

Н. А. ГРЯКАЛОВ

ВОЛШБА ВЕЩЕЙ: ФЕТИШИ

Уклониться от необходимости начинать... Это уклонение остается непривычным для философии, традиционно озабоченной, кажется, обратным: как начинать? с чего? что избавит от двойников и ложных претендентов? кто «подобьет бабки» — раз и навсегда увязав начала и концы? Никто, впрочем, не сомневался в отношении апоретического характера самого начала, его превратной — «диалектической» — природы... однако саму зачарованность им приходится счесть фактом. Этот «предрассудок философов» навязчив. Отсюда и странность посылы.

Если ему внять — за «совокупностью всех вещей» откроется «не некая вневременная тайна их сущности, но тайна, состоящая в том, что у них нет сущности — или что их сущность была постепенно, шаг за шагом, выстроена на чуждых ей основаниях» [Фуко 2003, 536]. История откроется как череда бесчестий — в противоход к благодущию онтоотеологий. Здесь правит изобретение (Erfindung), а оно всегда — контр-изобретение: силы выступают только под масками сил, им предшествующих (поэтому-то и было необходимо, чтобы философ надел маску жреца, затаился в миг собственного рождения — дабы «секрет философии» был, таким образом, утрачен *изначально*)¹. Причем это контр-изобретение таково, что носит на себе следы крови, подлости... а то и смехотворного ничтожества, «убьюэскности» [Фуко 2004, 34–35]. Но «историк не должен опасаться мелочности, поскольку именно при помощи мелочи, при помощи пустяка и было в итоге создано великое. Торжественности происхождения необходимо противопоставить... мелочную и постыдную низость подобных подделок и выдумок» [Фуко 2005, 47]. Отсюда вердикт: там, где берут начало вещи, смыслы, институты, практики, вместо идентичности их истока

¹ Ср.: «...философский дух должен был поначалу всегда облачаться... в установленные ранее типы созерцательного человека, как то: жреца, кудесника, вещуна, религиозного человека вообще, дабы хоть с грехом пополам оказаться возможным» [Ницше 1990, 487].

(Ursprung) расположен лишь раздор-столкновение других вещей. Разногласия странных фабрикаций — а не открытий или находок.

Эта разногласия втянет в себя любой дискурс, который, рискнув отвернуться от «Что есть?» и «Как возможно?», спрашивает: «Кто говорит?». В этом плане вопрос — действительно водораздел философского настроения как в отношении учреждаемого предметного поля, так и в отношении вброшенного им животного-мышления, идиосинক্রазией которого и будет, собственно говоря, философ². Втянуть дискурс в распрю означает принудить его к вопросу об ориентации, к самоопределению в отношении друзей и врагов: за разногласиями стоят констелляции сил, сущих в отношении к другим силам (вообще-то сила никогда не бывает в единственном числе — она всегда уже является отношением или властью: у силы нет ни другого объекта, ни другого субъекта, кроме силы). Встреча силы и формы рождает интерпретацию, ведь интерпретировать означает не столько высвечивать сущность, сколько подчинять системе правил, не предполагающих никакой изначальной сигнификации.

Крайне важно поэтому, чтобы история форм не заслоняла историю борьбы за форму, тот факт, что понимание — это всегда полемическая ставка, что последним его основанием является способность видеть и навязывать свое видение. Так производится священное. Видимо, психоистория (генеалогия и типология характерности) вообще может быть озвучена только в стратегических терминах и понята как война (точнее, множественность войн), цель которой — возможность проводить границы и терминировать субъекта, Бога и мир через сам акт оглашения. Перед нами перформанс (а не констатация), в котором совершается то, что провозглашается сделать. Событийная привязка, следовательно, не поддается устранению. Путеводной нитью станут рецепты *второй демиургии*³. По ней пройдет движение к волшебству вещей. К фетишистскому миру.

В разговоре о нем не просто избрать интонацию, учитывая те контексты, где он сейчас главным образом звучит. Самый навязчивый регион фетишизм

² Прочитать историю философии как своего рода бестиарий, а то и как тератологический кодекс: в режиме «второй демиургии» философ производит существо (иногда — как Ницше — целую серию существ), которое разворачивает новый образ мышления; переориентирует его и одновременно меняет представление о том, что понимается под способностью мыслить. См.: Делез 2008, 7–8.

³ Они — вот о чем: «Творец обладал серьезными и небезынтересными рецептами творчества. С их помощью он создал множество самообновляющихся видов. Неизвестно, будут ли когда-нибудь воссозданы эти рецепты. Впрочем, это и ни к чему, поскольку даже если его классические методы творения окажутся раз и навсегда недоступными, остаются методы нелегальные, великое множество методов еретических и преступных» [Шульц 2000, 39].

ма на сегодняшний день — это, конечно, сексуальность (и психоанализ в качестве ее легитимного куратора). Чтение ситуаций, в которых тот или иной частичный объект способен замещать бытие желаемого, осуществляется по преимуществу в эротической связке: мы проводим серию смещений к разного рода девайсам соответствующей «кухни»: латекс, никель, бандаж..., — что, разумеется, не оставляет нас равнодушными. Но, по большому счету, все это малоубедительно.

Работа фетиша в потестарных или магических кругах сущего оказалась радикально не «в фокусе» и понятно почему: когда все стало сексуальным — секс растворился и куда-то исчез, выпал из режима опасности и был доместичирован как трансцендентальное означающее гибели — осквернения, головокружения, проклятия. Остается, впрочем, подозрение, что вирулентность нельзя окончательно нейтрализовать, что и в нашем мире, пошедшем по пути синтеза всевозможных ингибиторов страсти и сущим под знаком *отсрочки*, — мире, «в котором есть только разговор» («Ибо где у бургера есть возможность для разговоров и переговоров, там он в безопасности» [Юнгер 2000, 68–69]), все равно остаются и живут зоны всемогущества символа. В них «изгой жизни» изъясил себя из персти земной — и выгорание таких территорий будет знаком уже полного расчеловечивания. Именно развертки магии, жеста, имени позволяют выйти за пределы узкосексуального внятия фетишу и рассмотреть волшебные вещи как арматуру присутствия — во всяком случае равноисходную с «удобством» повседневной инструментальности и «болтовней» одомашненного семиозиса, из которого ушел экзистенциальный риск.

