

RU

Кровь, звери, экстаз: телесные коды шаманизма в системе архаической биополитики

Окладникова Е. А., Прилуцкий А. М.

Аннотация. Цель работы – переосмысление сакральных функций шаманов с акцентом на те социальные функции, которые шаманы/ритуалисты выполняли в первобытном, а затем и традиционном обществе, а не только на мистическое содержание ранних форм религиозных представлений, описанных этнологами и искусствоведами. В статье осуществлены: теоретический перенос постулатов концепции биополитики (М. Фуко, Дж. Агамбен) из хронологического контекста Нового времени в архаическую догосударственную эпоху, что расширило онтологические границы самого концепта; переосмысление памятников наскального искусства: они рассматриваются не как мифологические иллюстрации или эстетические объекты, а как визуальные свидетельства биополитического управления древними обществами. Новизна исследования заключается в том, что впервые выделена и систематизирована устойчивая триада телесных кодов архаической биополитики («кровь», «зверь», «экстаз»), функционирующая как ядро технологии управления зоё («голая жизнь»). В статье доказывается, что шаманизм представлял собой не раннюю форму религии, а эффективную технологию непосредственного телесного регулирования социальных и экологических процессов в условиях постоянной неопределённости. В результате установлено, что триада кодов функционировала как единый операционный механизм: «кровь» обеспечивала перераспределение жизненной силы и семиотическую маркировку переходов; «зверь» (зооморфная трансформация) служил интерфейсом доступа к природным ресурсам и диагностике скрытых угроз; «экстаз» выступал технологией расширения восприятия, нейрофизиологической синхронизации и социально-психологической гармонизации коллектива. Доказано, что шаманская биополитика принципиально отличается от культов жертвоприношений и предков своей децентрализованностью, функциональной (а не статусной) легитимностью и ориентацией на прямое модулирование жизненных потоков. Наскальное искусство переосмыслено как визуальный инструмент управления популяцией, предвосхитивший институциональные формы биополитики Нового времени.

EN

Blood, beasts, ecstasy: the bodily codes of shamanism in the system of archaic biopolitics

E. A. Okladnikova, A. M. Prilutskii

Abstract. The aim of the work is to rethink the sacred functions of shamans with an emphasis on the social functions that shamans/ritualists performed in primitive and then traditional societies, and not only on the mystical content of early forms of religious ideas described by ethnologists and art historians. The article implements a theoretical transfer of the postulates of biopolitics (M. Foucault, G. Agamben) from the chronological context of the Modern Age to the archaic pre-state era, which has expanded the ontological boundaries of the concept itself; a rethinking of rock art monuments: they are considered not as mythological illustrations or aesthetic objects, but as visual evidence of the biopolitical governance of ancient societies; for the first time, a stable triad of bodily codes of archaic biopolitics (“blood”, “beast”, “ecstasy”), functioning as the core of the technology of zoë (“naked life”) governance, is identified and systematized. The article demonstrates that shamanism was not an early form of religion, but an effective technology for the direct bodily regulation of social and environmental processes under conditions of constant uncertainty. It is established that a triad of codes functioned as a single operational mechanism: “blood” ensured the redistribution of vital force and the semiotic marking of transitions; “beast” (zoomorphic transformation) served as an interface for accessing natural resources and diagnosing hidden threats; “ecstasy” acted as a technology for expanding perception, neurophysiological synchronization, and the socio-psychological harmonization of the collective. It is demonstrated that shamanic biopolitics fundamentally

differs from sacrificial and ancestral cults in its decentralization, functional (rather than status-based) legitimacy, and focus on the direct modulation of life flows. Rock art is reimagined as a visual tool for population management, anticipating the institutional forms of biopolitics of the Modern Era.

Введение

Ключевая проблема настоящего исследования заключается в необходимости новой формулировки традиционного взгляда на шаманизм, который ранее сводился лишь к ранним формам религиозных представлений. Тем не менее его реальная функция в архаических обществах была значительно более широкой. Шаманская практика включала сложные механизмы управления процессами жизнедеятельности сообществ. Поэтому актуальность исследования обусловлена необходимостью описания способов биополитического регулирования в догосударственных обществах и их визуальной репрезентации в наскальном искусстве.

С этой целью авторы реализовали решение следующих задач. Были изучены и систематизированы: 1) телесные коды архаической биополитики по материалам петроглифов; 2) определены функции триады кодов – «кровь», «зверь», «экстаз» – в системе управления архаическим обществом; 3) изучена роль наскального искусства как визуального инструмента биополитического социального управления.

Методика исследования базировалась на комплексном междисциплинарном подходе, интегрирующем семиотическую (семиотико-дискурсивный анализ петроглифов с целью выявления телесных кодов как символических знаков управления социальными отношениями), философско-антропологическую (анализ шаманской биополитики в сопоставлении с другими формами архаического управления), герменевтический (использован для интерпретации ритуальных практик и их визуального воплощения).

Теоретической базой исследования стали: биополитические концепции М. Фуко (2010) и Дж. Агамбена (2014), идеи В. Тёрнера (2021; Turner, 1983) о ритуальных трансформациях, философское понимание культуры Р. Эспозито (Esposito, 2008), подходы к изучению архаического искусства Т. Инсолла (Insoll, 2004) и Л. Бинфорда (Binford, 1983), концепция телесности М. Мерло-Понти (2000).

Практическая значимость исследования заключается в том, что по результатам разработок авторов удалось по-новому интерпретировать произведения наскального искусства как инструменты биополитического регулирования жизни архаических сообществ. Была сформулирована основа для понимания механизмов социальной регуляции в догосударственных обществах и разработана методология анализа архаических систем управления. Результаты исследования позволяют экстраполировать выводы на процессы современных форм биополитического контроля жизнедеятельности современных сообществ.

