они ведут жизнь в полях и лесах. Их идеалы героин-драконоборцы, они же люди огромной половой потенции: Геракл и святой Георгий, святой Али у мусульман. У последнего, по кавказским преданиям, если он три дня не имел женщину, от спермы лопалась кожа.

Одна из важнейших черт народной эротики связана с верой в опасность полового акта для мужчины. Масса предосторожностей и до сих пор бывает направлена на то, чтобы у жениха с невестой благополучно прошла первая брачная ночь. Боязнь колдовских

вредоносных чар устойчивая черта свадебных обрядов. Почему? Да потому, что один из центральных моментов социальной жизни накладывается на изначальный природно-биологический факт, где женщина, хранительница очага, должна сойтись со зверем-самцом. А эту роль выполняет всего лишь человек.

От эпохи зверя-самца в наше время дошел обычай называть мужской орган именем какого-либо зверя. Ханты и манси, например, называют пенис «горностаем». В других, особенно очень древних культурах, пенис называют змеей. У австралийцев пенис их предка отделился и, подкравшись к женщине, совершил с ней акт. Такая сноровка не редкость: у американских индейцев койот заимствует у крапивника необычайно длинный пенис и копулирует с Хозяйкой рыбы. Да и Приап, эротическое божество древних греков, умел отделять свой большой член. Правда, Гораций в своих сатирах пишет, что этот орган использовали как пугало.

Как бы то ни было, отделяемый пенис получил эту свою способность от древнего зверя-самца, приближавшегося к женщине. Поэтому пенис называют еще «ногой» («хромать на третью ногу»), «пушечным ядром» (у англичан) и т.д. Эротическая терминология в народной культуре часто обращается к образу *отделяемого члена*. Сам половой акт иносказательно (например, в этикетной речи женщин на Кавказе) передается глаголом «подошел», «приблизился» и подобными.

Говорят, что талантливые исполнительницы стриптиза обращаются со своим телом на сцене как с отделившимся мужским органом. Следовательно, женщина со своим собственным телом психологически может быть *самодостаточна*. Не в этом ли беда многих современных ситуаций?

Во всяком случае, положение мужчины всегда было трудным. Исходно он должен заменить собой зверя-самца (или божество). Вот так-то. Или ему грозит положение, когда он должен стать, пусть отделяемым, но органом женщины.

В народной эротике архетипы мужчины как зверя-самца и отделяемого органа выражают отстранение сексуальности в природу, в космос. И туда, в пространство, уходит мужчина, первобытный охотник, затем добыватель пищи другими средствами. Он как бы «космологизируется». Но в своем одиночестве в свою очередь

он «космологизирует» женщину. Она становится звездой, светом, лианой, пальмой или березкой. Рождается поэзия, пронизывающая всю народную эротику. Но это другой разговор.

5. Женщина и происхождение души

У историков палеолита много предположений вызывает одна из фресок в Ляско на юге Франции. Основу композиции там составляют три образа: огромный бизон с наклоненной головой и опущенными рогами, падающая перед ним человеческая фигура и рядом с этой фигурой шест с сидящей на нем птицей. Человеческой фигуре дана птичья голова. Руки у человека четырехпалые, пальцы на ногах не показаны. Это явный мужчина, так как изображен пенис и отсутствуют груди. Последовательность фигур, если брать за первую бизона, такая: бизон, мужчина, птица.

Недоумения историков по поводу всей композиции хорошо выразили А.Бройль и Р.Лантье, написавшие, что «только автор знал, что это все обозначает»¹⁴. А.Д.Столяр отметил, что птица в данной сцене занимает по отношению к бизону то же место, что в аналогичных ситуациях так называемые *клавиформы*¹⁵. Это вертикальные линии с утолщениями с одной стороны. Обычно их несколько в ряду и они составляют группы. А.Д.Столяр трактует их как знаковые изображения женщин с показанной грудью или «чревом». Клавиформы (женщины) и птица выступают во взаимозаменяющей друг друга роли¹⁶.

