

Corpus totum – corpus fractum – corpus mysticum¹: Тело и его части в религии и культуре

Светлана И. Рыжакова

*Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая
Российской академии наук, Москва, Россия, SRyzhakova@gmail.com*

Аннотация. В статье представлен анализ известного индийского мифа о расчлененном теле Сати, ставшем основой как для ряда философских концепций, так и локальных культов, связанных идеей единства разделенного тела богини. На широком историко-культурном и этнографическом материале автор исследует категории телесности, представления о границах, идентичности, принадлежности, этике и эстетике тела, о социальном и ритуальном телах, об инструментальной функции человеческого тела как универсального измерителя, одновременно выступающего объектом и субъектом действий и познания.

Ключевые слова: тело, телесность, Сати, мифы, культы, Индия

Для цитирования: Рыжакова С.И. Corpus totum – corpus fractum – corpus mysticum: Тело и его части в религии и культуре // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2022. № 1. С. 11–29. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-1-11-29

Corpus totum – corpus fractum – corpus mysticum. The body and its parts in religion and culture

Svetlana I. Ryzhakova

*Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science,
Russia, Moscow, SRyzhakova@gmail.com*

Abstract. The article presents an analysis of the famous Indian myth about the dissected body of Sati, which became the basis for both a number of philosophical concepts and local cults, linked together by the idea of the wholeness of the dispersed body of the goddess. On a broad historical, cultural and ethnographic material, the author explores the categories of corporeality,

© Рыжакова С.И., 2022

¹ «Тело целое, тело разделенное, тело мистическое» (лат.).

ideas about boundaries, identity, belonging, ethics and aesthetics of the body, about social and ritual bodies, about the instrumental function of the human body as a universal measure, simultaneously serving as an object and subject of action and cognition.

Keywords: body, corporeality, myths, Sati, cults, India

For citation: Ryzhakova, S.I. (2022). "Corpus totum – corpus fractum – corpus mysticum. The body and its parts in religion and culture", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 11–29. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-1-11-29

«Тогда глаза богини налились кровью. Сати подумала: я стала супругой Шивы по собственному выбору, но сегодня он посмел меня укорить. Покажу же я ему свою силу! Видя, что губы богини дрожат от гнева, а глаза сверкают, словно мировой пожар в конце эпохи, Шива испугался и закрыл глаза. Неожиданно она оскалила клыки и засмеялась. Шива задрожал и закрыл лицо. Когда же он его открыл, то увидел ужасное: Сати скинула свои золотые одежды и стояла нагая, четырехрукая, с растрепанными волосами и свешивающимся языком. Ее темная кожа была покрыта потом. С гирляндой черепов на шее, она была в страшном гневе и рычала. Охваченный ужасом, Шива бросился бежать. С грозным смехом Сати сказала ему: Не бойся! Тот побежал еще быстрее, но куда бы он ни поворачивал, всюду наткался только на нее. Шива остановился и закрыл глаза. Когда же он снова их открыл, то увидел Темную (Шьяма), чье улыбающееся лицо было словно распустившийся лотос. Обнаженная с всклокоченными волосами и широко раскрытыми глазами, она сияла как десять миллионов солнц. Глядя на нее, Шива спросил: кто ты, о Темная? И где моя возлюбленная Сати? О Шива, разве ты не видишь, что это я, Сати, перед тобой? Кали (черная), Тара (звезда), Локешкамала (лотосовая царица мира), Бхубанешвари (Владычица мира), Чхиннамаста (с отрубленной головой), Шодаши (шестнадцатилетняя), Трипурасундари (красавица Трипуры), Багламукхи (подобная седлу), Дхумавати (чье тело цвета дыма), Матанги (слониха) – все это я. О, Шива, не бойся, все это мои высшие воплощения». (Mahābhāgavata purāṇa, 8:45–87, цит. по: [Benard 2000: 2–3]).

Это фрагмент из известного текста «Махабхагавата-пурана», созданного в Восточной Индии примерно в XIV в., в котором Шива рассказывает Нараде историю преобразования его божественной супруги, Сати, или Умы, перед тем как она отправилась на вели-

кое жертвоприношение, устраиваемое ее отцом, Дакшей². История эта произошла в Сатья-югу – «Золотой век» существования мира. Сати, дочь Дакши и супруга бога Шивы, пришла в ярость: ее отец устраивал большое жертвоприношение, но не пригласил их божественную пару: ему не нравился характер и облик Шивы, йогина, обитателя кладбищ, покрывающего свое тело пеплом, шкурами животных, а часто и ходящего нагим. Шива не отпускает решившуюся отправиться на обряд супругу, и та пытается убедить его, что, поскольку она дочь Дакши, то ей не требуется приглашения. Наконец, Сати принимает страшный облик: она обнажена, у нее четыре руки, на шее – гирлянда из отрубленных голов, лицо пылает, волосы растрепаны, на теле – пот, а язык высовывается и вращается в разные стороны. Она сияет и сотрясает землю смехом. Примечательно, что сразу же за этим следует рассказ о мультипликации тела Сати, о явлении богинь, получивших в тантрической традиции обозначение десяти *махавидья* – несущих великое знание³. Шива пытается бежать, но Сати заполняет собой все стороны света, проявляясь в десяти формах: Тара – на востоке, Шодаши – на юго-востоке, Дхумавати – на юге, Бхайрави – на юго-западе, Бхуванешвари – на западе, Чхиннамаста – на северо-западе, Багаламукхи – на севере, Трипура-Сундари – на северо-востоке, Матанги – сверху (т. е. в зените), о Кали же говорится, что она присутствует повсюду, хотя, согласно другим источникам, она располагается в надире⁴. Увидев десять страшных образов, Шива пугается и спрашивает: «Ka tvam Shyama Sati kutra gata matpranavallabha?» – «Кто ты, о Темная, и куда удалилась моя Сати?» На что получает ответ, что все явившееся ему многообразие образов оказывается воплощениями единой богини, его супруги, несущими великое знание, *махавидья*. После того, как Шива узнает имена этих богинь и говорит, что он не в силах ей помешать, Тара сливается с Кали, а прочие воплощения богини исчезают. За рассказом об этой манифестации следует

² Mahābhāgavata purāṇa. Bombay, 1913: 8:45-9:82. Этот миф известен еще с ведийских времен, описан, правда без участия Сати, в третьей главе «Айтарейя-брахманы», и в «Шатапатха-брахмане» (I:7:3ff), и в «Тайттирия-самхите» (II:6:8), а далее развивается в эпической литературе, т. е. в период от IV в. до н. э. по IV в. н. э., в «Махабхарате» и особенно в пуранах (в «Ваю-пуране» III–IV вв. (XXX:38-47), «Матсья-пуране» VII в. (XIII:12-15), в «Рудра-самхите» из «Шива-пураны» (II:26-30) и вишнуитской «Бхагавата-пуране» («Шримад Бхагаватам», IV. 3-7).

