

Институт истории АН РТ
Институт международных отношений, истории и востоковедения
Казанский (Приволжский) федеральный университет

В. А. Воронцов

ВИЗУАЛЬНЫЙ ПОКАЗ
КАК ИСХОДНАЯ ФОРМА БАСНИ,
ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ И МИФА

К а з а н ь
Центр инновационных технологий
2 0 1 9

УДК 13
ББК 87.3
В75

Рецензенты:

доктор психологических наук, доцент *М. А. Арпентьева*,
доктор исторических наук, профессор *С. В. Березницкий*,
доктор философских наук, профессор *И. М. Быховская*,
доктор исторических наук, профессор *А. Е. Кислый*,
кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник *Т. Ю. Сем*

Воронцов В. А.

В75 Визуальный показ как исходная форма басни, волшебной сказки и мифа: научное издание / В. А. Воронцов. – Казань: Центр инновационных технологий, 2019. – 404 с.
ISBN 978-5-93962-954-6

В данной книге на обширном фактологическом материале, с привлечением филологических, этнографических, антропологических, лингвистических, психологических, медицинских, педагогических данных решается широкий круг проблем, связанных с истоками басни, волшебной сказки, мифа. Показано, что эти истоки неразрывно связаны с наглядным показом и предметно-практическим (ручным) мышлением, которые практиковали и практикуют матери на начальной стадии антропосоциокультурогенеза: в ходе общения с младенцами. Обращение к наглядному языку жестов, ручному мышлению позволяет пролить свет на природу множества басенных, мифических и сказочных архетипов, а также производить семантическую реконструкцию архаичных мифов, сказок, басен, сюжеты которых складывались задолго до приобщения человека к звуковому языку и лишь со временем нашли отражение в звуковом праязыке и его производных. Обращение к языку жестов создаёт предпосылки для реконструкции не только исходной формы басен, сказок и мифов, но и исходных форм звукового языка, а также для его семантической реконструкции.

Книга адресуется филологам, лингвистам, историкам, антропологам, этнографам, философам, культурологам, психологам, социологам, педагогам. Книга может быть полезна исследователям, преподавателям, студентам, соискателям, а также всем, кто интересуется истоками знакового поведения человека, природой сказок, мифов, басен.

ISBN 978-5-93962-954-6

© Воронцов В.А., 2019
© Центр инновационных технологий (оформление), 2019

ПОСВЯЩЕНИЕ:

моей матери,
Марфе Сергеевне Воронцовой,
посвящается эта книга

ВВЕДЕНИЕ

*В очью диво совершается.
Русская пословица*

Обратив внимание на корень («зря в корень») слова *сказка* (укр. *казка*), можно заключить, что это слово изначально обозначало визуальный показ, демонстрацию, наглядное свидетельство. Слова *сказать* и *показать* связаны по смыслу так же, как слова *смазать* и *помазать*. Есть все основания полагать, что не только сказки, но и басни, побасенки тоже изначально показывались, были наглядными свидетельствами, в них верили. В украинском языке до сих пор **до побачення** «до свидания». Факты побуждают исследователей говорить о том, что и мифы изначально демонстрировались. Так, например, российский философ, мифолог и искусствовед **М.С. Кухта** в своей книге «Истоки искусств» пишет: «Использование звуковой оболочки совершенно необязательно для проявления мифического слова, пластическим модулом которого являются ритуально-магические практики во всем многообразии жестов, мимики, обрядовой символики» [Кухта, 2010, с. 37].

Известный советский фольклорист **В.Я. Пропп** (1895–1970) был глубоко прав, утверждая, что все сказания изначально демонстрировались. В своей книге «Исторические корни волшебной сказки» он писал: «То, что сейчас расска-

зывают, некогда делали, изображали, а то, что не делали, представляли себе» [Пропп, 1946, с. 353].

Известный немецкий философ **М. Хайдеггер** (1889–1976) в своей статье «Путь к языку» также приходит к мысли о том, что сказания изначально показывались. Он пишет: *«Помня о древнейшем употреблении этого слова, мы будем понимать сказ от сказывания в смысле показывания и употребим для обозначения такого сказа, насколько в нём покоится сущность языка, старое, достаточно засвидетельствованное, но умершее слово каз»* [Хайдеггер, с. 265].

Визуальный показ способен воспроизводить всё и вся. Он должен был породить сказки, басни, мифы задолго до появления звуковых языков, да и самого человека. Дело в том, что визуальный показ широко распространён в живой природе, что свидетельствует о его глубокой древности. Такой показ делает басни, сказки, мифы очевидными и убедительными. Надуманными они кажутся при их отражении в псевдоязыках, лишённых способности показывать — сущностного качества подлинных языков по **М. Хайдеггеру**. К подлинным языкам следует отнести язык жестов, язык геометрии, графики (черчения), фотографии, кино и т. д.

Подлинный язык в принципе не может быть замещён псевдоязыком. Ещё французский философ **Э.Б. де Кондильяк** (1714–1780) настаивал, что учёт языка жестов абсолютно необходим при изучении древних мифологических и религиозных систем. Он утверждал, что Священное писание дает нам *«бесчисленные примеры»* бесед на жестовом языке. Ссылаясь на множество странных поступков и действий пророков, он показывает, что *«при помощи этих движений пророки извещали народ о воле господина и беседовали знаками. Некоторые люди, не зная, что язык жестов был у евреев общепринятым и обычным способом беседовать, осмелились называть эти*

телодвижения пророков нелепыми и фанатичными» [Кондильяк, с. 186-187]. Наблюдательность и проницательность этого философа не может не восхищать. Следует заметить, что посредством языка жестов можно пролить свет не только на множество тайн Священного писания, но и на множество загадок выдающегося памятника древнерусской словесности: «Слова о полку Игореве» [Воронцов, 2014].

Наглядный язык позволяет сделать очевидным то, что лишено образа. В своей книге «Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов» видный немецкий психолог, философ и социолог **Э. Фромм** (1900-1980) напоминает о языке символов, *«с помощью которого внутренние переживания, чувства и мысли приобретают форму явственных осязаемых событий внешнего мира. Это единственный универсальный язык, изобретённый человечеством, единый для всех культур во всей истории. Это язык со своей собственной грамматикой и синтаксисом, который нужно понимать, если хочешь понять смысл мифов, сказок и снов»* [Фромм, с. 183]. Именно этот **универсальный** язык способен пролить свет на природу сказочных и мифических **универсалий**.

Следует заметить, что мысль о примате языка жестов в человеческом общении обосновывается уже не одно тысячелетие. В её обосновании участвовали и участвуют авторитетные философы и специалисты самого разного профиля. Ещё римский поэт и философ **Лукреций Кар** (ок. 99-55 до н. э.) истоки знакового поведения связывал с жестами, которые не теряют своей актуальности. В своей поэме «О природе вещей» он писал:

*«Невелико тут различие с тем, что и ныне мы видим.
Именно: неспособность речи детей заставляет прибегнуть
К телодвижениям и на предметы указывать пальцем»*

[Лукреций Кар, 1933, с. 146]

Э.Б. де Кондильяк в своей книге «Опыт происхождения человеческих знаний» также придерживался мнения, что изначально предки всех людей пользовались жестовым языком, поскольку *«орган речи был настолько негибким, что с лёгкостью воспроизводил только несколько очень простых звуков»* [Кондильяк, 1980, с. 185]. По его мнению, стремясь понять *«томимого потребностями»* ребенка, его родители учили *«его сообщать свои мысли жестами и выражаться таким способом, при котором чувственные образы были гораздо более доступны ему, чем членораздельные звуки»* [Там же. С. 185-186]. Как и **Лукреций Кар, Кондильяк** ориентируется при решении сложнейшей проблемы глоттогенеза на исходные проблемы воспитательного процесса, на медицинскую семиотику, а не на умозрение. Сходный взгляд на истоки языка высказывал и немецкий теоретик искусства **Г. Лессинг** (1729–1771). В своём труде «О происхождении языка». Он писал: *«Первый человек мог быть научен языку: он мог к этому прийти так же, как сейчас к этому приходят все дети»* [Лессинг, 1971, с. 50]. Известный советский лингвист **В.И. Абаев** (1900–2001) в статье «О происхождении языка» отстаивает мысль, что *«формирование сознания и речи у детей в “сгущенном” виде повторяет процесс формирования сознания и речи у первобытного человека»* [Абаев, 1993, с. 19]. Всё это открывает возможности не только реконструкции истоков сказки, басни, мифа, но и создаёт условия для семантической реконструкции звукового языка, отразившего исходную знаковую систему, исходные сказки, басни и мифы.

Древние статуи многоруких жестикулирующих божеств свидетельствуют, что именно язык жестов имеет божественное происхождение и обеспечивает трансляцию *«воли господней»*. Пришли к этой мысли отнюдь не мифологи и не

религиоведы, хотя жесты играют огромную роль в мифологизированных религиозных обрядах. Так, например, итальянский философ, социолог и юрист **Д. Вико** (1668–1774) в своей книге «*Основания новой науки об общей природе наций*» утверждал, что первым был «*божественный умственный язык посредством немых религиозных движений, т. е. божественных церемоний; от него сохранились в Гражданском праве у Римлян acta legitima, сопровождавший все их граждански-полезные дела... Этот язык подобает Религиям на основании того вечного свойства, что для них важнее то, чтобы их почитали, чем то, чтобы рассуждали о них. Он был необходим в те первые времена, когда языческие люди не умели ещё артикулировать*» [Вико, 1940, с. 386]. Называть умственным исходный язык у **Вико** были все основания. Дело в том, что язык жестов неразрывно связан с ручным мышлением, счётом, которые стоят у истоков мифологического (научного) сознания. Именно посредством жестов человек учился и учится считать, мерить, намереваться, думать.

В 1644 выходит в свет книга английского врача и философа **Дж. Балвера**, (1606–1656), в которой находят отражение жесты, связанные с самыми разными сферами человеческой деятельности: риторика, медицина, психология, педагогика, искусство, физиогномика, хирология и хиромантия [Bulwer, 1974]. По **Балверу**, именно язык жестов является естественным, в отличие от придуманного звукового языка, и уже потому достоин самого серьёзного изучения. Вслед за **Балвером** многие стали считать язык жестов универсальным, избежавшим «Вавилонского смешения» языков. Этот язык прост в использовании, нагляден и удобен в общении, поэтому его все знают и понимают, а звуковые языки породили разноязычие, отчуждённость, войны. Это разноязычие, со-

гласно библейскому учению, – наказание Божие. Не следует думать, что подобный взгляд на звуковые языки канул в Лету. *То, что молчание – золото, свидетельствует весь опыт человечества.* Звуки способны помешать не только на охоте и рыбной ловле. Не случайно в конструкторских бюро царит мёртвая тишина, поскольку любой звук мешает мыслить, творить. Между тем образные языки: геометрия, черчение, рисование способствуют мыслительному процессу. Без них невозможно представить подлинную науку, осмысленное производство.

Многочисленные эксперименты по налаживанию знакового общения с приматами (включая младенцев людей) подтвердили гипотезу о примате языка жестов и сделали её доминирующей, но отнюдь не в мифологии и не в фольклористике. Чисто звуковое общение между ребёнком и взрослыми может весьма негативно сказаться на его умственном развитии, а также на языковых навыках. На этом настаивает, например, доктор медицинских наук, член-корреспондент АПН СССР *М.М. Кольцова*: «Нередко в семье бывает так: с ребёнком много разговаривают, поют ему песенки, а когда он подрастает — без конца читают ему книги. Как будто создаются благоприятные условия для развития речи малыша. Между тем результаты часто оказываются далеко не блестящими» [Кольцова, с. 46].

Ручное мышление, язык жестов фольклористы и мифологи склонны игнорировать, поэтому в настоящее время сказкой, басней, мифом считается то, что было всего лишь звуковым сопровождением подлинного языка, подлинной сказки, басни, мифа. Лишённая изначального зрительного ряда, делающего очевидными, тривиальными сказочные и мифические события, звуковая сказка будит воображение, причём, не только у детей. Подвиги сказочных героев в тра-

традиционных обществах глубоко волнуют и взрослых. До недавних пор слушание сказок было любимым времяпровождением в сельской местности в зимнее время даже в Европе. Во многих регионах Азии, Африки, Америки, Австралии эта традиция до сих пор не изжита.

Исследователи зафиксировали не только интерес к сказочным событиям, но и традиционно глубокую веру в сказочные чудеса, которая изначально была свойственна разным народам. Такая вера у русских была широко распространена ещё в XIX веке. Так, например, по свидетельству русского фольклориста **И.А. Худякова** (1842–1887), в конце 50-х, начало 60-х годов XIX в. *«вера в языческое чудесное ещё в высшей степени распространена в народе»* [Худяков, 1964, с. 284]. И тут как раз проявляется огромная разница между пониманием слов «казка-сказка, былина-байка-басня» народом и исследователями. Ссылки на мифологическое сознание не раскрывают суть проблемы. Ибо проблема глубже.

Российский и белорусский этнограф, фольклорист, археолог и публицист **Е.Р. Романов** (1855–1922) утверждал, что волшебные сказки для народной массы служат *«сказаниями о чем-то совершившемся или даже совершающемся»*, что в существование летающих змеев она верит. Белорусский этнограф и фольклорист **А.К. Сержпуховский** (1864–1940) также настаивал, что *«народ смотрит на сказочные эпизоды как на действительно бывшие события»* [Цит. по: Новиков, 1974, с. 19.]. Советско-российский этнограф **Д.К. Зеленин** (1878–1954) отмечал [Зеленин, 1914], что пермские сказочники верят в действительность описываемых ими в сказках событий.

Советско-российский литературовед, фольклорист, филолог-славист **Н.В. Новиков** (1911–1997) считал, что установки на вымысел *«не было у многих сказок во второй по-*

ловине XIX и даже в начале XX в., что и подтверждается конкретными фольклорно-этнографическими наблюдениями» [Новиков, 1974, с. 14]. Он писал: «Несомненно, что чем дальше в прошлое, тем вера в сказку и её героев была распространённое и устойчивее. И это вполне закономерно, поскольку основу сказки составляют языческие представления, которые лишь с течением длительного времени изживаются в сознании народных масс» [Там же, с. 22]. Действительно, глубокая вера в колдунов, ведьм, в колдовские чары, в чудесные превращения издревле была присуща всем слоям населения, независимо от возраста и пола.

Цивилизация разрушает веру в сказку. Подавляющая масса цивилизованных людей уже не верит в сказочные чудеса и склонно трактовать сверхъестественное, как неестественное. Между тем, сверхприбыль – прибыль, сверхразум – разум, **сверхъестественное – естественно**. Издревле слова *уд, оудо, оудеса* означали «часть (тела), член» [Фасмер, 1973, с. 148]. Обычно этими словами обозначали конечности, включая «срамные уды». Слова *це оудо, це оудеса, це оудо и оудо* не несли в себе ничего противоестественного, таинственного, поскольку чуды-юды и их повадки были очевидными и имелись в наличии у каждого слушающего или демонстрировавшего сказку. Чтобы увидеть Чудо-Юдо, достаточно обратить внимание на наши пясти (пасти), демонстрирующие напасти, зверскую боль. Загадочными чудеса становятся только в звуковом языке, в звуковой сказке.

Неверие в сказочные чудеса свойственно абсолютному большинству исследователей волшебной сказки. Так, например, **В.Я. Пропп** категорически заявлял: «Сказка есть нарочитая и поэтическая фикция. Она никогда не выдаётся за действительность» [Пропп, 1976, с. 87]. Он утверждал: «Будет грубой ошибкой, если мы будем стоять на позиции чис-

того эмпиризма и рассматривать сказку как некую хронику. Такая ошибка делается, когда, например, ищут в доистории действительных крылатых змеев и утверждают, что сказка сохранила воспоминания о них. Ни крылатых змеев, ни избушек на курьих ножках никогда не было» [Пропп, 1986, с. 31]. При этом **Пропп** не замечал, что вступает в противоречие с собственной же теорией о «дикарских» корнях сказки. Для нынешних туземцев, на которых ориентируется наука в своих представлениях о первобытном обществе, «все сказки являются преданиями о том, что имело место в действительности» [Леви-Брюль, 2010, с. 16-17]. Надо сказать, что человек изначально не выделял себя из сказочной действительности. Людей интересовали русалки, домовые, лешие вовсе не потому, что о них слагались занятные истории, а потому, что их существование было предельно очевидно в рамках визуального показа, языка жестов.

В.Я Проппу вторит другой известный советско-российский исследователь фольклора **В.П. Аникин**, который утверждает, что «сказка воспроизводит невероятные события, дела, поступки. В сказке реальность представлена неправдоподобно» [Аникин, 1977, с. 29]. Вместе с тем, он вынужден констатировать, что ещё в середине XIX века у многих сказок не было «установки на вымысел». **Н.В. Новиков** в своей книге «Образы восточнославянской волшебной сказки» также отмечает, «что в древнерусской письменности, насколько нам известно, представление о сказке как лишь, о поэтическом вымысле не отражено и встречается только в сборниках пословиц и поговорок XVII–XIX вв. и сказках XIX–XX вв.» [Новиков, 1974, с. 16]. Тем не менее, выделение вымысла в качестве основы сказки свойственно многим авторам теоретических трудов и учебных пособий по фольклористике: **А.Н. Церетелеву**, **А.Н. Веселовскому**, **И.Я. Порфирьеву**,

**П.О. Морозову, П.Н. Сакулину, Ю.М. Соколову, Э.В. Поме-
ранцевой** и др.

Неверие в сказочные чудеса порождает непреодолимые проблемы при выявлении исторических корней волшебной сказки. Оно побуждает исследователей искать истоки волшебной сказки в мистических обрядах, снах, которые являются формами превратного отражения действительности. Всё это создаёт предельно искажённое представление о мифологическом сознании, о той действительности, которая отражена в волшебной сказке.

Масса проблем возникает и у тех исследователей, которые искренне верят в реальность сказочного мира. Так, например, профессор филологии Оксфордского университета *Дж. Р.Р. Толкиен* (1892–1973) относился к миру волшебной сказки очень и очень серьезно, не считая его вымыслом, однако находил, что искать корни волшебной сказки – крайне трудная и неблагодарная задача. Вместе с тем, в своей статье «О волшебных историях» он отмечал: *«Вопрос: “Где скрыто начало чуда и волшебства?” – без сомнения приведет нас к самым фундаментальным и вечным вопросам нашего мира»* [Толкиен, 1991, с. 28]. С этим трудно не согласиться.

Истоки веры в чудеса, волшебство неразрывно связаны с истоками сознания. Пролить свет на эти истоки можно только в рамках общей теории антропосоциокультурогенеза. Не меньшее значение для установления особенностей древней образности является характер исходного языка. О тесной связи языка и древней словесности исследователи говорят с самого начала изучения мифа, фольклора научными методами, однако о реконструкции исходного образного языка задумываться в фольклористике и мифологии не принято.

В работах [Воронцов, 2008, 2012] предпринята попытка на основе общей теории антропосоциокультурогенеза ком-

плексно решить проблему становления языка и мифологического сознания. Исследования показали, что сложности с изучением древних учений возникают, прежде всего, по причине слабой изученности наукой исходных форм хозяйственной практики приматов. Широко распространено мнение, что они не знали производства. Между тем животноводством, птицеводством занимаются самые различные живые существа в ходе воспроизведения себе подобных. Без углублённого изучения особенностей этой базовой формы хозяйственной деятельности, в рамках которой осуществляется заготовка продуктов, постройка убежищ, приобщение к знаковым системам, нормам общежития невозможно пролить свет на природу человека, его языка и словесности.

Базовая форма хозяйственной и знаковой деятельности порождена материнским инстинктом. **Матери** являются не только первыми хозяйствующими существами, первыми **мэтрами**, организующими физическое, умственное и духовное развитие человека, но и **материей**, породившей изначальный мир (социум). Реально именно матери являются и материальным миром, с которым изначально знакомится человек. Именно этот материальный, разумный и в высшей степени духовный мир породил антропосоциокультурогенез и лежит в основе антропоморфизма, антропоцентризма исходных форм сознания. Исторический подход к процессу познания, учёт базовой формы хозяйственной деятельности позволяют пролить свет на колыбель человечества – материнские руки, на исходный культурный слой, связанный с этими руками.

Впервые комплексное изучение процессов формирования сказочных и мифологических архетипов в неразрывной связи с процессом введения в культуру языка жестов проведено в работах [Воронцов, 2008, 2011, 2012,

2015], в которых показано, что ручная речь, ручное мышление, неразрывно связанные с естественной орудийной системой, породившей представление о божествах, творцах, подателях всех благ, носителях изначального разума (рис. 1), которые способны воспроизводить всё и вся, причём не только символически. Очевидно, что Слово-божество способно воспроизвести колыбель человечества – рукотворный разумный космос, райский уголок (рис. 2), в котором мы изначально обитаем. Это слово позволяет не только воспроизвести «райскую обитель», но и заманивать в неё младенцев, побуждая их делать первые шаги, совершать первые путешествия с целью достижения чудесной страны. Божественное слово даёт возможность проследить первые осмысленные ориентиры, первые осмысленные шаги чело-



Рис. 1. Древние божества.
Реконструкция В.А. Воронцова



Рис. 2. Рукотворный универсум
(космос, матрица, маска).
Реконструкция В.А. Воронцова

века, а также познакомиться со сказочными и мифическими странами, их обитателями, их творцами.