Композиция на «Потолке иероглифов» в Пеш-Мерле рассмотрена А.Д.Столяром в том же плане. Там представлена падающая мужская фигура без головы и обращенные к фигуре три женщины, из которых у одной изображено крыло вместо руки. Другие материалы, приводимые Столяром для доказательства идентичности образов женщины и птицы или их слияния в одном образе: заостренные головы двух женских фигур из Лосселя, птичьи знаки на голове фигуры женщины из Пшедмости, «крылатое» существо в Альтамире, птицеобразные признаки скульптур из Лорты и Пекарны¹⁷. Этой же группе антропоморфно-орнитоморфных образов находятся крылатые и хвостатые изображения птиц из Мезинской стоянки на Украине, которые несут к тому же знаки «чрева».

То, что перед нами образы «женщин-птиц», не может вызывать возражений. Наше сомнение относится к попытке увидеть в этих изображениях «примитивные представления о душах».

С точки зрения этнологического материала, который будет приведен ниже, предположение археологов о единстве образов женщины и птицы делается более доказательным. Но остаются вопросы: почему женщина выступает в облике птицы? В самом ли деле палеолитический художник, рисуя птицу, изображал то, что мы привыкли понимать под словом душа? Какого рода тогда отношения «женщины-птицы» к мужчине? Почему в палеолитическом искусстве изображение женщины часто находится рядом с изображением быка?

Анимистическая трактовка палеолитических материалов исходит из представлений современного человека, хорошо усвоившего догматы монотеистической религии и разделении души и тела. Однако для языческих верований более характерны воззрения о множестве душ человека, как покидающих тело, так и телесных, остающихся с телом навсегда. И чем архаичнее культура, тем меньше этнографы находят доказательств веры в душу, покидающую тело человека. Такой веры нет, например, у австралийских аборигенов. А там, где она появляется, скажем, у меланезийцев, это обычно представление о зверьке, выходящем во время сна изо рта человека и возвращается при пробуждении. Такая душа все еще материальна. Концепция «звериной» души проходит через много исторических этапов. Ее следы отражены в фольклоре народов Европы. Подобные факты не раз записывались мною в этнографических экспедициях на Кавказе в 1980-х и 1990-х гг. Как сюжет одного из рассказов о галлюцинациях голодного человека, идея «звериной души» содержится в одном из рассказов А.Платонова.

Понятие о душе как птице свойственно развитым религиозным учениям. В этой ипостаси выступает библейский Святой Дух. Учения о душе-птице были развиты в Древней Индии, в Древнем Египте. В Древней Греции оно вполне логично звучало в устах Платона. В этнографических культурах птица представляет собой уже не столько душу, сколько принцип человеческой жизнедеятельности, например детский зародыш. Так, у нанайцев и ульчей душа маленького ребенка представляется в виде птицы¹⁸. Уже со-

всем иные функции несет птица в космогониях некоторых народов: у океанийцев птица ныряет на дно моря и приносит в клюве землю. Тот же сюжет есть в других мифологиях.

В верованиях древних и современных народов есть и тот аспект представлений о птице, который нам особенно интересен в связи с загадками палеолитических изображений. Имеется в виду особая ассоциация птицы, которую отметила Е.Ламин-Эмперер, говоря о том, что палеолитический охотник, изображенный в сопричастности с птицей, всегда находится в тяжелом, критическом состоянии¹⁹. О такой символической птице, означающей неполноценное состояние, имеются красноречивые этнографические данные. В русском свадебном обряде есть момент, когда невеста должна близко подставить к печи свои бока, чтобы от жара улетели, как птица, ее девичьи качества, и она перешла в следующий социально-половой статус²⁰. У чеченцев с журавлями ассоциировались представления о какой-то предстоящей потере²¹. Кстати, в Древней Греции журавль на элевсинских мистериях был символом старости, времени, потерь²². В ближневосточной архаической традиции знаком птицы изображалось слово «судьба» (шумеры – 3 тыс. до н.э.). И.М.Дьяконов замечает по этому поводу: «За этим стоит непонятный нам троп»²³. В цитируемой работе этого автора приводится строфа из аккадского эпоса: «...Он ко мне прикоснулся, превратил меня в птаху, крылья, как птичьи, надел мне на плечи»²⁴. Эти слова произносит человек, лишившийся жизни, мертвец.