³ По другим источникам, они имеют иное происхождение; см. об этом [Kinsley 1997, p. 15 и далее].

⁴ Сходный, несколько отличающийся миф описан в другой шактийской упа-пуране: Bṛhaddharma-purāṇa. Madhya-khaṇḍa. 6.128-31.

повествование о том, как Сати является на обряд, но ее встречают враждебно; выслушав оскорбления в сторону мужа, она бросается в жертвенный костер, тем самым разрушая всю церемонию. Этот миф с его продолжением и интерпретациями дают богатую пищу для размышлений о понимании тела в индийском мировоззрении, религиозной культуре, философии.

В «Девибхагавата» и «Калика-пуранах», созданных в XIV–XVI вв., этот сюжет получает новое завершение. Найдя мертвое тело супруги, Шива поднимает его и, исполненный горя, пришедший в неистовство, начинает носиться с ним повсюду в безумной пляске, которая грозит разрушением всей вселенной. Тогда Вишну своим диском, Сударшана Чакрой, рассекает безжизненное тело Сати на части, которые разлетаются в разные стороны, по мере движения Шивы, и, падая на землю, превращаются в своем полете в камни. Места, куда, по преданию, попали эти отрубленные части тела Сати, стали почитаться в рамках культа богини как *pīṭha*, *шакти-питха*, *Сати-питха* – «основание», «сидение» – святыни, источники священной энергии, ставшие центрами паломничества. Согласно различным шиваитским и шактистским текстам (этому посвящено исследование [Sircar 1973]), число *pitx* варьируется, существуют, в частности, списки из четырех, семи, шестидесяти четырех, ста восьми элементов, однако со временем наибольшую известность и популярность получил список из 51 элемента, см. [Chattopadhyay 2010].

Представления о «разъединенном» – *кханда* – теле богини существуют исключительно в формате мифа о Сати, и по большей части в его письменной форме. Пояснения, на что именно указывает набор из 51 частицы, в шактистских текстах, как кажется, не содержатся, а в полученных нами ответах от людей, практикующих шактизм (в частности, беседы со жрецами в храмах Калигхат и Тарапитх, со знатоками данного культа в Калькутте⁵), варьируются. Одни считают, что это 51 буква санскритского слогового алфавита, другие говорят о 51 *таттве* как элементах бытия, из которых складывается вся Вселенная, третьи указывают на 51 украшение, носимое богиней.

В списках мест, куда упали части тела Сати, представленных главным образом в текстах пуран и тантр (в частности, «Питханирайя»), есть точки, расположенные по всей Южной Азии, от Кашмира до Шри-Ланки. Однако особенно много их в Восточной Индии: Ориссе, Западной Бенгалии и Западном Ассаме. Не случайно четыре важнейшие святыни находятся здесь, о чем говорит следующий текст из «Ашташакти» из «Калика-пураны», повест-

⁵ Полевые материалы автора, записи 2006 г. и позднее.

вующий, что отрубленная стопа лежит у Бималы, стан богини – у Тары Тарини, в Камакхье – отсеченная *йони*, отрубленное лицо (покоится) у Калики [Дакшина Кали], и это – собрание частей тела, отсеченных диском Вишну:

Bimala Pāda khaṇḍanca,
Sthana khaṇḍanca Tarini [Tara Tarini],
Kamakhya Yoni khaṇḍanca,
Mukha khaṇḍanca Kālīka [Dakṣina Kālī]
Aṅga pratyāṅga sanghēna
Viṣṇu Cakra Kṣyta nāca⁶.

Храм Бималы расположен внутри комплекса храма Джаган-натха в священном городе Пури. Тара Тарини, ассоциирующаяся со спиной богини, «лежит» около городка Бехрамपुर (Брахмапур) в Ориссе, Камакхья (*йони*, лоно богини) – на холме Нилачара около Гувахати в Ассаме, а Дакшина Кали (Мукхаханда, лицо богини) – в Калькутте. Всюду главные, изначальные образы богини – *мула-мурти* – это различные камни.

В штате Западная Бенгалия – целых восемь *шакти-питх*; в районе Бирбхум же их – пять, они расположены недалеко от храма богини Тары в Тарапитхе. Считается, что в храме Нандикешвари или Нандини в местечке Шайнтия (Сайнтия) лежит ожерелье богини; прихожане, правда, полагают, что это шея богини. Святыня, черный камень, осыпана красным порошком – *синдуrom*, украшена серебряной короной и тремя золотыми глазами. Храм Пхуллора или Лабхпур, расположен в деревне Аттахас, или Аштахас, где, как считается, находятся губы богини. Канкалитол – место, с которым связывают местонахождение талии богини. В Налхати храм Налхатешвари воздвигнут, как говорят, на месте падения живота богини, хотя, по словам некоторых посетителей, это грудная клетка. Наконец, Бакрешвар, где покоится часть лба, расположенная между глазами, основание носа: люди верят, что эта часть тела настолько значима, что с этим связаны магические обряды, а богиню Сати здесь почитают как изначальную богиню, Ади шакти⁷.

Шива, согласно широко известному устному преданию, не смог оставить богиню и после того, как ее безжизненное тело было расчленено и отдельные органы упали на землю: он явился рядом с каждой из святынь в облике Бхайравы, охранника, чтобы вечно

⁶ Полевые материалы автора, записано со слов жреца храма в Тарапитхе в 2006 г.