Обсуждение и результаты

В догосударственных обществах регуляция ключевых параметров коллективного существования (рождаемость, здоровье, плодородие, удача на охоте, смерть) осуществлялась не через нормативные кодексы или административные структуры, а через шаманские телесные практики, ритуал и образ. Настоящее исследование исходит из гипотезы, согласно которой шаманизм не является лишь одной из ранних форм религиозных представлений или мистических практик, но представляет собой сложную биополитическую систему. В этом эпистемологическом контексте шаманизм предстаёт не как верование, а как технология доинституционального управления жизнью, в которой плоть, ритуал и зооморфный образ человека заменяют статистику, кодирование, классификации и нормативные кодексы, характерные для биополитики Нового времени. Именно эта перспектива позволяет переосмыслить наскальное искусство не как культурный артефакт, а как операционный дискурс архаической биополитики. Шаманизм – это не только одна из ранних форм религиозных представлений, сохранённых серий технологий архаического управления жизнью сообщества. Памятники наскального искусства верхнего палеолита Западной Европы запечатлели те шаманские (ритуальные) телесные коды «кровь», «зверь» и «экстаз», которые мы исследовали как операционные инструменты архаической биополитики (Таблица 1).

Таблица 1. Шаманские (ритуальные) телесные коды

Код	Функция	Простая аналогия
Кровь	Обмен жизненной силой между людьми, животными, духами	«Энергетический трансфер» – как передача заряда между устройствами
Зверь	Доступ к ресурсам природы через визуальное «превращение» в животное	«Бионический интерфейс» – как подключение к миру природы
Экстаз	Расширение восприятия для диагностики и управления	«Сканер реальности» – как прибор, показывающий невидимое

Этот инструментарий использовался шаманами/ритуалистами для оптимизации процессов жизнедеятельности людей архаических обществ в условиях постоянной неопределённости. Согласно нашей гипотезе, в древности шаман располагался в центре биополитического социального механизма архаических обществ. Как представлено в произведениях наскальной живописи Западной Европы и в теории синкретизма этого вида искусства (Tylor, 1871; Штернберг, 1936), шаман выполнял функции мага, пророка, знахаря, а также посредника между миром людей и миром духов. Иными словами, он активно управлял потоками жизненной силы, осуществляя её распределение между людьми, животными, природой и духами.

Эти функции последовательно фиксируются в наскальном искусстве от эпохи верхнего палеолита до раннего железного века – от росписей на стенах пещер Ляско и Труа-Фрер (Франция) до петроглифов бронзового века Саян и Алтая. В произведениях наскального монументального искусства тело шамана изображалось не в покое, а в действии: в танце, движениях в магических процессах и хороводах в состоянии экстаза, в зооморфной трансформации, в актах ритуального кровопролития. Такие изображения не являются иллюстрациями мифов или только шедеврами первобытного наскального искусства. Они функционируют как визуальные протоколы биополитического вмешательства в социальные процессы, фиксирующие моменты, когда тело одного человека этим сообществом воспринимается как инструмент управления жизнью всего коллектива.

В конце 1970-х гг. М. Фуко в курсе лекций, прочитанном в Коллеж де Франс, определил биополитику как философский концепт, локализовав его появление в эпоху Нового времени. Феномен биополитики изучался им в процессе становления дисциплинарных обществ, характеристическими чертами которых были государственные механизмы управления людьми с помощью медицинских, гигиенических и ценностно-нормативных инструментов (Фуко, 2010, с. 148, 405). Он писал: «Под этим термином [биополитика] я имел в виду попытки рационализации, начиная с XVIII в., проблем, ставившихся перед практикой управления, феноменами, присущими единствам людей, или населению – такими феноменами, как здоровье, гигиена, рождаемость, продолжительность жизни, расы» (Фуко, 2010, с. 148). В понимании М. Фуко, «власть, которая берёт на себя задачу управлять жизнью, требует постоянных, непрерывных, коррективных вмешательств. Это уже не власть, которая сталкивается со смертью как с абсолютным пределом, но власть, которая распределяет живое в сфере ценности и полезности» (2010, с. 148). Не стоит сужать рамки понятия «биополитика» и увязывать его только с эпохой Нового времени. Практики управления жизнедеятельностью обществ существовали значительно раньше периода, когда появилось государство и оформились политические институты.

Если экстраполировать идеи М. Фуко, связанные с биополитикой, в архаику, то есть его идеи о том, что «дисциплина обращена к телу индивида, чтобы сделать его послушным и полезным; биополитика обращена к популяции, чтобы регулировать её биологические процессы... Это два полюса одной технологии власти» (2006, с. 137-138), – то, согласно данным археологии, этнологии, антропологии, оказывается, что шаманы/ритуалисты осуществляли целенаправленные действия, которые служат цели регуляции рождаемости, здоровья, плодородия, охоты, воинской доблести и смерти. Это и был процесс управления именно *zoë* («голой жизнью»). Мы приводим термин *zoë* в том смысле, в каком он был использован Джорджо Агамбеном (2011; 2014) в его толковании биополитической теории.

Центральной категорией теории Агамбена стала концепция «голой жизни» (*zoë*), противопоставляемая политически контролируемой жизни (*bios*). Любое современное государство, включая все либерально-демократические политические режимы, работает как биополитический механизм управления. Главной задачей государства является создание и воспроизводство зон социального исключения, в которых человек попадает в условия «голой жизни». В первобытном обществе существовала та форма биополитики, которая сегодня археологами (Грязнов, 1958; Бадер, 1967), этнологами (Eliade, 1964; Winkelman, 2010; Богораз, 2011; Геннеп, 1999; Тёрнер, 2021), культурными антропологами (Мерло-Понти, 2023; Esposito, 2008), историками искусства (Leroi-Gourhan, 1982; Окладников, 1967; Турганбаева, 2011) определяется и изучается как совокупность телесно-ритуальных практик, в которых тело шамана может быть рассмотрено как некий экран, на котором отражаются отношения человека и природы. Согласно наблюдениям этнологов (Eliade, 1964; Winkelman, 2010; Богораз, 2011), герменевтический анализ шаманских практик позволяет рассматривать шаманское тело в момент камлания как экран, на котором разыгрывались судьбы всего социума. В отличие от биополитики Нового времени, которой свойственно управление обществом с помощью институционального аппарата, архаическая биополитика воздействовала на первобытное, а затем и на традиционное общество через плоть человеческого тела. Инструментарий воздействия был обширным. Он включал: 1) образ в произведениях наскального искусства; 2) ритуал, превращая тело шамана одновременно в поле борьбы, инструмент власти; 3) место, где осуществлялись шаманские экстатические практики, рассматривалось как жертвенное пространство, в котором разыгрывается судьба всего социума. Возникают вопросы: какие телесные коды использовались в шаманских практиках в качестве инструментов регуляции жизни общества и его отдельных индивидов, здоровья, плодородия и смерти? Как эти коды отражены в наскальном искусстве от эпохи палеолита до раннего железного века?