Вторжения в анклав первичного фетишизма сталкивают с реальностью общей распределенности души и ее самыми неожиданными локализациями: кольцо вмещает ту же сущность, которая представлена самим магом, и, воздействуя на этот симпатический предмет, мы способны причинить ущерб тому, для кого он является абсолютным транспортом. Джинн — «раб лампы», а не «раб Аладдина». Такая вещь — сингулярная сущность, отличная от всего остального. И ее нельзя подделать — нет общей субстанции, нет денег, нет пластмассы⁴. Наш мир продает товары, однако понятно, что именно в своей товарной форме они *никому не нужны*: работа капитала состоит также и в том, чтобы производить иллюзию доступности вещи через покупку. Но Вещь нельзя купить — ее

⁴ «...бетон есть *умственная* субстанция, позволяющая, как и понятие, упорядочивать реальные явления и вычленять их по своему усмотрению... Таким же чудесным человеческим изобретением стала и пластмасса — вещество, не знающее износу, прерывающее цикл взаимоперехода мировых субстанций через процессы гниения и смерти. Это внециклическое вещество...» [Бодрийяр 2000, 117].

можно только отнять, выиграть, унаследовать, получить в дар... Нужно, чтобы ее пять лет держали в заднице — как часы Буча Куллиджа в «Криминальном чтиве» (или в рыбьем чреве — как кольцо св. Арнульфа). Именно в преисподней вещь закаливается, обретая *тяжесть*. И, понятно, несет на себе дьяболические метки — стигмы зло-принципа, «проклятой части».

Таков, по сути, и фетишизм «великих символов» — тех, за которые отдают жизнь или, во всяком случае, преодолевают страх смерти: когда человек ставит себя на кон из-за раскрашенной тряпки, из-за куска дерева (а что такое натурализованные знамя или крест?), — т. е. «из соображений чистого престижа» — мы уже брошены в мир борьбы за признание. Другими словами, в мир необратимо-человеческий, который есть воплощенное излишество — он избыточен в отношении логики природы (первичный фетишизм конституирован денатурацией, что равно открытию самой антропогенной мерности). Все детерминантные ходы обрезаются: человеческие фетиши в принципе отвязаны от органики, и в этом смысле *абсолютны*. Они работают в противоход к отприродности, и постольку животное онтологически не способно иметь дело с фетишем, несмотря на все мнимые аналогии, которые этологи могут нам здесь предоставить.

Фетишизировать — даже и в узкоэротическом отношении — можно, во-первых, все что угодно⁵, и, во-вторых, в любой возможной пропорции⁶. Дрейфы фетишизации вещественных или телесных образований могут происходить по любым векторам — в ситуациях, описанных Триверсом, все обстоит в точности до наоборот: животное ловится *только* на гиперболу и, скажем так, не может быть захвачено «Лолитой» (литотой). Тем более невозможно представить себе волка, эротизированного волчихой-ампутанткой. Фетишизм говорит, что в мире есть не только вещи, но и *сверх-вещи*, способные быть переносчиками имени. Они «метафизичны», хотя и материальны — фетишистское желание являет себя как само это раскачивание между вещью и волшбой, когда однозначность означает смерть. Двусмысленность кладет предел животному фетишизму, примитивному в своем тождестве — эстральная хроносенсорика разрывается: применительно к сексуальности речь идет о снопе искр-фетишей, которые могут воспламенить любую прилегающую территорию и разметить ее по-новому.

Психоаналитик нормализует фетиш, превращая его в некую «характерность» и принуждая пациента «оречевить свой симптом», однако подлинная

⁵ Как, например, пятку — в конце первой сцены «Каменного гостя».

⁶ Императорский Рим или барочная Испания: женщина бинтует грудь — что было бы непонятно в мире «Спасателей Малибу».

нудительность фетишей жива как раз тогда, когда она разрывает категорию особенного и превращается в «целое» мироотношения, в тотальный феномен — как в индейском *потлаче*, меланезийской *куле*, в крестовых походах и поисках Грааля. Остановимся на случае человека-волка. Вспомним описание сновидения:

Мне снилось, что — ночь, и я лежу в моей кровати (моя кровать стояла так, что ноги приходились к окну; перед окном находился ряд старых ореховых деревьев. Знаю, что была зима, когда я видел этот сон, и ночь). Вдруг окно само распахнулось, и в большом испуге я вижу, что на большом ореховом дереве перед окном сидят несколько белых волков. Их было шесть или семь штук. Волки были совершенно белы и скорей похожи на лисиц или овчарок, так как у них были большие хвосты, как у лисиц, и уши их торчали, как у собак, когда они насторожатся. С большим страхом, очевидно, боясь быть съеденным волками, я вскрикнул и проснулся. Няня поспешила к моей кровати, чтобы посмотреть, что со мной случилось. Прошло довольно много времени, пока я убедился, что то был только сон — так естественно и ясно рисовалась мне картина, как открывается окно и как волки сидят на дереве. Наконец я успокоился, почувствовал себя так, будто избежал какой-то опасности, и снова заснул. Единственным действием во сне было то, как распахнулось окно, потому что волки сидели спокойно без всякого движения на ветках дерева, справа и слева от ствола, и глядели на меня. Как будто все свое внимание они сосредоточили на мне. Думаю, что это был мой первый кошмарный сон. Мне было тогда три, четыре, самое большее — пять лет. До одиннадцати- или двенадцатилетнего возраста я с тех пор всегда боялся увидеть что-нибудь страшное во сне [Фрейд 1996, 172].

Мимо чего проходит Фрейд? Ну, во-первых, специфичность масти. Волки — *белые*, но белый цвет «есть цвет потусторонних существ..., есть цвет существ, потерявших телесность..., масть не случайное, не безразличное явление» [Пропп 1986, 175–176]. Цвет маркирует переход. Второй момент — архаические обещания судьбы. Сергей Панкеев родился в сорочке (русское — «родиться в сорочке»; французское — «родиться в чепчике»; немецкое — «принести с собой на свет счастливый чепчик»⁷), а в родильной обрядности околоплод-

⁷ То же и в неиндоевропейском пуле: у батаков Борнео плаценту называют младшим братом или сестрой новорожденного, а околоплодные воды — старшим братом. Эти «братья» являются духами-хранителями людей на протяжении их жизни. Плаценту обычно закапывают под домом, иногда предварительно завернув в белую ткань или положив

ные оболочки — субстанция коварная: «родился в сорочке» тот, кто должен был умереть (ею же и удушенный), но выжил. И теперь принадлежит обоим мирам. Так, выживший после удара молнией становится шаманом⁸. Рожденный в рубашке — не вполне человек: «повитуха должна была принять ребенка на отцовскую старую рубаху... Ношенная рубаха или иной предмет одежды..., вещь, характерная только для людей. Старая вещь концентрирует в себе все человеческое. Завертывая ребенка в рубаху, бабка-повитуха как бы утверждает его человеческую сущность...» [Шангина 1999, 237], но «так-рожденный» свою первую одежду получает *не от людей* и навсегда остается маргиналом человеческого мира⁹. Панкеев родился в канун Рождества. И наконец, родился с зубами, т. е. Панкеев — «зубастый» (*вилктак, тальтос*). Волосы (о которых разговор впереди) и зубы — особенно клыки — связаны между собой как зримые выражения увеличивающейся и крепнущей силы (споры): первые волосы нельзя стричь до появления клыков, соблюдение специфических практик утилизации и т. д.