⁷ Полевые материалы автора, записи 2006 г., полнолуние месяца *пхальгун*.

хранить и защищать ее. Поэтому рядом с каждой из святынь, ассоциирующихся с той или иной частью тела Сати, находится храм Бхайравы, чей статус носит подчиненный характер. Сами же священные места обросли обрядовой практикой, стали связаны с эзотерическими представлениями и сложными культами, понимаются адептами богини как места, дарующие великий переход через «реку бытия» – *махатиртхани*, как поля достижения освобождения – *муктикшетрани*, как пространства совершенства, где жили аскеты и святые древности – *сиддханитха*.

В двух сюжетах приведенного нами мифа – динамической манифестации богини в нескольких телах и расчленении мертвого тела богини с последующим «прорастанием» культов в каждой из точек, куда, по преданию, упали ее органы или украшения, – прослеживаются две важные структурообразующие тенденции, которые стали предметом размышления многих исследователей индийской религиозной культуры.

Во-первых, это умножение форм эманаций богини, игра «целого» и «частей». Так, *махавидьи* существуют одновременно как самостоятельные, отличные друг от друга образы и как проявления единой богини. Части тела богини – в отличие от, допустим, расчлененного тела Осириса, погубленного Сетом, в известном египетском мифе (регулярно сопоставляемом с индийским), не «нуждаются» в обратной «сборке», в восстановлении изначальной телесной целостности богини Сати. В каждой из *нитх* богиня присутствует в своей целостности; это показывает, в частности, исследование Анвея Мукхопадхья «Богиня в индуистско-тантрической традиции. Дэви как труп» [Mukhopadhyay 2018, p. 100], и об этом свидетельствуют мои полевые исследования в Индии, особенно экспедиция в места *сати-нитх* в штате Западная Бенгалия в 2006 г. и позднее. Во-вторых, это способность к пространственной (а видимо, и временной) экспансии, которую обнаруживает тело богини, охватывающей все мироздание, – как посредством ряда манифестаций и форм, так и с помощью отделенных от нее частей тела.

При исследовании происхождения *сати-нитх* некоторые исследователи [Bandyopadhyay 1990, p. 344; Chattopadhyaya 1978, p. 34–35] обратили внимание на их схожесть с традицией почитания мощей, останков тела и праха, в частности, в буддизме: Динеш Чандра Сиркар напоминает нам буддийские легенды о происхождении ступ, которые были воздвигнуты над реликвиями – останками праха Будды [Sircar 1973, p. 7]. Здесь нужно вспомнить также почитание особой буддийской реликвии – зуба Будды, по преданию, вытасченного из погребального костра, в знаменитом храме Шри Далада Малигава, Зуба Будды, в городе Канди на Шри-Ланке. Этому зубу приписывается магическая сила, а владеющий им,

считается, обретает власть. Немало подобных святынь и в других религиях (хотя отношение к ним со стороны различных течений сильно различается), достаточно вспомнить хотя бы мечеть Волос Пророка (Джаме Муи Мобарак) в афганском городе Кандагар (где, как говорят, самих волос уже давно нет).

* * *

Тело, и, в частности, человеческое тело, – один из самых любопытных и продуктивных объектов исследования гуманитарных, социальных и естественно-научных дисциплин. Существует обширная литература, в которой исследуются самые разные аспекты, связанные с представлениями о теле и с категорией телесности; см., в частности [Benthien, Wulf 2001; Bouillier, Tarabout 2002]. В лондонском издательстве Bloomsberry за последние два десятилетия вышло несколько существенных книг на тему тела в религии, культуре и различных дисциплинах, представлений о его приватности и публичности, инструментальности и наполненном разными смыслами [Ruberg 2019; Wicks 2019]. Так, в книге под редакцией Эндрю Бэйнхема, Шелли Дэй Склатера и Мартина Ричардса затрагивается множество вопросов, охватывающих тему закона и человеческого тела – связанных с ним практик, действий и представлений, осмысления его идентичности (тело как собственность, использования тела и т. п.) [Bainham, Sclater, Richards 2002]. Вопросы, связующие исследования тела с точки зрения разных дисциплин, – это гендер, сексуальность, этика и эстетика [Arthur 1999], жизнь и смерть, «дисциплинирование» тела путем йоги, медитации, поста и т. п. [Kornberg Greenberg 2017], сопоставление «тела бога» и тела человека [Wagner 2019]. Издаются и журналы, посвященные этой проблематике, например, «Тело и религия» (“Body and Religion”) нацелен на изучение всевозможных древних и современных практик, проблем, идеалов, а также связей или разобщений между телом и религией. Несколько научных дисциплин, и прежде всего этология [Бутовская, Файнберг 1992; Бутовская 2004], располагающихся между социальными, гуманитарными и биологическими науками, исследуют человеческое – и не только – тело во всем разнообразии его проявлений.

Настоящей журнальной подборкой статей мы открываем эту тему, которую надеемся продолжить и в последующих номерах.

О чем мы говорим, когда говорим о теле? Как кажется, это очевидная, личная и всегда имеющаяся под рукой – если так можно выразиться – вещь, которая может служить объектом, но которая также сливается с человеком как субъектом, в силу привычки думать о своем теле как о себе. Как ни в чем другом, в теле текучи

и зыбки грани личного и не-личного, своего и чужого, понятного и неведомого.

Первый вопрос, который встает, – что такое тело? Такие науки, как физика и биология, имеют свои определения «тела». Так, в биологии это физическая оболочка живого существа, зачастую противопоставляющаяся его нематериальным атрибутам, таким как (само-)сознание или – что биология не исследует – душа или дух. Примечательно, что в биологии как тело не рассматриваются клетки и одноклеточные организмы, хотя некоторая внутренняя структура у них имеется. В физике тело – это материальный объект, имеющий массу, форму, объем и отделенный от других тел определенной границей. Термин «тело» в других смыслах фигурирует и в математике (как в алгебре, так и геометрии), в программировании, в механике сплошных сред, астрономии (небесное тело), геологии и горном деле.