Две руки матери являются дверками в чудесный мир детства и показа всех приматов, игнорируя которые невозможно постигнуть естественные истоки сказок, басен и мифов. Заботливые руки матери породили представление о чудесных говорящих, самодвижущихся орудиях, сказочных странах, воздушных замках, а также о золотом веке [Воронцов, 2010]. Золотой век – мифологическое (научное) представление, существовавшее в античном мире, согласно которому первые времена человечества отличаются безоблачностью, беззаботностью, незнанием смерти. Зародышевую форму таких представлений можно найти и у многих первобытных народов, сохранивших мифы об изначальных временах, когда человеку не надо было трудиться, когда он живёт в рукотворном мире, полным чудесных превращений. Подобные представления существуют у всех приматов, побуждая их младенцев проситься на руки. Представления о «золотом веке», утраченном «земном рае», «чудесных странах» можно встретить и в развитых религиозно-мифологических учениях. До сих пор не перевелись энтузиасты, которые с младенческой настойчивостью пытаются отыскать Шамбалу, Беловодье.

В работах [Воронцов, 2010, 2011, 2012] показано, что, наблюдая за *материнскими* руками, ладонями (*долонями*), можно познакомиться с первыми *материками* и *долинами*, которые осваивает человек. Анализируя связанный с ними исходный культурный слой, можно увидеть «скатерть-самобранку» (рис. 3), «ковёр-самолёт» (рис. 4), солнечную колесницу (рис. 5). Слова-орудия, слова-творцы, слова-божества способны трансформироваться во что угодно и воспроизво-

дять утварь, чудесных тварей (рис. 6-20), чудесные растения (рис. 21-24), помещения (рис. 25-27), горы (рис. 28), царства (рис. 29, 30), которые также не мыслимы вне нашей телесности. Именно телесность матери лежит в основе образа Матери Земли (лат. Теллус) и является тем гумусом, из которого создан человек согласно мифам и науке.

Материнские руки являются первыми машинами (машинами), которые осваивает человек. Эти машины изначально буквально всё делают за нас. Они являются первым транспортным средством, а также первой вычислительной системой, управляемой электронными импульсами. Именно материнские руки знакомят нас с первыми мерами, мирами, номерами, мерными пространствами, камерами, кумирами, целыми единицами, челядинцами, шишами, дюймовочками, мальчиками, которые ростом с пальчик, и т. д., поэтому есть все основания видеть в материнских руках исходный универсум, исходный логический аппарат, исходное средство мышления, познания, а также выражения психического, духовного, материального.

Знакомство ребёнка с бесконечно динамичным и бесконечно сложным универсумом позволяет ему в дальнейшем во всём новом видеть хорошо известное старое, наделяет способностью постигать и описывать самые различные явления и процессы путём отождествления микрокосма с макрокосмом. Изначальные образы, шкалы, меры, номера, камеры, мерные пространства накладывают неизгладимый отпечаток на развитые формы мыслительного процесса и с огромным энтузиазмом культивируются в науке.

Материнские руки являются главным социальным лифтом, возносящим нас из животного бытия в социальную жизнь. Ребёнок на руках у матери с энтузиазмом показывает, как надо любить ближних, делиться с ними. «Отбиваясь



Рис. 3. Скатерть-самобранка.
Реконструкция В.А. Воронцова



Рис. 4. На ковре-самолёте.
Реконструкция В.А. Воронцова



Рис. 5. Солнечная колесница.
Реконструкция В.А. Воронцова



Рис. 6. Мышка на ручке и варежка.
Реконструкция В.А. Воронцова



Рис. 7. Коза-дереза.
Реконструкция В.А. Воронцова



Рис. 8. Сказочный змей
и его жертва. Реконструкция
В.А. Воронцова

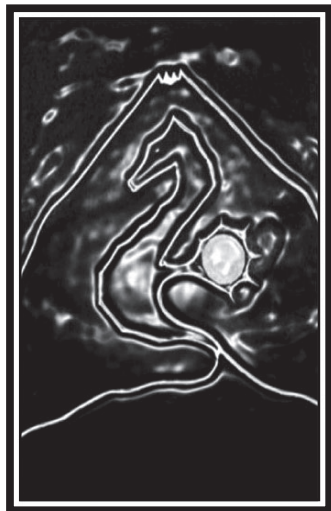


Рис. 9. Дракон похищает солнце.
Реконструкция В.А. Воронцова



Рис. 10. Жар-птица.
Реконструкция В.А. Воронцова



Рис. 11. Птица Рух затмевает солнце.
Реконструкция В.А. Воронцова



Рис. 12. Золотой телец, Минотавр.
Реконструкция В.А. Воронцова



Рис. 13. Кентавр.
Реконструкция В.А. Воронцова



Рис. 14. Царевна-лебедь.
Реконструкция В.А. Воронцова

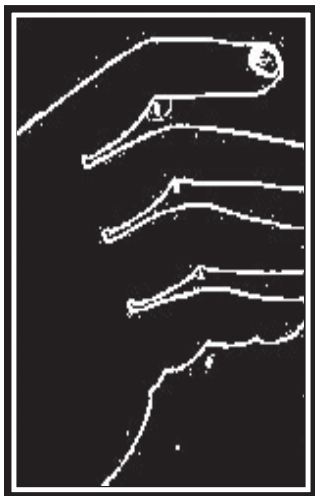


Рис. 15. Крокодиловы слёзы.
Реконструкция В.А. Воронцова



Рис. 16. Единорог.
Реконструкция В.А. Воронцова



Рис. 17. Паук и его паутина
или жук и дюймовочка.
Реконструкция
В.А. Воронцова



Рис. 18. Воспроизведение сказочных
и мифических существ. Из раскопок
чуских могил в районе города Чанша.
Провинция Хунань, Китай. V-III вв. до н.э.

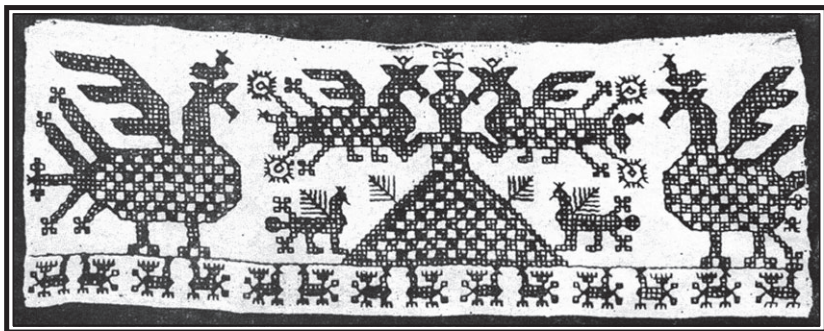


Рис. 19. Конец полотенца. Вышивка двусторонним швом красными нитями по льняному полотну. Псковская губерния. XIX в.
// Богуславская И. Я. Русская народная вышивка. – М., 1972. – С. 10.



Рис. 20. Край скатерти. Вышивка тамбуром красными бумажными нитями по льняному полотну. Деревня Демидовское, Тотемский уезд, Вологодская губерния. Конец XIX в.
// Богуславская И. Я. Русская народная вышивка. – М., 1972. – С. 14.



Рис. 21. Цветик-семицветик.
Реконструкция В.А. Воронцова



Рис. 22. Мировое дерево (вид сбоку).
Реконструкция В.А. Воронцова

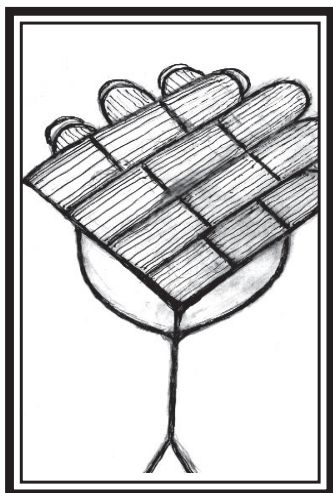


Рис. 23. Мировое дерево
(вид спереди).
Реконструкция В.А. Воронцова

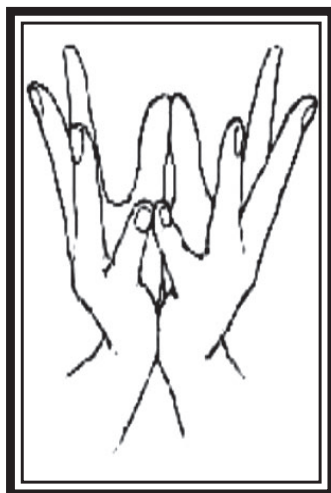


Рис. 24. Лотос-мудра



Рис. 25. Ума палата.
Реконструкция В.А. Воронцова

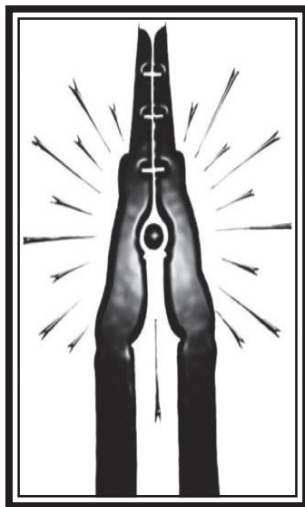


Рис. 26. Храм солнца.
Реконструкция В.А. Воронцова

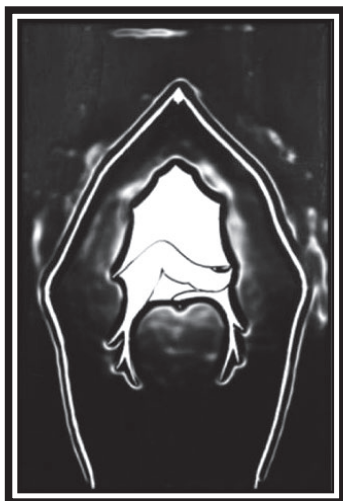


Рис. 27. Избушка Бабы-яги
и её хозяйка. Реконструкция
В.А. Воронцова



Рис. 28. Мировая гора,
Святогор и Меч-кладенец.
Реконструкция В.А. Воронцова



Рис. 29. Сказочные царства.
Реконструкция В.А. Воронцова



Рис. 30. Кощеево царство.
Реконструкция В.А. Воронцова

от рук» он растрчивает многие свои духовные и душевные качества, забывает о золотом веке, о подателях всех благ, которым он обязан жизнью. Знаменитый ученый-энциклопедист, этнограф и социолог *М. Мосс* (1872–1950) в 1934 году написал статью «Техника тела» [Мосс, 1996], которая получила широкую известность. В ней впервые человеческое тело выступает в качестве главного предмета социальной антропологии, поскольку все движения нашего тела, составляющие его технику, неразрывно связаны с социальной и психологической доминантами. Выращивание и вскармливание ребенка, отношения двух взаимосвязанных существ: матери и ребенка *Мосс* отнёс к техникам периода детства, причём отметил, что история ношения детей очень важна.

Надо сказать, что в последние десятилетия наблюдается всплеск интереса философов и специалистов самого разного профиля (*Е. Холл, У. Уайт, Р. Бирдвистел, К. Джиббинс,*

М. Кнапп, Р. Розенталь, К. Крейдер, А. Кендон, Д. Моррис, Р. Барт, А.А. Вежбицкая, Р. Баракат, Д. Блертон-Джоунз, З.М. Волоцкая, Т.М. Николаева, Д.М. Сегал, Г.В. Колишанский, И. Горелов, В. Енгалычев, А.А. Акишина, Г.Е. Крейдлин, М.Л. Бутовская, С.В. Чебанов, М. Богутская, Д. Болинджер, В.П. Визгин, С.А. Лохов, С.С. Хоружий, А. Лоуэн, О.К. Румянцев, В.А. Подорога, Ф.К. Михайлов, В.А. Воронцов и др.) к герменевтике телесности. Обращение к семиотическим системам, которые органически присущи человеку, понятны младенцу и используются в целях его социализации, инкультурации изначально, создаёт условия для реконструкции самых древних сказок и мифов, которые возникли задолго до возникновения звукового языка и лишь впоследствии нашли отражение в исходном звуковом праязыке и его дериватах.

Данную книгу следует рассмаатривать как попытку дальнейшего углубления идей, впервые изложенных в работах автора данной книги «Природа языка и мифа» (2008), «Подлинные истоки волшебной сказки» (2011), «Генезис языка, сказки и мифа в контексте антропо-социо-культурогенеза» (2012). После выхода этих книг появилась целая серия монографий автора: «Истоки протомедицины и её роль в антропосоциокультурогенезе» (2015а), «Истоки математики и её роль в антропосоциокультурогенезе» (2015б), «О театре волжских булгар и природе театрального искусства» (2017а), «О первой маске и её роли в генезисе древних верований и знаковых систем» (2017б), «Истоки географии в свете генерализованной трудовой теории антропосоциокультурогенеза» (2018а), «Истоки искусства в свете генерализованной трудовой теории антропосоциокультурогенеза» (2018б), «Природа мифических и сказочных близнецов» (2019). В этих рабтах детально рассмотрена роль показа в генезисе

математики, медицины, маски, театра, географии, искусства, древних верований. Это существенно расширяет источниковую базу при осмыслении генетической связи между показом и басней, сказкой и мифом.

Книга содержит 6 глав. В первой главе анализируются различные учения об истоках басни, сказке о животных, волшебной сказке и показывается широкий комплекс проблем, который возникает при игнорировании роли визуального показа в становлении этих жанров.

Во второй главе рассматриваются роль показа в культивировании человека, общества, знаковых систем, а также генезис культурных форм показа: басни, сказки, мифа.

В третьей главе показана связь широкого спектра архетипов (пола, брака, свадьбы, семьи, родителей, детей) с жестовым показом, лежащим у истоков басни, сказки, мифа.

В четвёртой главе рассмотрены архетипы, связанные с природой, а именно: архетипы космоса, космических существ, живой природы, растений, гор, водоёмов. Показана связь этих архетипов с руками, жестовым показом.

Пятая глава посвящена рассмотрению природы архетипов стран (царств), строений, а также транспортных средств. Показано, что с подобного рода страны, строения, транспортные средства и путешествия неразрывно связаны с руками, ручным мышлением, ручным показом.

В шестой главе рассмотрена природа архетипов дарителей, учителей, помощников, показана их неразрывная связь с руками, с наглядными способами оказания помощи, обучения.

Автор выражает глубокую признательность за помощь, оказанную при написании данной книги, руководству и сотрудникам Института языка, литературы и искусства АН РТ, Института истории АН РТ, Института археологии АН РТ,

Казанского (Приволжского) федерального университета: доктору филологических наук, профессору, академику АН РТ **М.З. Закиеву**; доктору филологических наук, профессору **Ф.И. Урманчееву**; доктору исторических наук, профессору, академику АН РТ **Р.С. Хакимову**; кандидату исторических наук, доценту **Р.Р. Хайрутдинову**, доктору исторических наук, профессору, член-корреспонденту АН РТ **Ф.Ш. Хузину**.

Особую благодарность автор выражает доктору исторических наук, профессору, заведующему Отделом этнографии Сибири Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН **С.В. Березницкому** за ценные рекомендации и предоставленные материалы.

Литература

Абаев В.И. О происхождении языка // Язык в океане языков. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1993. – С. 12–19.

Аникин В.П. Русская народная сказка. Пособие для учителей. – М.: Просвещение, 1977.

Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций. – Л.: Худ. лит-ра, 1940.

Воронцов В.А. Природа языка и мифа. – Казань: ИНТЕЛЛЕПРЕСС, 2008.

Воронцов В.А. Мировоззрение «золотого века» и его истоки // Философия и общество. – 2010. – №3. – С. 130-148.

Воронцов В.А. Подлинные истоки волшебной сказки. – Казань: Intelpress+, 2011. – 268 с.

Воронцов В.А. Генезис языка, сказки и мифа в контексте антропо-социо-культурогенеза. – Казань: Изд. Инст. ист. АН РТ, 2012. – 415 с.

Воронцов В.А. Новое прочтение «Слова о полку Игореве». – Казань: Центр инновац. технологий, 2014. — 308 с.

Воронцов В.А. Истоки протомедицины и её роль в антропосоциокультурогенезе. – Казань: Центр инновац. технологий, 2015а. – 264 с.

Воронцов В.А. Подлинные истоки математики и её роль в антропосоциокультурогенезе. – Казань: Центр инновац. технологий, 2015б. – 252 с.

Воронцов В.А. О театре волжских болгар и природе театрального искусства. – Казань: Центр инновац. технол, 2017а. – 287 с.

Воронцов В.А. О первой маске и её роли в генезисе древних верований и знаковых систем. – Казань, центр инновац. технологий, 2017б. – 260 с.

Воронцов В.А. Истоки географии в свете генерализованной трудовой теории антропосоциокультурогенеза. – Казань: Центр инновац. технологий, 2018а. – 284 с.

Воронцов В.А. Истоки искусства в свете генерализованной трудовой теории антропосоциокультурогенеза: Научное издание // В.А. Воронцов. – Казань: Центр инновац. технологий, 2018б. – 304 с.

Воронцов В.А. Природа мифических и сказочных близнецов. – Казань: Центр инновац. технологий, 2019. — 272 с.

Зеленин Д.К. Великорусские сказки Пермской губернии // Зап. Рус. геогр. общ-ва по отд. этногр. – Пг., 1914. – Т. 41. – 656 с.

Кольцова М.М. Ребёнок учится говорить. — М.: Сов. Россия, 1979. — 192.

Кондильяк. Опыт о происхождении человеческих знаний // Коидильяк. Соч.: В 2 т. М.: – Мысль, 1980. – Т. 1. – С. 67-332.

Кухта М.С. История искусств: учебник. – Томск: Ид-во томского политех. ун-та, 2010. – 269 с.

Леви-Брюль Л. Сверхестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1994.

Леви-Брюль Л. Первобытная мифология: Мифический мир австралийцев и папуасов / Пер. Б.И. Шаревской. – М.: КРАСАНД, 2010. – С. 16–17.

Лессинг Г.Э. О происхождении языка // Антология мировой философии. – М.: Мысль, 1971. – Т. 3. – С. 49-54.

Луcretий Кар Т. О природе вещей / пер. с лат. – М.: ОГИЗ, 1933. – 210 с.

Мифы, предания и сказки фиджийцев / пер. с англ, фр. и восточ.-фидж. – М.: Наука, 1989. – 427 с.

Мосс М. Техника тела // М. Мосс. Общества, обмен, личность. – М.: Наука, 1996. – С. 242–263

Новиков В.Н. Образы восточнославянской волшебной сказки. М.: Наука, 1974. 253 с.

Пропт В.Я. Исторические корни волшебной сказки. —М.: Изд-во Ленингр. Унив-та, 1946.

Пропт В.Я. Фольклор и действительность // Фольклор и действительность. – М.: Глав. ред. вост. лит-ры, 1976. С. 83-115.

Пропт В.Я. Исторические корни волшебной сказки. 1986. – Л.: Изд-во Ленинг. унив-та, 1986. – 368 с.

Толкиен Дж.Р. О волшебных историях // Древо и лист. — М.: Прогресс; Гносис, 1991. — с.10-111.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. – М.: Прогресс, 1973. – Т. IV. – 852 с.

Худяков И.А. Великорусские сказки в записях И.А. Худякова. М.: Наука, 1964. 301 с.

Bulwer J. Chirologia: Or the natural language of the hand and Chironomia: Or the art of manual rhetoric. (ed. Cleary J.W.) // Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois Univ. Press, 1974 (1st edition – 1644).

ГЛАВА I. КРИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР УЧЕНИЙ ОБ ИСТОКАХ БАСНИ, ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ И МИФА С УЧЁТОМ РОЛИ ВИЗУАЛЬНОГО ПОКАЗА В ИСХОДНЫХ ФОРМАХ ЗНАКОВОГО ОБЩЕНИЯ

*Легко сказать, нелегко доказать.
Русская народная пословица*

I.1. Обзор учений об истоках басни

Басня часто рассматривается как жанр дидактической литературы: короткий рассказ в стихах или прозе с прямо сформулированным моральным выводом, придающим рассказу аллегорический смысл. Нужно сразу сказать, что использовать понятие жанр весьма проблематично при рассмотрении басен и сказок о животных. Материалы, собранные в древних и средневековых сборниках басен, столь разнообразны, что никакое точное определение не способно их охватить. Так, например, басни *Эзопа* включают сказки, этиологические мифы, споры между соперниками, мифы о богах, новеллы, анекдоты, шутки и т. д. Дидактически характер басен сближает их с пословицами и сказками о животных. По этому поводу советский и эстонский учёный-фольклорист и культуролог *И. Левин* (1919–2018) писал следующее: «*Неразделимость того, что принято называть пословицами, баснями и сказками о животных, подтверждается не только сюжетом, конкретными памятниками литературы и нынешним положением в фольклоре, но и основана также на речевой практике, где это всё используется в одинаковых ситуациях и целях*» [Стф., с. 12].