Итак, птица – это символ удаления, лишения чего-то, и прежде всего жизни. Рядом с мужчиной птица означает универсалии мужского пространства и времени. Мужчина-охотник и мужчина-воин, путешественник и коммерсант в глубинах веков и по сию пору реализуют идею пространства удалением от дома, растяжением или расчленением этого пространства. В отличие от женщины, которая сужает, стягивает пространство к дому, к очагу. Художник палеолита трагически выразил философию мужского времени и пространства сценой из лежащего мужчины и сидящей птицы.

Противоположна семантика быка, часто изображавшегося в палеолите. Есть якутский миф о времени, выраженном быком и птицей. Благополучное летнее время олицетворено быком-годовиком. Ранней весной, когда снег сходит с пастбищ, появляется этот «длинношерстный бык тигровой масти». Бык растет и

тучнеет. К осени он уходит куда-то в море. Вместо него с первым снегом появляется птица, которая олицетворяет зимнее студеное время и всяческие трудности зимней поры²⁵.

6. Культурогенез времени и организм женщины

Якутский миф окончательно убеждает нас в том, что на фреске в Ляско в образах быка и птицы, находящихся рядом с мужчиной, воплощена сложная идея времени-пространства: приходящего и отлетающего, сужающегося и растягивающегося.

До этого улетающего времени птицы палеолитический человек постиг мужское время, воплощенного женщиной. Клавиформы, ее изображающие, ритмизованны. Три женские фигуры находятся перед мужчиной на фреске в Пеш-Мерле. Это одно и то же: расчленение и растягивание бытия.

Куда? К каким пределам? Почему уже тогда мужчина так стремился к границам непознанного, за рамки реальности? Ощущение сверхъестественного божества дает ответ на поставленные вопросы. Оно не было внушено догматиками или порождено представлением о душе, но было задано самим восприятием времени и пространства. Это стремление не выводимо из самой реальности, из непосредственных потребностей.

Древний человек видел задачу мужчины в порождении бытия через диалог с неизвестным, а женщины в порождении людей. Женщина в изображениях эпохи палеолита дана явно беременной. Ее чрево сохранено даже на таких условных фигурах, как клавиформы. Это понятно: женское пространство сужается не только к дому и очагу, но и к ее чреву, носящему зародыш жизни. *Женское пространство противоположно расширяющемуся мужскому.*

О палеолитическом противопоставлении женского тела звериному написано много. Сделано несколько попыток обосновать факт обилия женских изображений в верхнем палеолите, сопоставимого с числом изображений зверей, чаще копытных при редкости мужских изображений. Эпоха господства женских фигур продолжалась приблизительно от 33 тыс. до 11 тыс. лет тому назад.

Большой материал по таким изображениям был проанализирован французским исследователем А.Делапортом. Его наблюдения состоят в следующем. По сравнению с изображениями живот-

ного в женских фигурах проявляется специальная деформация. В разных местонахождениях она выражается разными средствами: в Граветте – гипертрофия каких-либо органов, в оригинальном Мадлене преобладает схематическая стилизация и т.д. Обычно в женских фигурах особо выделены ягоды, живот, груди. На голове обозначена только прическа или вообще вместо головы дан выступ. Выявляется некий канон женского изображения. Чем же он вызван? А.Делапорт пишет: «Изображения женщин могут быть отражением понятия матери или женщины с ее плодовитостью. Могут они иметь «эротический смысл» – человек палеолита связывал удовольствие и репродукцию. Но в верхнем палеолите было и “табу” на изображение спаривания и родов. Два изображения, которые считают родами (в Лосселе и Мадлене), неубедительны»²⁶. Автор отмечает контраст между статичностью образа женщины и динамичностью изображения животного. «Все это говорит, что в центре проблемы для палеолитического человека стояла дуальная связь женщины и животного, а не женщины и мужчины. Эта дуальность скорее всего связана в представлением о вечности жизни и ее проявлений»²⁷. Исследователь здесь ограничивает себя только констатацией факта какой-то связи женщины и зверя. Ту же сдержанность суждений мы находим в других западных и отечественных изданиях²⁸.

Итак, самое надежное, что установлено наукой: подозрение особых семантических связей между женской фигурой и изображением копытного животного. Наша трактовка состоит в том, что в сценах женщины и животного передавался смысл «приходящего» женского времени в противоположность «уходящему» мужскому, переданному изображением человека и птицы.