Само понятие тела во многих европейских языках предполагает два подхода. Статический рассматривает тело (лат. *corpus*, нем. *Körper*) как собрание, набор частей, элементов, более или менее автономных органов с их специализацией, взаимосвязями, функциями. Здесь, конечно, возникает ассоциация тела и машины, что активно прорабатывается в рамках развивающегося ныне феномена трансгуманизма и формирования киборгов. Динамический подход определяет тело (нем. *Leib*) как процесс, движение, преобразование, пульсацию, непрерывные перемены. Тело, длящееся во времени, – это также и цепь поколений, потомство. Представления о теле с точки зрения этических и эстетических норм весьма сильно варьируются в разных культурах и среди разных сообществ. Тело может выступать как инструмент, как временный объект или продукт творчества бога, но и как вместилище священного: так, в ряде мировоззрений известны идеи изоморфности тела и космоса [Beck 1976], отражения всех социальных процессов и черт на человеческом теле, что показывает, в частности, анализ образов частей тела в пословицах и поговорках, см. [Beck 1979].

Практически у всех народов мира известны мифы о рождении или формировании тела человека, что обычно входит в число антропогонических представлений. Довольно часто они содержат в себе одновременно статический и динамический аспекты. Повидимому, наиболее архаичны тотемические мифы о превращении в людей животных или растений-тотемов. Тело может представляться как созданное в своей полноте или частично созданное и «дорабатываемое» впоследствии. Широко распространены мифы об изготовлении людей демиургами или культурными героями из зародышей (у австралийских аборигенных народов), из дерева (у обских угров), глины (Иоскеха у гурунов, аккадский Мардук,

египетский Хнум лепят людей на гончарном круге), комков земли (в восточнославянских легендах Бог лепит тело человека из земли, которую Черт принес со дна моря). Существуют и предания о выходе «готовых» людей из-под земли, так, шумерский Энки делает мотыгой отверстие в земле, через которое люди выходят наружу. Согласно другим мифам, люди рождаются от богини-матери, от других богов или же из тела первочеловека, огромного антропоморфного существа, тело которого стало материалом для создания или появления мироздания, небесных светил, сторон света, всего живого: таковы китайский Паньгу, древнеиндийский ведийский Пуруша, скандинавский Имир. Образ антропоморфного космоса представлен в джайнской космологии в виде Лока-пуруши (см. рис. на с. 10), Космического человека, нижние части тела которого ассоциируются с разными *нараками* (адами), верхние – с небесными пространствами, а центр – с Джамбудвипой, нашим миром.

Важным аспектом антропогонических мифов оказывается представление о соотношении тела и жизни. В одних случаях речь идет о полной зависимости человека от чего-то внешнего, в других можно увидеть относительную самостоятельность и автономность человека, его бытия, облика и судьбы. В дуалистических системах источником жизни является демиург, творец (он вдыхает душу в тело), противник же стремится ему помешать или же портит творение, создает болезни и т. п. У майя известны мифы о неудачном творении человека: Кукумац и другие боги толком не смогли сделать человека, глина расплзлась, люди из дерева оказались непослушными и были уничтожены во время потопа, следующие же люди, сделанные из кукурузы, оказались слишком умными, и бог Хуракан напустил на их глаза туман. Кстати говоря, здесь встанет и важный вопрос – кому принадлежит само тело, ответ на который предопределяется той мировоззренческой системой, которая стоит за данными текстами, устными и письменными; так, известно славянское предание о том, что тело создал Черт, только дыхание вдохнул в человека Бог.

Мотив самозарождения людей присутствует в древнекитайском космогоническом мифе, где они появились в виде червей из тела великана Паньгу. Встречается и мотив случайности появления, существования и изменений, которые происходят с телом. Религии и философские традиции индийского корня содержат представления о теле как результате кармических действий, совершенных в прошлом, сегодняшние же действия, как считается, закладывают тела будущего; сама жизнь человека становится своего рода инструментом, периодом возможностей улучшить свою судьбу и свой внешний облик, но только, как правило, себя в неопределенно отдаленном будущем.

Каждая из культур «покрывает» человеческое тело плотной сетью представлений и смыслов, что выражается в прилагаемых к нему норм и манипуляций. Тело всегда оказывается сконструированным: как только мы начинаем смотреть на него как на систему значений, тело от нас словно бы ускользает [Das 1985, p. 13]. Многие аспекты конкретных мировоззрений, философии, культов, обрядности становятся понятными, если ответить на вопросы, как должно выглядеть тело человека определенного возраста, гендера, социального статуса, что считается «прилично», что «красиво», что «уродливо». В ситуации ритуала облик человеческого тела становится особенно значимым, что подчеркивается его преобразованиями, в частности, костюмом, гримом, масками.

Тема телесности имеет множество фокусов взгляда и ракурсов. Одним из самых важных, как представляется, является связь и разведение концептов тела и личности. Два важнейших подхода к самому определению личности, имеющие философское основание, разделяют представление о личности как о наборе последовательно сменяющих друг друга (и отчасти накладывающихся друг на друга) социальных ролей и как об индивидуальной самости, которая в разных культурах и обществах реализуется по-разному. Так, примечательно, что в индийской брахманической модели самость раскрывается в стороне от социума и семьи, в рамках индивидуальной духовной реализации, предполагающей принятие особых обетов, *санньясы*, и имеющей целью личностное освобождение, *мокшу*. В реальном этнографическом поле, однако, обе модели – личность в обществе и вне его – могут сосуществовать, образуя разные комбинации.

Поиск материального «носителя» личности ставит следующую тему: разграничение разных уровней телесности, своего рода типов «тел». Наибольшего совершенства их анализ и классификация достигли, пожалуй, в индийской философской мысли и в разных индийских религиях. Это было прекрасно показано на выставке, посвященной феномену человеческого тела, прошедшей в 2014 г. в Национальном музее в Нью-Дели [Ahuja, 2014]. Так, во многих системах, школах и направлениях различаются «тонкое тело» (*сукшма-шарира*), личность-эготизм *ахамкара*, «тело-плоть», состоящее из основных «плотных» элементов бытия, *махабхутани*, тело «светящееся», тело знания, музыкальное тело, тело духовной дисциплины, *садханы*, тантрическое тело, йогическое тело, тело бхакти и другие. Детально разработана теория воплощения по законам кармы, разные возможности у каждого из типа тела, пути преобразования (инкарнации, реинкарнации, порождение), линии связи между разными телами, преодоление этих связей или, наоборот, их укрепление и использование.