Самые древние тексты басен или пословиц о животных были обнаружены в раскопках шумерского города Ниппура времён династии Исии (ок. 2950 г. до н. э. Часть этих басен опубликована в работах американского шумероведа **С.Н. Крамера** (1897–1990) [Kramer, 1951, 1956] и его ученика **Е.Л. Гордона** [Gordon, 1954, 1954, 1960]. Вот одна из них: «Волк разделил баранов – девятерым отдал одного, а себе взял остальных: “вас десять – вы получаете одного барана, я один и беру себе остальных”» [Gordon, 1960, p. 121]. В обнаруженных баснях встречаются как абстрактные, так и зооморфные, а также растительные персонажи. В них спорят между собой: лето и зима, рыба и птица, дерево и тростник, боги Думузи и Энкимду.

Немецкий египтолог **Э. Бруннер-Траут** (1911–2008) посвятила ряд исследований изучению сказок в древнем Египте (период Рамзеса) [Brunner-Traut, 1955, 1959, 1963]. Изучая древние папирусы, она обнаружила множество басенных сюжетов. Попадались и широко распространённые басенные мотивы. Были обнаружены басни о льве и мышонке, о львёнке, пытавшемся познакомиться с силой человека и т. д. В Египте удалось обнаружить басни о войне мышей с кошками, о паломничестве животных, о хитрой козе и т. д.

Шумерско-акадские, египетские и греко-римские связи в области эзопической литературы выявлены в работе **В.Е. Перри** [Parry, 1952], однако большинство исследователей свои теоретические выводы и обобщения делают, ориентируясь на материалы греко-римской античности, которые широко известны с давних пор. Их обзор приведён в работе [Гаспаров, 1968]

Попытки теоретического осмысления басни предпринимались в Европе с начала XV в. Такого рода попытки делали прежде всего сами баснописцы, пытаясь усовершенствовать

своё творчество. Расцвет баснописи в эпоху просвещения стимулировал подобного рода попытки. Особый интерес к теоретическому осмыслению басни был проявлен в Германии. В ряду исследований, посвящённых басни, следует отметить работы *Г. Штайнховеля* (1412–1478), *М. Лютера* (1483–1546), *И. Готшеда* (1700–1766), *И.И. Бодмера* (1698–1783), *Х.Ф. Геллерта* (1715–1769), *Г.Е. Лессинга* (1729–1781), *И.Г. Гердера* (1744–1803) и *Г. Гегеля* (1770–1831) [Steinhöwel, 1973; Luther, 1961; Gottsched, 1962; Bodmer, 1946; Gellert, 1966; Herder; Lessing, 1967; Hegel, 1927].

Научное исследование сказок о животных начинают в XIX веке братья *В. и Я. Гримм*. Вслед за ними к изучению сказок о животных, басен подключилось большое количество филологов-классицистов, востоковедов, а также фольклористов. В XX столетии немецкие исследователи продолжили активно изучать сказки о животных и басни: *Г. Тиле*, *Х. Гункель*, *К. Крон*, *К. Мейли*, *К.-А. Отт*, *Ф. Харкорт* [Thiele, 1908; Gunkel, 1921; Krohn, 1926; Meuli, 1954; Ott, 1959; Harkort, 1970].

Большее внимание уделяли жанру басни уделяли и французские учёные. Этому жанру посвящены работы *Ш. Козрэ* [Causeret 1889], *Л. Эрвье* [Hervieux 1893-1894], *Ж. Янссенса* [Janssens, 1955], *Л. Эррманна* (Herrmann, 1963-1964), *Л. Левро* [Levrault, 1967], *П. Борнэка* [Bornecque, 1972], *П. Маландена* [Malandain, 1981], *К. Массрона* [Masseron, 1988], *Ж.-Н. Паскаля* [Pascal, 1992] и др.

Среди отечественных ученых вопросы животного эпоса в своих трудах затрагивали *Л. Колмачевский* [Колмачевский, 1882], *Н. Дашкевич* [Дашкевич 1904], *Ф.И. Буслаев* [Буслаев, 1990; 2003], *А.Н. Веселовский* [Веселовский, 1989], *В.М. Жирмунский* [Жирмунский, 1958; 1979], *Е.М. Мелетинский* [Мелетинский, 1976; 1986], *Е.А. Костюхин* [Кос-

тюхин, 1987], **А.В. Гура** [Гура, 1997]; **О.М. Иванова-Казас** [Иванова-Казас, 2004, 2006].

В своей монографии «Типы и формы животного эпоса» русский этнограф, литературовед, фольклорист **Е.А. Костюхин** (1938–2006) писал: «Чем ближе мы к истокам словесности, тем чаще её полноправными героями оказываются животные. То они появляются рядом с людьми, наравне с ними, а порою превосходя их, то вступают между собой в отношения, диктуемые правилами не природного, а человеческого общежития. Повествования о животных то смешат, то заставляют задуматься над нормами человеческого поведения. Словом, сфера деятельности животных в старинной словесности широка и многообразна.

Мифы о птицах и зверях, устраивающих мироздание, сказки о проделках животных-хитрецов, нравоучительные басни, учёные сочинения фантастического характера о диких животных, эпические поэмы и сатирические повести о царстве животных, кривом зеркале человеческого социального устройства – вот неполный список тех художественных форм, в которых отлились повествования о животных» [Костюхин, с. 7].

Несмотря на длительные и многочисленные попытки пролить свет на истоки повествований о разумных животных, единый взгляд на эти истоки отсутствует. Отсутствует единообразное освещение и истоков басни. Из наиболее известных теорий, призванных пролить свет на эти истоки, следует отметить **генеративную**,

Сторонники **генеративной теории** с полным основанием пытаются отыскать более ранний жанр словесности, в рамках которого зародились основные характеристики басенного жанра. Большой резонанс вызвала идея немецкого филолога-классициста **Г. Тиле**, согласно которой истоков басни связаны с высмеиванием недостатков собеседника,

бранью. По его мнению, со временем словесные перепалки были приписаны представителям животного и растительного мира. **Тиле** утверждал: «Переход от юмористической беседы животных в “животную юмореску”, т. е. к комическим ситуациям, драматическим сценам и шванкам, очень прост и лёгок, и все эти виды изначально несомненно существовали, но беседы животных, развиваясь перешли в более тонкие формы, т. е. в поучительную басню... В этом процессе грубые, непристойные в культивированном обществе диалоги уступили место литературным формам, но грубость подчас вновь проникает в басню. Так сосуществуют серьёзные диспуты между животными персонажами, наряду с издевательскими пререканиями, высмеиванием недостатков» [Thiele, 1908, с. 326].

Независимо от **Тиле** к брани возводили истоки басен и сказок о животных зоопсихолог **Б. Мейснер**, теоретик басни **К.А. Отт**, теолог **Р. Тилих** [Thiele, 1908; Maissner, 1955; Ott, 1959; Tillich, 1962].

В работах [Воронцов, 2011, 2012] впервые показано, что слова *мат*, *благой мат*, *многоэтажный мат* изначально обозначали наложение матрицы (координатной сетки из пальцев рук) на больное место. Эта **матрица** даёт возможность **материться**, крыть матом всем приматам. Она позволяет умерять боль и лежит у истоков осмысленной коммуникации, которая вводится в культуру путём показа на самых ранних стадиях антропосоциокультурогенеза в диагностических целях. Матрица позволяет обозначать «зверскую боль» чисто рефлекторно, что говорит о её использовании в глубокой древности. Именно с этим показом связаны первые представления о зверях и других разумных животных, чьи **пяти-пасти** обеспечивают манифестацию разных **напастей** не только рефлекторно, но и вполне осмысленно. Игнорирование этих животных, которые также широко ис-

пользуются при транспортировке, кормлении младенцев, их воспитании и развлечении, порождает массу проблем при изучении истоков сказок о животных и басен.

И. Левин пишет: *«На первом же шагу в древнюю и до конца не изведанную область герменевтик басен и сказок возникает предварительный, но методологически важный вопрос: о ком, о какой действительности идёт рассказ? Первый ответ, который запрашивается после недоумения, будет гласить: эти басни и сказки повествуют о жизни животных»* [Стф., с. 36].

Ранние теоретики полагали, что изображённые в сказках животные являются обычными, а не тварными существами (тварями), что сюжеты сказок отражают подлинную жизнь в лесу, которая известна людям по их наблюдениям. Так, например, **Г.Е. Лессинг** и **Г. Тиле** видели в непосредственных наблюдениях над биологическими видами основу возникновения сказки о животных и басни [Lessing, 1808; Thiele, 1914]. Аналогичных взглядов придерживался и **Ф. Харкорт** [Harkort, 1972]. Между тем биологическим видам не свойственны рассудочность, юмор, сатира. Всеми данными качествами располагают животные, участвующие в дидактических пальчиковых играх-потешках, с которыми человек знакомится в первые времена своего бытия. Вот примеры такой пальчиковой игры-потешки:

*«Сорока-ворона кашку варила,
деток кормила и говорила:
«Этот – пальчик большой – воду носил,
Этот – пальчик указательный – дрова колол,
Этот – пальчик средний – печку топил,
Этот – пальчик безымянный – кашу варил.
А этот – мизинчик – за водой не ходил,
Дров не колол, печку не топил, кашу не варил.
Ты кашу и не получишь!»*



Рис. 31. Властелин колец.
Реконструкция В.А. Воронцова



Рис. 32. Сорока.
Реконструкция В.А. Воронцова

Дидактические потенции этой потешки не менее очевидны и серьёзны, чем у крыловской басни «Стрекоза и муравей».

В некоторых вариантах этой пальчиковой игры-потешки обделённым оказывается большой палец, а не мизинец. Объяснить существование этих вариантов можно, если учесть, что при разминании, подготовке кашицы четырьмя смежными пальцами доступа к пище не получает большой палец (рис. 31), который не участвовал в этом процессе, а разминая пищу щепотью (рис. 32) сорока отлучает от пищи мизинец, который также не участвует в приготовлении пищи. Таким образом практика, которая свойственна всем приматам, лежит у истоков сюжета данной пальцевой игры-потешки, что свидетельствует о его глубокой древности. Следует заметить, что эта практика, этот сюжет не скрываются, а манифестируются всеми приматами. Сознательное воспроизведение

этого сюжета и использование его в дидактических целях вошло в практику после того, как пальцы стали ассоциироваться с кровными родственниками, семейством, и здесь также большую роль сыграли очевидное кровное родство между пальцами руки, а также пальчиковые игры, визуальный показ. Вот пример такого показа, такой игры, существующей у самых разных народов и закладывающей основы счёта, социального моделирования:

*«Вот дедушка,
Вот бабушка,
Вот папочка,
Вот мамочка,
Вот деточка моя,
А вот и вся семья».*

Эта игра даёт возможность не только молча подсчитать членов семьи, показать их количество на пальцах, но и разместить модель семьи в чудесном строении, побудить их вытаскивать репку вместе с мышкой и т. д.

Антропоморфная Сорока может показывать сроки, обучать счёту. Она самым естественным образом делится пищей не только со своими детишками, но и с людьми (большими и маленькими). Антропоморфная кукушка может не только показывать сроки, но и демонстрировать кукиш. В высшей степени наивно соотносить подобных птиц с обычными биологическими видами, а также не учитывать их роль в генезисе сказок о животных, басен, мифов о тотемных существах.

Руки могут воспроизводить животных, которые отличаются не только рассудочностью, но и глупостью. Вот пример таких животных, фигурирующих в пальчиковой игре-потешке «Два козлика»:

(На обеих ручках прижимаем большими средние и безымянные пальцы.)

*Как-то раз к кому-то в гости
Шёл козлёнок через мостик,*

(Держим кисти горизонтально, сближаем руки.)

*А навстречу шёл другой,
Возвращался он домой.*

(На первый слог каждой строчки соединяем руки с размаха).

*Два рогатых глупых братца
Стали на мосту бодаться,
Не желая уступить
И другого пропустить.
Долго козлики сражались,
Разбегались и толкались.
Вот с разбега лбами – бух!*

(На слово «бух» – хлопаем в ладоши.)

И с моста в водичку – плюх!

(Роняем руки на колени.)

Наглядный показ антропоморфных животных играет фундаментальную роль при осмыслении младенцем смысла этой пальчиковой игры-потешки, а также навязываемой ею морали, которая в силу наглядности в принципе не требует звукового оформления. Следует заметить, что в педагогических целях крайне важно пробудить у ребёнка мысль, что законы морали объективны, что им подчиняются и животные, и растения, и предметы, и светила. Очевидно, что пальчиковые игры, потешки играют фундаментальную роль в пропаганде этой мысли.

Предлагаемый вариант **генеративной** теории, связывающий исходные формы сказок о животных и басен с ис-

ходными формами дидактического процесса, с наглядным показом, позволяет конкретизировать авторов этих форм: матерей, нянек. Если говорить ещё конкретнее, то творцами исходных форм басен, сказок, мифов являются божеества (рис. 1). Подобного рода формы могли зародиться задолго до появления звукового языка, во времена, когда язык жестов безраздельно господствовал в культурных социумах. Только жестовый показ способен объяснить появление в сказках, баснях, мифах мыслящих животных, растений, предметов, которые одной с нами крови и могут рассматриваться в качестве тотемов. Надо сказать, что предлагаемый вариант *генеративной* теории отнюдь не противоречит другим широко известным теориям, а лишь редактирует и конкретизирует их. Так, например, этот вариант *генеративной* теории не противоречит *географо-исторической* теории.

Основоположниками *географо-исторической* теории являются *В. и Я. Гримм*. Они впервые науке поставили вопрос о происхождении сказок, в особенности о животных. Новизна взглядов *Я. Гримма* заключалась в том, что вопросы об основных, специфических свойствах сказки о животных, о сходстве пересказов у разных народов он попытался решать, конкретизируя **время** и **место** возникновения этих сказок. *Я. Гримм* предпринял огромные усилия, чтобы обнаружить прародину сказок, «сказки как таковой», как жанра. При этом он полностью игнорировал колыбель человечества – материнские руки, без которых невозможно пролить свет на место и время порождения басенных, сказочных, мифических архетипов, на истоки басни как жанра.

Поскольку в поле зрения братьев *Гримм* попали преимущественно сказки на индоевропейских языках, причём в большинстве своём на немецком, *Я. Гримм* ошибочно за-

ключил, что именно в немецком языке лучше сохранилось индоевропейское наследие («**арийская теория**»). Он также полагал что сказки, общие для индоевропейцев, возникли во времена, когда складывалась их языковая общность, их звуковой праязык, хотя становление общих сказочных сюжетов могло произойти задолго до возникновения звукового языка: во времена, когда складывался **универсальный жестовый праязык человечества, возникший в ходе культивирования человека, морали, общества**. Именно в рамках этого универсального и предельно наглядного языка должны были сложиться басенные, сказочные и мифологические универсалии или архетипы.

С полным основанием **Я. Гримм** утверждал, что под личиной сказочных персонажей скрываются божества (рис. 1), которые издревле могли принимать самые различные образы, включая образы животных. Это должно было привести его к мысли, что и язык, и мифы, и сказки и басни порождены божествами и отражают их разные потенции: знаковую, космогоническую, игровую, дидактическую и т. д. Действительно, древние божества издревле выступали и в качестве демиургов, и в качестве трикстеров, и в качестве наставников, поэтому могли без проблем порождать сказки, басни, мифы. Игнорируя игровые и дидактические потенции древних божеств **Я. Гримм** полагал что сказки и басни возникли из прамифа. Так возникла **мифологическая теория**.

Величайший знаток сказок **Я. Гримм** всерьёз полагал, что сказка, хотя и возникла на почве мифа, лишена всякой морали. Из того факта, что сказками развлекают прежде всего детей, **Гримм** пришёл к парадоксальному заключению, что этот жанр полностью лишён поучительности и служит чистому развлечению. По его мнению, мораль в сказки была

привнесена не матерями и няньками, а баснописцами, что и привело к появлению басни эзопического толка.

Г. Баузингер находил, что в противопоставлении басни сказке о животных как жанру, который носит исключительно развлекательный характер и изначально лишён поучительности, отразилось романтическое представление **Я. Гримма** как учёного и человека своего времени, когда господствовало мнение, что в мифах, сказках отразился дух народа, а не процесс порождения этого духа посредством божеств, героев, воспитательного процесса [Bausinger, с. 17]. Надо сказать, что взгляд на генезис басни, предложенный **Я. Гриммом**, до сих пор находит сторонников, которые игнорируют древность игровой формы воспитательного процесса, древность нравоучительной сказки. Так, например, **Е.А. Костюхин** пишет: «*В принципе эта схема, восходящая к Я. Гримму, верна: миф, сказка и басня – это три последовательные (в типологическом отношении) ступени развития животного эпоса*» [Костюхин, с. 8]. Вместе с тем он вынужден констатировать, что «*уже в архаическом фольклоре появляется мифологическая животная сказка, не имеющая ничего общего с высокой мифологией богов и героев*» [Там же. С. 8]. Он также отмечает, что жанры животного эпоса неравноправны. «*Безусловно доминирующим является сказка о проделках животных-проказников (трикстеров), и комизм трикстерных сказок оказывает сильное воздействие на прочие жанры фольклорного животного эпоса, вплоть до преданий и легенд*» [Там же. С. 8-9].

Предлагаемый вариант генеративной теории не противоречит и **социологической** теории, а лишь делает её более убедительной. В рамках **социологической** теории исследователи попытались выявить социальную группу, которая яв-

ляется родоначальником басни (социальная атрибутация), а также конкретизировать роль басни в жизни общества.

Социологическая теория содержит следующий ряд постулатов:

1. Сущность басен проявляется как сущность жанра в ранних, а именно греческих памятниках.

2. В отличие от эпоса, басни, в соответствии с их демократической природой народны по языку и тону.

3. Исконно басни являются иносказанием.

4. Иносказания служили орудием угнетённых, чтобы довести до сведения угнетателей то, чего прямо сказать невозможно, и это предполагает наличие общества, состоящего из антагонистических классов.

5. Басни выражали мысли угнетённых классов.

Надо сказать, что попытка выдать прошедшие литературную обработку басни за её ранние формы вызывает законную критику. Грецист-басновед *Г. Тиле* с полным основанием полагает, что для понимания изначального смысла басни необходимо расчистить сюжет от искажений, вызванных литературными обработками, и рассмотреть сюжет в его народной, исконной основе, в той социальной среде, где сюжет возник, а вовсе не там, где он используется в дальнейшем [Thile, 1908, 1914]. По мнению *Тиле*, предшествующее содержание отличалось от литературного, поскольку устная форма басни складывалась в крестьянской среде, тогда как литературная обработка является продуктом городской культуры [Thile, 1908, с. 381]. С учётом текстологических и литературных фактов *Тиле* пришёл к заключению, что едва ли не все басни эзопической литературы имели народные предстadiumы [Thile, 1908].

Немецкий филолог-классик *А. Хаусарт* (1865–1944) на основании анализа произведений *Аристофана* также при-

шёл к выводу, что греческая басенная литературная традиция вообще восходит к местной фольклорной, устной [Hausart, 1898].

К аналогичным выводам привели и исследования востоковеда-библеиста *Гункеля*, который обосновал теорию о длительном долитературном, устном развитии видов древних искусств.

Чтобы выявить социальную среду, в которой зародилась сказка и басня, следует вспомнить об архаичном естественном социуме, который состоит из матери и младенца. Не следует думать, что в этом социуме существует социальное равенство. Матерей их чада бессознательно и сознательно эксплуатируют, используя их в качестве транспортных средств, а также в качестве источников всех благ, поэтому выявить древнейших эксплуататоров и эксплуатируемых в этом социуме предельно просто. Не будучи способным даже сформулировать свои запросы, капризный младенец может довести рабу материнской любви до неменяемого состояния. Приобщение ребёнка к языку позволяет решить эту проблему, однако порождает новую, не менее мучительную для матери. Дело в том, что язык позволяет формулировать самые произвольные требования, которыми ребёнок начинает досажать мать. Облегчить свою участь матери могут, если им удаётся ограничить запросы своих чад. При решении этой предельно актуальной и традиционной проблемы неограничиваемую роль могут сыграть не мифы, а сказки, потешки, басни. Так, например, «Сказка о золотой рыбке», которую с полным основанием можно назвать басней, способна побудить ребёнка задуматься о необходимости ограничить свои запросы. Следует заметить, что воспроизвести подательницу разных благ – золотую рыбку предельно просто (рис. 33). Она может воспроизводить и разбитое корыто, и хоромы,



Рис. 33. Золотая рыбка.
Реконструкция
В.А. Воронцова

и храмы (рис. 26), и палаты (рис. 25), и слуг, и сказочных стариков и старух. Это даёт основание думать, что и «Сказка о золотой рыбке» сложилась в ходе пальчиковых игр, показа.

Следует заметить, что иносказание вводится в культуру постепенно. Для младенцев, которые зачастую ничего не знают о биологических видах, антропоморфные разумные животные выступают в качестве носителей свойств всего животного мира, который абсолютно тождественен человеческому миру. Глубоко ошибаются исследователи, которые полагают,

что метафоричность изначально свойственна младенческому сознанию. Так, например, *А. Широкауэр* считал сюжет басни фикцией, причём настолько прозрачной, что даже ребёнку должна быть ясна метафоричность, иносказательность рассказа [Shirokauer, s. 183]. Между тем ребёнок не видит в разумных животных некой фикции. Для него это очевидное явление. Следует заметить, что детское восприятие сказки может быть свойственно и взрослым, которых мифологизированное сознание побуждает считать лесных животных также разумными, поэтому далеко не однозначно можно говорить об метафоричности сказки и басни о животных даже для взрослых, учитывая культурную дифференциацию различных регионов. Об этом свидетельствуют исследования [Harkort, 1970; Ingendahl].