В целях толкования шаманской телесности как носителя социального смысла была использована теория ритуальной трансформации тела Виктора Тёрнера (2021) и Мориса Мерло-Понти (2023). Последний изучал тело как первичный орган восприятия и бытия (Мерло-Понти, 1999). Эта перспектива позволяет рассматривать кровь, звериные маски, экстатические шаманские позы во время камлания не как символы, а как материальные технологии онтологического переключения – способы выхода за пределы человеческой формы ради установления контакта с космосом. С целью осуществить реконструкцию логики шаманских действий как виртуальных технологий управления жизненной силой (плодородие, здоровье, удача на охоте) наш анализ произведений наскального искусства включал теории «археологии ритуала» в трактовке Т. Инсолл (Insoll, 2004) (анализ ритуального использования ландшафтов), Льюиса Бинфорда (Binford, 1983) (анализ ритуальных практик методами этноархеологических исследований) и философии культуры Роберто Эспозито (Esposito 2008). Согласно этим теориям, шаманский ритуал гармонизации отношений человек – природа рассматривался не как «иррациональный обычай», а как социально организованная практика, регулирующая отношения между людьми, природой и сверхъестественным. Так, в процессе камлания кровь, пролитая в ритуале, становилась инструментом перераспределения жизненной энергии (Богораз, 2011). Зооморфная трансформация шамана

в ритуале обеспечивала ему доступ к ресурсам природы. Экстатические состояния, в которые шаман себя вводил с помощью определенных технологий, предоставляли ему возможность «диагностировать болезнь», вызывать дождь, оказывать воздействие на плодородие животных и растений.

Интеграция подходов, обозначенных теориями, изложенными выше, позволяет перейти от искусствоведческого описания «шаманских сцен» к символическому и герменевтическому анализу доинституциональных механизмов управления жизнью, тем самым превращая наскальное искусство в источник не только по истории религии, но и по философии власти и телесности.

С целью доказать гипотезу исследования о том, что шаманизм – это не просто ранняя форма религиозных представлений, а древняя практическая система управления жизнью (zoë), мы применили сложный междисциплинарный подход, объединяющий инструменты семиотики, философской антропологии, искусствознания, археологии и политической теории. В качестве основного метода был использован семиотико-дискурсивный анализ наскальных изображений. Он применялся не для реконструкции «мифологического сюжета», а для выявления устойчивых телесных кодов как символических знаков управления социальными отношениями и отношениями людей с силами природы. Этот метод позволил рассматривать наскальные рисунки не как иллюстрации конкретных верований, а как визуальные дискурсы, в которых тело шамана является полем, где осуществляется весь спектр биополитических практик.

Важным методологическим шагом настоящего исследования является **сравнительный анализ** шаманской биополитики с другими формами архаического управления жизнью, такими как ритуальные жертвоприношения (в том числе человеческие) и культ предков. В отличие от доминирующего подхода, объединяющего все догосударственные практики под общим ярлыком «религии», наше исследование выявляет принципиальные различия в их онтологических установках, операционных логиках и моделях власти (Таблица 2).

Таблица 2. Онтологические установки, операционные логики и модели власти ранних форм религиозных представлений

Параметр	Шаманская биополитика	Ритуальные жертвоприношения	Культ предков
Онтологическая основа	Жизнь (zoë) как циркулирующий поток, доступный для модуляции	Космос как иерархическая система, требующая баланса через обмен	Мир как преемственность поколений; мёртвые обладают властью над живыми
Основной оператор	Шаман (индивидуальный актор, легитимность – через эффективность)	Жрец или вождь (посредник между людьми и богами)	Старейшины, главы родов (носители памяти и ритуального знания)
Технология управления	Телесные коды: кровь, зверь, экстаз; ритуальное перевоплощение	Пролитие крови (животной или человеческой) как акт обмена	Поминальные ритуалы, обращение к духам предков, соблюдение табу
Цель	Регуляция здоровья, охоты, плодородия, социальной сплочённости	Умилостивление богов, предотвращение катастроф, обеспечение урожая	Поддержание родовой идентичности, защита от хаоса, легитимация власти
Характер власти	Условная, функциональная, персонализированная	Иерархическая, институциональная, ритуально закреплённая	Традиционалистская, авторитарная, основанная на возрасте и происхождении
Эмпирический след	Наскальные изображения гибридных фигур, поз экстаза, следов охры	Археологические находки алтарей, костей с рубцами, сосудов для крови	Погребальные комплексы, ориентация тел, предметы-тризны, менгиры

Если жертвоприношение основано на логике обмена и задолженности (жизнь отдаётся богам/духам в обмен на защиту от злых сил или обильный урожай), а культ предков – на логике преемственности и авторитета мёртвых над живыми, то шаманская биополитика функционирует по принципу непосредственного воздействия: шаман не просит, не платит и не подчиняется – он входит в тело другого существа, диагностирует дисбаланс и психологически модулирует процесс восстановления потока жизни. Эта разница не семантическая, а операциональная: шаманизм не требует постоянного повторения жертвы, не зависит от иерархии поколений и не строится на страхе перед сверхъестественным. Вместо этого он опирается на телесную компетентность одного индивида, чья легитимность подтверждается эффективностью, а не социальным статусом. Сравнительный анализ позволяет утверждать: шаманизм представляет собой наиболее гибкую, адаптивную и децентрализованную форму архаической биополитики, ориентированную не на поддержание космического порядка через жертву, а на активное управление жизнью в условиях неопределённости.

Центральным элементом первого телесного кода – крови – выступает её двойственная природа. Она рассматривается шаманами и как биологическая жидкость, и как мистический носитель жизненной силы (mana, sila, baraka). В рамках гипотезы «архаической биополитики» кровь – это не медицинский или физиологический факт, а технология управления zoë – «голой жизнью», т. е. инструмент взаимодействия и взаимовлияния между людьми, животными и духами (Агамбен, 2011). Красная охра «выражает намерение оживить умерших через соединение с веществом, имеющим цвет крови» (Бадер, 1967) (Таблица 3). Согласно «трёхфазной теории ритуалов перехода» А. ван Геннепа (1999) и цветовой (белое-черное-красное) гипотезе воспроизводства коллективных представлений В. Тёрнера (2021), устойчивая технология организации (т. е. управления) жизнью в архаических сообществах выглядела так.