В ряде культур хорошо прописана идея космичности тела и его связи с ритуалом. Так, человеческое тело как микрокосм представлено во многих мистических течениях, в сложных религиозно-философских системах, но также и в народных представлениях: так, в традиционных китайских верованиях известно об «обитании» тех или иных божеств в каждой из отдельных частей тела человека. В Древней Индии превосходно была разработана идея самого жертвоприношения как тела и тела как жертвоприношения; согласно одному из ведийских текстов, «Шатапатха-брахмана», в сущности, жертвоприношение – это личность.

Наконец, нужно обратить внимание на феномен социального тела. Несмотря на всю физическую «отдельность», человеческое тело, по сути дела, во всех обществах, и наиболее явно в традиционных, – не монада и не принадлежит самому человеку. Как естественное, так и социальное тело имеет, можно сказать, «пористую» структуру. Очень ярко это воплощается в индийском брахманическом обществе: так, категории «чистоты» и «нечистоты» несут отчетливую коллективную окраску и имеют отношение ко всем формам обмена и взаимодействия, определяя, кто может входить в чей дом, кто с кем есть, кто на ком жениться, кто кого касаться. Нечистота человека, происходящая как от того, что с ним происходит (например, менструация или роды), так и от того, что он сам совершает (сюда входят касания, слова и даже взгляды), немедленно распространяется на всю его семью и родственников. Американский антрополог Макким Мэриотт назвал это, в противовес идее «индивидуальности», *dividuality*: разделенная личность (*dividual personhood*) зависит от постоянных взаимодействий между людьми и материальных влияний посредством разных субстанций, наполненных смыслами, – кровь, пища, знание и т. д. [Marriott 1989, pp. 1–39]. Это хорошо видно на традиционном индуистском похоронном обряде, *антьешти*, кремации: считается, что огонь сжигает твердое, материальное тело, тонкое же тело «со ртом размером с булавочное ушко» остается; у него есть чувства, но нет органов чувств. Это тело испытывает голод, который нужно утолить и помочь покойному обрести свое место среди других предков. Родственники покойного «пересобирают» его тело в виде *пунда* и объединяют таким образом со всеми почившими людьми трех поколений. *Пунда* – поминальные рисовые колобки – символизируют социальное, не индивидуальное (хотя *pindanda* – физическое тело – входит сюда как один из элементов) человеческое тело. Термин *сапинда* означает родство и свойство в принципе, группу лиц, принадлежащих данной расширенной семье по правам рождения, правил эндогамии и экзогамии и наследования. *Сапиндья* – люди, связанные посредством *пунда*, родственники и свойственники, они

образуют единое «тело семьи». Единичный же человек со своим телом нужен в принципе для существования семьи, для продолжения рода. Существование тела необходимо для того, чтобы его можно было тратить, фрагментировать, передавая, разделяя, растирая в порошок, используя, словно любые предметы и субстанции во время ритуала.

Следующие аспекты представлений о человеческом теле, на мой взгляд, достойны особо пристального внимания в связи с проблемой соотношения «целого тела» и его частей.

Чрезвычайно интересной и обширной темой являются практики скрывания и обнажения конкретных частей тела; «приличность» vs «неприличность» наготы/«одетости» хорошо иллюстрируются на нормах посещения религиозных церемоний, зданий и мест. Так, в повседневной практике многих православных церквей от мужчин требуется обнажить голову, от женщин – наоборот, ее покрыть; в иудаизме и исламе практикуется покрытие головы в ходе обрядов, в абсолютное большинство индуистских храмов, как и частных домов (как и в мечети), следует входить босиком. В Южной Индии, в княжестве Траванкор (современный штат Керала) в 1920-е гг. разразился скандал, когда женщины из низких каст начали надевать уже давно пришедшие вместе с западной модой в Индию блузы; закрытая же верхняя часть туловища воспринималась как знак неуважения в иерархии социальных статусов. Напротив, закрытие женщины, в некоторых случаях полное, необходимо для бесконфликтного перемещения в публичном пространстве во многих мусульманских странах. Восприятие тех или иных частей тела как эротических варьирует в разных культурах и сообществах. Так, общепринятое публичное обнажение верхней части туловища, в том числе женщинами, на острове Бали, обнаруженное западными путешественниками, стало объектом пристального интереса и обсуждения, художественных выставок. Фотографии немца Грегора Краузе начала XX в. (Krause 1920), в изобилии запечатлевшие девушек и юношей Бали, ходящих с обнаженной верхней частью тела, создали большой ажиотаж и во многом послужили росту туризма на Бали в 1920–1930-х гг. Бали представал перед людьми Запада как своего рода «сексуальный рай», образец «естественного», невинного и одновременно экзотического бытия. Интересно отметить, что, когда балийцы смотрят на эти изображения 80-летней давности, они видят недоедание и усталость на лицах и телах своих предков. Там, где европейцы видели гармонию и мир и, конечно, «потерянный рай», балийцы видели повседневность, трудолюбивых и бедных жителей. Обнаженная же женская грудь воспринималась по-разному: балийцами начала XX в. – как социокультурная норма (впрочем, вскоре измененная, когда по

всей Индонезии начиная с 1920-х гг. распространилась верхняя одежда, *кебая*), представителями же Запада – как признак «дикости» и «естественности», а сама женщина – как «раздетая» (Weiner 2005, р. 63). Особой областью медицинских исследований и психологии, где некоторую роль играют и культурно-специфические нормы и представления, является фетишизация отдельных частей тела, а также их эротизация (существует такой феномен, как сексуальный фетишизм, в рамках которого особой привлекательностью и формой привязанности становятся, среди прочего, и части тела или особого рода их строение и вид).

Существенная область исследования тела – различные его модификации, известные с глубокой древности: намеренные изменения тех или иных частей тела, постоянные или временные, такие как деформация черепа, чернение зубов, их подпиливание и выбивание, татуировки, надрезы, нанесение шрамов, удлинение отдельных частей, обрезание и многое другое. Все это мотивировалось с этической и эстетической точек зрения, было частью обрядов инициации, маркировало принадлежность к определенному сообществу, группе, становилось социальным знаком, а в ряде случаев и религиозным символом.