1.2. Обзор учений об истоках волшебной сказки

Вопрос о происхождении сказки заинтересовал ученых еще в XIX веке в эпоху господства романтизма. **Я. Гримм** без серьёзных оснований полагал, что сказка возникла из прамифа и изначально была лишена дидактических потенций. Так возникла мифологическая теория. Эта теория нашла большое количество сторонников и последователей. Её приверженцами были **А. Кун**, **В. Шварц**, **В. Манхардт** (Германия), **М. Мюллер**, **Дж. Кокс** (Англия), **А. де Губернатис** (Италия), **А. Пикте** (Швейцария), **М. Бреаль** (Франция), **А.Н. Афанасьев**, **Ф.И. Буслаев**, **О.Ф. Миллер** (Россия). Так, например, российский лингвист, фольклорист, историк литературы и искусства, глава русской мифологической школы **Ф.И. Буслаев** (1818-1897) считал, что все жанры фольклора возникли в «эпический период» из мифа, и возводил, например, былинные образы к мифологическим сказаниям о возникновении рек (Дунай), о великанах, живущих в горах (Святогор), и т. п. Он писал: *«Как обломок доисторической старины, сказка содержит в себе древнейшие мифы, общие всем языкам индоевропейским, но эти мифы потеряли уже смысл в позднейших поколениях, обновленных различными историческими влияниями; потому сказка относительно позднейшего образа мыслей стала нелепостью, складкой, а не былью. Но в отношении сравнительного изучения индоевропейских народностей она предлагает материал для исследования того, как каждый из родственных народов усвоил себе общее мифологическое достояние»* [Буслаев, 1861, с. 310].

Горячим сторонником мифологической школы в России был русский собиратель фольклора, исследователь духовной культуры славянских народов, историк и литературовед **А.Н. Афанасьев** (1826–1871), который также перенёс массу

заблуждений европейской мифологической школы на русскую почву. Свои идеи по мифологии **Афанасьев** в систематизированном виде изложил в знаменитом трехтомном труде «Поэтические воззрения славян на природу» [Афанасьев, 1865-1869]. Ему также принадлежит заслуга в составлении первого научного сборника русских сказок «Народные русские сказки» [Афанасьев, 1855-1863]. Крупным представителем мифологической школы в России был также историк русской литературы **О. Ф. Миллер** (1833–1889). В своей диссертации «Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом народного русского эпоса. Илья Муромец и богатырство киевское» [Миллер, 1869] он применил к толкованию русского былевого эпоса идеи мифологической школы, причём столь некритично, что даже его сторонники должны были указать на чрезмерные увлечения автора. В духе мифологической теории написаны и многие работы российского языковеда, литературоведа и философа **А.А. Потебни** (1835–1891), который с полным основанием считал речь «...главным и первообразным орудием мифического мышления» [Потебня, 1905, с. 598] и искал в народной поэзии следы этого мышления. Без серьёзных оснований он гипертрофировал роль звукового языка в мыслительном процессе, в становлении мифа. В мифологическом учении того времени главенствовали две теории – «солярная» теория английского филолога **М. Мюллера** (1823–1900) и «метеорологическая» теория немецкого филолога **А. Куна** (1812–1881). Следует отметить, что **Я. Гримм** категорически отвергал попытки всякий миф, а значит и всякую сказку, рассматривать как отражение небесных или атмосферных явлений.

Авторитетным представителем мифологической школы был **М. Мюллер** (1823–1900) – крупный санскритолог, изда-

тель и переводчик «Ригведы», автор истории санскритской литературы и т. д. В истолкования мифов он придерживался солярной доктрины. **Мюллер** попытался объяснить возникновение мифов приписывая иносказанию факт олицетворения небесных явлений. Он ищет объяснение в области языка. Его теория сводится к тому, что первоначально предметы обозначались через их признаки, но поскольку множество предметов имеют одни и те же признаки, предметы могли заменять один другой. Так, например, глаза блестят, и солнце блестит, отсюда солнце обозначается глазом. Конь может двигаться быстро, но и солнечный луч обладает быстротой, отсюда обозначение солнечного луча через коня. Пересечение множества предметов и множества признаков способствует обозначению одного предмета разными словами, и наоборот – обозначению одним словом разных предметов. Название переносится с одного предмета на другой, образуя метафоры. Вся теория **Мюллера** может быть названа теорией метафор, однако сам **Мюллер** назвал процесс обозначения одних предметов через другие «болезнью языка». Следует заметить, что **Мюллер** не затронул основную болезнь звукового языка: его неспособность демонстрировать процессы, явления, изначальные формы басни, сказки, мифа.

Солярная и метеорологическая доктрины вошли в непримиримый конфликт с данными этнографии и религиоведения, которые свидетельствовали, что солярные и метеорологические мифы отнюдь не составляют ядро мифологических систем у первобытных племён, народов. Мифологические системы страдали от их надуманных интерпретаций представителями мифологической школы. Острая критика подобного рода учений о мифе не могла не затронуть и соответствующих учений об истоках фольклора. Мифологическую школу уже в 1850-е гг. подвергали критике

такие серьезные ученые, как российский литературовед и этнограф **А.Н. Пытин** (1833–1903), а также историк, государствовед, психолог, социолог и публицист **К.Д. Кавелин** (1816–1885). В 1860-1870 гг. к ним присоединились сторонники теории заимствования и исторической школы. Резко критиковал мифологическую школу русский историк литературы **А.Н. Веселовский** (1838–1906) в статьях «Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса» [Веселовский, 1868], «Сравнительная мифология и ее метод» [Веселовский, 1873], а также – в неоконченной «Поэтике сюжетов».

Для мифологической школы в целом были характерны представления об органической связи языка, мифологии и фольклора. В рамках этой школы подчеркивалась тесная связь науки о мифологии с языкознанием. В область изучения фольклора переносился сравнительно-исторический метод, разработанный на материале языка. Всё это является бесценным вкладом в мифологию и фольклористику. Вместе с тем взгляды представителей этой школы на природу мифа, языка оказались весьма поверхностными, поскольку они полностью игнорировали образный язык, лежащий в основе исходных форм воспитания, мышления, словесности, а также подлинные реалии, которые окружают человека на заре его истории.

Мифологическая школа собрала богатый сравнительный материал и способствовала раскрытию сходства многих конкретных сказочных сюжетов и мотивов, но решить до конца вопрос об их истоках она не смогла. Сомнительной оказалась сама отправная посылка, что миф должен предшествовать сказке. Возражая против нее, **А.Н. Веселовский** писал, что *«теория более рациональна, по которой не миф перешёл в эпос или сказку, а наоборот – сказка повлияла на*

образы мифа» [Веселовский, 2001, с. 658]. «Если миф является антропоморфическим истолкованием природных явлений схемами человеческих отношений, то эти схемы должны были предшествовать их мифологическому приложению, например, бой со змеем, чудовищем и т. д. – образу небесного змеборца» [Веселовский, 1940, с. 501-502].

К дискредитации мифологической теории привело открытие сходных мотивов и сюжетов у неиндоевропейских народов; многие этимологии, на основе которых отождествлялись боги разных индоевропейских традиций, оказались неверными; выяснилось, что Веды отнюдь не памятник древнейшей поэзии человечества, а произведение, созданное жрецами. Зарождение культурной антропологии, этнографии, религиоведения сузило то поле, на котором строились концепции мифологической школы, все большие сомнения стали вызывать «солнечные», «грозовые», «звездные» и иные толкования мифов.

Дальнейшее развитие идеи мифологической школы получили в рамках неомифологической (ритуально-мифологическая) школы. Данная школа сложилась в литературоведении и культурологии на основе синтеза ритуально-мифологической теории, у истоков которой стоял британский религиовед, антрополог, этнолог, культуролог, фольклорист и историк религии *Дж. Фрэзер* (1854–1941), и учения об архетипах основоположника аналитической психологии *К.Г. Юнга* (1875–1961). Ритуально-мифологическая теория, восприняв многие идеи мифологической школы, утверждала, однако, приоритет ритуала над мифом и обосновывала исключительное значение ритуала в происхождении мифа, сказки, литературы, искусства, философии, театра, эпоса. Крупнейшие представители «неомифологизма» в фольклористике: французы *Ж. Дюмезиль*, *П. Сентив* и *Ш. Отран*, англичанин

Ф. Рэглан, голландец **Ян де Фрис**, американцы **Р. Карпентер** и **Дж. Кэмпбелл** и др.

Основоположник ритуализма в этнологии **Дж. Фрэзер** в своей «Золотой ветви» попытался доказать, что основа мифов и мифологических сюжетов – это ритуалы. Такую основу он приписывает, например, мифологеме периодически умерщвляемого и замещаемого царя-колдуна, магически ответственного за урожай и за семейное благополучие [Фрэзер, 1983, с. 9-10]. При этом он полностью игнорирует исходный логический аппарат, связанный с руками. Обратившись к счёту на пальцах, можно познакомиться с различного рода циклами, увидеть загибание (гибель) пальцев, *ладоней* и связанных с ними *колдунов*, жрецов, царей, божеств и т. д. Следует заметить, что слова *считаю*, *намереваюсь*, *думаю* являются синонимами для думающего человека, который семь раз отмерит, посчитает, прежде чем сделает или скажет что-либо. К сожалению, умственный процесс не попал в поле зрения **Фрэзера**, что и побудило его мистифицировать содержание великого множества мифов, а также обрядов. К ритуально-мифологической теории регулярно прибегали в своих трудах целый ряд советских учёных: **В.Я.Пропп**, **О.М. Фрейденоберг**, **М.М. Бахтин** и др. Так, например, **В.Я.Пропп** в своей книге «Исторические корни волшебной сказки» [Пропп, 1946] рассматривает в качестве общей основы структуры волшебной сказки обряд инициации, развивая идею, которую предвосхитил в книге «Сказки Перро и параллельные рассказы» французский этнограф **П. Сентив** (1870–1935) [Saintyves, 1923]. На русской почве идея *Сентива* развита также в работе **С.Я. Лурье** «Дом в лесу» Эта работа посвящена мотиву живущих в лесу братьев или разбойников, к которым приходит девушка, а также

дому людоеда в сказках типа «Мальчик с пальчик» и ряду мотивов, примыкающих к ним [Лурье, 1932].

Следуя глубоко укоренившемуся заблуждению, **В.Я. Пропп** соотносил среду, материальный базис, технику производства, породившие волшебную сказку, не с материнскими руками, не с производством человека, которые не могут кануть в вечность. Он считал, что истоки сказки надо искать в далёком прошлом. Что именно из исторического прошлого необходимо для объяснения сказки? Отвечая на этот вопрос, **Пропп** отмечал, что, рассматривая сказку как продукт, возникший на известном производственном базисе, нам необходимо выявить отраженные в ней производственные формы. Вместе с тем, он вынужден констатировать: *«Непосредственно в сказке производят очень мало и редко»* [Пропп, 1986, с. 21]. Это побуждало **Проппа** отречься от исходных посылок и настаивать, что важна *«не техника производства как таковая, а соответствующий ей социальный строй»* [Там же. С. 21]. Иными словами, сказку нужно сравнивать с социальными институтами прошлого и в них искать ее корни. Выявление социальных институтов, по мнению **Проппа**, это лишь один из методов выявления исторических корней. Другим таким методом является выявление в волшебной сказке обрядов и обычаев. *«Сказка связана с областью культов, с религией, – пишет Пропп, – но ее нельзя сравнивать с религией вообще, а лишь с конкретными проявлениями этой религии»* [Там же. С. 23]. Под *«конкретными проявлениями религии»* подразумеваются акты или действия, имеющие целью воздействовать на природу и подчинять ее себе. Такие действия **Пропп** называет обрядами и обычаями [Там же. С. 23]. Таким образом, по мнению **Проппа**, сказка отражает не традиционные приёмы воспитательного процесса, а иррациональные формы воздействия

на окружающую действительность. Разумеется эти формы в принципе не могут получить рационального объяснения, а также пролить свет на сказочные законы, сказочные универсалии. Как и основатели мифологической школы, **Пропп** много писал о генетической связи сказки и мифа. По его мнению, миф, как и обряд, является проявлением религии. Под мифом он понимает рассказ о божествах или божественных существах, в действительность которых народ верит. Таким образом и в этом его взгляды совпадают с взглядами основоположников мифологической школы, которые не учитывали, что в сказки также традиционно верили, причём не только дети, но и взрослые.

Пропп находил, что формально миф и сказка не отличаются друг от друга, но у них разные социальные функции. Причем и у мифа социальная функция не всегда одинакова. Она зависит от степени культуры народа. На основании этого **Пропп** различает мифы доклассовых формаций и мифы древних государств. Наибольшую ценность для исследователя волшебной сказки имеют мифы доклассовых формаций, поскольку их можно рассматривать, как непосредственный источник. Дело в том, что мифы более ранних стадий экономического развития не утеряли еще связи со своей производственной базой, и потому эти мифы часто дают ключ к пониманию сказки. К таким мифам относятся американские, океанийские и африканские. К другому типу относятся мифы, *«переданные нам господствующими классами древних культурных государств»* [Там же. С. 30]. Факты побуждают **Проппа** видеть в мифах цивилизованных народов новодел, который отнюдь не древнее сказки, но он не пытается распространить этот вывод на мифы первобытных народов и показать, что со сказками любой человек знакомится задолго до мистических обрядов и мифов. Возводя истоки сказ-

ки к мистическому обряду, **Пропп** стремился доказать, что развивает идеи классиков материализма и кладёт в основу своей методологии следующий тезис: «Способ производства материальной жизни обуславливает социальные, политические и духовные процессы жизни вообще» [Маркс, т. 13, с. 7]. При этом он регулярно вынужден говорить о том, что «в сказке есть образы и ситуации, которые явно ни в какой непосредственной действительности не восходят» [Пропп, 1986, с. 31].

Пропп не учитывал фундаментальную роль материнских рук в воспроизводстве материальной жизни, поэтому его попытки обнаружить чудесные начала, нашедшие отражение в чудесной сказке, фактически сводятся к отрицанию этих начал. Этнографические факты свидетельствуют, что тот тип инициации, на который делает упор **Пропп** в своих попытках пролить свет на исторические корни волшебной сказки, был категорически недоступен для женщин, но основным персонажем славянских сказок оказывается как раз женщина: старая ведьма, баба-яга, жена, невеста и т.д. Всё это подрывает доверие к доктрине, развитой в трудах **П. Сентива, С.Я. Лурье, В.Я. Проппа** и их последователей.

Ручное мышление, неразрывно связанное с показом, сказкой, не попало в поле зрения и другого основоположника неомифологической школы – швейцарского и педагога **К.Г. Юнга** (1875–1965), который ввел в науку понятие архетипа. Архетипы, по **Юнгу**, являются составляющими так называемого коллективного бессознательного. Необходимость введения этого понятия **Юнг** обосновывал, будучи уверенным что мифологические архетипы не почерпнуты из личного опыта индивида. По его мнению, ближайшие аналоги мифологических типов «это фантазии (и сновидения) внеличного характера, не сводимые к переживаниям, отно-

сящимся к прошлому индивида, и поэтому не объяснимые исходя из индивидуального опыта» [Юнг, 1997, с. 90]. При этом **Юнг** подчеркнуто отрицает какую бы то ни было возможность биологической предопределенности архетипического опыта, например, передачи через гены. По мнению **Юнга**, «пониженная активность сознания и отсутствие концентрации и внимания» достаточно точно «соответствует примитивному состоянию сознания, в котором, надо полагать, изначально формировались мифы» [Там же. С. 91]. Не вводя четкого определения архетипа, **Юнг**, тем не менее, выделяет наиболее важные архетипические мифологемы, связанные с процессом индивидуации (то есть становления личностного самосознания, перехода от коллективного бессознательного к индивидуальному осмысленному существованию): «мать», «дитя», «тьень», «анима» и «анимус» и др. При выявлении архетипических мифологем **Юнг** ориентировался на христианские мифы. Это ставит под сомнение способность его доктрины схватывать подлинные мифологические универсалии, которые сформировались задолго до возникновения классового общества, христианства.

У **Юнга** архетипы описывают бессознательные душевные события в образах внешнего мира, т. е. истоки мифологических сюжетов сводятся к внутренней жизни души. Причём большое значение в их формировании он отводил инстинктам. С этим трудно не согласиться. **Юнг** понимал под архетипом некие структурные формы, схемы, модели чувствования, поведения. Стали уже легендарными юнговские сравнения архетипа с неким «каркасом» **образа**, подобным молекулярной кристаллической решетке. Подобного рода идеи весьма и весьма глубоки, однако **Юнг** даже не попытался выявить структурные схемы, модели, решётки, матрицы, каркасы, обратившись к нашей естественной приборной

технике, к вещественному вещанию, к исходной сенсорной системе, которая широко используется при манифестации чувств, внутренних состояний, причём как рефлекторно, так и осознанно. Это тем более поразительно, что исходная **сеть** геометрических представлений, категорий, которая позволяет нам **сетовать** (рис. 2), постоянно находилась в поле зрения врачей, а **Юнг** был врачом.

Юнг сводит значение архетипов исключительно к сфере психологии. Процесс индивидуации является для него определяющим, и архетипы, таким образом, описывают события, происходящие в душе человека, при помощи образов внешнего мира. *Между тем внешние образы, подлинные знаковые системы играют огромную роль не только при описании, но и в процессе формирования внутреннего мира человека. Манифестируя наглядно свои внутренние состояния, мы можем пробуждать в окружающих ответные реакции и чувства.*

Сравнительный метод в мифологии и фольклористике быстро получил широкое распространение. Этот метод позволил установить, что основной сюжетный состав по своему характеру является международным. Попытки исследователей объяснить, почему фантазия народов склонна порождать универсальные архетипы породили массу проблем. Школа заимствования создала теорию миграции сюжетов, призванную решить данные проблемы. У истоков этой школы стоит немецкий филолог, санскритолог, основоположник сравнительного литературоведения **Т. Бенфей** (1809–1881). В 1859 он издал сборник индусских рассказов «Панчатантра» (VI в. н. э.) с немецким переводом, снабдив издание большим предисловием, которому суждено было оказать огромное влияние на фольклористику [Benfey, 1859]. Общим для **Я. Гримма** и для **Бенфея** было стремление найти пра-

родину всех сказок, сказки как жанра. Оба исследователя считали родиной сказки не материнские руки, а Индию и Среднюю Азию, однако сильно расходились во взглядах на время возникновения сказки. **Бенфей** считал их более поздним явлением и отнюдь не мифологического происхождения. Абсолютно новым в фольклористике является то, что текст «Панчатантры» сопоставляется (по индийским источникам в их различных версиях) с позднейшими переводами на названные языки. Таким образом, благодаря **Бенфею**, в фольклористике приходит метод критического анализа и сопоставления текстов. **Бенфей** указал на поразительное сходство санскритских сказок с европейскими и со сказками других, неевропейских народов. Сходство сюжетов, по мнению **Бенфея**, вызвано не родством воспитательного процесса у разных народов, а культурно-историческими связями между ними, заимствованием; отсюда названия теории – «теория сравнительная», «теория заимствования», «миграционная теория», «теория странствующих сюжетов», «бродячих сюжетов». Следует заметить, что сторонники мифологической школы не отрицали роли заимствований и миграции, но полагали, что одинаковые сюжеты могут возникать у родственных народов как проявление народного, коллективного духа (теория полигенеза). **Бенфей** полностью отрицал полигенез сюжетов. Основным резервуаром, откуда европейские народы черпали материалы для поэтического творчества, по мнению представителей бенфеевской школы, являлась Древняя Индия. Согласно **Бенфею**, с индийской прародины сказки распространились в Евразии буддийскими проповедниками, главным образом, благодаря письменности. Опираясь на исследование книжной истории «Панчатантры», **Бенфей** разработал общую теорию происхождения и распространения сказок. Эту теорию

Ф.Гейслер сформулировал так: «Сказки имеют родину в Индии и являются формой проявления буддизма. Они сотворены богатой фантазией последователей религии, чтобы пояснять учения веры и служить в качестве примеров. Эти сказки просочились в народ, и затем они во взаимодействии повлияли на литературу. Этот круговорот длился до тех пор, пока проникшие в народ сказки не сравнялись полностью с уже имевшимися» [Geissler, 1954, с. 662]. В течение нескольких десятилетий эта теория пользовалась большим успехом у исследователей. Лагерь бенфеистов пополнился и из числа бывших сторонников мифологической школы. Так, например, **Б.И. Буслаев** написал яркий очерк в поддержку нового направления: «Перехожие повести и рассказы» [Буслаев, 1886]. В Германии теорию заимствований наряду с **Бенфеем** поддерживали **Р. Кёлер**, **М. Ландау**, **И. Вольте**, во Франции – **Г. Парис**, **Э. Коскен**, в Англии – **А. Клоустон**, в Италии – **А. д'Анкона**, **Д. Компаратти**, в Чехословакии – **И. Поливка** и др. Независимо от Бенфея формированию школы заимствования в России способствовала работа русского литературоведа и этнографа **А.Н. Пыпина** (1833–1904) "Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских" [Пыпин, 1857]. **Пыпин** впервые конкретно показал обширные связи русской словесной культуры, преимущественно письменной, с Востоком и Западом. Его интересовало взаимодействие искусства с духовной жизнью общества в целом, свой метод исследователь называл "общественно-историческим". В России с большим энтузиазмом и преувеличениями отстаивал бенфеевскую идею известный художественный критик **В.В. Стасов** (1824–1906) в своей статье «Происхождение русских былин» [Стасов, 1868]. Теорию заимствования в течение долгого времени поддерживал и историк литературы **А.Н. Веселовский**. Так, например, в духе

этой теории написан его труд «Из истории литературного общения Востока и Запада. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине» [Веселовский, 1872]. В духе той же школы заимствования написал свою большую работу «Экскурсы в область русского народного эпоса» по русскому фольклору академик **В.Ф. Миллер** [Миллер, 1892]. Бенфеистами были **А.И. Кирпичников**, **И.Н. Жданов**, **М.Г. Халанский**, **В.М. Жирмунский** и мн. др. Российско-советский лингвист и литературовед **В.М. Жирмунский** (1891–1971) называл распространение сказок от одного народа к другому «*фактом, совершенно несомненным*» [Жирмунский, 2004, с. 438]. Определенный им ареал типичных сказочных сюжетов тот же, что у **А.Н. Веселовского**: от Исландии и Испании через всю Европу до Ближнего Востока и Средней Азии [Там же. С.355].