Охотничьи духи-покровители, по-видимому, существуют у всех народов, занимающихся охотой, независимо где: в тундре, в умеренных лесах, в джунглях или саванах. У разных народов среди хозяев зверей преобладает женщина. Образ хозяйки зверей обычно наделен чертами Великой Матери-прародительницы. Иногда хозяйка зверей посылает охотнику дичь как следствие особого сексуального избранничества: охотник должен вступить с нею во временную связь или даже жить у нее постоянно в качестве супруга. В конце такой истории охотник, как правило, гибнет или сходит с ума.

Эта модель охотничьего мифа универсальна. Ее можно обнаружить у народов Сибири и у папуасов Новой Гвинеи. Есть другая модель, где охотнику предначертано добыть в жизни определенное количество дичи. Убийство сверх этой меры грозит карой охотнику или его потомству. Среди горцев Кавказа (у абхазов, балкарцев, чеченцев, горных грузин) нам удалось записать несколько версий, по которым боги охоты или «лесные люди» наказывают охотника именно тем, что лишают его потомства или делают его немногочисленным. Тема сексуальная сменена эмбриональной.

Какая же модель мифа древнее? Очевидно, обе они имеют древнейшее, палеолитическое прошлое. Только модель с избраннычеством построена на мужском уходящем времени. Психологически она включает личные охотничьи качества и риск общения с областью непознанного. Модель с мерой дичи этот риск снимает. Вторая модель явно центрирована вокруг очага и потомства. Она основана на женском времени. Если первая может больше акцентировать божество в виде Хозяйки зверей, то во второй модели смысл лежит в причастности определенного количества зверей данному человеку. Эту модель мы должны рассмотреть подробнее.

7. Культурогенез пространства: сманиватели охотничьего счастья

Если охотничьи божества рассматривать, как посредников в добыче материальных благ, то вместе с ними следует рассмотреть категорию посредников известных в специальной литературе под именем «духов-хранителей» или «таскателей сокровищ». В последнем случае такой друг забирает богатство (скот, молоко, урожай, вообще удачу, у других людей) и передает его своему хозяину. Такие персонажи хорошо известны в европейском фольклоре и изучены. Русский домовый, в сущности, является таким же духом-хранителем.

Вера в духов-хранителей не исчезала даже при длительном господстве христианского или мусульманского единобожия. В европейском средневековье дух-хранитель стал ассоциироваться с чертом. С таким духом человек заключал договор в обмен на богатство и удачу при жизни ценой посмертной «судьбы», «продавая

душу». В Европе, в тех местностях, где язычество осталось очень сильным таких «сманивателей богатства» специально изображали в виде антропоморфных кукол, как у эстонцев²⁹.

У охотничьих народов «таскатели сокровищ» привлекают диких животных к охотнику. Так, у американских эскимосов этим свойством наделены человеческие фигурки, кроме того, эти фигурки могут «заменять» каких-либо людей, отсутствующих в данный момент³⁰.

У алеутов на бортах промысловых лодок устанавливали костяные изображения птиц, птичьи перья. Это тоже сманиватели (морской дичи). У айнов сманивателями служили их инау, палочки со стружками на одной конце, воспринимавшиеся как человекоподобные существа.

Есть несомненная генетическая связь между охотничьими духами-помощниками в добыче дичи и сманивателями богатства в культурах народов с развитым производящим хозяйством. На эту преемственность указывает сам основной предмет «богатства»: скот и продукты молочного производства. Установление такого генетического сходства нам важно, чтобы разобраться в более трудном вопросе. Он состоит в выяснении значения того или иного образа сманивателя, который представляется просто духом, изображением человека, животным или предметом. Случайны ли эти образы или же есть в них общая подоплека? Основной момент в этой проблеме – животная форма сманивателя, идентичная добываемому «богатству».

8. Происхождение индоевропейского счастья

Б.А.Литвинский посвятил проблеме сманивателей богатства у иранцев специальное исследование³¹. Объект его изучения – зороастрийский хварэнах (в другой огласовке – фарн). По древнеиранским представлениям, это персонифицированная сила, приносящая счастье, богатство, военную победу. Сила выступает в образе газели, огня или света. По согдийским и кушанским источникам фарн может быть человекоподобен. В Авесте, в искусстве скифов, саков и сарматов фарн появляется в виде хищной птицы. Таково воинское божество Вэрэтрагна. В Авесте (Яшт 14.36) описывается амulet из птичьих перьев, дающих фарн³².