Отсюда вытекает вопрос о соотношении тела и личности: в то время как первое представляет собой прежде всего плоть, вторая ускользает от материальности, находит себе «прибежище» в текстуальном творчестве и искусстве, а в цифровую эпоху и вообще способно едва ли не полностью «переселиться» в виртуальное пространство. Уже отмечен феномен дематериализации мира, усилившийся в последние два десятилетия. Однако, по-видимому, всегда и практически у всех народов существовали формы присутствия в актуальном времени личностей прошлого – таковы, например, почитаемые божества или герои Тулунаду в Индии, *дайвы*, *бхуты*, *сатъялу*, периодически являющиеся в мир людей посредством одержимости медиумов.

Обширную сферу формирует комплекс представлений о чувствительности тела, о его способности воспринимать через органы чувств информацию, приходящую извне, и «присваивать» ее, и вводить ее в разные культурные коды, в том числе в религиозные представления и практики [Harvey, Hughes 2018]. Рядом же находится другое важное исследовательское пространство: проблема соотношения тела и разума, проекции тела в сознании, телесно-ориентированные практики, навыки (так называемые *habitus*), способы действовать в данной экологической, социальной, хозяйственно-культурной среде, а также само ощущение тела, его осознание. Целый ряд традиций целительства и врачевания в культурах разных народов детально исследуют человеческое тело, по-разному

его анализируют, интерпретируют, «налаживают», гармонизируют. Наконец, встает вопрос временного и постоянного: что происходит с человеком и/или его телом в момент смерти, что такое труп, что следует с ним делать? Здесь различные сообщества и их культуры различаются особенно разительно: в одних случаях мы видим стремление сохранять телесную оболочку вечно, для чего применяются сложные практики мумификации, и в других – налицо стремление как можно быстрее и полнее избавиться от тела, которое сжигают и развеивают прах, или, допустим, так называемое воздушное погребение, когда труп выставляют в отдалении от жилищ, на холмах, где его быстро поедают стервятники. Отношение к телу покойного также варьирует от высокого почтения и даже благоговения, особенно если это тело святого, преобразования его в мощи до крайнего ужаса, страха как перед максимально нечистым, оскверняющим предметом (категория *насу* в зороастризме).

Очень существенно представление об изоморфности тела многим реалиям как природного, так и социально-культурного характера, что заключается в универсальном моделировании посредством структуры тела. Мы уже упоминали ряд мифов о «первочеловеке», существе, из расчлененного тела которого затем была создана или родилась вся вселенная или ее значимые части. Широко известны мифы о совокупности культурных растений, сословий, географической территории и ее ландшафте как о преобразованных разделенных частях тела божества. Египетский миф о 12 или 14 частях тела Осириса, коварно погубленного Сетом и затем собранного воедино Исидой, рассказывает о том, что рядом с различными частями его тела были найдены различные животные (с головой – жук скарабей, с сердцем – крокодил и т. д.), или же части тела породили существ (из глаз вышла птица Ибикен, нога породила серебряную змею), которые стали священными в данном регионе.

В Индонезии, особенно на Яве, почитают душу риса, Девы Шри, о которой есть следующее повествование. Однажды на небесах верховный бог, Батара Гуру, повелел своим приближенным объединить свои усилия и построить ему прекрасный новый дворец. Всех, кто не будет участвовать в этой работе, сочтут негодными, и они лишатся рук и ног. Один бог, Анта Бога, очень обеспокоился; ног и рук у него, правда, и так не было – ведь он был Мировым Змеем, опоясывающим Мировой океан, – но что ему делать, он не знал. Попросил совета у Батары Нарады, который тоже ничего предложить не смог. Так сидел Анта Бога и плакал. Слезы его падали на землю и превращались в драгоценности; три особо крупные походили на крупные жемчужины. «Бери-ка их и неси Батаре Гуру!» – сказал Батара Нарада. Анта Бога взял их в рот и понес. По дороге встретился ему орел, который напал на него; два яйца упали и

разбились, но одно осталось целым и вскоре было передано Батаре Гуру. «Хорошо, – молвил тот, – а теперь возьми и высиди его, и то, что появится на свет, ты принесешь мне!» Вскоре родилась из яйца прекрасная девушка, которую назвали Ньяи Похачи. Она нравилась всем, и однажды сам Батара Гуру, приемный отец, тоже положил на нее глаз и воспылал к ней страстью. Боги собрались на совет и решили: «Это нехорошо, это нарушает гармонию Вселенной! Что делать, как убрать девушку подальше с глаз Батары Гуру? Давайте-ка мы ее отравим, а тело похороним в красивом месте, на земле!» Так и было сделано. Через некоторое время из тела Ньяи Похачи начали расти удивительные растения: из головы – кокосовая пальма, из носа и ушей – разные пряные деревья и овощи, из волос – трава и цветы, из груди – плодовые деревья, несущие фрукты, из рук – тиковые деревья, из живота – сахарный тростник, из бедер – бамбук. Из пупка же и глаз выросли разные сорта риса. С тех пор люди почитают ее как богиню и душу растений, но главное – риса: Девы Шри.

Территория Тибетского плато интерпретируется в мифологии тибетцев как тело демоницы, которое было некогда «приковано» к земле буддийскими святынями, монастырями, и таким образом «сдержан» ее опасный характер. Легендарный предок героев Махабхараты, царь Куру, в древние времена создал великое «поле праведности», Дхарма-кшетру, или Курукшетру: он распахан поле и посеял на нем восемь добродетелей – усердие, искренность, прощение, доброту, чистоту, щедрость, жертвенность и целомудрие, семенами же ему послужили части его собственного тела. Впоследствии Курукшетра стала местом паломничества, а также была выбрана для проведения битвы, потому что, по обету царя, все грехи, которые здесь совершались, не засчитывались. Мотив разделения и жертвоприношения тела для грядущего – один из важнейших в рамках религий индийского корня.