Таблица 3. Код «крови» как биополитическая технология организации жизни в архаических сообществах

Практика	Функция в регуляции жизненных циклов
Посыпание охрой в погребениях	Визуальная маркировка перехода; символическое «возвращение крови» для обеспечения возрождения
Нанесение рисунков в пещерах	Кодирование мифологических нарративов; создание «карты» космоса для ориентации сообщества (Петроглифы северной Евразии)
Этнография народов Восточной Евразии	Универсальный семиотический код, понятный разным группам; основа межпоколенческой передачи смыслов (Турганбаева, 2011, с. 133-137)

Эта символическая функция крови особенно ярко проявляется в наскальных сценах охоты верхнего палеолита, в частности в пещерах Ляско и гроте Труа-Фрер (Франция), где изображения ископаемых животных сопровождаются штрихами, нанесенными красной краской поверх тел животных, а также проникающими линиями, интерпретируемыми как копья или стрелы (Рисунок 1). Эти сцены не являются воспроизведением акта насилия. В символическом смысле они обозначают ритуал передачи жизненной энергии от животных людям.

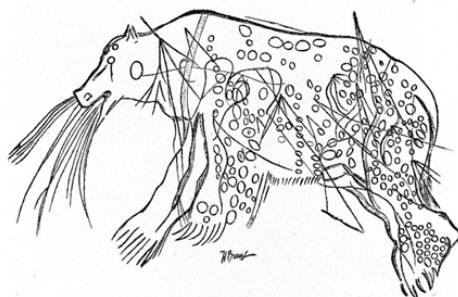


Рисунок 1. Изображение медведя, пронзенного дротиками и истекающего кровью (Труа-Фрер, Франция, 13 000 лет назад) (фото из открытых источников Интернет: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Grotte_des_Trois-Fr%C3%A8res--Montesquieu-Avant%20Ari%C3%A8ge--wounded_bear.png)

Так, кровь, вытекающая из тела зверя, рассматривается древними художниками как медиатор, через который жизнь одного существа перераспределяется в пользу другого, т. е. охотника, его семьи, всего сообщества. Как показывает сравнительный историко-этнографический анализ, такие сцены в наскальном искусстве не изображают убийство как таковое. Они воспроизводят момент перехода, т. е. тот момент, когда тело животного перестаёт быть добычей. Оно становится элементом ритуала жертвоприношения, в котором принимают участие люди и где решается их судьба. Поэтому красная краска/кровь в палеолитическом искусстве является операциональным знаком архаической биополитики. Кровь в данном случае – это не метафора, не символ, а визуальная репрезентация технологии, позволяющей регулировать доступ к ресурсам, управлять плодородием и обеспечивать выживание людей в условиях постоянной неопределённости. Как полагают этнологи и археологи, именно через этот визуальный код (кровь) шаман как оператор биополитического «механизма» регуляции жизнедеятельности социума осуществлял то, что позже философы (М. Фуко и Дж. Агамбен) назовут «управлением человеческой популяцией». Но это будет управление без статистики, без закона, без государства – только через плоть/кровь шамана или зверя, через шаманские экстатические состояния психики, зооморфные образы и сам ритуальный процесс.

В охотничьих сообществах Евразии и Северной Америки кровь убитого зверя часто употреблялась участниками ритуала не в прагматическом (как пища), а в символическом значении (как носитель его жизненной силы, позволяющий интегрировать жизненную энергию животного и шамана в систему социальных отношений). Так, отпечатки ладоней, выполненные красной охрой (имитирует кровь), встречающиеся от пещер Пиренеев до скальных навесов Австралии, могут быть истолкованы не как «подписи» или декоративные элементы, а как жесты, фиксирующие участие человека в космическом обмене. Красная охра, нанесённая на камень, становилась проводником между мирами: она связывала плоть участника ритуала с вечным циклом жизни и смерти, делая его тело частью более широкой природной системы. Поэтому кровь – будь то в виде жидкости, употребляемой в ритуале, или в виде пигмента на скале – функционировала как операциональный знак архаической биополитики, позволяющий регулировать доступ к ресурсам, управлять плодородием и обеспечивать выживание социума не через закон или властный дискурс, а через телесный акт передачи и перераспределения жизненной силы.

Именно в этом символическом качестве кровь становится первым телесным кодом, через который шаман – как оператор биополитического «механизма» – осуществлял управление жизнью коллектива. Эта функция биополитического «механизма» наиболее ярко проявляется в практиках человеческих погребений и наскальной живописи эпохи верхнего палеолита – неолита, где красная охра (имитирующая кровь) становится ключевым семиотическим маркером.

Археологические данные (Бадер, 1967; McCown, Keith, 1939; Любин, 1978) свидетельствуют, что тела умерших в культурах эпох посыпались красной охрой (Таблица 4).

Материалы, представленные в таблице, указывают на существование общих духовных представлений у древних охотников-собирателей Евразии. Со временем практика использования красной охры в ритуальных целях варьировала в зависимости от её применения по регионам. В одних культурах она значительно сокращалась к концу бронзового века, а в других – сохранялась и трансформировалась в эпоху раннего железного века (Телегин, 1991; Пряхин, 1996; Членова, 1995, с. 78-95).

Использование красной охры в погребениях и создание пещерных изображений в Евразии (от Оленеостровского могильника до Каповой пещеры) отражают единую социокультурную технологию: 1) обеспечения психологической устойчивости перед лицом смерти и неопределённости; 2) поддержания социальной сплочённости с помощью общих ритуалов и мифов; 3) культурной преемственности между поколениями через передачу символических кодов.