Перед нами типичный случай «чудесного рождения» (О. Ранк), в котором ритуальный мир видит указание протагонисту его будущей судьбы. Пожалуй, сновидение человека-волка действительно можно дешифровать «как сновидение инициатического характера, индуцированное окружающей культурной средой. Точнее говоря — частью этой среды. Поскольку человек-волк находился под культурным давлением, шедшим с разных сторон (няня, английская гувернантка, родители, учителя), он не пошел по пути, который открывался бы перед ним два или три столетия назад. Вместо того чтобы стать оборотнем, он стал невротиком» [Гинзбург 2004, 277]. Он понял, что «это только сон», тогда как в нем он видел собственную реальность. Панкеева разрывают не проблематизмы его индивидуальной психичности, но альтернативные символические машины: буржуазный мир психоаналитика как мастера по разгадыванию «маленьких постыдных тайн», и мир возвышенных тел ярости, мир ульфхедхнарров и волколаков. Вытесняется не личная травма: вытеснению — с помощью психоанализа — подвергается индоевропейский шаманский грунт и инспирируемый им опыт становления-животным, проживаемого «теми, которые грезят» — как цизальпинские *бенанданти* или балканские *кершники*.

в рисовый мешок, как это делают батаки-тимур. В месте, где зарыта плацента, ничего не должно расти, дети не смеют там играть — считается, что здесь находится *тонди* всего дома.

⁸ Ср.: «В нашем краю жил знаменитый шаман Донгак Кайгал. Он вышел из племени Хоорлар, которое как будто живет в небесах. Про него говорили, что он отправился на охоту и был поражен ударом молнии, после чего стал шаманом» [Кенин-Лопсан 1987, 16].

⁹ О разметке границ см.: Головин 2001, 45–48.

Такие же акценты следует расставить и применительно к работе «Фетишизм» (1927). Глубина мысли мэтра не грозит головокружением: фетишист отказывается признать отсутствие фаллоса у матери и постольку должен утверждать женщину как женщину фаллическую. Субститутотом фаллоса выступает фетиш, в качестве которого желание избирает то последнее, что ребенок видит перед своей встречей с травматическим не-обнаружением. Взгляд движется к отсутствующему фаллосу — к тому, с чем он не может справиться, и смещается на предшествующий предмет (поэтому часто, скажет Фрейд, в качестве фетишей фигурируют туфли или белье — как предтечи невыносимой демонстрации). Разбираемый Фрейдом случай — «случай срезателя кос»¹⁰ — не менее симптоматичен, чем нормализация Панкеева или «разрушение ризомы маленького Ганса». Некто набрасывается на молодых девушек и отрезает им косы — в остальном же он безобиден (так, не проявлено никакой враждебности в отношении фетиша, декупаж, скорее, само условие его конституирования через обособление). Его действия понимаются через амбивалентность кастрации: «можно надеяться, хотя бы отдаленно, понять поведение срезателя кос, у которого прорывается на поверхность потребность совершить отклоненную кастрацию. Его действия соединяют два несовместимых друг с другом утверждения: “женщина удержала свой пенис” и “отец кастрировал женщину”» [Делез 1992, 225].

Посмотрим на этот случай сквозь текст Б. Успенского «Волосы и шерсть в связи с культом Волоса», в котором рассмотрены представления, связанные с магическим статусом шерсти, волос и т. п.: «Специальное значение волос, шерсти особенно ярко проявляется в свадебных, похоронных, родильных и крестильных обрядах¹¹. Помимо свадебных ритуалов с девичьей косой отметим обычай вкладывать новобрачной в правый сапог клочок овечьей шерсти. В отношении похоронных обрядов можно сослаться на обычай класть волосы в гроб. В Белоруссии женщины ткали себе саван с основой из собственных волос и на могилу привязывали косу из кудели» [Успенский 1982, 227].

В материалах по символизму зубов, волос и ногтей вообще можно потеряться¹². Скандинавский Нагльфар (корабль из ногтей мертвецов, на котором Хрюм везет свои полчища на рагнарек); зороастрийская традиция (парсы до сих пор совершают священные обряды погребения волос и ногтей); Минос, убивающий мегарского царя Низа после того, как тот теряет «прясть могуще-

¹⁰ Фрейд не вел этот случай — он описан Крафт-Эббингом. См.: Делез 1992, 208–210.

¹¹ Заметим, что все это — обряды перехода, все они конституируют между, лимес и связаны с переменной участи. — Н. Г.

¹² Обзор части материалов по магии волос см., например: Фрэзер 1989, 322–325.

ства»; титаны, разрывающие Диониса-Загрея, замороженного клубком шерсти; валлийский ясновидец, который «чувет» находящегося далеко человека, имея клочок его волос. Шпренгер и Инститорис включают состриженные или вычесанные волосы в малефиций вѣдьм. Шаманы цимшианов и тлинкитов не расчесывают волосы. Женщина распускает волосы во время гаданий или ворожбы, при русалиях. Длинные волосы могут быть знаком сакральной силы (Самсон), власти (как у Мервингов), святости (сикхи) и т. д. В разных культурных традициях отрезание, отращивание, вырывание волос символизирует горе или выступает залогом клятвы [Медникова 2004, 138–139]. Христианский мир все это не забудет: прядь волос срезают при крещении, при посвящении в духовный сан и при пострижении в монахи — т. е. при ритуальном рождении или смене духовного статуса.