В Авесте в образе хищной птицы фарн отлетел от культурного героя Йимы, который долго пользовался его благами, пока не был наказан за лживую речь³³.

Концепция фарна четко представлена у ближайших родственников иранцев осетин. Этнографический материал последних дает возможность полнее представить явление. Фарн связан с определенной семьей и домом, но он есть и у каждого человека³⁴. Свой фарн имеется у времени суток и времени года³⁵. В.Ф.Миллер отметил особый оттенок осетинских верований в фарн: носителем фарна всей семьи мог быть один ее член или даже одно из принадлежащих семье животных³⁶. Фарн часто выступает в образе барана. Это то животное, которое осетины жертвовали духу очага. Термин, обозначающий фарн, сохранил ассоциации с солнцем в охотничьем языке осетин³⁷. Сила плодородия связана с фарном и поэтому у него осетины спрашивали себе потомство³⁸.

Через понятие фарна Б.А.Литвинским была проинтерпретирована большая группа сарматской и сакской керамики, имевшей зооморфные, обычно в виде барана, ручки, относящейся к рубежу н.э.³⁹.

Фарн – это зооморфный посредник между ресурсами всяких благ и определенным человеком, отдельной семьей или территориальной единицей. Эта природность благодетелей фарна к так или иначе ограниченному числу лиц для нас важна. В тесной связи фарна с определенным лицом или людьми мы видим определенную его «соматизацию». Фарн – это своеобразное избранничество и поэтому представление о нем близко и может быть генетически родственно вере в хозяйку дичи, избирательно относящейся к охотнику. Подчеркнутая в обоих случаях избирательность и есть свойство самих получателей удачи и фарна, которое преобразовано в дары внешних сил. Поскольку эти дары выступают первоначально в животной форме, то можно предположить, что между людьми – обладателями удачи и животными есть необходимая связь.

Фарн в образе зверя появляется или в нем пребывает. Так, по преданию горных таджиков долины Хуф некогда с неба на землю спустилась овца, в честь которой в долине было сооружено святилище мазар. Такая же «священная овца, озаренная ярким солнцем», по бартангскому преданию, когда-то спустилась с гор и ей тоже был

посвящен мазар⁴⁰. Но уходит фарн, как гласит авестийская история Йимы, в образе хищной птицы. Ею и ветром олицетворена также переменчивая военная удача и ее божество Вэрэтрагна⁴¹.

Несомненно, что фарн – хищная птица – позднейшая воинская переработка в один образ древнейших образов копытного с его функцией благодати и образа птицы, символизировавшей ее лишение.

С появлением фарна в виде барана можно сопоставить мотив приходящего к людям для своего собственного жертвоприношения быка, коровы, оленя или козы, представленного в русском и кавказском фольклоре. Такой мотив «копытного животного, идущего на самозаклание» оказался очень устойчив у абхазов, где он актуализируется даже в 80-е гг. нашего столетия. Так, нами записана недавно случившаяся история, где девушка увидела спустившуюся с неба коосулю, окруженной языками пламени. Другая история повествует о появлении никому не принадлежащих козлят на месте, где должна устраиваться обрядовая трапеза. Их сочли специально пришедшими на заклание. Эта ритуальная трапеза была устроена в начале 1980-х гг. в одной абхазской фамилии с особой радостью и весельем вследствие того, что за прошедший год с момента предшествующего праздника в данной фамилии (Джопуа) не было умерших. Приходящие животные и здесь ассоциированы с порождением потомства. Рассмотренные этнографические ритуалы явно восходят к «женскому» сужающемуся времени-пространству.

Приведенные примеры о времени – копытном животном и о времени-птице – исходят не из линейной модели, где будущее перетекает в настоящее, а настоящее в прошедшее. Не соответствует оно также вечно возвращающемуся циклично-хозяйственному времени архаических земледельцев. Перед нами иное представление: время идет в одну точку и из нее уходит. Это время-мгновение или событие случающегося в жизни человека. Если представить серию таких мгновений, то приход и уход или уход и возвращение времени в своей взаимосвязанности и непрерывности должны образовать воронкообразную поверхность. По внутренней стенке этой воронки спускается удача, по внешней она поднимается, отлетая. Такая воронка – *аттрактор* личного времени в потоке однонаправленного времени. Она возникает как форма жизнедеятельности человека. Очевидно, что это не активная жизнедеятельность, а особая пассивность-выжидание. Это выжидание охотника, т.е.