Таблица 4. *Использование охры как символа крови (возрождения жизни) в погребениях палеолита, мезолита, неолита*

Эпоха	Местонахождение	Дата
Средний палеолит	Пещеры Эс-Схул (IV, V, IX) и Кафзех, гора Кармель, Израиль	90-100 тыс. лет назад
Верхний палеолит	Погребение Сунгирь, Россия	30-34 тыс. лет назад
	Погребение «Красной дамы», Пейвиленд, Уэльс, Англия	33-34 тыс. лет назад
	Погребение человека, окрашенное красной охрой, Костенки 14, Воронежская область (Россия)	36,2-38,2 тысяч лет назад
	Скорченные погребения ребёнка с окрашенным охрой черепом и женщины Дольни-Вестоницы, Моравия	25-27 тыс. лет назад
Мезолит	Оленеостровский могильник (Карелия)	VI – начало V тыс. до н. э.
	Могильник Попово (Восточное Прионежье)	VII тыс. до н. э.
	Могильник Большая Умытъя, бассейн реки Конды (Западная Сибирь)	рубеж IX-VIII – конец VII тыс. до н. э.
	Могильник Ведбек (Богebakke), о. Сьоланн, Дания	6000-4200 лет до н. э.
	Крупнейшие могильники Скатекольм I и II (Шоне), Швеция	6000-4200 лет до н. э.
	Могильники Йонсас (Вантаа), Финляндия	5000-4800 лет до н. э.
Неолит	Погребальные комплексы в Эльслоо, Нидерланды	~5000-4500 лет до н. э.
	Могильники Карелии и Финляндии	~6000-3000 лет до н. э.
	Могильники культуры воронковидных кубков Северной Центральной Европы	4000-2700 гг. до н. э.

В ритуальном контексте сцена охоты, запечатленная на стене пещеры, перестаёт быть изображением добычи пропитания и понимается как ритуал воспроизводства жизни. Художник, который мог совмещать роль шамана как оператора практики «управления жизнью», не «просит» у духов удачу – он обеспечивает ее, подкрепляя ритуальный акт кровью, изображённой на стене красной охрой. Аналогичным образом в ритуале управления жизнью «работала» красная охра, рассыпанная над прахом покойного, через ритуальное употребление крови зверя. Кровь в погребальных и охотничьих практиках используется как инструмент архаической биополитики, позволяющий коллективу регулировать доступ к ресурсам, управлять рисками вымирания и поддерживать баланс между человеческим и космическим порядками – задолго до появления государства, закона или статистики. Такая повторяемость не является случайной декорацией: она отражает устойчивую технологию регуляции жизненных циклов.

Второй телесный код архаической биополитики – зверь – функционирует не как мифологический символ или эстетический мотив, а как технология онтологического переключения, позволяющая шаману временно покинуть пределы человеческой формы и войти в тело другого существа. Эта практика, получившая название зооморфизма, не сводится к верованиям о «духах-покровителях» или «тотемах». Она представляет собой ритуально организованную процедуру телесной трансформации, направленную на установление прямого контакта с ресурсами природы. Шаман не просто верил, что может стать животным. Он действительно входил в особое состояние, чтобы «почувствовать себя оленем», «увидеть глазами совы» или «обрести силу медведя» – и через это помогать своему племени (Рисунок 2).

Таблица 5. *Шаманские технологии перевоплощения в животных*

Что делал шаман	Зачем это было нужно
Надевал маску с рогами или птичьим клювом	Чтобы «переключиться» из человеческого состояния в «звериное»
Облачался в шкуры, брал в руки атрибуты животного	Чтобы тело «запомнило» новую роль и помогло войти в транс
Исполнял танец, имитирующий движения зверя	Чтобы синхронизироваться с природой и «договориться» с ней
Входил в транс под ритм бубна	Чтобы обострить восприятие и «увидеть» то, что скрыто от обычных глаз

В момент камлания, когда шаман надевал на себя костюм с элементами тела животного, он воспринимался участниками обряда не как актер, лицедей, а как изменивший своё антропоморфное состояние посредник между миром людей и пространством природы (Таблица 5).

Археологические свидетельства подтверждают системность этой логики: знаменитая фигура «Птичечеловека» из пещеры Труа-Фрер (Франция, ок. 13 тыс. лет до н. э.) изображает человека с совиными глазами и птичьим клювом, застывшего в позе экстаза, – это не мифологический образ, а фиксация момента онтологического перехода (Рисунок 3). Фигура шамана в Труа-Фрер (человек с оленьими рогами, птичьими глазами, лапами льва) – это не зооморфные фантазии древнего художника и не иллюстрация к какому-то конкретному мифу. Интерпретация этой фигуры в контексте темы нашего исследования может быть рассмотрена как визуальный протокол ритуала. Шаман запечатлен в момент перехода границы между антропоморфным и зооморфным состояниями.

Аналогично в погребениях Мезинской стоянки (Украина, верхний палеолит) обнаружены черепа, украшенные оленьими рогами, что указывает на ритуальную практику, в которой умерший, возможно шаман, продолжает существовать в гибридной форме, сохраняя связь с миром животных даже после смерти. Звериная маска, костюм и танец, таким образом, не декоративные элементы, а «кнопки» на телесном экране, через которые осуществляется управление жизнью коллектива: получение доступа к ресурсам природы, установление договоров с духами природы, регулирование плодородия и охоты.



Рисунок 2. Люди в шкурах бизонов (пещера Труа-Фрер)
(изображение из открытых источников Интернет:
<https://cdn1.coreapp.ai/uploads/image/161106571312886740136006e971d1cbd-2.png>)



Рисунок 3. «Птицечеловек» из пещеры Труа-Фрер
(изображение из открытых источников Интернет:
https://www.researchgate.net/figure/The-Sorcerer-from-Trois-Freres-Cave-France-Upper-Palaeolithic-Clark-1954_fig5_332332603)

Такое перевоплощение не метафорично: оно имеет практическую функцию – через зооморфную трансформацию шаман получает доступ к скорости оленя, силе медведя, зрению хищной птицы, что позволяет ему «видеть» болезнь, «вызвать» дождь или «обеспечить» удачу на охоте. Превратиться в оленя в момент обряда – это значит почувствовать, где стадо находится в конкретный момент, узнать у сил природы, какое животное готово отдать жизнь так, чтобы не нанести урон своей популяции в этом районе. Увидеть мир глазами совы могло обозначать способность шамана заметить то, что скрыто от глаз обычных людей. Такой тайной могли быть источник болезни, неявный или тлеющий социальный конфликт, лечение которых необходимо было проводить на уровне всего племени. Обретение силы льва – это символическое приобщение к силе и ловкости этого хищника. Все зооморфные обозначения указывали на стремление шамана через зооморфную атрибутику управлять процессами сплочения сообщества и наделяния людей психологической устойчивостью. Эта трансформация осуществлялась не на уровне воображения, а посредством материальных практик телесного перевоплощения: использование специально сделанной звериной маски, облачение в костюм из шкур и рогов, исполнение ритуального танца, имитирующего движения животного.