Короче: в действиях «срезателя кос» заархивирована целая история, которую психоанализ — как и в случае Панкеева — просто не смог выслушать: история искупления. Отсюда волосы как парциальный заместитель (рубят часть — чтобы не рубить целое: Орест, откусывающий себе палец, проколотые ноги Эдипа и т. д. — на героя наносятся *знаки смерти*, учреждающие его как лиминальное существо [Пропп 1976, 273]); декупаж как взимание залога (обрезание по У. Робертсону-Смиту)¹³; рассечка как момент сотворения «нового тела», как его «ропись»; погребение волос как исход жизненного цикла. «Срезатель кос» должен был стать шаманом-психопомпом. Переводить и взимать первины — однако никакого выхода, кроме первертного, культура ему уже не

¹³ Эротизм здесь, разумеется, никуда не исчезает — другое дело, что он не может быть отделен от смежных форм обладания/одаривания. Ср.: «Греческому, как, впрочем, в разной степени и ряду других языков, присуща отчетливо выраженная нерасчлененность сексуального и экономического смысла ряда слов. Так, референтом слова *soma*, означающего тело, может выступить также богатство или имущество — “добро”; отсюда возможность замещения телесного “обладания” обладанием имущественным. *Ousia* — это сущность, но и состояние (имение), а кроме того, семя: потеря спермы знаменует утрату собственности. Термин *blabe*, “ущерб” обозначает утрату имущества или денег (“убыток”), но применим и тогда, когда человек подвергается насилию или играет в половом акте пассивную роль (“урон”») [Фуко 1988, 34]. Таков и Olbos, о котором говорит Гомер в 7-й песне «Одиссеи» (*Od. VII, 84–132*). Olbos Алкиноя «подспудно... означает богатство, благополучие, счастье... В Olbos находится благословение богов, он имеется во владельце и в его владении... Пиндар называет Амфитриона богатейшим в Olbos... потому что Зевс “вскормил” его... копье, значит, сделал “olbia”. О олбосе Батта Пиндар говорит: “Древнее счастье Батта как твердыня града и сияющее око для странников, всегда надежно и дарует то и это”. Olbos Батта древнейший, потому что он передается от богов через предков до наших дней и находится не только в роде Батта, и в его замке, но проявляется как свет для глаз людей» [Хьюбер 1996, 107–108].

оставила¹⁴. Эту «патологическую» ситуацию психоанализ якобы превращает в умпостигаемую.

В фетишистском мире истина субъекта — созерцаемая, предметная форма могущества — состоит в его представленности через оригинальную вещь, связанную с представляемым единством происхождения (как полено Мелеагра). Сам бог являет свой нумен через вещь — он конкретен: нет никакого «Зевса» — есть Зевс-Бронтон, заключенный в молнии; Зевс-Омбриос — в оплодотворяющей воде; Зевс-Хтониос — в земле; Гамелиос руководит браками; Ксениос провожает путника в дом; Ктесиос охраняет имущество и т. д. Если правда, что внутренне чувство не дает нам созерцания души как объекта, то смысл «оригинальной вещи» становится понятен: предметная форма ноуменального нужна определенным гештальтам для того, чтобы обращаться с самостью как с возможной символической ставкой в игре с богами и мертвыми¹⁵. В фетише — возможность ее жертвоприношения: таков ацтекский потлач пятому Солнцу, в котором жертвы исполняют перед смертью роль богов — тоже умиравших, чтобы породить своей кровью жизнь¹⁶.

Здесь опыт сознания равен психическому автоматизму (синдрому Кандинского-Клерамбо), при котором все — восприятия, потребности, влечения —

¹⁴ Так, скажем, в «мазохистской культуре» секс «нормален» — мазохисту просто «не нужно» реализовывать свою характерность через сексуальность [Смирнов 1994, 269–289]. Из этнографии шаманских культур известно, что при обретении дара испытуемый, находясь в экстатическом состоянии, переживает мучения отрезания головы, подвешивания, рассечения плоти и т. д. [Дыренкова 1930, 267–291]. Это — тотальный опыт, которому нет необходимости избываться в превращенных формах БДСМ.

¹⁵ Отсюда игра в кости как испытание «доли» (у этрусков, у римлян, германцев, в «Махабхарае»). Индийский «Гимн игрока» — первый литературный текст, упоминающий кости, — изображает их как опасную магическую стихию:

Ведь игральные кости — цепляющие крючьями, колющие,
Порабощающие, мучающие, испепеляющие,
Дающие мимолетные дары, вновь поражающие победителя.
Пропитанные медом, они мощно (держат) игрока.

(Ригведа, Мандала X, 7; пер. Т. Я. Елизаренковой)

¹⁶ «Из мифов о самопожертвовании богов, которые своей смертью и своей кровью дали жизнь солнцу, ацтеки сделали вывод, что вселенная для своего существования нуждается в определенной жизненной энергии. А эта последняя, как установлено богами — есть кровь, таинственное вещество, поддерживающее жизнь и в людях. Поэтому жизненно необходимо принести людей в жертву солнцу, ибо их кровь должна быть источником энергии, предотвращающим гибель солнца. Для захвата пленных, которых можно будет принести в жертву солнцу Уицлипотчтли, велись ритуальные войны» [Леон-Портилья 1977, 448].

объективируется и воспринимается как вызванное внешней силой (поэтому творение всегда «больше» своего творца, который, как Ион, в нем ничего не понимает). Странная мутация, рождающая автономию Я, — то, что происходит «со мной», вдруг начинает принадлежать «мне» — еще не имеет места; синтез единства души является операцией не самоочевидной и, можно утверждать априори, более чем затратной. Изначально это некая наличность — вроде «ремешка разума» в «Сагах об исландцах» (им меч привязывали к ножнам, приходя на тинг): «сдержанность» как материальное устройство для предупреждения «тоннельных эффектов» ярости. Образы психеи «вращивают» социальное отношение: так, средневековое *desperatio* (отчаяние) не было «переживанием» или «настроением», но — грехом сомнения в промыслительной силе Творца. Отсюда понятно, почему раннее право (греческое, римское, германское) не интересуется мотивами преступления, принимая в расчет только сам проступок — никаких «мотивов» там просто нет, и началом служит *ate* — частичное или временное помешательство, связанное с действием внешнего «демонического» агента: «...*ate* Агастрофа, уведшая его далеко от своей колесницы, в результате чего он был убит, вовсе не является “наказанием” за безрассудство; безрассудство — это и есть *ate*, или результат действия *ate*, и оно не влечет за собой никакой вины... Равным образом и Одиссей не виноват ни в какой беспечности, когда в неподходящее время его охватывает дремота, давая спутникам возможность похитить запретных быков» [Доддс 2000, 13–14]. Вообще катартические устройства (и трагические, и философские) — довольно позднее приобретение, которому предшествуют «дикие» трансформации по образцу ликантропа или пифии. Они лишены каких-либо психических коррелятов и, во всяком случае, не предполагают единства самосознания: в культуре обратной правит именно «пестрое Я». Отметим два его центральных параметра: скорость превращения и его необратимость (что позволит соотнести оборотничество с широким полем одержимости — в том и другом случае мы встречаемся с элиминацией промежуточных состояний). В отличие от психологических установок и эмоциональных отождествлений (которые в конечном счете обратимы и могут быть на каждом шагу остановлены: мы можем миметически отнестись к герою, очистить свои страсти — и вернуться к себе), здесь правит совершенно неподконтрольный метаболизм.