заторможенная и замаскированная активность. Момент охотничьего выжидания в засаде в пересчете на жизнь человека дает идею фарна. Как концепция эта идея окрепла в результате развития исходных охотничьих верований у скотоводческих индоевропейцев и оформилась в иранском религиозном мышлении.

Примечательно в этом мышлении, как идея возгоняется до больших философских абстракций. Фарн являет собой эманацию солнца или всеведущую мудрость, которую пьет Зороастр и т.п. Но во всей концепции фарна затемнено исходное женское начало. Хотя можно было бы показать, что и эманация солнца, и всеведущая мудрость имеют эмбриологические и биоэтические подосновы.

9. Семиогенез и волнующая нагота в облачении культурой

Оставив в стороне эти космологические сюжеты мы обратимся к материальному аспекту культуругенеза, в центре которого стоит женщина.

Чтобы у якутов пришло плодоносное время быка, должна исчезнуть время-птица, оставив свои перья. Нагота женщин в палеолитических композициях с копытными однозначна потере птицей своего оперения. (Развитая меховая одежда, как и строительство жилищ, хорошо было известно палеолитическому населению тогда еще приледниковой Европы.) Следовательно, нагота палеолитических женских статуэток передает зимнее состояние неблагополучия в холодной приледниковой зоне. Обнажение здесь значимо не само по себе, а как образ сурового времени, противостоящего времени летнего изобилия, данного в образе быка. То, что нагота женских изображений дана преднамеренно, доказывается тем, что на статуэтках часто показаны головные уборы и украшения⁴².

Таким образом, женская нагота противоположна по отношению к природному изобилию. Имеется много этнографических данных, иллюстрирующих эту мысль. Назовем некоторые из них. У русских бытовал обычай раздевания донага при севе⁴³. Обычай этот особенно устойчиво удержался при сборе лекарственных трав. «На Ивана-Купала мужики и бабы в глухую ночь снимают рубахи и до утренней зари роют коренья», – писал хороший знаток старины С.В.Максимов⁴⁴. В наших собственных полевых записях у народов Кавказа есть факты такого рода. Так, у осетин считается,

что едкий лук и чеснок растет у женщины, которая сажала их без штанов. У аджарцев, напротив, она должна быть без такой одежды, чтобы лук был сладкий. У абхазов в этом случае получается крепкая перечная приправа аджика. В Европе подобные обычаи повсеместны. Сошлемся только на обряд лужицких сербов, где девушки-полольщицы льна обегали голыми поле два раза со словами: «Лен, лен, друг, вырасти до моих бедер, до моей груди, и тут и остановись»⁴⁵. Обычаи обнажения женщин при сборе риса в Юго-Восточной Азии были отмечены Дж.Фрэзером⁴⁶. Вспомним, что в «Песне Гайяваты» Лонгфелло по просьбе героя богиня Миннегага должна ночью нагой обойти посеvy⁴⁷.

Ритуальная женская нагота для вызывания дождя отмечена повсеместно в странах умеренного пояса. В тропических странах она предназначена противоположной цели – прекращению дождя, как, например, у телугу в Индии⁴⁸.

Итак, в приведенных ситуациях нагота – это не просто знак неблагополучия, но и стимул к приходу желаемого благополучия. Приведенные факты взяты из жизни земледельческих обществ. В них речь идет о необходимом для посевов дожде и о растительной пище. В более древние эпохи женская нагота ритуально была предназначена составить пару копытному животному, несущему благополучие. Ни в коем случае не птице. Вот почему бурятские женщины, легко одетые в жаркую пору на сенокосе, завидев в небе лебедей, должны немедленно надеть свои безрукавки. Д.С. Дударов, сообщивший этот уникальный факт, интерпретирует его в связи с темой генезиса одежды центрально-азиатских народов. Эта одежда по своим формам, названиям деталей и семантике восходит к образу копытного животного (марала)⁴⁹.