Несмотря на огромное влияние теории заимствования на фольклористику всех стран, все же постепенно обнаруживались и слабые ее стороны: поверхностное, недостаточно осторожное пользование приемами сравнения сюжетов и склонность говорить о заимствовании лишь на основе общего сюжетного сходства в сказках и былинах. Кроме того, уже в конце XIX века ученые обнаружили близкие сюжеты в фольклоре народов, которые по своему географическому расположению не могли иметь контактов. Это открытие подорвало теоретическую основу школы заимствования. Всё чаще исследователи начали говорить о её несостоятельности. Так, например, французский филолог **Ж. Бедье** (1864–1938), автор монументального исследования «Фабль» [Bedier, 1893] высказывал общую скептическую мысль о безрезультатности изысканий по миграции сюжетов. Надо сказать, что теория заимствований не могла убедительно раскрыть не только процесс распространения сказки, но и пролить

свет на её исторические корни. Наиболее уязвимым местом учения **Т. Бенфея** было утверждение буддийского происхождения сказки. Отказ от этой догмы подрывал основы его теоретических построений, поэтому бенфеисты должны были всячески отстаивать её. Вместе с тем, отдельные сторонники школы заимствований допускали возможность скрещивания мифологической и миграционистской школ. Такую возможность допускал, например, **А. Веселовский**. Непротиворечивость данных теорий признавали и многие мифологи, которые не только не оспаривали в ряде случаев индийское происхождение и миграцию некоторых сюжетов, но и сами подтверждали. Они находили, что теория **Т. Бенфея** для них не является всеобъемлющей. По вопросам, связанным с происхождением сюжетов, они остаются при своих убеждениях, ибо генетический процесс **Т. Бенфея** не был вскрыт. Идеи теории заимствований были восприняты и развиты **историко-географической** школой.

В 1901 году в Хельсинки была основана международная федерация фольклористов, которой свойственны вполне определённые методические установки, позволяющие считать её школой. У истоков этой школы стояли финский фольклорист **К. Крон** (1863–1933), шведский ученый **К. Сидов** (1878–1952) и датский ученый **А. Ольрик** (1864–1917). Основные теоретические положения этой школы были изложены финским ученым **А. Аарне** (1867–1925) в его монографии «Основы сравнительного изучения сказки» [Aarne, 1913] применительно к сказке и – более широко – **К. Кроном** в его работе «Фольклористический метод» [Krohn, 1926]. Выработанные этой школой методы изучения сказки сводятся к следующим приемам.

Исследуется обычно один какой-нибудь сюжет. Вначале устанавливается полный список всех известных вариантов

данного сюжета. Материал располагается по группам народов – славянских, романских, германских, финско-угорских и т. д., а внутри групп – по отдельным народам. Для каждого народа имеется шифр (например, R. F. – романцы, французы, S. R. – славяне, русские, S. R. W. – славяне, белорусы и т. д.). Стремление к исчерпывающей полноте характерно для данной школы, однако полнота всегда может быть только относительна. Со временем объём материалов все увеличивается. Кроме того, число записей, использованных для исследования сюжета, ничтожно по сравнению с тысячами имеющих место в народе действительных случаев рассказывания. Таким образом, правильность выводов невозможно обеспечить, стремясь ориентироваться только на полноту материала, которая в принципе не достижима. Сам факт изолированного изучения отдельных сюжетов есть для сказки методическая ошибка. Здесь не учитывается закон перемещаемости мотивов из одних сказок в другие. Каждый мотив, как правило, рассматривается только в системе данного сюжета, тогда как межсюжетное изучение мотивов может показать совершенно иную картину.

Второй этап исследования предполагает анализ материалов. Составные части сюжета, мотивы, подвергаются тщательному сопоставлению. Фиксируются все особенности каждой такой части, чтобы установить, какие формы встречаются чаще. Наиболее регулярные формы объявляются основными, т. е. исконными и наиболее древними. Совокупность этих форм мотивов дает исконную форму сюжета, его праформу, или «архетип», т. е. форму, из которой развились варианты. Изучение национальных материалов дает возможность установить национальные и локальные версии (экотипы). Представители историко-географической школы исходят из допущения, что каждый сюжет создается один

раз в определенном месте и в определенное время. Между тем есть все основания считать, что сюжеты могут зарождаться независимо друг от друга. Исследователи, принадлежащие к этой школе, совершенно игнорируют тот факт, что сюжеты могут возникать один из другого, что они стоят в генетической связи друг с другом. При историческом, а не формально-статистическом изучении архаические формы должны встречаться не наиболее часто, а наиболее редко, поскольку они вытесняются более поздними формами.

Третий этап исследования призван установить родину сюжета и его историю. Ставя перед собой такую цель, финская школа именует себя **историко-географической**. Для установления географического района возникновения сюжета, используется те же статистические методы, что и при установлении праформы. Все данные заносятся на карту. Родина определяется путём формального установления максимального количества записей в карте у того или иного народа. В действительности частота записей не соответствует действительному положению вещей. Там, где собирательская работа велась интенсивнее, должно наблюдаться большее количество записей, чем там, где собирательская работа велась слабее. Есть множество этносов, чья сказка почти совсем или даже совсем не охвачена собирательской работой. На заключительном этапе, по целому ряду косвенных признаков устанавливается история сюжетов, их переходы от одного народа к другому.

Здесь приведены только основные методические приемы школы. Разумеется, отдельные авторы пытаются всячески усовершенствовать методологическую базу своей школы, допуская некоторые нововведения, отклонения от общей схемы исследования, однако даже позитивные моменты не могут спасти школу от роковой ошибочности методических

основ и предпосылок. Игнорирование исторических корней сюжета (изучаются только тексты, иногда даже только сюжетные схемы), придаёт подобного рода исследованиям формалистический, безыдейный характер. Вместе с тем, капитальные монографии, как по сказке, так и по другим видам фольклора, выполненные представителями данной школы, являются серьёзным вкладом в фольклористику.

Большой заслугой школы следует признать, прежде всего, то, что одним из ее представителей (*А. Аарне*) создан указатель сказочных сюжетов. Потребности школы, связанные с сюжетным изучением сказки, требовали установления всех имеющихся сюжетов. Анализ накопленных материалов выявил ограниченность количества сюжетов при огромной их повторяемости по вариантам. Несмотря на несовершенство своей системы, указатель *Аарне* дает ответ на вопрос о количестве сюжетов, правда приблизительный. Указатель создан на материале ряда больших национальных сборников. Со временем был проанализирован расширенный материал, что вызвало необходимость дополнить указатель. Новое издание, с внесением дополнений, осуществлено было американским ученым *С. Томпсоном* [Aarne, 1961]. Этот указатель является международно признанным и по сегодняшний день. На основе системы *Аарне* могут быть составлены указатели национальных репертуаров. Такие указатели составлены, например, для сказок скандинавских народов и многих других. К русскому материалу его применил русский советский фольклорист и литературовед *Н.П. Андреев* (1892–1942), снабдивший каждый сюжет библиографией. Шаткость методологических предпосылок финской школы явилась причиной критического отношения к ней со стороны основной массы исследователей.

Наличие огромных колониальных владений у Великобритании придало этнографическим, лингвистическим,

фольклорным исследованиям исключительное значение для этого государства. Английские исследователи фольклора постоянно сталкивались с многочисленными случаями поразительных совпадений в творчестве не только родственных друг с другом народов, но и далеко отстоявших друг от друга географически и исторически. Это оказалось совершенно невозможным объяснить простым заимствованием. На основе накопившихся наблюдений английским ученым **Э. Тайлором** (1832–1917) (автором известной книги «Первобытная культура») и его последователем **Э. Лэнгом** (1844–1912) была выдвинута новая теория для объяснения сходства сюжетов и мотивов у самых разнообразных народов. Поскольку новая теория широко использовала этнографические данные, а термину «этнография» в Англии соответствует термин «антропология», эта теория получила название «**антропологической**». Её придерживались и развивали **Э.С. Хартленд**, **Дж. Дж. Фрэзер**, **А.Б. и Л.Б. Гомм**, **Р.Р. Маретт** (Англия), **В. Манхардт**, **Г. Узенер**, **Э. Роде**, **А. Дитерих** (Германия), **С. Рейнак**, **Э. Дюркгейм** (Франция), **Ф. Боас** (США), **Н.Ф. Суццов**, **А.И. Кирпичников**, **А.Н. Веселовский** (Россия) и др. Надо сказать, что в Европе были исследователи, которых можно считать предшественниками **Э. Тайлора**. Так, например, в Германии мысли, близкие с воззрениями **Э. Тайлора**, развивали в своих трудах немецкий психолог и антрополог **Т. Вайц** (1821–1864) и немецкий этнограф, путешественник и философ **А. Бастуан** (1826–1905). Шеститомная «Антропология естественных народов» (1858–1872) **Т. Вайца** была посвящена созданию новой науки, которая должна была бы объединить антропологические, психологические и культурно-исторические подходы к анализу культур. Важнейшей задачей новой науки **Вайц** считал изучение психических, моральных и интеллектуальных

способностей людей. Он отвергал идею прямого влияния географической среды на культуру людей и исходил в своих исследованиях из идеи единства человечества. Между тем, игнорируя материнские руки, мать-землю и порождаемую ею среду, в которой изначально пребывают представители всех народов, невозможно разобраться в истоках идейного единства человечества.

А. Бастиан одним из первых создал эволюционную концепцию культур. Его центральный труд «Человек в истории» [Bastian, 1860] имеет подзаголовок «К обоснованию психологического мировоззрения». Книга состоит из трех томов, один из которых носит название «Психология и мифология». Автор использует психологический метод в исследовании культур и человеческого духа. Единством человеческой психики обуславливается единство человеческой культуры. Естественнонаучный метод **Бастиана** состоял в психологической интерпретации клеточной теории. «Клетки» или «измерительные единицы» были у **Бастиана** «элементарными идеями». По его мнению, они лежали в основе всех явлений и давали ключ к пониманию исторического развития, которое конкретно проявлялось в различных провинциях земного шара в виде «этнических идей» более высокого уровня организации, чем «элементарные идеи». Он стремился свести все многообразие явлений культур к немногочисленным основным элементам, совокупность которых и составляла его теоретическую конструкцию. **Бастиан** глубоко прав, рассматривая феномены человеческой культуры исходя из общности человеческой психики. Вместе с тем, игнорируя процесс формирования этой психики, ручную речь, ручное мышление, он не мог обосновать природу элементарных идей, в основе которых лежит исходное мерное пространство, образующее исходную сеть категорий.

Антропологическая теория основывалась на том, что все народы проходят в общем одинаковые пути развития. Их поэтическое творчество совершается по одинаковым законам психологии, следовательно, совершенно естественно допустить самостоятельное зарождение поэтических сюжетов у самых различных народов в самых отдаленных друг от друга географических пунктах. В этой связи «антропологическая» теория эта называется еще **«теорией самозарождения»**. Ряд представителей этой школы постулировали сходство условий быта разных народов и племён, вследствие чего она иногда **формулировалась как «теория бытового психологического самозарождения»** (А. Веселовский). Быт более универсален у народов, чем их географическая среда, способы добывания пропитания, искусственные орудийные системы, приёмы их изготовления. Идея самозарождения, и идея бытового происхождения поэтических сюжетов явились громадным шагом вперёд по сравнению с попытками искать истоки этих сюжетов в стихиях, явлениях, чуждых человеку, обществу, однако бытие и быт, связанные с руками матери, предлагаемая теория не учитывала.

Э. Тайлор с полным основанием считал, что цивилизованные народы некогда находились в том же состоянии первобытности, в каком ныне находятся «дикари». Эта точка зрения чрезвычайно расширяет область сопоставления культурных феноменов. В круг сравнений вовлекается и фольклор первобытных народов, который европейская фольклористика, в том числе и русская, совершенно игнорировала. Этот фольклор представляет собой наиболее раннюю ступень его развития, анализ которой открывает широкие исторические перспективы. Исключительно важное значение антропологическая школа придавала «пережиткам» или «реликтам», т. е. остаткам в фольклоре элементов

более ранних культур. Некоторые её представители сводили к «пережиткам» сущность фольклора. В понимании истории фольклора сторонники антропологической школы были эволюционистами. Для этой школы характерно богатство вводимых в науку фактов, а также широта сопоставлений. Научная критика источников, характерная для многих трудов представителей антропологической школы, сохраняет значение для современной науки и позволяет весьма высоко оценивать достижения этой школы.

Мифологическая школа фиксировала мифологию, фольклор самых разных народов во всей конкретности. Их описанием занимались многочисленные этнографические экспедиции. Эта школа также занималась историческими сопоставлениями и утверждала, что сказка – остаток первобытного мифа, однако, первобытный миф реконструировала чисто гипотетически. При этом допускались грубейшие ошибки. Так, например, мифологи принимали за первобытный миф такие стадияльно поздние явления, как «Ригведу», представляющую собой продукт уже классово-жреческой культуры.

Э. Тайлор впервые в этнографической науке заговорил о единстве исторического процесса, который ему представлялся эволюционным, причём развитие он трактовал как переход от менее совершенного к более совершенному. Так, например, он стремится доказать, что процесс развития орудий производства осуществляется путём перехода от простого к сложному. Между тем говорящие, думающие орудия – руки древнее придуманных орудий, а воспроизводство человека бесконечно сложнее воспроизводства каменных, бронзовых, железных орудий. Плоский эволюционизм свойственен **Тайлору** и в его воззрениях на духовную культуру, язык, религию и фольклор, осмыслить природу

которых невозможно без учёта биоморфизма, антропоцентризма, свойственного древним учениям. Изучение воззрений первобытного человека привело **Тайлора** к учению об анимизме (*anima* 'душа, дух'). Анимизм – мировоззрение, которое не может быть выработано в ходе ориентации на бездушный примитив (камень, бронзу, железо). Анимизм порожден не внешними, довлеющими над человеком механическими процессами, а проекцией человеческой конституции, её потенций на окружающий мир.

Прямым продолжателем **Э. Тайлора** был **Э. Лэнг**. Его основные работы: «Обычай и миф», «Миф, обряд и религия», «Современная мифология», «Становление религии», «Магия и религия», «Социальные истоки», «Тайна тотема». В отличие от **Тэйлора**, **Лэнг** привлекает для изучения фольклора и в особенности сказки явления социальной жизни. Вместе с тем суждения **Ланга** о социальной жизни сказочных и мифических персонажей, о социальных институтах, нашедших отражение в мифе, волшебной сказке, отличаются крайней прямолинейностью. Он явно не видит специфики сказочных социумов. Хорошо известно, что сказочная социальная жизнь порождает представления, которые зачастую трудно согласовать с нашими представлениями о детородном процессе, о семейных отношениях, о царях и царствах. Так, например, герой может появиться из пальца, а в качестве невесты фигурировать лягушка, сидящая на болоте. Между тем **Лэнг**, как и многие фольклористы, проявляет склонность профанировать сказочные социальные институты, сказочные социальные отношения, сказочную действительность. Так, например, мотив братьев, из которых младший наследует престол, сводится **Лэнгом** к институту минората (т. е. права наследования младшим).

Видным представителем антропологической школы был британский религиовед, антрополог, этнолог, культуролог, фольклорист и историк религии *Дж.Дж. Фрэзер* (1854–1941). Его труды являются бесценной сокровищницей для всякого этнографа, историка культуры и фольклориста. *Фрэзер* изучал связи фольклора с религиозными представлениями и социальными институтами. Его главный труд – «Золотая ветвь» сразу принёс ему мировую славу. Центральным вопросом, которому он посвящен, – это установление причин, по которым царь-жрец убивает своего предшественника. По теории *Фрэзера*, жреца убивали, когда его магическая сила начинала падать вследствие старости, однако существует множество фактов, которые хорошо известны *Фрэзеру* и вступают в непримиримый конфликт с его доктриной. В мифах, сказках в жертву зачастую предназначают младших детей, причём не всегда царских. Очевидно, ни о какой убыли магической силы здесь речь не идёт. Более того, известно, что издревле мёртвые герои, цари, божества, жрецы могли возвращаться к жизни. Понять законы жизни и смерти первых героев, жрецов, царей, как и природу первых царств, невозможно без осмысления природы сказочных чудес, которые магия, мистические обряды в лучшем случае имитируют, поскольку ни оживлять, ни омолаживать они в принципе не способны. Попытки *Фрэзера* пролить свет на тайну власти мифических царей-жрецов, на причины их регулярного умерщвления ориентируясь на магию в высшей степени наивны. Нет оснований также разделять взгляды *Фрэзера* на магию как на дорелигиозную ступень развития человеческого сознания.

Книга *Фрэзера* «Фольклор в Ветхом Завете» [Фрэзер, 1985] посвящена уже фольклору в собственном смысле слова. Здесь вскрывается фольклорное происхождение многих

библейских сказаний, считавшихся священными в христианской религии, приводится огромный сравнительный материал к ним и дается объяснение их происхождения из более ранних форм человеческой культуры. Огромный сравнительный материал побудил исследователя выводить сакральные, мифические сказания из фольклорных. Надо сказать, что **Фрэзер** демонстрирует в своей книге весьма превратное восприятие сказочной и мифической действительности. Так, например, он отождествляет всемирный потоп с обычным наводнением, а не со слезами матери, которые способны залить весь рукотворный универсум (рис. 34).



Рис. 34. Ноев ковчег.
Реконструкция
В.А. Воронцова

Во Франции авторитетным представителем антропологической школы был **Л. Леви-Брюль** (1857–1939). Он начинал как философ, однако после знакомства с трудом **Дж. Фрэзера** «Золотая ветвь» заинтересовался антропологией. По методологии, принципам постановки проблем выступал как ученик французского социолога и философа **Э. Дюркгейма** (1858–1917). До **Леви-Брюля** был принят постулат одинаковости законов мышления для народов всех времён. **Леви-Брюль** считал, что разным типам общества и разным эпохам присущи разные типы мышления. Он стал автором теории первобытного до-логического мышления, которое отличается от современного логического. До-логическое мышление нечувствительно к опытному знанию, оно

мистично. В любом явлении первобытный человек видит действие сверхъестественных сил. Применительно к такому мышлению *Леви-Брюль* вывел закон партиципации (сопричастия): для первобытного человека предмет может быть самим собой и одновременно чем-то иным. Примером действия такого закона может служить тотемизм, когда человек верит, что он одновременно является и животным. Между тем природа тотемизма достаточно очевидна. Руки родителей, их пальцы (пасти), которые заботятся о нас, наказывают нас, вполне способны породить представление о матери-звере, отце-звере. В поздних трудах под влиянием критики учёный несколько отошёл от своих позиций.