Это, конечно, мир психотический: то, чем мы овладеваем, одновременно овладевает нами. Мир, в котором (в отличие от невроза, представляющего собой те или иные частные нарушения психического строя, в отношении которых возможны коррекция, терапия и т. д.) рассыпаны сами скрепы психического (как единство Я или разделенность свободных и необходимых пред-

ставлений). Не будем, однако, забывать, что для гештальтов доистории психоз является нормой. И, более того, завоеванием. Если невроз (т. е. сама территория психо-истории) возникает как результат тяжбы универсального и уникального, то психоз дает простую всеобщность архаики с ее невниманием к особенному: ритуальный мир не вырабатывает самообозначения, считая себя универсальным, — они называют себя словом *люди* и знать не знают никаких «других». Отсюда и его неофобия: «новая вещь» или «другой человек» и есть та единичность, присвоение которой «снимает» всеобщность мифических этиологий в особенность индивидуального рассказа. Таких операций архаика боится больше, чем чумы, и реплицирует психическую функцию в ритуальном перформативе. Невротическая культура противопоставит дух закона его букве (открывая тем самым индивидуальность благодати), но в психотическом мире буква закона *и есть* его дух.

Для бытия эталонов в мире нет условий (более того, есть все условия для того, чтобы их «не было») — их требуется создать на пустом месте, выдрессировав «животное, смеющее обещать», т. е. удерживать самотождественность во времени. Подобная дрессура долго не имеет формы аскезы, если рассматривать последнюю как сколько-нибудь рефлексивную технику работы с желанием. Ритуал депонирует эмоцию и заземляют ее на биос. Тем самым создается единица хранения — то, что посредством «болевого мнемоники» вбито в память старцев (валоризовано в дошрифтовом архиве). Понятно, что перечень этих единиц конечен: удерживается только то, что при несоблюдении ведет к расчеловечиванию. И эту конечную номенклатуру надо удержать во что бы то ни стало.

Выполнение «трудной задачи» (антропологической задачи как таковой, задачи аутопоэтической) предполагает, странным образом, самообеднение героя: чтобы летать, ты должен стать вороном, чтобы бежать — волком и т. д. Этот момент и удерживается в культуре масок, функция которых как раз в том, чтобы прервать всеобщее оборотничество, текучесть мира, в котором человек может превращаться во что угодно и во что угодно умеет превращать других¹⁷. Из этого общего потока поднимаются отдельные фигуры, представляющие собой фиксированный результат отдельных превращений. Смена масок возможна, но она должна быть моментальной. Под одной маской может находиться другая — двойные маски известны многим народам, — однако и она, в свою очередь, будет некоторым конечным состоянием: переход от одной маски

¹⁷ Как и в онтогенезе, когда палка может стать лошадкой, деревяшка — ребенком, камень — хлебом. См.: Лобок 1997.

к другой скачкообразен, все возможные опосредующие звенья исключены, нет смягчающих переходов, которые можно наблюдать в человеческой мимике. От маски к маске невозможно любое изменение, кроме скачка к другому столь же концентрированному состоянию.

Маски и оборотни — это не только проблема возможной социологии воображения, но и проблема самой метафизики, если она спрашивает не только о том, как мир может пониматься в рамках связанного дискурса, но и о том, почему этот дискурс вообще имеет место в лоне бытия. Фетиш останавливает тотальную имитацию, производит членораздельность сущего в реальном времени антропогенеза, выполняет функции, аналогичные эйдосам в поле умознания: внести определенность туда, где ее раньше не было, и обеспечить ориентацию — вмещаемость в отношении действительно-сущих вещей. Эйдетика делает мир членораздельным, справляется с его «крутоногонерасчлененнорукостью» и отлиывает в формы «инцестуозные и каннибалические» смеси глубин. Становящийся метаморфоз видим в гниении плоти, поэтому пока покойник гниет — он нечист (персы, прокаженный у евреев, Полинезия и т. д.). Он становится чист и из вредителя превращается в помощника, когда лицо становится черепом. В человеческом мире так работает маска — задерживает в гримасе мимический метаморфоз. Маска похоти, маска скорби, маска ярости... все это фиксация определенности — контура, ранга, градуса. То, что не дает им пропасть в тепловой смерти мира — его движению к равновероятному состоянию. К дотворческой хляби. Маска сцепляет психею с «хорошей формой»: все то, что потом назовут экзистенциалами, в реальном времени создавалось ритуалами и удерживалось масками, когда миметической гиперактивности был положен предел.

Проясняется и грунт действий от первого лица — фетишистская палеография личности. Известно, что «persona» своим происхождением обязана «масковой цивилизации» этрусков и их погребальным ритуалам, которые унаследует Рим, где маска (persona) функционально подшивается к священному имени (nomen) и отождествляется с imago — «посмертной маской (prosoron) покойного предка, отлитой из воска, которые хранились в боковых помещениях семейного дома» [Мосс 1996, 283]¹⁸. Для самого Мосса имя как социальный различитель генетически предшествует маске, однако можно предположить и обратное, если учесть, что изначально имя есть кинестетический «облик» участника ри-

¹⁸ У Гомера «sōma» часто обозначает труп (*Il.* I, 3–5); Эсхил говорит об «убийстве тел» (*Prom.* 859) и называет мертвого Агамемнона «царственным флотоводительным телом» (*Cho.* 724). Подробнее см.: Лосев 1994, 417–421.

туального танца¹⁹. С одной стороны имя — ритуальная ритмо-пластическая форма, миметическая программа, по отношению к которой маска сыграет как «эйдетическое выделение»; с другой — серия первичных инструкций и отглагольных имен, запускающих действие посредством второсигнальной команды («Догоняй!», «Смотри!») и затем трансформированных в признак («Зоркий», «Быстроногий»).

Для античного культурного пула интимная связь погребальных ритуалов с генеалогией «личности» едва ли подлежит сомнению. Об этом, в частности, говорит происхождение риторической автобиографии, отсчитываемой от защитительной речи Исократа, имеющей своей пра-формой энкомий (гражданскую поминальную речь), в свою очередь восходящий к треносу (ритуальному плачу) [Бахтин 1975, 282–284]. Форма самоотчета субъекта предполагает его завершенность, причем завершенность абсолютно фактическую, *наглядную* — как при жизни, так и после смерти. Отсюда этот сомнамбулический пластицизм, упорство в нежелании проводить различие между покойником и акмэ (откуда, в свою очередь, и вся театрализация смерти: от Эмпедокла и Сократа до Нерона и Перигрина). Погребальная маска (как «маска Агамемнона» из шахтовой могилы в Микенах) становится феноменологическим пределом характера-штампа, явленного в «семе»²⁰. «Обращение» — как и в масковой культуре — означает единоразовую «пречеканку номизмы». Здесь вообще не событийно представление о «динамической личности», о том, что личность может претерпевать становление, развиваться и изменяться. Поэтому биографию начинают писать только после того, как человек умер — смерть итожит присутствие в эмблеме. В гемму. Античное жизнеописание — например, у Плутарха — представляет собой череду состояний покоя, состояний акматических в строгом смысле. Греки в этом отношении вполне архаичны: на конце иголки — кашеева смерть; то, что хранит субъекта и одновременно стережет его на излете идентичности. Акмэ-острие. И если трагическая «амартия» есть непопадание в цель, то смерть есть собственно «сшибка» как истина присутствия, равная полному погружению субъекта в фетиш. Поэтому «Каллисфен мог как угодно льстить Александру, но