В процессе камлания, запечатлённом на стенах палеолитических пещер, тело шамана становится полем эксперимента, а граница между человеком и животным – зоной стратегического управления жизнью.

Третий телесный код архаической биополитики – экстаз – представляет собой не психическое отклонение или мистический транс, а ритуально организованную технологию выхода за пределы индивидуального тела с целью управления жизнью (зоё) на уровне всего социума. Экстатические практики в шаманизме – это специально организованная психологическая технология, цель которой – «выход за пределы нормального состояния психики» для того, чтобы стать «проводником» между человеческими потребностями и силами природы. Такой выход в представлении шамана был практикой «расширения восприятия», что должно было помогать ему решать задачи в реальном мире: предсказывать будущее, объединять людей для совершения определенных обрядов, воздействовать на силы природы (врачевать, вызывать дождь, привлекать зверей – объектов охоты, способствовать плодородию людей и растений и т. п.). Шаманы «видели» болезнь не как симптомы, которые проявлялись у одного человека, а как дисбаланс в социальных отношениях. Например, нарушение табу, разлад взаимодействий между членами рода требовали излечения, а именно восстановления гармонии социальных коммуникаций. Вызов дождя не заключался в просьбе, обращенной к духам, а состоял в синхронизации жизнедеятельности общества с ритмами природы. Так, согласно шаманским представлениям, если люди охотились слишком интенсивно, убивали животных больше, чем этого требовали запросы повседневного потребления пищи, духи природы запрещали дождевым облакам поливать землю дождём. Начиналась засуха, травы не хватало, животные, на которых охотились люди, умирали. Шаманский дар позволял ему в состоянии экстаза договариваться с силами космоса и восстанавливать порядок вещей. Конфликты между людьми в общей системе социальных связей, согласно шаманским представлениям, могли стать причиной как заболеваний отдельных членов племени, так и эпидемий. Поэтому задача шамана заключалась в том, чтобы с помощью совместного племенного ритуала гармонизировать социальные узы. Экстаз шамана становился социально-психологическим «клеем», который поддерживал устойчивость «мостов контактов» между людьми.

Шаманский инструментарий включал различные технологии (Таблица 6).

Экстатические технологии в ранних формах религиозных представлений (шаманизм) не являются проявлениями внутренних переживаний шаманов. Они выполняют, согласно нашей концепции архаической биополитики, чёткую функцию: в экстазе шаман «видит» невидимые угрозы («вызывает» дождь или «возвращает» украденную душу больного). Именно так изображены шаманы в момент ритуальных танцевальных церемоний: в зооморфных костюмах с поднятыми руками в состоянии экстаза (пещера Ляско), а также в более поздних по времени создания памятниках наскального искусства, например, на таких как центральное

панно горы Калбак-Таш на Алтае (процессия шаманов в грибовидных уборах с овальными предметами у пояса (магические зеркала) (Рисунок 4).

Таблица 6. Экстатические технологии шаманского «управления жизнью»

Технология	Как она работала	Зачем это было нужно
Музыкальное сопровождение обряда камлания: удары в бубен (4-7 ударов в секунду)	Синхронизирует мозговые волны (тета-ритм), вызывает лёгкий транс. Это состояние изменённого сознания, при котором когнитивные границы «я» расплываются, а восприятие становится синтетическим – зрение, слух и телесные ощущения сливаются в единый поток. Это состояние связано с творчеством, интуицией, глубоким сосредоточением	«Отключить» обычный разум, чтобы «включить» интуитивное восприятие
Танец и движение	Учащает дыхание, меняет кровообращение, активирует лимбическую систему	Войти в состояние «потока», где тело «чувствует» то, что не видит глаз
Голод и дыхательные практики	Снижают уровень глюкозы, меняют химию мозга. Голод и гипервентиляция лёгких активируют лимбическую систему – область мозга, отвечающую за эмоции и инстинкты	Обострить внимание, вызвать лёгкие галлюцинации – «увидеть скрытое»
Психоактивные растения (мухомор, аяуаска и др.)	Временно меняют восприятие, «стирают» границы между «я» и миром. Психоактивные вещества в ритуальном контексте могут усиливать эмпатию, чувство связи с природой, способность к нестандартному мышлению	«Включиться» в экосистему: почувствовать стадо, лес, погоду как часть себя



Рисунок 4. Процессия шаманов в грибовидных головных уборах с овальными предметами у пояса (Калбак-Таш, Алтай) (фото из открытых источников Интернета: <https://experience.tripster.ru/journal/articles/eto-stoit-uvidet-samye-krasivye-lokacii-na-chujskom-trakte/>)

Модель архаической биополитики, основанная на триаде телесных кодов – «кровь», «зверь», «экстаз», – открывает новые горизонты для интерпретации не только палеолитического наскального искусства, но и более поздних художественных систем, в частности скифо-сибирского звериного стиля (VIII-II вв. до н. э.). Традиционно этот стиль рассматривался либо как эстетическое выражение воинской культуры, либо как мифологический код, отражающий тотемические или космологические представления (Кубарев, 2002, с. 142-158). Однако с точки зрения архаической биополитической модели образы скифо-сибирского наскального искусства предстают как сложная визуальная технология управления жизнью кочевого социума. Динамические композиции, в которых тела животных разлагаются на клыки, когти, крылья и рекомбинируются в невозможные гибридные формы, могут быть прочитаны не как декоративный приём, а как визуализация телесной трансформации, аналогичной шаманскому перевоплощению (Грязнов, 1958, с. 96). Звериные мотивы на оружии, уздечках, сосудах и одежде выполняют не репрезентативную, а операционную функцию: они активируют определённые качества – скорость, ярость, выносливость – и тем самым символизируют боеспособность, здоровье и социальную иерархию внутри коллектива. Более того, сцены борьбы хищников, характерные для скифского искусства, могут интерпретироваться как ритуальные протоколы регулирования внутреннего напряжения – своеобразный способ канализации насилия через образ, а не через реальный конфликт (Рисунок 5).