Мы не видим в этом доказательств тотемизма. Но со всей очевидностью в материалах Дударова проступает идея мужского охотничьего времени – удачи, приходящего с копытным животным и стремящегося к женскому телу. Изображения женщин в палеолите Южной Европы и обряды центрально-азиатских народов с этим выводом согласуются. Они в равной степени знаменуют момент культуругенеза. В данном случае речь идет о происхождении одежды. В плане всего изложенного видно, что возникновение этого элемента культуры является частью и результатом *семиогенеза* (порождения смыслов). В такой же степе-

ни женщина причастна к возникновению жилища, очага, пищи и других наиважнейших оснований культуры. Мифологический образ приходящего животного-божества оказывается необходимой логической связкой между деятельностью мужчины во внешнем охотничьем пространстве и стационарной жизнедеятельностью женщины.

10. Вывод: культурогенез и биоэтика

В истории человечества отмеченный период женских изображений (33–11 тыс. лет назад) был эпохой возникновения современной *семиотики гендерных форм*, их дифференциации и взаимных трансдуктивных перетеканий. Это обеспечило *онтологическое единство* миру, а человечество получило способность косвенными способами выражать мысль, расширяя оттенки значений. Это вызвало появление фундаментальных *культурогенных мыслеобразов*, которыми мы пользуемся до сих пор, не отдавая в этом себе отчета: женщины, мужчины, их потомства, нормы поведения, получившие санкцию космического начала. Последняя санкция позволила ментально одомашнить время и пространство, а затем приступить к *воспроизводству ресурсов жизни*. Переход к *земледелию и животноводству* имел непосредственные биоэтические предпосылки.

Несомненно, что важным моментом в культурогенезе были не только представления о *мерности времени и пространства*, но и о том, что что-то находится за пределами времени и пространства. Ведь именно об этом, об Абсолюте, свидетельствует *уходящее и приходящее время-пространство*. Уходящее в сторону божеств в мифах и приходящее к людям вместе с благодатью. В мировых религиях эта проблема судьбы решена через *смирение*.

Роль женщины состояла в том, что благодаря ей время-пространство не ушло куда-то в бесконечность, в *репеллер*, а возвратилось и стало стекать, как по внутренней стенке *воронки-аттрактора*, к центру, в котором она, женщина, сама поместилась. Если это так, то культурогенез в конечном счёте развернулся между аттракторным полюсом, занятым женщиной, и репеллерным полюсом, в котором кроме божеств никто не может жить, но туда заглядывает мужчина.

Ответственная функция мужчины состояла в поиске путей для связи между этими полюсами. Ему выпала доля быть посредником между божеством и женщиной с очень широкими обязанностями: поиска смыслов, их толкования и внедрения – черновая работа. Чувственная телесность мужчины и женщины спасла людей от «тела без органов», от тела-машины с ее бессмысленным производством и потреблением⁵⁰. Но, разделяя критику Ж.Делеза и Ф.Гваттари в адрес капитализма, никак нельзя свести все дело к либидозности Эдипа, сидящей в каждом человеке.

Напротив, как показал очерк картины культурогенеза, безудержная инфляция сексуальности была биоэтически ограничена виртуально-бытийными обстоятельствами, среди которых в данной работе было уделено особое внимание монадичной *отстраненности* друг другу женщины и мужчины. Их миры оказались смещенными при сохранении топически смысловых и сексуальных отношений. Обрядово оформляя эти отношения, мы поддерживаем возникшую некогда *эмерджентную топикку*, получаем ощущение счастья от возникающих трансдукций и страдаем от своих неумелых и скороспелых редуций к какому-то монофактору. *Культурогенез – вовсе не результат, а динамическое состояние*, в котором мы находимся и поэтому его не замечаем.