¹⁹ «Прежде чем появилось нечто вроде связной речи, древний человек... научился совершать определенные цепочки связанных действий, обладавших многими свойствами вербального языка... Протязык ритуала заложил строгую основу порядка, который со временем окажется внесен во многие другие способы выражения...» [Мамфорд 2001, 87].

²⁰ «Греческое слово “характер” происходит от глагола *harasso* “царапать”, “писать на камне, дереве или меди”. Сначала оно обозначало инструмент, которым прикладывают штамп или клеймо; затем “штамп”, “отпечаток”, “чекан”, “оттиск”» [Стратановский 1974, 67].

умер, чтобы не отвешивать ему земного поклона, т. е. не погрешить против осанки» [Аверинцев 1977, 52].

Отсюда фетишизм жеста: субституция может как зацепиться за вещь, наделив ее сакрой, так и реализоваться в патетике жеста. Жеста исполненного — т. е. такого, в котором решается целое субъекта. Момент воплощения — *миг*, истину которого удерживает *схема*: то в движении, что можно обездвигить: осанка ораторов и статуй, любовная или трагическая поза. Жест, собственно, и есть «этос» как достигшая совершенства статика жизни — «отойди и не загораживай Солнца». То, что Аристотель в «Поэтике» называет этос именно идеальной осанкой «лучшего, чем мы», пребывающего в мучительной ситуации, говорит о том, как греки предпочли остаться «заключенными топоса» (откуда и «познай себя» в смысле «найди свое место») — или, если угодно, «пожелали остаться язычниками»²¹. В этом *упорстве* — суггестия античного этического жеста как схематизации смерти. Фетиш персоны.

Сейчас не будем касаться ее позднеантичных интериоризаций: ни стоического врачивания *prosopon* в *suneidesis*²²; ни правовой мутации, заместившей «сому» «пневмой», и превратившей «право городов» как пространственно завершенных тел в право вероисповедных общин — «духоносных» соборных квазисубъектов²³; ни взаимодействия с еврейскими культурными паттернами

²¹ Это существование, полностью определенное своим «естественным местом», которое оно постоянно занимает в неподвижном Космосе, и если оно «чем-то отличается от животного, то лишь своим мышлением и своим связным дискурсом (*Logos*), проявление которых в Космосе никогда, впрочем, не может быть объяснено. Этот Дискурс... довольствуется раскрытием данного (поскольку *ошибка* в действительности остается необъясненной)» [Кожев 1998, 140].

²² Когда происходит постановка внутренних растяжек, с помощью которых будет конституировано то, что затем назовут душой-христианкой: «упражнение медитации направлено на установление контроля над внутренней речью, чтобы сделать ее связной, упорядочить ее на основе простого и универсального принципа, который представляет собой различие между тем, что зависит от нас, и тем, что от нас не зависит... При помощи диалога с самим собой или с другим, а также при помощи письма тот, кто хочет идти вперед, старается быть “мыслящей субстанцией”, и таким образом достичь полного преобразования своего представления мира, своего внутреннего климата, а также своего внешнего поведения» [Адо 2005, 28].

²³ Правосознание «магической души» центрировано вокруг переживания *бестелесной личности*: «...из права отдельных городов-государств, как это само собой разумелось на античной почве, здесь совершенно незаметно возникает право вероисповедных общин. Оно всецело магично. Оно всегда является одной пневмой, единым духом, единственным тождественным знанием и пониманием одной-единственной истины, которая всякий раз приводит поборников одной и той же религии к единству волеия и действия и обобщает их в одну юридическую личность» [Шпенглер 1998, 70].

и их мнемоническими устройствами²⁴. Наоборот, сделаем шаг назад — в социальное «зазеркалье», в мир расчлененного тела, являющегося в форме разъяренных членов и фигурирующих в экзоскопии органов. К диссоциированному, разорванному Дионису и к моделям парциальной презентации самости.

Единство тела и тождество «я» — только оболочки, под которыми буйствуют дюнамисы, и разброд органов всегда угрожает телам: гигантомахия в этом смысле не завершается никогда. Проблема тотема (видимо, первой формы единства самосознания) заключается, собственно, в том, чтобы синтезировать Другого — и в нем собрать «я», ограничив подражание всему, чему угодно, подражанием некоторым привилегированным образцам. Тут впервые оконтуривается культура фетишей, ставящая предел тотальной имитативности и вводя субъекта в конечный перечень «хороших форм»: ярость — это волк, эротизм — лиса, хитрость и издевка — койот или ворон. «Хорошую форму» хранит животное, точнее, схема животного — маска. В антропологическом мире маска выполняет ту же функцию, что и сущность в метафизике — функцию фильтра со-возможностей. Вещь-сущность также останавливает бесконечную пролиферацию, как маска останавливает паразитарный миметизм.

Одной из форм его обуздания как раз и станут фетиши — в точке образования «Я» как оригинальной вещи («Семеро против Фив»: щиты семерых нечестивцев есть их предметно-явленные самости, характеры-штампы²⁵). Отзвуки этого слышит еще классика — в симптоматичной истории «перстня» Поликрата, известной нам из баллады Шиллера в переводе Жуковского. Однако «и поэт, и вслед за ним переводчик, допустили неточность. Предание, которым воспользовался Шиллер, сохранено Геродотом, подробно описавшим любимую драгоценность самосского тирана. Это был не перстень, а “печать из

²⁴ Еврейская мнемоника была основана на разделении идентичности и территории, более того, она образовала «всеохватывающий контекст, который... позволяет обойтись без сравнительно “естественных” условий коллективной и культурной памяти. Такими естественными условиями являются царская власть, храм, территория как институты и понятия, которые обычно считаются необходимыми и потому “естественными” стабилизаторами культурной памяти... Все эти *места* переносятся теперь с помощью новой мнемотехники вовнутрь... так что возникает духовный “Израиль”, который может находиться везде, где группа людей собирается, чтобы оживить воспоминания о нем изучением священных текстов» [Ассман 2004, 231].