Человеческое тело обладает универсальной измерительной функцией. Традиционные единицы мер – это локти, футы, пяди, дюймы и т. п., и подобные антропоцентрические измерения как расстояния, так и объема и веса практикуется как в светской повседневной жизни, так и особенно в ритуале. Например, в Южной Индии практикуется обычай взвешивать и уравнивать тело жертвователя и его подношения (например, связок кокосовых орехов, мешков зерна, драгоценных металлов). В повседневности же Северной Индии известно, например, понятие *балишт*: расстояние между вытянутыми большим пальцем и мизинцем, когда остальные пальцы поджаты к ладони; так, некоторые люди говорят, что они обычно съедают один *балишт* лепешек, роти, т. е. стопку лепешек, помещающихся между этими двумя вытянутыми пальцами.

Вернемся к мифу о Сати, с которого мы начали наше размышление о частях тела в их сопоставлении с телом целым. Среди различных аспектов в интерпретации два нужно выделить особо. Во-первых, когнитивный: и в сюжете мультипликации тела Сати, и в определении святынь на земле как ее «частей тела» содержится узнавание, опознание. Во-вторых, онтологический: миф о Сати содержит в себе тайну смерти и бессмертия. Согласно одной из версий, истинная богиня не погибла, она преобразилась, в огне исчезла всего лишь ее тень, Чхайя Сати. Видимо, это призвано подчеркнуть бессмертность Сати, каждая из частей ее тела, оказывается, представляет ее целиком; здесь можно вспомнить другой миф о, казалось бы, непобедимом демоне Рактабиджу, капли крови которого, падая на землю, превращались в мириады его копий; он был побежден только богиней Кали, которая выпила всю его кровь до последней капли. Сати можно сравнить также и с Кришной, являющимся на поле битвы Курукшетры Арджуне в своем грандиозном и пугающем облике и сообщаящим, что он — само Время, всепожирающее, уничтожающее все живые существа. Сходным образом, богиня сообщает Шиве, что все вокруг — это она сама, объединяющая в себе убивающее и возрождающее начала.

Как в мифе о Сати, так и в культе, сложившемся вокруг почитаемых *шакти-питх*, оказываются объединены противоположности — целое и его части, ограниченное и бесконечное, неподвижное и движущееся. Но еще более примечательно особое понимание феномена смерти и жизни в контексте этого мифа: противоположностью жизни здесь оказывается не смерть (которая есть часть жизни), а освобождение от жизни.

Жизнь Сати в ее теле ограничена, а гибель и последующая трансформация делают ее безграничной, вечной и всепроникающей. Богиня движется как воздух, как вода, пронзает и насыщает все. Смерть Сати оказывается, с одной стороны, мстью за оскорбление, разрушением жертвоприношения, которое должен был совершить ее отец, но с другой — как раз жертвоприношением, в котором богиня приносит в жертву собственное тело. Умерев, она, подобно царю Куру, засеявшему поле Курукшетра частями своего тела, желая посеять добродетели, прорастает десятками священных мест, аккумулируя вокруг себя вечное движение. Так в ритуале соединяются тела — разделенное, целое и мистическое.

Благодарности

Статья публикуется в соответствии с планом научно-исследовательской работы (НИР) С. И. Рыжаковой в Институте этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 2022 г.

Acknowledgements

The article is published in accordance with the plan of research work of S. Ryzhakova at the N.N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences, 2022.

Литература

- Бутовская 2004 – *Бутовская М.Л.* Язык тела: Природа и культура (эволюционные и кросскультурные основы невербальной коммуникации человека). М.: Научный мир, 2004. 437 с.
- Бутовская, Файнберг 1992 – *Бутовская М.Л., Файнберг Л.А.* Этология приматов: Учеб. пособие. М.: Изд-во МГУ, 1992. 190 с.
- Ahuja 2014 – *Ahuja N.P.* Rūpa-Pratirūpa. The Body in Indian Art. New Delhi: National Museum, 2014. 212 p.
- Arthur 1999 – Religion, Dress and the Body / Ed. by L.B. Arthur. L.: Bloomsbury, 1999. 256 p.
- Bainham, Sclater, Richards 2002 – Body Lore and Laws. Essays on Law and the Human Body / Ed. by A. Bainham, Sh.D. Sclater, M. Richards. L.: Bloomsbury, 2002. 346 p.
- Bandyopadhyay 1990 – *Bandyopadhyay P.* The Goddess of Tantra. 2nd edition. Calcutta: Punthi Pushtak, 1990. 127 p.
- Beck 1976 – *Beck B.E.F.* The symbolic merger of body, space and cosmos in Hindu Tamil Nadu // Contributions to Indian Sociology (NS). 1976. Vol. 10. No. 2. P. 213–243.
- Beck 1979 – *Beck B.E.F.* Body imagery in the Tamil proverbs of South India // Western Folklore. 1979. Vol. 38. No. 1. P. 21–41.
- Benard 2000 – *Benard E.A.* Chinnamasta. The Aweful Buddhist and Hindu Tantric Goddess. Delhi: Motilal Banarasidas, 2000. 162 p.
- Benthien, Wulf 2001 – Körperteile: Eine kulturelle Anatomie Benthien / Eds. C. Benthien, C. Wulf C. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 2001. 527 S.
- Bouillier, Tarabout 2002 – Images du corps dans le monde hindou / Édité par V. Bouillier, G. Tarabout. Paris: CNRS, 2002. 509 p.
- Chattopadhyay 2010 – *Chattopadhyay H.* Bhumika (Introduction) // 51 pith. Kolkata: Dip Prakashan, 2010. N.P. Print.
- Chattopadhyaya 1978 – *Chattopadhyaya S.* Reflections on the Tantras. New Delhi: Motilal Banarasidas, 1978. VIII. 106 p.
- Das 1985 – *Das V.* Paradigms of Body Symbolism. An Analysis of Selected Themes in Hindu Culture // Indian Religion / Ed. by R. Burghart, A. Antlie. L.: Curzon Press, 1985. P. 180–207.
- Harvey, Hughes 2018 – Sensual Religion. Religion and the Five Senses / Ed. by G. Harvey, J. Hughes. Sheffield and Bristol: Equinox, 2018. 239 p.
- Kinsley 1997 – *Kinsley D.* Tantric Visions of the Divine Feminine. The Ten Mahavidyas. Berkeley: University of California Press, 1997. 289 p.
- Kornberg Greenberg 2017 – *Kornberg Greenberg Yu.* The Body in Religion. Cross-Cultural Perspectives. L.: Bloomsbury, 2017. 312 p.