Поэтому применение биополитической модели к интерпретации семантики звериного стиля позволяет выйти за рамки символистской и этнографической интерпретации и увидеть в нём продолжение архаической логики управления жизнью, адаптированной к условиям кочевой цивилизации. Это открывает путь к новому пониманию евразийских степных культур не как «варварских», а как обладавших сложными, визуальными кодированными системами биополитического регулирования.

Археологические и этнографические данные подтверждают, что экстатические позы шаманов – конвульсивные движения, падения, запрокидывание головы – регулярно фиксируются в наскальном искусстве от палеолита до раннего железного века (например, в сценах с «танцующими фигурами» в палеолитических пещерах Франции или в петроглифах бронзового и раннего железного века Алтая и Саян). Экстатические состояния ритуалистов в момент камлания намеренно стимулировались голодом и употреблением галлюциногенов. Голод выступает не как аскеза, а как физиологический триггер, снижающий уровень глюкозы и активирующий

нейрохимические механизмы, связанные с гипервниманием и галлюцинаторной активностью. Наконец, галлюциногены – от мухоморов до аяуаски – используются не ради психоделического «опыта», а как особые инструменты диагностики и коммуникации: они позволяют шаману временно «включиться» в экосистему, воспринимая её не как объект, а как субъект. Такие практики документированы в этнографических записях (например, у ненцев, бурятов, саамов) и подтверждены нейроантропологическими исследованиями (Winkelman, 2010; Eliade, 1964). Таким образом, экстаз – это не психологическое отклонение, а операционный элемент архаической биополитики, в котором тело шамана мыслится им самим и окружающими его людьми как место встречи двух взаимодействующих систем управления жизнью коллектива: человека и природы. Используя в качестве инструментов моделирования общественного сознания «кровь», зооморфную символику, экстатические состояния, в момент камлания шаман устраивал перформансы. В них он создавал у зрителей этого перформанса иллюзии того, что регулирует здоровье людей, плодородие природы, успех в охоте, стимулирует социальную сплочённость. Именно в этом качестве экстаз завершает триаду телесных кодов шамана: если «кровь» обеспечивает обмен жизненной силой, а «зверь» – доступ к ресурсам природы, то «экстаз» представляет технологию расширения возможностей восприятия, без которой ни обмен, ни доступ к этим ресурсам невозможны. Люди каменного и бронзового веков постепенно эмпирическим путём открывали способы модуляции сознания и использовали их как инструменты управления жизнью в целях выживания.

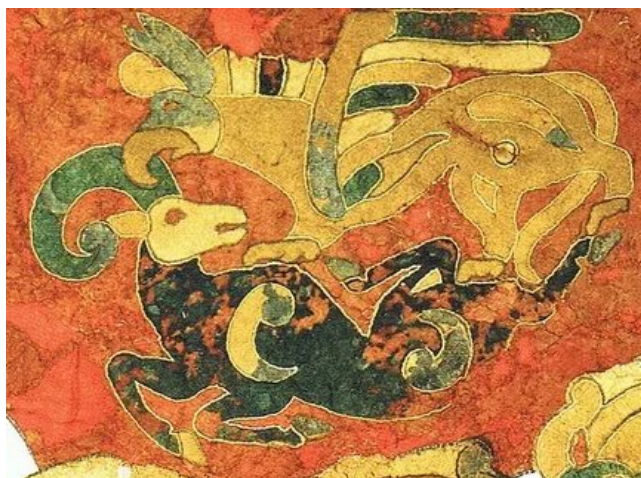


Рисунок 5. Сцена «терзания». Пазырык, Алтай. IV–III вв. до н. э.
(фото из открытых источников Интернета: <https://ru.pinterest.com/pin/559009372469771294/>)

Заключение

Коды «зверь», «кровь», «экстаз» в системе шаманских телесных практик могут быть рассмотрены не только с позиций тотемической или фетишистской теорий, но и как инструменты или «кнопки» управления жизнью на «интерфейсе» – месте встречи двух постоянно взаимодействующих систем: человека и природы. Это были архаические биополитические технологии, возникшие задолго до появления государственных институтов, статистики и законов. Междисциплинарное исследование авторов решило все три задачи, обозначенные во введении.

Во-первых, были определены функции триады кодов «кровь», «зверь», «экстаз» в системе управления архаическим обществом с помощью теоретической экстраполяции ключевых постулатов биополитики – понятий зоё, управления жизнью, технологий власти – из эпохи Нового времени, где их локализовал Мишель Фуко, в архаическую догосударственную эпоху, тем самым расширяя хронологические и онтологические границы самой концепции биополитики.

Во-вторых, была изучена роль наскального искусства как визуального инструмента биополитического социального управления. Герменевтический анализ серии произведений архаического наскального искусства позволил авторам осуществить радикальную переинтерпретацию наскального искусства: вместо традиционного прочтения его как символического кода, мифологического нарратива или эстетического переживания отношения «человек – природа» в работе доказывается, что пещерные изображения функционировали как практическая технология управления жизнедеятельностью сообщества – операционный дискурс, в котором каждый жест, линия и пигмент имели прямую биополитическую функцию.

В-третьих, авторами впервые была выделена и систематизирована триада телесных кодов «кровь», «зверь», «экстаз» как ядро архаической биополитики, через которое осуществлялось регулирование рождаемости, здоровья, плодородия, охоты и социальной сплочённости. Эти три кода не являются метафорами или верованиями. Они представляют собой устойчивые, воспроизводимые технологии телесного вмешательства, материализованные в ритуале, образе и пространстве пещеры. Таким образом, исследование не только дополняет доминирующую историографию изысканий в области биополитики, но и предлагает новый аналитический инструментарий для интерпретации дописьменных культур – не как «первобытных», а как обладавших сложными, эффективными и этически ответственными системами управления жизнью.