²⁵ «Каждого характеризует то изображение, которое выделано на его щите... Что изображения на щите являются дубликатами героев и, таким образом, их характеристиками, особенно доказывают щиты Амфиарая и Полиника. Благочестивый Амфиарай не имеет на своем щите никакого изображения. Напротив, нечестивец Полиник, главный злодей, носит щит с “коварным знаком”, а именно: Дика приводит в город вооруженного человека, которому обещает возврат власти и отцовского дома» [Фрейденберг 1998, 374–375].

смарагда в золотой оправе”» [Неверов 1983, 4]. Перед нами гемма — одновременно амулет и личная печать владельца²⁶. Ее оттиск на воске или глине заменял подпись. Форма иноприсутствия субъекта, причем такого, который еще не может быть отделен от собственных инсигний: определенность Я целиком удерживается в некоей оригинальной вещи — в усах (как у оборотня-леопарда) или в бороде (как у Черномора), кладе (как у скандинавских ярлов) или печати (случай Поликрата). Аристофан будет смеяться над мужьями, подобным образом запечатывающими двери гинекея, однако еще Цицерон («Три речи против Гая Вереса») обвиняет проконсула ни много ни мало в оскорблении богов за то, что тот похищает гемму свободного гражданина для своей дактилотеки.

Очевидно, что печать — это функция, аналогичная подписи/учреждению. Тот, кто прилагает гемму, мог бы повторить за Бахтиным: «Не содержание обязательства меня обязывает, а моя подпись под ним, то, что я единожды признал» [Бахтин 1979, 110]. Именно этот акт сообщает единство поступающему сознанию, которое есть не содержательное постоянство принципа, но *верность* — единственно она. «Я» учреждается жестом подписи — учреждается эллиптически, поскольку сама подпись, в свою очередь, производится от имени *ипостаси*: «Я» рождается в качестве лица в событии подписи и посредством него — подпись сотворяет подписывающего, узаконивает его задним числом [Деррида 1994, 177–179]. Она предполагает актуальное или эмпирическое отсутствие подписывающего, но она также оставляет след и удерживает свое настоящее. Она — всегда-*теперь*, но утвердиться это «теперь» может только ретроактивно. Чтобы привязка к источнику воспроизводилась, нужно закрепить абсолютную неповторимость события и формы подписи.

История будет наращивать внутреннюю превратность подписи — очевидность того, что основание возможности эффектов полного присутствия (без которого подпись не сработает) есть одновременно и основание их невозможности, невозможности их безупречной чистоты. Подпись должна функционировать, т. е. быть эффективной. И она должна быть читаемой, а чтобы читаться, она должна иметь повторяемую, имитируемую форму; она должна оторваться от присутствующей и неповторимой интенции своего проявления. Но «мы» еще

²⁶ Вавилон, усыпальница царицы Шубад, найденная Л. Вулли при раскопках Ура. В мир Эрешкигалы царица берет цилиндрическую печать из лазурита, на которой выгравировано ее имя [Церен 1986, 174–177]. Именно таким именем пытается отдариться Поликрат. Судьба не принимает его дара, и мудрецу ясно, что теперь Поликрату — точно конец. Более успешно отдаривание проведет Одиссей, обменявший свое имя на чужое зрение, но и для него вернуться в собственное имя — «Тебя ослепил Одиссей, царь Итаки!» — означает вступить в игру с повышением ставок, на этот раз с Посейдоном.

не там, и когда читаем: «Я — Шаррукен, царь могучий, царь Аккада», или: «Я — Синнахериб, великий царь, могучий царь» [Литература Вавилонии и Ассирии 1981, 249; 264], надо понимать, что перед нами — тоже печать. Форма иноприсутствия, irradiрующая угрозу — опасность сакры, объединяющей скверну и святость.

Так работают и деньги символических формаций. Они — живой и действенный потестарный символ, непосредственно сцепленный с аффектами и телами. Деньги — это гемма эмиссара (в этом смысл портретов на гербах, в этом смысл «орла»). Там, где эмиссар еще обладает «двойным телом», фальшивомонетчик — нечто среднее между колдуном и монархомахом. «Подделывателей металлов» (вкуче с подделывателями людей и слов) — «чеканщиков лжи» — Данте казнит в последнем (десятом) рву восьмого круга (Canto XXX, 61–129): ниже еретиков, тиранов и разбойников, богохульников и звездочетов, ниже Магомета и Али. Фальшивомонетчик — тот, кто покушается на регалию (Regalis — «принадлежащий царю»), объективированную самость суверена. Фальшивомонетный промысел не является собственно уголовным преступлением (как разбой или воровство) — отсюда сожжение на костре (уравнивающее фальшивомонетчика с еретиками, ведьмами и скотоложцами) [Вермуш 1998]. «Безликие» деньги утвердятся вместе с народным суверенитетом.

И — last not least — фетиш имени. Пока имя не является абстракцией и оглашается как перформатив, т. е. сбывается в мире как событие, оно работает по принципу фетиша. Животное не рефлектирует свою жизнедеятельность, непосредственно с ней совпадая, — одной из манифестаций рефлексивного отношения станет орудийность как синтез предметов, отсутствующих в «готовом» (= «отприродном») виде. Объективируя себя в созданных им вещах, человек получает возможность дифференцировать акт и продукт — «Я» и «мое», «называть» и «называться». Их отличие опосредовано рабом как человекоорудием: «узнать» собственную самость, порожденную «выстаиванием в смерти», субъект может только в отношении к продуктам рабского труда, «суетность» которого он обнаруживает в демонстративном уничтожении (функция роскоши по Т. Веблену).

Экстерминация ценности производит *имя* — раб его просто лишен (*servus non habet personam*). Когда различие «меня» и «моего» утрачивается, происходит сворачивание этоса к первичному нарциссизму. Морис Леенхардт в книге «До катом», посвященной социальной антропологии «личности» на материале канаков Новой Каледонии, укажет, что в языке меланезийцев «do kato» означает «настоящий человек», «живой», и противопоставляется «bao» — «тот, кто не имеет тела». Однако «като» — не тело. Тело — это только то, что под-

держивает «като»: тело имеет не только человек, но и топор (тело топора — его рукоятка), дыра (тело дыры — ее пустота) и даже ночь (ее телом является Млечный путь). «Като» существует только в своих общественных отношениях, в серии символических обязательств перед соплеменниками, богами и мертвыми. Существует нечто вроде «права на Я»: «Я» принадлежит только тому, кто может за него ответить — будет ли это первобытный «параноик леса», ближневосточный деспот или... Декарт, который удваивает (и в этом антропологическое содержание *dubitatio*) параною, тем самым придавая ей рубежный, межевой характер.