- Krause 1920 – *Krause G.* Bali 1912. Bd. 1–2. Hagen: Folkwang-Verlag GmbH, 1920.
- Kulge 2007 – *Kulge S.* Sufis and Saints' Bodies. Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007. 368 p.
- Marriott 1989 – *Marriott M.* Constructing an Indian Ethnosociology // Contributions to Indian sociology. 1989. Vol. 23. Issue 1. P. 1–39.
- Mukhopadhyay 2018 – *Mukhopadhyay A.* The Goddess in Hindu-Tantric Tradition. Devi as Corpse. L.; N.Y.: Routledge, 2018. 153 p.
- Ruberg 2019 – *Ruberg W.* History of the Body. L.: Bloomsbury, 2019. 158 p.
- Sircar 1973 – *Sircar D.C.* The Śākta Pīṭhas. Second revised edition. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1973. 132 p.
- Wagner 2019 – *Wagner A.* God's Body. The Anthropomorphic God in the Old Testament. L.: Bloomsbury, 2019. 208 p.
- Weiner 2005 – *Weiner M.* Breast, (Un)Dress, and Modernist Desires in the Balinese-Tourist Encounter // Dirt, Undress, and Difference. Critical Perspectives on the Body's Surface / Ed. by A. Masquelier. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2005. P. 61–95.
- Wicks 2019 – *Wicks E.* The State and the Body. Legal Regulation of Bodily Autonomy. L.: Bloomsbury, 2019. 192 p.

References

- Ahuja, N.P. (2014), *Rūpa-Pratirūpa. The Body in Indian Art*, New Delhi: National Museum, India.
- Arthur, L.B. (ed.) (1999), *Religion, Dress and the Body*, Bloomsbury, London, UK.
- Bainham, A., Shelley, D.S. and Martin, R. (eds) (2002), *Body Lore and Laws. Essays on Law and the Human Body*, Bloomsbury, London, UK.
- Bandyopadhyay, P. (1990), *The Goddess of Tantra*, Punthi Pushtak, Calcutta, India.
- Beck, B.E.F. (1979), "Body imagery in the Tamil proverbs of South India", *Western Folklore*, vol. 38, no. 1, pp. 21–41.
- Benard, E.A. (2000), *Chinnamasta. The Aweful Buddhist and Hindu Tantric Goddess*, Motilal Banarasidas, Delhi, India.
- Benthien, C. and Wulf, C. (eds.) (2001), *Körperteile: Eine kulturelle Anatomie*, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, Germany.
- Bouillier, V. and Tarabout, G. (eds.) (2002), *Images du corps dans le monde hindou*, CNRS, Paris, France.
- Butovskaya, M.L. (2004), *Yazyk tela. Priroda i kul'tura (evolyutsionnyye i krosskul'turnyye osnovy neverbal'noy kommunikatsii cheloveka)* [Body language. Nature and culture (evolutionary and cross-cultural foundations of human non-verbal communication)], Nauchnyi mir, Moscow, Russia.
- Butovskaya, M.L. and Fainberg, L.A. (1992), *Etnologiya primatov. Uchebnoye posobiye* [Ethology of primates. Study guide], Izdatel'stvo MGU, Moscow, Russia.
- Chattopadhyay, H. (2010), "Bhumika (Introduction)", in *51 pith. Kolkata: Dip Prakashan*, N.P. Print.
- Chattopadhyaya, S. (1978), *Reflections on the Tantras*, Motilal Banarasidass, New Delhi, India.

- Das, V. (1985), “Paradigms of Body Symbolism. An Analysis of Selected Themes in Hindu Culture”, in Burghart, R. and Antlie, A. (eds.), *Indian Religion*, Curzon Press, London, UK, pp. 180–207.
- Harvey, G. and Hughes, J. (eds.). (2018), *Sensual Religion. Religion and the Five Senses*, Equinox, Sheffield, Bristol, UK.
- Kinsley, D. (1997), *Tantric Visions of the Divine Feminine. The Ten Mahavidyas*, University of California Press, Berkeley, USA.
- Kornberg Greenberg, Yu. (2017), *The Body in Religion. Cross-Cultural Perspectives*, Bloomsbury, London, UK.
- Krause, G. (1920), *Bali 1912*, Folkwang-Verlag GmbH, Hagen, German, bd.1–2.
- Kulge, S. (2007), *Sufis and Saints’ Bodies. Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, USA.
- Marriott, M. (1989), “Constructing an Indian Ethnosociology”, *Contributions to Indian sociology*, vol. 23, issue 1, pp. 1–39.
- Mukhopadhyay, A. (2018), *The Goddess in Hindu-Tantric Tradition. Devi as Corpse*, Routledge, London, UK, New York, USA.
- Ruberg, W. (2019), *History of the Body*, Bloomsbury, London, UK.
- Sircar, D.C. (1973), *The Śākta Pīṭhas*. Second revised edition, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, India.
- Wagner, A. (2019), *God’s Body. The Anthropomorphic God in the Old Testament*, Bloomsbury, London, UK.
- Weiner, M. (2005), “Breast, (Un)Dress, and Modernist Desires in the Balinese-Tourist Encounter”, Masquelier, A. (ed.), *Dirt, Undress, and Difference. Critical Perspectives on the Body’s Surface*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, USA, pp. 61–95.
- Wicks, E. (2019), *The State and the Body. Legal Regulation of Bodily Autonomy*, Bloomsbury, London, UK.

Информация об авторе

Светлана И. Рыжакова, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Россия; 119991, Россия, Москва, Ленинский пр-т, д. 32А; SRyzhakova@gmail.com

Information about the author

Svetlana I. Ryzhakova, Dr. of Sci. (History), Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science, Moscow, Russia; bld. 32A, Leninsky Av., Moscow, Russia, 119991; SRyzhakova@gmail.com.