На германской почве антропологическая теория получила некоторую переработку в трудах известного психолога *В. Вундта* (особенно в его многотомной «Психологии народов»), а также у немецких фольклористов *Л. Лайстнера* и *Ф. фон-дер-Лейена*. У последних эта теория модифицировалась в теорию «психологическую». Большое значение в процессе создания поэтических образов и фабул представителями этой школы отводилось состояниям сна и галлюцинаций. Одной из разновидностей психологической школы был «фрейдизм». Фрейдисты рассматривают мифологические и сказочные сюжеты как опосредованное выражение исключительных психологических ситуаций и реализацию сексуальных влечений, возможных в историческую эпоху образования семьи. *О. Франк* связывает трансформацию мифологических сюжетов в сказочные с упорядочиванием семейно-родовых отношений. На верхушке семейной иерархии в патриархальном обществе находится отец, и сказка недвусмысленно разворачивает сюжет в интересах патриарха-отца. Сексуальное соперничество матери и дочери из-за отца вуалируется тем, что мать заменяется мачехой. Этнографи-

ческая теория имела сторонников и в России. Так, например, **А.Н. Веселовский**, начавший свою научную деятельность в духе бенфеевской школы заимствования, а затем освоивший положения антропологической школы, сочетая их с принципами эволюционной теории **Ч. Дарвина**, с теорией **Г. Спенсера**, сделал попытку нарисовать общую картину развития поэтических видов. В своем теоретическом (неоконченном) труде «Три главы из исторической поэтики» **А. Веселовский** использовал грандиозный материал мирового фольклора и сделал попытку установить закономерность развития поэзии на первых стадиях человеческой культуры [Веселовский, 1913]. Надо сказать, что далее признания «бытовых основ» фольклора сторонники антропологической теории не шли. Между тем обнаружить близость бытовых основ у жителей заполярья и тропиков, у покорителей морей и жарких пустынь достаточно проблематично, если конечно игнорировать такую основу как руки матери, первые времена нашего существования, которые полностью выпали из поля зрения этнологов и фольклористов. Не менее сложно обосновать причины, которые обеспечивает близость психических качеств, близость идей у племён, народов, обитающих в столь разнородной среде и практикующих принципиально различные способы выживания. Представители антропологической школы много писали о том, что все народы проходят общие ступени развития культуры и что последующие ее периоды сохраняют в себе пережитки предшествующих, однако им не удалось преодолеть мысль о стихийности общественного сознания. Не пытались они также рассмотреть истоки и смысл воспитательного процесса, исходные формы которого реально порождают единство человеческой психики, единство исходной образности. Знаменуя развитие фольклористики по сравнению с мифологической и миграционной теорией, ант-

ропологическая школа ещё не давала объяснения генезиса и развития сходных явлений в фольклоре. Вместе с тем теория самозарождения сюжетов прокладывала путь современным представлениям о фольклорной типологии – универсальной повторяемости.

Становление школы, получившей название **исторической**, можно рассматривать как реакцию на крайности школы **заимствований** и **мифологической** школы. В отличие от мифологической школы и теории заимствования, эта школа стремилась объяснить русский фольклор, опираясь на русскую историю, выяснить, где и когда сложилось то или иное устное поэтическое произведение, какие исторические события лежали в его основе. Во главе с академиком **В.Ф.Миллером** (1848–1913) историческая школа занимала доминирующие позиции в русской фольклористике, начиная с середины 90-х гг. вплоть до Великой Октябрьской социалистической революции и даже в первые годы после нее. Следует отметить, что **Миллер** в течение многих лет работал в направлении школы заимствования и широко использовал сравнительный метод при изучении фольклора. С середины 90-х гг. **Миллер** стал печатать статьи, исходя из принципов исторической школы. Метод сравнительного изучения его перестал устраивать. **Миллер** всячески стремился связать изучение русского былинного эпоса с историей и выяснить историческую основу, на которой выросли сюжеты. Он предложил устранить разделение между былиной и исторической песней, полагая, что любая историческая песня со временем должна трансформироваться в былинку, поскольку забудутся конкретные персонажи, конкретные обстоятельства. По формулировке **Миллера**, в фольклоре наблюдаются встречные процессы: поэтизация исторического факта и историзация поэтического сюжета. Статьи с подобного рода

идеями были им объединены в три больших тома «Очерков русской народной словесности» [Миллер, I, 1897, II, 1910, III, 1924]. Идеи *Миллера* получили широкую поддержку, что привело к становлению исторической школы. Крупными представителями этой школы были *Н.П. Дашкевич*, *Л.В. Марков*, *С.К. Шамбинаго* и др. Представители исторической школы полагали, что у истоков всякого фольклорного произведения лежит какой-либо исторический факт. В отличие от представителей мифологической школы они не пытались фантазировать по поводу истоков фольклорных явлений, их прародине или о праязыке, а предпочитала последовательно снимать пыль веков, слои «напластований» с памятников словесности, чтобы выделить историческое ядро. В основе исторической теории лежало стремление установить конкретные связи фольклора с историей русского народа. Надо сказать, что они стирали пыль веков недостаточно усердно. Это не позволило им выделить подлинное историческое ядро древней словесности, которое неразрывно связано с «золотым» веком, с нашим детством, с нашими молодетскими («малодетскими») подвигами, которые со временем стали приписываться взрослым людям. Эти подвиги не зависят от этнической принадлежности ребёнка. Следует заметить, что у *Миллера* были предшественники. Задолго до него попытки исторического объяснения русского фольклора были сделаны *Л.Н. Майковым*, *Н.П. Дашкевичем* и *М.Г. Халанским*. Попытки искать истоки фольклора в исторической действительности вполне оправданы, однако надо помнить, что подлинная человеческая история начинается с нашего младенчества. *Миллер* абсолютно не понимал специфики эпических героев, эпических сюжетов, сформированных сказочной действительностью, сказочной историей. Игнорирование этой специфики привело к тому,

что концепция и научный метод *Миллера* были подвергнуты критике рядом учёных, отмечавших его недооценку природы эпоса, произвольность исторических сближений, ошибочность его положений об аристократическом происхождении былин. Его доказательства, сопоставления фактов исторического и литературного порядка бывали часто натянуты и далеко не всегда убедительны. Те же прегрешения присутствовали в методе и в работах его учеников и последователей: *А.В. Маркова, С.К. Шамбинаго, Б.М. Соколова* и др. Их произвольное толкование имён, географических названий, сближение деталей в ущерб содержанию фольклорного материала привело к ошибочным представлениям о природе былин.

Структуралистский метод ориентирован на выявление инвариантных отношений в ходе различного рода преобразований. Все различные превращающиеся друг в друга объекты являются различными вариантами универсального объекта, который и является главным объектом познания в структурализме. Выявление исходной матрицы, инвариантов, безусловно, является задачей любой теории. При поиске таких инвариантов очень важно не абстрагироваться от существенных свойств изучаемого объекта. Такого рода опасность постоянно подстерегает исследователей, которые предпочитают решать конкретную проблему, вооружившись идеями китайских мудрецов, склонных во всём видеть не проекцию наших рук, нашей матрицы, а голые абстракции: ян и инь. Начиная с двадцатых годов XX века, расадником китайской учёности стал лингвистический структурализм Пражской школы, всячески выпячивающий роль двоичных оппозиций применительно к языковой системе. Позднее сходные методы были распространены на объекты, изучаемые в других гуманитарных науках, в том числе

в этнологии. Широкому проникновению китайской учёности в этнологию способствовали идеи **К. Леви-Строса** (1908–2008), который искренне верил, что мифы – это упражнения первобытных софистов в решении придуманных самим **Леви-Стросом** проблем. С середины 1950-х гг. структурализм становится характерным направлением мировой фольклористике. Широкий интерес к структуральным исследованиям в фольклористике был вызван, прежде всего, работами **Леви-Строса** «Структурная антропология» [Levi-Strauss, 1958] и «Мышление дикарей» [Levi-Strauss, 1962]. На роль основателя структуральной фольклористики с полным основанием претендует также **В.Я. Пропп** (1895–1970), опубликовавший в 1928 г. «Морфологию сказки», в которой использован ярко выраженный структуральный подход. Стремясь создать рационалистическую философию человека, **К. Леви-Строс** обратился к социологии и этнологии. Изучая жизнь и культуру первобытных народов, **Леви-Строс** надеялся найти решение проблем становления человеческого общества и формирования мышления, поэтому всячески стремился преодолеть узкоэмпирический характер даже полевых исследований. С помощью математика **А. Вейля** ему удалось построить математические модели правил бракосочетания в архаических обществах австралийцев. Позднее **Леви-Строс** писал о возможности и перспективности применения ЭВМ для исследования мифа, мифологического мышления. При таком подходе очень важно не забыть о наших естественных вычислительных системах: руках. В конечном счете, **Леви-Строс** склонился к рассмотрению этнологии как части семиотики. Семиотическая концепция культуры вполне правомерна, однако для поиска культурных инвариантов следует ориентироваться на универсальный общечеловеческий язык. Между тем **К. Леви-Строс** считает миф фено-

меном звукового языка. Функция мифа им усматривается в примирении исходных противоречий с природой, причем эти противоречия не решаются, а только отодвигаются, и сглаживаются путём словесной эквилибристики, которая позволяет противопоставление крайних полюсов заменить парой противоположностей менее далеких. В сказочных героях, например, в образе сиротки, *Леви-Строс* также был склонен видеть мифических медиаторов [Levi-Strauss, 1954]. Таким образом содержание мифов, сказок он сводил к философским спекуляциям, жизненная важность которых весьма и весьма сомнительна. В «Мышлении дикарей» мифологическое мышление *Леви-Строс* характеризует как способное к обобщениям, классификации и анализу, как вполне «научное», логическое (в противоположность утверждениям Леви-Брюля) и никак не зачаточное.

Пытаясь раскрыть особенность первобытного мышления, *Леви-Строс* постоянно использует термин бриколаж: практику воспроизведения вещей, явлений посредством подручных средств. Рука, её органы является наиболее традиционным средством бриколажа, моделирования, показа, сказа. Строение и функции именно этого средства должны пролить свет на мифологические и сказочные структуры, однако именно рука, ручное мышление полностью выпали из поля зрения *Леви-Строса*. Основные темы «Мышления дикарей», которые он развил развиты в обширном трактате «Мифологические» [Levi-Strauss, 1964–71, 4 v.], в котором он анализирует структуры сотен мифов (сказок) американских индейцев, обосновывает тезис об исконном культурном единстве всех индейцев Америки. Надо сказать, что в этом произведении он переориентировался с языка на музыку и, ссылаясь на *Вагнера*, анализировавшего мифы средствами музыки, уподобляет миф музыкальному произведению.

Сближение мифа с музыкой знаменовало отказ от попыток строго рационалистического истолкования природы, мифа, человеческого разума. *Леви-Строс* стремился выделить элементарные, повторяющиеся «клеточки» мифологического текста, содержащие в себе его сущностные характеристики. Поскольку специфика исходного языка, специфика наших органов – живых слов, символов, антропоморфных существ полностью выпала из поля зрения *Леви-Строса*, он был вынужден трактовать мифические (сказочные) персонажи как обычные переменные в логике, причём в логике диалектической. «Бинарные оппозиции», «единство и борьба противоположностей» способны объяснить всё, поэтому их эвристическая значимость равна нулю. Поверить во внутреннюю пустоту мифа крайне сложно. Нет ничего удивительного в том, что интерес к структурализму, остро проявившийся в 70-е годы XX столетия, быстро угас. Многие исследователи начали осознавать, что *Леви-Строс* изучал вовсе не миф, что миф просто выпал из его поля зрения, поскольку проблематика мифа не входит в компетенцию софистического мышления, соотносящего мифы с музыкальными партитурами и игнорирующего любые попытки выявить и объяснить природу мифических, сказочных существ, вещей, явлений, породивших мифические, сказочные инварианты, структуры, а также игнорирующего образный язык, ручное мышление. Между тем изначальная ментальная система, изначальная система знаков могли и могут не только считать, классифицировать, но и действовать, демонстрируя не только волю и решимость, но и сноровку, умение. Английский антрополог **В. Тэрнер** (1920–1973) с полным основанием полагал, что символы и отношения между ними не только ряд познавательных классификаций, «они также – и это, вероятно, не менее важно – ряд запоминающих механизмов для пробужде-

ния, направления и обуздания могучих эмоций – таких, как ненависть, страх, любовь и горе» [Тэрнер, 1983, с. 11].

Идеи **К. Леви-Строса** вызвали интерес, прежде всего, благодаря наукообразной терминологии, которая, будучи применена без соотнесения с естественными вычислительными, логическими структурами и разбавлена маловразумительными терминами, допускает полную свободу оперирования фактами. Это становится очевидным всё большему числу исследователей. Широкое использование математических абстракций без малейших попыток разобраться в исходном мерном, вычислительном, логическом аппаратах приводило к абсолютно беспочвенным построениям. Советский филолог **М.И. Стеблин-Каменский** (1903–1981) с полным основанием писал: «Судя по пристрастию Леви-Строса к математическим знакам (плюсам, минусам и т. д.), матрицам, алгебраическим формулам и геометрическим схемам, он стремится к математической точности. Но в силу метафоричности терминов, которые он использует, и, следовательно, расплывчатости их значения у него получается, естественно, нечто прямо противоположное математической точности. Впрочем, именно это открывает широкие возможности для вчитывания в мифы чего угодно» [Стеблин-Каменский, 1976, с. 24]. Без всяких оснований **Леви-Строс** соотносит мифических, сказочных существ с обычными зоологическими видами. Крайняя наивность проявилась в его взглядах не только на мифогенез, но и на социогенез. Он идеализирует первобытное общество, а «золотым» считает не наше младенчество, а каменный век.

Структуральный подход в фольклористике **В.Я. Пропп** начал практиковать намного раньше **К. Леви-Строса**. Свой подход он ярко продемонстрировал в книге «Морфология сказки» [Пропп, 1928] на примере сказки волшебной. Он

рассматривает сказку как единую структуру, в которой существуют постоянные и устойчивые элементы, функции. Эти функции не зависят от того, как и кто их осуществляет, число функций ограничено, последовательность неизменна. В качестве примера он приводит следующие случаи:

1. Царь даёт удальцу орла. Орёл уносит удальца в иное царство (Аф.171).

2. Дед даёт Сученко коня. Конь уносит Сученко в иное царство (132).

3. Колдун даёт Ивану лодочку. Лодочка уносит Ивана в иное царство (156).

4. Царевна даёт Ивану кольцо. Молодцы из кольца уносят Ивана в иное царство (156); [Пропп, 1928].

Добавим от себя такой случай:

5. Отец даёт сыну авиационный билет. Самолёт уносит сына в иное королевство (Англию).

В приведённых случаях имеются величины постоянные и переменные. Меняются названия и атрибуты действующих лиц, не меняются их действия или функции. Отсюда **Пропп** приходит к мысли, что сказка нередко приписывает одинаковые действия различным персонажам. На этом основании он предлагает изучать сказку по функциям действующих лиц. Между тем, в выделяемых им функциях, обозначенных глаголами *даёт*, *уносит*, а также в их последовательности, нет ничего характерного именно для сказки, поэтому изучение этих функций, их последовательности в принципе не проливает света на природу чудес, на природу волшебства. По мнению **Проппа**, функций – всего 31, причем не в каждой сказке обязательно присутствуют все, – отлучка, запрет, нарушение запрета, злодей (отрицательный персонаж), соучастие (злодей обманывает героя, который невольно делается его пособником), несчастье, беда (недостаток), активное

противодействие, оставление героем дома, помощник (даритель), магическое средство, сражение с врагом, ранение героя, побежденный враг, устранение недостачи (беды), возвращение домой, ложный герой, наказание ложного героя, преобразование (признание подлинного героя и получение им нового статуса), женитьба, воцарение на троне. В волшебной сказке, по *Пропну*, встречаются семь типов персонажей: злодей, помощник, даритель, искатель, гонец, герой и ложный герой. При отсутствии некоторых персонажей его функции передаются самому герою. Анализируя последовательность их действий, *Пропн* создал модель метасюжета волшебной сказки в виде линейной последовательности функций действующих лиц.

Метод синхронного структурного анализа и те выводы, которые были сделаны ученым относительно объекта анализа – волшебной сказки стали предметом широкой научной рефлексии лишь через тридцать лет. Расцвет структурализма в фольклористике наступил в 60-х и в первой половине 70-х гг. XX века, когда вслед за работами *К. Леви-Строса*, а также фактически нового открытия «Морфологии сказки» *В.Я. Проппа* появились работы таких исследователей, как *А. Греймас*, *А. Дандис*, *К. Бремон*, *Е. М. Мелетинский* и др. Так, например, французский семиотик, литературовед и фольклорист *К. Бремон*, продолжая развивать свою модель, сводит число обобщенных сказочных функций к шести, которые, по его мнению, обобщают более конкретные функции *В. Проппа*. Эти функции таковы: ухудшение (вредительство с точки зрения жертвы) – улучшение (ликвидация вредительства), недостойное поведение (вредительство с точки зрения антагониста, козни ложного героя) – наказание и, наконец, заслуга (прохождение предварительного или основного испытания) – награда [Bremon, 1977].

С учётом того, что «разграничение персонажей сказки и их функций может трактоваться как частный случай разграничения термов и предикатов», советский лингвист и семиотик **И.И. Ревзин** (1923–1974) обосновывает следующее общесемиотическое обобщение положений **В. Протта** [Ревзин, 1975, с. 77-91].

I. Постоянными элементами текста являются предикаты.

II. Число термов незамкнуто, а число предикатов ограничено.

III. Множество предикатов действия частично упорядочено в том смысле, что всегда существуют такие два предиката, что при появлении обоих в тексте их порядок предопределен.

Иными словами, между предикатами существуют системные, до-текстовые отношения логического вывода. Эти положения верны не только для сказок, но и для связных повествовательных текстов вообще. Нет ничего удивительного в том, что после всплеска произошёл резкий спад интереса к структуралистским исследованиям в фольклористике.

В работах «Подлинные истоки волшебной сказки» [Воронцов, 2011], «Генезис языка, сказки и мифа» в контексте антропосоциокультурогенеза» [Воронцов, 2012] впервые показано, что истоки волшебной сказки неразрывно связаны с языком жестов. Раскрыта система жестов, задающих сказочную матрицу, а также роль пальчиковых игр, показана в генезисе целого ряда сказочных сюжетов. После публикации этих работ вышла целая серия монографий [Воронцов, 2015а, б; 2017а,б; 2018а,б; 2019], которые позволяют существенно расширить фактологическую базу, связанную с генезисом волшебной сказки. Полученные факты свидетельствуют, что процессы зарождения басни, сказки и мифа неразрывно связаны и требуют комплексного осмысления.

1.3. Обзор учений об истоках мифа

В переводе с греческого *μῦθος* означает «слово», а также «сказку», «повествования о богах, героях» и т. д. Это отражает генетическую связь между словом и словесностью, сказкой (показом) и мифом. Важнейшим компонентом мифа считается чудо. Советский философ, антиковед **А.Ф. Лосев** (1883-1988) в своей работе «Диалектика мифа» писал, что сам *«миф есть чудо»* [Лосев, 1991, с. 134-160]. Чудо роднит миф с чудесной сказкой. Мифические чудеса отнюдь не нарушают поразительное единогласие мифов. **К. Леви-Строс** в статье «Структура мифов» пишет, что внешне произвольные *«одни и те же мифы воспроизводятся с буквальной точностью в разных районах мира, что ставит нас перед проблемой: если содержание мифов полностью случайно, то как понять тот факт, что на всём земном шаре мифы так похожи?»* [Леви-Строс, 1970, с. 153].

М. Элиаде в своей книге «Аспекты мифа» отмечает: *«Миф есть одна из чрезвычайно сложных реальностей культуры, и его можно изучать и интерпретировать в самых многочисленных и взаимодополняющих аспектах»* [Элиаде, 2005, с. 11]. Известный исследователь древнейших шумерских текстов **С.Н. Крамер** (1897-1990) своём предисловии к книге «Мифология древнего мира» также был вынужден констатировать: *«Современные исследователи мифологии коренным образом расходятся во взглядах на природу, круг содержания и значение древних мифов. Некоторые смотрят на них как на плоские, суеверные сказки, малоинтересные по своему умственному и духовному содержанию – детские произведения недисциплинированного воображения и капризной фантазии. Диаметрально про-*

тивоположна точка зрения учёных, которые полагают, что мифы древних представляют одно из древнейших достижений человеческого духа, вдохновенное творение талантливых мифотворческих умов, не испорченных модным научным подходом аналитического мышления и поэтому открытых для глубоких космических прозрений, сокрытых от современного думающего человека с его сковывающими дефинициями и бесплодной, бездушинной логикой» [МДМ, 1977, с. 5].

Огромное количество взаимоисключающих взглядов на миф появилось уже в Древней Греции. Появление мифов о мифах неразрывно связано с потребностями рабовладельческого строя, который не мог не деформировать традиционные взгляды на гуманизм, на человечность, на мудрость. Новый строй порождал настоятельную необходимость в дискредитации древних учений, их хранителей, их защитников. Издревле духовность, мудрость приписывалась людям, которые дают жизнь: родителям, врачевателям. Нет ничего удивительного в том, что они издревле обожествлялись. Богу-врачевателю **Асклепию** мудрые греки посвятили о более чем 300 асклепейонов, которые имели лечебно-санаторно-просветительский характер. Самым известным из них считается святилище **Асклепия** в Эпидавре, раскопки которого привели к открытию многочисленных архитектурных и письменных памятников, связанных с храмовой медициной в Древней Греции.

В качестве благодарности больные приносили в храмы изображения исцелённых частей своего тела. При раскопках в Эпидавре изображения исцелённых человеческих органов найдены в огромном количестве. *«Подобные приношения (вотивы) и по сей день развеиваются на стенах храмов*

или прикрепляются к иконам, как бы подтверждая этот древний обычай» [Сорокина, с. 112]. Всё это свидетельствует о том, что храмовая медицина культивировала жизненно важные ценности.

Многочисленные факты говорят о высоком положении врачей в Древней Греции, а также о глубоком уважении к врачебной профессии со стороны основной массы населения. *Геродот* свидетельствует о том, что греческие города оспаривали друг у друга лучших врачей. Этим вполне объясним феномен греческой культуры, которая породила множество образцов для подражания, стала классической и лёгла в основу современной цивилизации.