Эрозию имени на закате символических формаций прекрасно опишет Шекспир: Джульетта отказывает Ромео в имени, чтобы завладеть его телом («Одно ведь имя лишь твое — мне враг, // А ты — ведь это ты, а не Монтеки» и т. д.). Это уже новое представление о субъекте и его гибели: теперь она — уже не гибель имени, а гибель тела²⁷. Эта психоисторическая мутация в «Короле Лире» задается через «феодалную» позицию *сердечной* Корделии и рассудочно-«буржуазную» позицию Гонериллы и Реганы: «мир ролей» сталкивается с «миром должностей». Имя здесь не случайно — ведь трагедия говорит именно о закате мира средневековой «сердечности» (функция Лира на протяжении пяти актов состоит в том, чтобы представить и попытаться косвенно выразить то, что напрямую не может сказать Корделия). Логика сердца — и режим *чистосердечия* — подвергаются «дьявольскому смещению»: сердце само по себе теперь пусто, оно — черная дыра, и свое путешествие к «сердцу тьмы» Конрад не случайно начнет на Темзе — прямо напротив театра «Глобус».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аверинцев 1977 — *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
 Адо 2005 — *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб., 2005.
 Ассман 2004 — *Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004.
 Бахтин 1979 — *Бахтин М. М.* Проблема речевых жанров // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 237–280.

²⁷ Когда-то фетиш имени образовывал тело солидарности и сообщал тяжесть символическим обязательствам — подтверждение этому в «Песне о Роланде»: «родня Ганелона посылает одного из своих, чтобы он вступил в спор с обвинителем предателя... После того как защитник Ганелона проиграл, тридцать человек из его родни, которые за него поручились, повиснут большой гроздью на дереве в Проклятом лесу. Преувеличение, вне всяких сомнений. Поэтическое творчество сродни увеличительному стеклу» [Блок 2003, 125–126].

- Бахтин 1975 — *Бахтин М. М.* Формы времени и хронотопа в романе // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 234–407.
- Блок 2003 — *Блок М.* Феодалное общество. М., 2003.
- Бодрийяр 2000 — *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М., 2000.
- Вермуш 1998 — *Вермуш Г.* Из истории подделки денежных знаков. М., 1998.
- Гинзбург 2004 — *Гинзбург К.* Фрейд, человек-волк и оборотни // Гинзбург К. Мифы — Эмблемы — Приметы. Морфология и история. М., 2004. С. 274–286.
- Головин 2001 — *Головин В. В.* Организация пространства новорожденного // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001. С. 31–60.
- Делез 2008 — *Делез Ж.* Алфавит Жюль Делеза. М., 2008.
- Делез 1992 — *Делез Ж.* Представление Захер-Мазоха (Холодное и Жестокое) // Венера в мехах. Захер-Мазох Л. фон. Венера в мехах. Делез Ж. Представление Захер-Мазоха. Фрейд З. Работы о мазохизме. М., 1992. С. 191–313.
- Деррида 1994 — *Деррида Ж.* Отобиографии // Ad Marginem-1993. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований ИФРАН. М., 1994. С. 174–183.
- Доддс 2000 — *Доддс Э. Р.* Греки и иррациональное. М.; СПб., 2000.
- Дыренкова 1930 — *Дыренкова Н. П.* Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // Сборник МАЭ. Л., 1930. Т. IX. С. 267–291.
- Кенин-Лопсан 1987 — *Кенин-Лопсан М. Б.* Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск, 1987.
- Кожев 1998 — *Кожев А.* Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998.
- Леон-Портилья 1977 — *Леон-Портилья М.* Мифология древней Мексики // Мифология древнего мира. М., 1977. С. 232–254.
- Литература Вавилонии и Ассирии 1981 — «Я открою тебе сокровенное слово...» Литература Вавилонии и Ассирии. М., 1981.
- Лобок 1997 — *Лобок А. М.* Антропология мифа. Екатеринбург, 1997.
- Лосев 1994 — *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 8. Итоги тысячелетнего развития. Кн. II. М., 1994.
- Мамфорд 2001 — *Мамфорд Л.* Миф машины. Техника и развитие человечества. М., 2001.
- Медникова 2004 — *Медникова М. Б.* Трепанации в древнем мире и культ головы. М., 2004.
- Мосс 1996 — *Мосс М.* Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие «Я» // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М., 1996. С. 264–292.
- Неверов 1983 — *Неверов О. Я.* Геммы античного мира. М., 1983.
- Ницше 1990 — *Ницше Ф.* К генеалогии морали // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 407–524.
- Пропп 1986 — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
- Пропп 1976 — *Пропп В. Я.* Эдип в свете фольклора // Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976. С. 258–299.

- Смирнов 1994 — *Смирнов И. П.* Психодиахροнологика. Психоистория русской литературы от романтизма до наших дней. М., 1994.
- Стратановский 1974 — *Стратановский Г. А.* Феофраст и его «Характеры» // Феофраст. Характеры. Л., 1974. С. 45–84.
- Успенский 1982 — *Успенский Б. А.* Волосы и шерсть в связи с культом Волоса // Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 166–176.
- Фрейд 1996 — *Фрейд З.* Из истории одного детского невроза // Человек-волк и Зигмунд Фрейд. Сборник. К., 1996. С. 156–239.
- Фрейденберг 1998 — *Фрейденберг О. М.* Образ и понятие // Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1998. С. 223–623.
- Фрэзер 1989 — *Фрэзер Дж.* Фольклор в Ветхом завете. М., 1989.
- Фуко 1988 — *Фуко М.* Забота о себе. Киев, 1998.
- Фуко 2005 — *Фуко М.* Истина и правовые установления // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Часть 2. М., 2005. С. 40–177.
- Фуко 2004 — *Фуко М.* Ненормальные: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974/75 учебном году. СПб., 2004.
- Фуко 2003 — *Фуко М.* Ницше, генеалогия, история // Ницше и современная западная мысль. СПб.; М., 2003. С. 532–559.
- Хюбнер 1996 — *Хюбнер К.* Истина мифа. М., 1996.
- Церен 1986 — *Церен Э.* Библиейские холмы. М., 1986.
- Шангина 1999 — *Шангина И. И.* Семейный быт. Обряды жизненного цикла // Историко-этнографические очерки Псковского края. Псков, 1999. С. 236–252.
- Шпенглер 1998 — *Шпенглер О.* Закат Европы: в 2 т. Т. 2. М., 1998.
- Шульц 2000 — *Шульц Б.* Трактат о манекенах. СПб., 2000.
- Юнгер 2000 — *Юнгер Э.* Рабочий. Господство и гештальт // Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли. СПб., 2000. С. 57–429.