Примечания

- ¹ Неретина С. А. Огурцов А.П. Пути к универсалиям. СПб., 2006. С. 960–976.
- ² Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1958; *он же*: Первобытное мышление. М., 1994; *он же*: Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль. М., 2008; *он же*: Путь масок. М., 2000.
- ³ О дополнительности как черте виртуально-бытийной реальности: Чеснов Я.В. Виртуалистика: философско-антропологический анализ. Саранск, 2008.
- ⁴ Например: Фуко М. Предисловие к американскому изданию «Анти-Эдипа» // Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2007. С. 9.
- ⁵ Об этих понятиях: Чеснов Я.В. Виртуалистика... С. 22–23.
- ⁶ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.
- ⁷ Пясецкий В.Н. Нормальные и идеальные пропорции человеческого тела. СПб., 1910. Лекция 1.
- ⁸ Чеснов Я.В. Телесность человека: философско-антропологическое понимание. М., 2007. С. 31.
- ⁹ Там же. Гл. 8. Ментальность страдания и риска: миф о Прометее. С. 161–195.

- ¹⁰ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 345, а также С. 336–338, 364–356.
- ¹¹ Коринфский А.А. Народная Русь. М., 1901. С. 709.
- ¹² Леви-Строс К. Путь масок. М., 2000. Раздел: Ревнивая горшечница. С. 157–323.
- ¹³ Богораз В.Г. Материальная культура чукчей. М., 1991. С. 67.
- ¹⁴ Brewil H., Lantier R. Les Hommes de la pierre ancienne. P., 1951. P. 202.
- ¹⁵ Столяр А.Д. Происхождение изобразительного искусства. М., 1985.
- ¹⁶ Там же. С. 253.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 181, 182, 192.
- ¹⁹ Laming-Empreaire A. La signification de l'art rupestre paléolithique. P., 1962.
- ²⁰ Бернштам А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 79–80, 85, 88–90.
- ²¹ Личное сообщение этнографа С.А.Хасиева, связавшего чеченский материал с древнегреческим мифом о войне пигмеев с журавлями.
- ²² Новосадский Н.И. Елевсинские мистерии. СПб., 1887. С. 29.
- ²³ Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990. С. 24.
- ²⁴ Там же. С. 171.
- ²⁵ Попов П.А. // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1949. С. 278.
- ²⁶ Delaporte H. L'image de la femme dans l'art préhistorique. P., 1979. P. 312.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Rosenfeld A. Profile Figures: Schematisation of The Human Figure in The Magdalenian Culture of Europe // Form in Indigenous Art. Schematisation in The Art of Aboriginal Australia and Prehistoric Europe / Ed. by P.J.Ucko (Prehistory and Material Culture Series. № 13. Australian Institute of Aboriginal Studies). Canberra–L.–Jersey, 1977. P. 90–109.
- ²⁹ Paulson J. The Old Estonian Folk Religion. The Hague, 1971. P. 154–157.
- ³⁰ Turner M. Ethnology of The Ungave District // Bureau of Ethnology. Annual Report. XI. 1889–1890. Washington, 1894. P. 96.
- ³¹ Литвинский Б.А. Кангьюйско-сарматский фарн (К историко-культурным связям Южной России и Средней Азии. Душанбе, 1968.
- ³² Там же. С. 54.
- ³³ Там же. С. 53–54.
- ³⁴ Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М., 1957. С. 421–422.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Вып. II. С. 265.
- ³⁷ Абаев В.И. Указ. соч. С. 422.
- ³⁸ Там же. С. 71–72.
- ³⁹ Литвинский Б.А. Указ. соч. С. 3–13.
- ⁴⁰ Андреев М.С. Таджики долины Хуф. Вып. II. С. 127–132.
- ⁴¹ Литвинский Б.А. Указ. соч. С. 85–87, 93.
- ⁴² Абрамова З.А. Изображения человека в палеолитическом искусстве Евразии. М.–Л., 1966. С. 8.

- ⁴³ *Маслова Г.С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984. С. 116.
- ⁴⁴ *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 40.
- ⁴⁵ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние. М., 1977. С. 241.
- ⁴⁶ *Фрэйзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1980. С. 39.
- ⁴⁷ *Лонгфелло.* Гайавата. М., 1955. С. 130–131.
- ⁴⁸ *Фрэйзер Дж.* Указ. соч. С. 79.
- ⁴⁹ *Дударов Д.С.* Орнитозооморфная символика женского костюма некоторых тюрко-монгольских народов // Материальная и духовная культура калмыков. Элиста, 1983. С. 36–37; *он же.* Лебедь в орнаментике женского костюма тюрко-монгольских народов // Сов. этнография. 1983. № 5.
- ⁵⁰ Об опасности такого тела см.: *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Указ. соч.