Культ Спасителя, культ самой мудрой науки не мог не породить ярые нападки со стороны новых претендентов на идеологические функции: досужих людей, не несущих ответственности за свои фантазии. Против самой мудрой науки ополчились даже те, кто считал себя любителем мудрости. Открытое святотатство, открытое выступление против Спасителя, против веры, против традиционных учений было опасно. Гораздо проще было приватизировать миф, переделать на новый лад. Переосмысление на новый лад древних мифов всячески стимулировалось. Над этой проблемой трудились не только сказители, поэты, но и масса начётчиков, которые уже в те времена располагали не только прекрасными библиотеками, но и государственной поддержкой. Эти «книжные черви» абсолютно не интересовались жизненно важной проблематикой, связанной с первыми временами человеческого бытия: лечением младенцев, их выкармливанием, что делало их суждения об этих временах весьма превратными.

Острая конкуренция среди ангажированных мифотворцев способствовала появлению высокохудожественных мифов. Переосмысленные мифы теряли исконный смысл, жизненную значимость, но становились занятными, сладкозвучными. У **Лукреция Кара** были все основания считать такого рода мифы преступлением против разума, против человечности, против духовности. Это побудило его написать поэму «О природе вещей», которая прямо направлена против подобного рода мифотворчества. В этой поэме есть такие строки:

*«Может быть, также и ты из-за вымыслов
страшных поэтов
Станешь ученье моё избегать, как всегда то бывает.
В самом же деле великое множество можно измыслить
Грёз и видений, которые, строй целой жизни нарушив,
Смуту внести бы могли в наше счастье
при помощи страха» [Лукреций Кар, с. 5].*

Основоположником античной мифографической традиции считается **Гесиод**, положивший начало попыткам изложить всю совокупность известных греческих мифов в виде единого исторического повествования, отражающего генеалогическое древо богов, героев, которые считались основателями родов, племён, городов и т. д. Конкуренция между родами, племенами, городами придавала такого рода повествованиям крайнюю тенденциозность. Жизнь богов оказывалась тесно переплетённой не с легендарными врачевателями, а с предками знатных фамилий.

При всей антропоморфности греческих богов их способности, иерархия ценностей, образ жизни резко контрастировали с обычными нормами. Мифические персонажи подчас творили такого рода чудеса, испытывали такого рода

чудесные метаморфозы, которые не поддавались и не поддаются осмыслению отрешённым от врачевания, заботы о чужом здоровье людям.

В античной лирике ярко проявилась тенденция рассматривать миф как сон, в котором все возможно. Такая точка зрения на природу мифа отнюдь не чужда целой школе современных исследователей. Одновременно предпринимались попытки лишить мифы всех чудес. Первым на такого рода профанацию мифа решается *Гекатей Милетский* (ок. 546 – 480 до н. э.). Вот, например, как в «Генеалогии» он представил миф о подвиге Геракла, ухитрившегося вывести из подземного царства «пса Аида»: *«На Тенаре выросла ужасная змея, а псом “Аида” её прозвали потому, что ужаленного ею ожидала неминуемая смерть от яда, и вот эту-то змею Геракл и отвел к Эврисфею»* [Гекатий ..., с. 136]. Попытки искать истоки мифической образности вне человеческой конституции и врачебной практики до сих пор не канули в вечность.

Новые интерпретаторы и интерпретации мифов, грубо искажавшие содержание традиционных учений, не могли не породить нападки на мифологическое сознание. При этом существенно расширился лагерь «хулителей» и «порицателей», которые на огромном количестве примеров доказывали, что поэмы *Гомера* и *Гесиода* имеют отрицательную дидактическую ценность, что они подрывают веру в богов, в разум, сокрушают нравственные устои общества. У истоков мифа они видели не процесс познания и решения фундаментальных проблем человека, а а различного рода заблуждения. Легендарный ниспровергатель *Гомера Зоил* (IV в. до н. э.) доказывал, что в поэмах *Гомера* нет ничего поучительного, что всё его творчество даже не вымысел возможного, а вымысел нереального.

Стремясь доказать, что тотальная мистификация общества является традиционным двигателем прогресса, софисты начали доказывать, что миф – это чистая фантазия, призванная путём обмана, запугивания богами правильно воспитывать людей, прививать им разумные формы жизни, поведения. Подобной точки зрения также не канула в вечность.

Сократ (ок. 469–399) видит в мифе поэтический вымысел. В «Федоне» Сократ с огромной долей иронии утверждает: *«Поэт – если он хочет быть настоящим поэтом – должен творить мифы, а не рассуждения. Сам же я даром фантазии не владею»* [Цит. по: Платон, с. 17].

Платон (428/7–348/7) скептически относился не только к мифу, но и к попыткам его поэтической, аллегорической трактовки. Он считал, что аллегорическая трактовка не способна прояснить то, что является продуктом фантазии: *«Подобные толкования хотя и привлекательны, но это дело человека особых способностей; трудов у него будет много, а удачи не слишком... из-за того, что... придётся ему восстанавливать подлинный вид... разных нелепых чудовищ. Если кто, не веря в них, со своей доморощенной мудростью приступит к правдоподобному объяснению каждого вида, ему понадобится много досуга. У меня же для этого досуга нет вовсе»* [Там же. С. 162]. Между тем досуг, а также склонность к фантазии у него определённы были. Многие рассматривают платоновскую Атлантиду, платоновское идеальное государство в качестве классических примеров цивилизованного мифотворчества.

Взгляды **Аристотеля** на миф отличались крайней противоречивостью. С одной стороны, он сближал мифологию с философией, которую он рассматривал в качестве серьёзной науки. Он писал: *«Тот, кто любит мифы, есть в некотором*

смысле философ, ибо миф создаётся на основе удивительно-го» [Аристотель, 1976, с. 69]. Вместе с тем, он противопоставляет научное знание и мифологическое, как рациональное и иррациональное. Он утверждает: «Те, кто облакает свои мудрствования в форму мифов, не достойны серьёзного внимания...» [Там же. С. 111].

Надо сказать, что реальные потребности общества не позволили мифологии уйти за горизонт эллинистической духовности, эллинистической мысли. Храмовые мифы, предания, впитавшие проблемы многих страдальцев, продолжала повествовать об ужасных чудовищах, терзающих человека, о божественных спасителях, о воскрешении из мертвых и других чудесах.

В эпоху эллинизма развивалась, набирала силы и глубоко чуждая вере в чудеса философия безверия, скептицизма. Основоположителем скептицизма считается **Пиррон** (ок. 360–370 г. до н.э.). Он первый начал проповедовать учение, согласно которому мудрость заключается не в умении решать жизненно важные проблемы людей, а в невозмутимости (атараксии) и молчании. Подобная доктрина позволяет даже обычное полено заподозрить в мудрости.

Секст Эмпирик (2-я пол. II в. н.э.) в работе «Против учёных» пишет о крайне критическом отношении у скептиков к мифотворчеству. Миф для них – это нечто, выходящее за рамки здравого смысла, исключительно противоречивое в своей основе. Различая три типа повествований – историю, миф, вымысел, скептики видят в истории изложение истинного и фактически прошедшего, в вымысле – «изложение предметов, хотя и не бывших, но представляемых как бы бывшими» [Секст Эмпирик, с. 254]. В мифе они находят «изложение предметов, не могущих возникнуть и ложных, как, например, ...что род пауков и змей произошёл из кро-

ви титанов, что Пегас выскочил из головы Горгоны, ... что товарищи Диомеда превратились в морских птиц, ... Одиссей – в лошадь, а Гекуба – в собаку» [Там же. С. 254]. По мнению скептиков, миф настолько бессмыслен и противоречив, что в себе самом содержит опровержение.

У стоиков не рукотворный мир, не микрокосм, а макрокосм трактуется как живой, целесообразный, разумный организм. Всё что происходит независимо от воли человека, происходит в соответствии с разумом. Стоицизм развивал аллегорическую трактовку мифа, однако мифическим персонажам придавал онтологический статус. В результате аллегория сама требовала расшифровки, герменевтической экзегезы. Это создавало большие удобства для мистификаторов.

Эпикура (342/41–371/70) интересовали жизненные проблемы человека только умозрительно. В качестве главной человеческой проблемы он рассматривал не боль, а всего лишь страх, порождённый душевной и физической болью. По мнению **Эпикура**, ужас человеческого бытия можно минимизировать за счёт предельного сокращения сферы человеческого общения. «*Живи скрытно*», в тесном кругу близких, предельно ограничив потребности – таков смысл учения **Эпикура**. Между тем боль, страдания именно близких людей способны сделать жизнь человека невыносимой. Облегчить эти страдания невозможно без опыта, который приобретается в ходе общения и оказания помощи широкому кругу страдальцев, поэтому умозрительная доктрина **Эпикура** находится в вопиющем противоречии с опытом самой гуманной науки, с подлинной мудростью.

Эпикурейцы догадывались, что древние мифы не могли возникнуть на пустом месте. Под богами и героями они начинают подразумевать людей, оказавших реальную помощь людям. Наиболее ревностным сторонником подобных

взглядов на мифологических персонажей был *Эвгемер* (ок. 340 – 260 до н.э.).

Начиная с I в. н. э. эллинистическо-римский мир переживает духовную катастрофу. Римская империя погружается в непробудный «сон разума», а Рим становится центром «всемирного суеверия». Суеверие начинает доминировать и во многих философских доктринах. Так, например, с точки зрения неоплатонизма весь чувственно-природный мир демоничен, а демонология является важнейшей составной частью философии. Философ должен быть магом и чародеем. Теургия становится практической стороной философии. Идеолог позднего неоплатонизма *Ямвлих* (ок. 245-325) уверял, что *«милостивые и благосклонные к теургам боги освещают их своим светом, возвращают себе их души и осуществляют их воссоединение с собою. Боги обучают теургов тому, как, ещё пребывая в телах, от них освободиться, и возводят теургов к вечной и умной их первопричине»* [Ямвлих, с. 249].

Страх перед демонами в эпоху поздней античности порождает массовый психоз. В сущности, все основные средневековые страхи почерпнуты книжниками из страхов, распространённых в ту эпоху. Выход из духовного и умственного тупика, в котором оказалось античное общество, предполагал возврат к культу **Спасителя**. Такой возврат стал возможен на основе культа врачевателя от бога – *Иисуса Христа*. Надо сказать, что возврат к культу Спасителя христианские идеологи обеспечивали весьма и весьма условно, поскольку новые жрецы не были врачами, а храмы – лечебницами. Новые жрецы тщательно скрывали тот факт, что все муки ада человек способен изведать на этом свете, поэтому спасти его от этих мук надо здесь и сейчас. Уверенность *Гегеля* (1771–1831) в прогрессе духа выглядит

излишне оптимистичной. Христианство стало мировой религией в ходе непримиримой многовековой борьбы с множеством других религиозных учений, которые зачастую трактовались превратно. Весьма предвзято было отношение к жрецам-язычникам, многие из которых являлись потомственными врачевателями и были ближе по духу к *Христу*, чем его ученики и христианские священники.

Для дискредитации язычества христианские проповедники широко использовали взгляды на миф, сложившиеся в античной философии мифологии. *Августин* (354–430) в своём сочинении «О Граде Божьем» собрал все доступные ему трактовки мифа и использовал их как аргумент в своей непримиримой борьбе с язычеством. В свете этих трактовок оказывается, что язычество – это порождение людей, что оно является следствием превратного отражения людьми природы, что мифы о богах придуманы политиками, которые заинтересованы в манипулировании людьми, что языческие боги являются демонами и т. д. Чаще всего при объяснении природы язычества *Августин* ссылается на эвгемеризм. Он и его последователи не догадывались, что подобного рода критика со временем будет распространена на Ветхий и Новый заветы.

Христианское духовенство породило миф, согласно которому не жрецы *Асклепия*, а *Платон* и *Аристотель* являются поборниками веры в Спасителя. Фальсификация истории, расцвет псевдомудрости, псевдодуховности поставили христианский мир на грань выживания. Закат Ренессанса имеет удивительную параллель с эллинизмом. Он ознаменовался невиданным всплеском мистицизма, массовой «охотой на ведьм», расцветом совершенно диких суеверий и предрассудков. Величайшие научные открытия, лежащие в основе современного естествознания, совершались в усло-

виях непрерывного конфликта науки и церкви, в обстановке массового психоза, укреплявшего веру в козни колдунов, ведьм, которые тысячами сжигались на площадях сел и городов.

Конфликт между верой и разумом, между церковью и гуманизмом достиг апогея в начале XVII века. Этот конфликт нанёс непоправимый ущерб христианству. Выход из тупика намечился после того, как христианская церковь отказалась от гегемонии в вопросах, связанных с человеческой природой, с человеческим духом и начала решать человеческие проблемы совместно с носителями подлинной духовности, подлинной мудрости. В 1620 году римская конгрегация разослала инструкцию, которая требовала при обвинениях и самооговорах в колдовстве тщательного медицинского освидетельствования. Жизненное начало греческой культуры и достижения новейшего естествознания постепенно одерживали верх над греческим суеверием.

Д. Вико считается родоначальником исторического подхода к мифу и мифотворчеству. Философия мифотворчества **Вико** является важнейшим элементом его «философии истории», в которой впервые делается попытка доказать, что развитие народов, наций имеет циклический характер. Каждый цикл включает три эпохи: «век богов», «век героев» и «век людей». Божественная (мифологическая) эпоха соответствует детскому состоянию общества, героическая эпоха – юношескому состоянию, эпоха людей – зрелости. Каждый цикл, по мнению **Вико**, заканчивается кризисом, который ведёт к распаду общества. Таким образом историческому подходу **Вико** свойственен историзм. Этим он и ценен.

Факты заставляли **Вико** приписывать склонность к бесплодным фантазиям отнюдь не дикарям и не детскому состоянию ума. В своей книге «Основания новой науки об об-

щей природе наций» он писал: *«Мифы вначале были вполне истинны, суровы и достойны основателей нации; впоследствии же, через долгое обращение годов, когда, с одной стороны, в них затемнялись значение, с другой – изменялись обычаи и из суровых становились распутными (ибо люди, чтобы укрепить свою совесть, хотели грешить в согласии с авторитетом богов), они получили те мерзкие значения, с которыми они дошли до нас»* [Вико, с. 57]. Таким образом не содержание мифов, а умственное и духовное распутство их современных трактователей придаёт им превратное значение. Умственная и духовная деградация новоявленных идеологов инициирует и общественный кризис.

Исторический взгляд на миф не получил распространение среди просветителей. Они настаивали, что собственное содержание мифа – чепуха, которая не требует углублённого анализа, поскольку миф изначально обслуживал произвол властей. В эпоху Просвещения среди клерикалов распространяется трактовка мифа, согласно которой вовсе не богатство фантазии, а её отсутствие не позволили дикарям осмыслить и выразить всю божественную безмерную мудрость.

Умозрительные доктрины, приписывающие избыток или дефект фантазии первобытным людям, не способны пролить свет на природу мифа, на мифологические универсалии, на истоки живучести мифа. Вместе с тем они побуждали исследователей искать более веские причины, вызвавшие к жизни феномен мифологического сознания. Так, например, *Д. Юм* (1711–1776) предпочитал связывать истоки мифа с жизненными повседневными проблемами человека, которые отнюдь не канули в вечность. В своём «Трактате о человеческой природе» он писал: *«Первоначальные религиозные представления у всех народов были вызваны не созерцанием*

творений природы, но заботами о житейских делах, а также теми непрерывными надеждами и страхами, которые побуждают ум человека...» [Юм, с. 271]. Это невозможно опровергнуть.

В структуре любого сознания (научного, религиозного и т. д.) **Юм** выделял атомарные «впечатления» (impressions), и производные от них «идеи» (ideas), под которыми он подразумевал понятия, представления, воспоминания, а также продукты воображения, фантазии, иллюзии. Идеи могут быть «скопированы с впечатлений» или образованы путём их ассоциаций [Там же. С. 198]. Механизм ассоциаций и использует **Юм** для объяснения природы мифа. Следует заметить, что подобный механизм используют как прагматики, так и беспочвенные фантазёры, поэтому ссылки на него малопригодны для объяснения природы мифа.

Своеобразное влияние на учения о мифе оказал **И. Кант** (1724–1804). После появления кантовской теории происхождения Вселенной просветители окончательно уверились в несовместимости науки и мифологии во взглядах на космогенез. При этом полностью игнорировались различия между рукотворным мифическим космосом (микрокосмом), который лёг в основу мифа, и макрокосмом.

Надо сказать, что **Кант** предпринял огромные усилия, чтобы показать, что мир дан субъекту в формах его (субъекта) активности, что метафизика, пространство и время являются порождениями человека, поскольку отражают его средства восприятия. Более того, он полагал, что познаваемым является только мир, который порождается субъектом. Его взгляды носили подчёркнуто мифологический характер, со свойственным ему антропоцентризмом, однако пропасти между микрокосмом и макрокосмом, которую возвёл **Кант**, мифологическое сознание не знало, поскольку мысленные

формы изначально были материальны, весомы, грубы, зримы, что и позволяло нашим предкам прочувствовать и понять не только себя, но и окружающий мир, отождествив микрокосм с макрокосмом.

Идеи просветителей содействовали буйному расцвету атеизма, нигилизма и т. д. Реакция не заставила себя ждать. Вторая половина XVIII века сопровождалась бурной мистификацией культуры. Эзотеризм, мистическая философия, масонство приобрели огромное влияние в самых просвещённых слоях общества. Мистификаторы и шарлатаны (*Сен-Жермен*, граф *Калиостро* и др.) стали пользоваться общеевропейской известностью. Как реакция на расцвет псевдодуховности сложилось мировоззрение романтизма.

Для романтиков сущность бытия скрыта не в бездушной стихии, а в человеке. В противовес абстрактно-рассудочным идеалам классицизма и просветительства романтизму свойственен интерес к массовой народной культуре, к фольклору, к национальной мифологии. Обращение к широкому кругу национальных мифологических систем позволило романтикам изучать миф в его историческом развитии. *М.И. Стеблин-Каменский* в своей книге «Миф» пишет; *«Сущность романтического открытия мифа заключалась в том, что несостоятельность всех старых толкований мифов вдруг стала очевидной. Мифы были осознаны как Правда (с большой буквы) и как сознание Народа (тоже с большой буквы) и в силу этого стали объектом восхищения и поклонения»* [Стеблин-Каменский, с. 8].

Своё наиболее глубокое развитие романтическая философия мифологии нашла в работах *Ф. Шеллинга* (1755–1854). В своём «Введении в философию мифологии» он определил её как такое исследование, которое *«поднимается... над существованием мифологии и задаётся вопросом о природе,*

сущности мифологии, тогда как просто учёное, или историческое исследование довольствуется тем, что констатирует данные мифологии» [Шеллинг, с. 162]. Надо сказать, что разработанная им «философия откровения» страдает откровенным расхождением с исходными посылками романтизма, а также с фактами. Он ищет истоки учений о боге вне человека. По **Шеллингу**, начало мифологического процесса характеризуется монотеизмом и связано с поклонением не родителям, не их органам, а звёздному небу.

Попытку примирить естественную, бессознательную символику мифа с логикой предпринял **Г. Гегель**. В гегелевской трактовке мифологический символ отражает глубинную, внутреннюю логику духовного творчества. Именно бессознательная природа этого символа позволяет проследить объективную логику, смысл развития абсолютного духа. **Гегель** не склонен противопоставлять значение и образ, образ и предмет, предмет и мысль о предмете. Миф, по **Гегелю**, это снятая ступень чувственно-образного познания мира. В своём развитии абсолютный дух приходит к высшим формам сознания (религии), в которых миф присутствует в снятой форме.

Рационалистическое прочтение евангельского мифа было осуществлено младогегельянами. Наиболее радикальная и последовательная рационалистическая версия евангельского мифа была разработана **Д. Штраусом** (1798–1874). Он пришёл к выводу, что евангельское повествование – результат естественного преклонения крупной человеческой общины перед гениальным врачом-человеколюбом. Этот высокоодарённый человек посвятил себя решению самых главных проблем общества, поэтому его практика, его учение вызвали законное преклонение перед ним.

Романтики, породившие культ народного духа, культ народной мифологии, видевшие в мифологии Истину с большой буквы, многое сделали для становления мифологии как науки. «Поздние» романтики **Я. Гримм** и **В. Гримм** считали, что в мифах и сказаниях «*закрито неприметное основание истинности*» [Гримм, с. 408]. Они полагали, что только углублённое изучение народной жизни способно пролить свет на тайны мифотворчества, причём огромную роль в осмыслении древней словесности братья **Гримм** отводили языку. История языка, по их мнению, находится в тесной связи с историей мыслительного процесса, мифологического сознания. Вместе с тем, они полагали, что истоки мифа связаны с национальными языками, что мифологическое сознание по природе своей национально. И здесь мы видим полнейшее расхождение с фактами, которые свидетельствуют о том, что мифологическое сознание интернационально как интернациональна исходная форма общения.