Дальнейшие разработки проблематики проведённых авторами в междисциплинарном варианте исследований (археологическое, историческое, философское, герменевтическое) могут быть осуществлены в следующих направлениях: 1) *историко-социологическое*, которое позволит сосредоточить фокус разработок на ответах на вопросы: как происходила институализация шаманского экстаза и зооморфизма в условиях перехода от архаики к протогосударству? Как «кровавый» код перераспределения жизненной силы трансформировался в практики централизованных жертвоприношений и легитимацию власти ранней элиты (например, в культурах бронзового века евразийских степей или мезоамериканских цивилизациях)? Это позволит описать особенности эволюционного моста между доинституциональным управлением зоё и классической биополитикой современного общества; 2) *когнитивно-нейробиологическое*, которое осуществит изучение материальных триггеров и когнитивного моделирования кода «экстаз» в процессе наблюдений за акустическими, пространственными и химическими особенностями сакральных мест (пещеры, святилища, «сила») как природных лабораторий архаики. Перспективным может оказаться применение методов экспериментальной археологии и когнитивного моделирования для реконструкции того, как специфическая эхоакустика пещер, ритмические паттерны ударных инструментов и психоактивные флористические вещества использовались шаманами в качестве точных инструментов нейрофизиологического воздействия на коллективное сознание и управления социальными рисками; 3) *философско-культурологическое* направление с экстраполяцией триады «кровь – зверь – экстаз» на современные и цифровые формы биополитического управления. Продолжение этой работы потребует анализа того, как архаические телесные коды трансформируются в условиях цифровой эпохи и общества контроля. Например, изучение того, как код «**крови**» в качестве биометрических показателей, генетических паспортов, донорства и медицинских баз данных поведет себя как новый семиотический маркер перехода и учета зоё. Другой вопрос, как код «**зверь**» превращается в цифровые аватары, алгоритмические интерфейсы и нейросети, через которые современный человек «подключается» к глобальным информационным и природным ресурсам. Третий вопрос для дальнейших разработок может быть связан с изучением кода «экстаз» как технологии виртуальной реальности. Дальнейшие исследования могут касаться проблем организации медиаперформансов, вопросов функционирования дофаминовых петель социальных сетей, т. е. процессов, которые обеспечивают нейрофизиологическую синхронизацию масс и управление их поведением. Эти направления возможной будущей научной работы позволят доказать, что архаическая биополитика не исчезла, а сменила «интерфейс», возможна в управлении современной жизнью. Поэтому в дальнейшем настоящее узкоспециальное историко-искусствоведческое исследование может превратиться в фундаментально-антропологическое с выходом на современную проблематику.

Материалы исследования | Research materials

1. Петроглифы Северной Евразии. Шульган-Таш. https://rockart-studies.ru/?page_id=1692
2. Пряхин А. Д. Погребальный обряд срубных племен лесостепного Заволжья // Культуры бронзового века Восточной Европы: сборник научных трудов. Самара: СамГУ, 1996.
3. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л.: Изд-во института народов Севера ЦИК СССР им. П. Г. Сидовича, 1936.
4. Esposito R. Bios. Diopolitica y filosofia. Buenjs Aires: Amorrortu, 2008.

Источники | References

1. Агамбен Д. Нагота / пер. с итал. М. Лепиловой. М.: Grundrisse, 2014.
2. Агамбен Д. Номо сасег: суверенная власть и голая жизнь / пер. с итал. И. А. Левиной, А. П. Скулачева, О. А. Коваль; под ред. И. А. Левиной. М.: Европа, 2011.
3. Бадер О. Н. Погребения в верхнем палеолите и могила на стоянке Сунгирь // Советская археология. 1967. № 3.
4. Богораз В. Г. Чукчи: в 2 т. М.: ЛИБРОКОМ, 2011. Т. 2. Религия.
5. Геннеп А. ван. Обряды перехода: систематическое изучение обрядов. М.: Восточная литература РАН, 1999.
6. Грязнов М. П. Древнее искусство Алтая. Л.: Государственный Эрмитаж, 1958.
7. Кубарев В. Д. К истокам скифо-сибирского звериного стиля // Древности Алтая. 2002. № 8.
8. Любин В. П. Палеолит Ближнего и Среднего Востока. М.: Наука, 1978.
9. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. М.: Весь Мир, 2023.
10. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, 1999.
11. Окладников А. П. Утро искусства. Л.: Искусство, 1967.
12. Телегин Д. Я. Неолитические могильники мариупольского типа. К.: Наукова думка, 1991.
13. Тёрнер В. Ритуальный процесс: структура и антиструктура. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2021.
14. Турганбаева Ш. С. Магия цвета у первобытных народов // Мир науки, культуры, образования. 2011. № 4 (29).
15. Фуко М. История сексуальности. М.: Академический Проект, 2006. Т. 1. Воля к знанию.
16. Фуко М. Рождение биополитики: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978-1979 учеб. году. М.: Изд-во Института Гайдара, 2010.
17. Членова Н. Л. Связи культур Западной Сибири с культурами Приуралья и Среднего Поволжья в конце эпохи бронзы и в начале железного века // Археологические вести. 1995. № 4.

18. Binford L. R. In Pursuit of the Past: Decoding the Archaeological Record. L.: Thames & Hudson, 1983.
19. Eliade M. Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. N. Y.: Pantheon Books; Bollingen Foundation, 1964.
20. Insoll T. Archaeology, Ritual, Religion. L.: Routledge, 2004. <https://doi.org/10.4324/9780203491102>
21. Leroi-Gourhan A. The Dawn of European Art: An Introduction to Palaeolithic Cave Painting. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
22. McCown T. D., Keith A. The Stone Age of Mount Carmel. Oxford: Clarendon Press, 1939. Vol. 2. The Fossil Human Remains.
23. Turner V. Body, Brain, and Culture // Zygon: Journal of Religion and Science. 1983. Vol. 18. № 3.
24. Tylor E. Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom. L.: John Murray, 1871. Vol. 1-2.
25. Winkelman M. J. Shamanism: A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO; Praeger, 2010.

Информация об авторах | Author information



Окладникова Елена Алексеевна¹, д. ист. н.

Прилуцкий Александр Михайлович², д. филос. н.

^{1,2} Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, г. Санкт-Петербург



Elena Alekseevna Okladnikova¹, Dr

Alexander Mikhailovich Prilutskii², Dr

^{1,2} State Pedagogical University of Russia A. I. Herzen, St. Petersburg

¹ okladnikova-eq@yandex.ru, ² alpril@mail.ru

Информация о статье | About this article

Дата поступления рукописи (received): 04.06.2026; опубликовано online (published online): 07.07.2026.

Ключевые слова (keywords): шаманский перформанс; концепция биополитики; телесные коды; наскальное искусство; shamanic performance; concept of biopolitics; body codes; rock art.