Ко второй половине XIX века складываются две конкурирующие школы изучения мифа. Одна из них, следуя давней традиции, видела в мифах отражение макрокосма и стремилась свести все сказочные и эпические сюжеты к солярно-метеорологическим мифам. Эта школа получила названия *натуралистической*, *солярно-метеорологической*, а также *мифологической*. К этой школе принадлежали немецкие учёные **В. Швари**, **А. Кун**; русские – **А.Н. Афанасьев**, **Ф.И. Буслаев**, **А.А. Потебня**; английские – **М. Мюллер** и др.

Сторонников мифологической школы не смущал биоморфный характер мифического космоса. Этот феномен они объясняли «болезнью языка», вытекающей из лингвистической концепции возникновения мифа, которая была разработана **М. Мюллером**. Уже в XIX веке обнаружилась несостоятельность попыток сведения мифов к небесным при-

родным явлениям, что крайне негативно сказалось на авторитете мифологической школы в мифологии.

Представители второй школы, которая носила название *эволюционистской* или *антропологической*, были менее склонны к умозрительным построениям. Эта школа сложилась в Англии. Её представители (*А. Тайлор, Э. Лэнг, Дж.Дж. Фрэнгер, Г. Спенсер* и др.) широко использовали в своих исследованиях данные сравнительной этнографии. Эти данные опровергали основополагающую роль солярно-метеорологических мифов.

Э. Тайлор связывал истоки мифа с вполне рациональными размышлениями «дикаря». По его мнению, в основе мифологии лежит не язык, а всеобщее одушевление природы – анимизм и способность человеческого сознания строить объяснения природных явлений на основе аналогии. *Тайлор* и его последователи попытались связать истоки анимизма с человеческой психикой, с наблюдениями дикаря над явлениями сна, сновидений и т.п., а также болезни и смерти.

Взгляды *Тайлора* отличались редким психологизмом, однако, они придавали мифу исключительно созерцательную трактовку и не вскрывали жизненно важную практику, связанную с диагностикой, культивирования техники-безопасности, сочувствия, сострадания и т. д.

Чисто умозрительное рассмотрение болезненных состояний в отрыве от медицинской семиотики не позволило *Тайлору* пролить свет на анатомию человеческой души, без которой трудно понять каким образом душа цепляется за брненное тело, как расстаётся с ним. Не удалось пролить свет на многообразную форму духов и последователям *Тайлора*. Антропологизм в отрыве от самой мудрой науки, от традиционной человеческой практики оказался недостаточно конкретным и эффективным для научного изучения пер-

вобытной культуры. Это привело к разочарованию исследователей первобытной культуры в теории и методологии антропологической школы.

С конца XIX века в трудах *У. Робертсона*, *Р. Марета*, *А. Ван Геннепа* начинает звучать утверждение о приоритете ритуала над мифом. Против философски-созерцательной трактовки мифа выступил и *Дж.Дж. Фрэзер*, который попытался противопоставить анимизму магию. На примере культа Осириса он попытался продемонстрировать тесное сращивание мифа и ритуала. Так, например, *Фрэзер* в своей «Золотой ветви» настаивал, что Осирис является богом растительности. Отождествляя Осириса с зерном и выводя миф об Осирисе из ритуала, он глубоко заблуждался [Фрэзер, 1983, с. 354]. В действительности Осирис (Усир) является осью Ра (бога солнца). Эта ось действительно может прорасти из-под земли и образовывать целое поле восходов (всходов) (рис. 35). Жрецы, которые наблюдали за этими всходами, вовсе не были земледельцами. Именно они сложили миф о боге, который половину года проводит

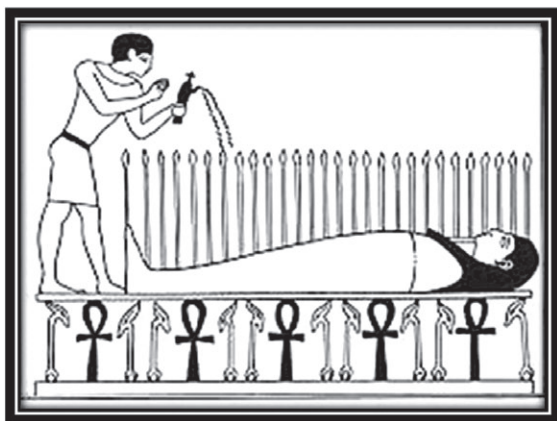


Рис. 35. Всходы Осириса. Барельеф из Фил, Египет

под землёй. В основе этого мифа лежит отнюдь не ритуал, а наблюдение за предельно естественным процессом. Взгляды **Фрэзера** вызвали к жизни целую *ритуалистическую* школу исследователей мифа, которая заняла доминирующие позиции в 30-40 годы XX века.

Из взглядов **Фрэзера** наибольшую известность получила теория магии, которую он положил в основу всего первобытного мировоззрения. Нет ничего удивительного в том, что свой главный труд (книгу «Золотая ветвь») **Фрэзер** трактует как *«историю человеческих заблуждений и безумия»* [Там же. С. 664]. Крайний ритуализм и скептическое отношение к мифу свойственен целому ряду последователей **Фрэзера**: **Ф. Реглану**, **С.Э. Хайману**, **Э.О. Джеймсу** и др.

Наиболее законченное выражение теория внутреннего единства мифа и обряда получила позже в трудах **Б. Малиновского** (1884–1942), который считается родоначальником *функциональной школы* в этнологии. **Малиновский** оценивал миф с его прагматической функции. В своей работе «Научная теория культуры» он утверждал: *«Функционализм как метод так же стар, как и первые ростки интереса к чужим, а, следовательно, по общему мнению, диким и варварским культурам – у кого бы такой интерес не возникал: у греческого историка Геродота, у французского энциклопедиста Монтескье или у немецкого романтика Гердера. Если мне и довелось внести какой-то скромный вклад в развитие этого метода, то состоит он в создании ярлыка функционализма для уже существующего корпуса научных идей, приёмов и интересов; но и в этом отношении я ссылаюсь на своих предшественников, число которых составляет двадцать семь человек»* [Малиновский, с. 125]. В числе своих предшественников он видел и **Тайлора**, и **Иисуса Христа**, давшего функционализму его девиз: *«По плодам их узнаете их»*. По мне-

нию *Малиновского*, антропологи, изучающие первобытные общества, должны активно включиться в производственные процессы, отправиться на поля, на охоту, рыбную ловлю. Этнография должна стать экспериментальной наукой, что поставит её в ряд с другими естественными науками. Вместе с тем *Малиновский* отнюдь не бихевиорист, которого интересуют только наблюдаемые поведенческие акты без попыток их объяснить. Он пишет: «Ясно, например, что любая теория культуры должна исходить из органических потребностей человека, и если удастся соотнести с более сложными, косвенными, но, возможно, столь же категорическими потребностями, которые мы называем духовными, экономическими или социальными, то такая теория даст нам ряд закономерностей, именно таких, какие требуются для здоровой научной теории» [Там же. С. 67].

Малиновский постоянно подчёркивает, что теория культуры должна базироваться на биологических данных. Именно в биологических потребностях он видит ту субстанциональную основу, которая придаёт культуре смысл. С биологическими потребностям он стремится связать и истоки мифа, полагая, что посредством мифов, надежды на чудо человек приобретает уверенность в критических, стрессовых ситуациях.

Малиновский находит малоперспективным изучение мифов по пересказам, священным книгам и призывает «*миф изучать живым*», т. е. таким, каким он существует в реальной повседневной жизни первобытных народов. В своём труде «Магия, наука и религия» он пишет: «*Миф – это не собрание первобытных представлений о началах всего сущего, имеющих чисто философскую подоплеку. Он также не является итогом созерцания природы или некоторого рода символическим обобщением её законов. Миф выступа-*

ет как исторически образовавшееся суждение о некотором событии, само существование которого однажды и навсегда свидетельствовало в пользу какого-либо магического действия. Иногда миф оказывается не чем иным, как фиксацией магического таинства, ведущего начало от того, первого человека, кому это таинство раскрылось в некотором знаменательном происшествии. Чаще миф просто повествует, каким образом некоторая магическая тайна открылась какому-то роду, племени или семейному клану. Но в любом случае миф является гарантией магической тайны, её родословной, хартией её прав на сознание людей.... У каждой веры есть своя мифология, ибо нет веры без чудес, а миф главным образом просто пересказывает некое первоначальное чудо, совершившееся благодаря магии» [Малиновский, 1998, с. 94-95]. **Малиновский** всячески подчёркивает случайный характер чудес, нашедших отражение в мифах, а также отрицает всякую познавательную роль мифа. При таком подходе объяснить природу мифических универсалий в принципе невозможно.

В 30-40 годы XX столетия ритуалистическая школа сумела занять доминирующие позиции в изучении мифа. Между тем многочисленные факты свидетельствуют отнюдь не в пользу учений **Фрезера** и **Малиновского** о магии и мифе. Первобытный человек отнюдь не склонен полагаться в экстремальных ситуациях на случайность. Ему известно великое множество естественных законов, о которых даже не подозревают современные учёные. Именно эти познания обеспечили ему выживание в экстремальных условиях, которые характерны для различных областей ойкумены.

В последующие десятилетия ряд авторитетных исследователей (**К. Клакхон**, **Ч. Баском**, **В.И. Гринвэй** и др.) высту-

пили с критикой крайностей, которые свойственны ритуализму.

Другим авторитетным направлением в истории мифологии следует считать социологический подход, у истоков которого стоит *Э. Дюркгейм*. Совокупность верований и переживаний, общих для членов некоторой группы, *Дюркгейм* назвал «коллективным сознанием», заменив его впоследствии термином «коллективные представления». Он полагал, что коллективные представления не заимствованы человеком из его непосредственного опыта, а привиты ему окружающей социальной средой. Эта дихотомия личного и социального порождает оппозицию профанного и сакрального. *Дюркгейм* также считал, что тотемическая мифология моделирует родовую организацию и сама служит её поддержанию. Рассматривая тотемические классификационные системы в качестве первобытной логики, он фактически предвосхитил соответствующие выводы структуралистов [*Дюркгейм*, 1998].

Следует заметить, что попытки искать истоки воспитания, истоки социального вне инстинктов, вне сугубо личных биологических потребностей индивида закономерно ведут любые теоретические построения в тупик. Чуждым социальное может казаться тем, кому оно навязывается, но отнюдь не тем, кого природа наградила родительским чувством и побудила культивировать эту сакральную потенцию. Признавая за тотемическими мифами моделирующие функции, *Дюркгейм* категорически отказывается видеть естественные истоки тотемизма. Ссылка на «коллективные представления» отнюдь не проливает свет на природу мифа, мифологического сознания, поскольку естественные истоки эти представления *Дюркгейм* не раскрывает. Игнорируя материнские руки, которые могут сотрудничать, обручаться между собой,

понести ребёнка, сформировать рукотворный универсум, семью, обеспечить ребёнка заботой, а также наглядно демонстрировать свои потенции, невозможно пролить свет на исходный социум, исходную социальную среду, **на мифы и сказки, которые изначально осмысливаются младенцами всех без исключения приматов. Именно осмысление этих мифов и сказок побуждает младенцев приматов проситься на руки.**

Попытку пролить свет на природу коллективных представлений предпринял французский философ, антрополог и этнограф **Л. Леви-Брюль** (1857–1939) в своей книге «Сверхъестественное в первобытном мышлении». Он развивал мысль **Дюркгейма** о том, что мышление формируется обществом и в различных обществах оно различно. Тем самым он вслед за **Дюркгеймом** отвергал тезис о «*психическом единстве человечества*» и противопоставлял первобытное и научные формы мышления. Основное различие между первобытным и научным мышлением, согласно **Леви-Брюлю**, заключается в том, что первое нечувствительно к логическому противоречию, тогда как второе его избегает. Коллективные, мифические представления, по мнению **Леви-Брюля**, лишены логических свойств и целиком основываются на вере, на императиве, а не на опыте и рассуждениях. «*Каким же процессом мышления выработались у человека коллективные идеи?*» – задаёт российско-советский этнограф **Л.Я. Штернберг** (1866–1927) вопрос **Л. Леви-Брюлю** в своей книге «Первобытная религия в свете этнографии». «*Вырабатывались ли эти идеи тоже дологическим мышлением или мышлением логическим?*» [Штернберг, с. 283]. Этим вопросом он попадает в самое уязвимое место построений французского учёного. Из аргументации **Леви-Брюля** выходит, что, может быть, коллективные идеи творились когда-нибудь и логическим путём, но у того индивида, который

воспринимал уже готовые коллективные идеи, мышление становится прелогическим. *«Но в таком случае, – заключает свою мысль Штернберг, – прелогическое мышление не есть нечто первичное, а вторичное»* [Там же, с. 283].

Ярким представителем *символической* теории мифа является немецкий философ неокантианской марбургской школы **Э. Кассирер** (1874-1945), автор книги «Философия символических форм». Он с полным основанием считал, что язык и миф с самого начала находятся в неразрывной связи, из которой постепенно они вычленяются как самостоятельные элементы. Они являются различными побегамися одной и той же ветви символического формообразования, происходящими от одного и того же акта духовной обработки, концентрации и возвышения простого представления. Анализ подсказал **Кассиреру**, что символизм языка и мифа восходит к конкретно-чувственному, и различные объекты могут, не теряя своей чувственности, конкретности, становиться знаками других процессов и явлений.

Он критически оценивает взгляды **Леви-Брюля** на миф. По мнению **Кассирера**, если правильно понять предпосылки мифа, т. е. *«именно так, как их понимает сам первобытный человек, вытекающие из них выводы перестанут казаться алогичными или антилогичными»* [Кассирер, 1998, с. 534].

В основе мифологического сознания он с полным основанием видит объективацию эмоций. В работе «Язык и искусство» **Кассирер** пишет: *«Мы можем определить миф не как теоретическую или каузальную, но как физиогномическую интерпретацию универсума. Человек живёт в многообразных в многообразных вариантах этих физиогномических характеров. Он постоянно подвержен их влиянию, постоянно ими вдохновляем. Он смотрит на мир так же, как мы пытаемся смотреть на других людей, на наших близких.*

Вещи, окружающие его не мёртвая материя; они наполнены и пропитаны эмоциями. Они великодушные и враждебные, дружелюбные и угрожающие, фамильярные и жуткие. Они вызывают доверие, благоговение и ужас. Этим мы можем легко объяснить то, что кажется фундаментальным качеством мифической мысли» [Кассирер, 1893, с. 117–118]. **Кассиреру** удалось постигнуть фундаментальную особенность мифологической мысли. Вместе с тем он находит, что миф «не интерпретирует природу в терминах нашей обычной эмпирической мысли или терминах физических, скорее он интерпретирует её в терминах нашего физиогномического опыта и ничто не кажется более нестабильным и текучим, чем этот опыт» [Там же. С. 118]. Он не допускал мысли, что рефлекторное выражение внутренние состояния могло породить измерительный процесс, системы счисления, логические операции и множество терминов современной физики и математики.

Кассирер был глубоко прав, когда подчёркивал: «Чтобы понять образ мифологического мышления, нужно дойти до глубочайших слоёв восприятия» [Кассирер, 1998, с. 471]. Игнорируя руку, пальцы, исходные единицы, бесполезно искать исходные слои восприятия, обеспечившие связь рефлексов с рефлексией. **Кассирер** так и не дошёл до понимания подлинного характера исходной знаковой системы, которая носит математический характер и обеспечивает связь рефлексов с рефлексией на высоком математическом уровне.

Математические понятия возникают, согласно его теории, независимо от всякого опыта. Основное понятие физики и математики, по мнению **Кассирера**, является понятие «ряда», которое сугубо априорно и не дано нам в ощущениях, а является продуктом сугубо мыслительной деятель-

ности. Между тем исходные ряды, порядки, системы счисления являются исходной средой нашего обитания, нашей первой вселенной. Мы их не только ощущаем, но и используем их для ощущения. Материнские руки, разумный универсум подсказывает, что не имеет смысла противопоставлять интеллигибельный и сенсигельный миры. Именно это изначальное единство делает математику эффективнейшим средством описания всего и вся.

Представители *психологической* школы (вслед за антропологической школой) обращают внимание на жизненную значимость внутренних состояний человека (боль, страх, голод, холод и т.д.), которые не могут быть продемонстрированы непосредственно и требуют для своего выражения соответствующих семиотических систем. Так, например, обозначить острую боль, тупую боль невозможно без представления об углах, геометрии. Корни этого концептуального подхода связаны с попытками немецкого философа, психолога и педагога **И.Ф. Гербарта** (1776-1841) математизации психологии. В своей книге «Психология» он видит задачу психологии в том, чтобы *«сделать понятным всё содержание внутреннего опыта, в то время как сделать то же самое по отношению к внешнему опыту... составляет задачу философии природы»* [Гербарт, с. 97]. **Гербарт** считал человеческую душу активным началом, порождающим самые разные представления, позволяющие судить о характере её активности. Догадаться, что душа изначальна была единицей счёта **Гербарт** не смог, поскольку полностью игнорировал естественный математический аппарат, естественное средство выражения чувств.

Решающий вклад в психологизацию науки о мифе внёс основоположник научной психологии **В. Вундт**. Он впервые заострил внимание на область представлений, которая

возникает из аффекта, из душевных движений, которые наиболее выразительны, наиболее убедительны. В своей книге «Элементы психологии народов. Основные черты психологической истории развития человечества» **Вундт** пишет: «Мы назовём этот духовный мир, перенесённый из собственно душевных движений в явления, мифологическим мышлением» [Вундт, с. 52-53]. Аффекты, душевные движения по **Вундту** воплощаются в выразительных движениях. Из способности аффекта порождать и координировать выразительные движения вырастает единство мифологических образов и магии, а также единство магии и искусства. Подобного рода взгляды потрясают своей глубиной.

По мнению **Вундта**, орган или предмет, на который спроецирован аффект, может дать название этому аффекту. При этом сами органы, предметы наделяются сугубо человеческими качествами. Так объяснял **Вундт** мифологическую апперцепцию, «мифологическое вчувствование» и здесь он допускал грубейшую ошибку. Дело в том, что жизненно важные органы зачастую невидимы и безмолвны, поэтому трудно представить, каким образом они могут нечто обозначать. Скорее они сами нуждаются в обозначении. Логично предположить, что выразительные, динамичные органы рук дали названия аффектам и обозначили различные органы. Так, например, пальцы могут обозначить плач, плечи, плюсны, а ладонки – лодыжки и т.д.

Психологическая интерпретация мифа нашла отражение в работах основателей психоанализа и аналитической психологии **З. Фрейда**, **К.Г. Юнга**, **Э. Фромма**. В толковании мифов и сказок **З. Фрейд** (1856–1939) следует тому принципу, что и в толковании снов. В своём основополагающем труде «Толкование сновидений» [Фрейд, 2008] он подвергает анализу миф о царе Эдипе, описанный в одноименной трагедии

Софокла. Игнорируя специфику мифического брака, специфику мифических родителей, героев, специфику их подвигов, **Фрейд** считал сексуальное влечение мальчика к матери (дочери к отцу) и желание смерти родителю противоположного пола базовым феноменом в становлении человеческой психики. Этот взгляд лёг в основу его психоаналитической концепции мифа.

Фрейд уподобляет дикаря, ребёнка и невротика в плане функционирования их психики. Наличие символов в мифах он рассматривает как регрессию к ранним стадиям развития человечества, когда такой род деятельности, как земледелие или добывание огня, имел форму сексуального либидо. В мифах это древнее и ныне подавленное удовлетворение либидо выражается в «замещающем удовольствии», которое позволяет человеку ограничивать удовлетворение инстинктивных желаний областью фантазии. Он находил, что запрет инцеста составляют начало общества и религии, а также развития личности. Пансексуализм **Фрейда** не нашёл понимания у подавляющего числа мифологов.

Основатель аналитической психологии **К. Юнг** весьма скептически относился к пансексуализму **Фрейда**. Он использовал, наряду с фрейдистскими комплексами, ещё один: коллективное бессознательное. **Юнг** также широко применял понятие коллективные представления, выработанное в рамках французской социологической школы. В 1912 году **Юнг** опубликовал «Психологию бессознательного», в которой опроверг многие из идей **Фрейда**.

Понятие о коллективном бессознательном побудило **Юнга** выработать новое понимание сущности мифа, принципиально отличное от понимания **Фрейда**. В 1921 г. увидела свет работа «Психологические типы», в которой **Юнг** впервые обосновал свою теорию архетипов [Юнг, 1997]. Он

пришёл к мысли о теснейшей связи мифотворчества с археологией коллективного бессознательного. Элементарные носители коллективного бессознательного **Юнг** назвал архетипами. Архетип – (от греч. *archetypos* – первообраз, дословно «древнейший образец»), центральное понятие аналитической психологии. Архетип – способ организации психики посредством форм, переходящих из поколения в поколение. По **Юнгу**, архетип представляет собой структурные элементы человеческой психики, которые скрыты в коллективном бессознательном, общем для всего человечества. Первичные образы (архетип «матери», «героя», «дитя», «вражды братьев» и т. п.), трансформируясь в мотивы, заставляют человека вести себя в определенных ситуациях так, как это свойственно представителям всех культур.

В представлении **Юнга** архетип не образ, не сюжет, а тенденция, предрасположенность к образованию в сознании определённых мотивов, представлений, образов, сюжетов. Миф, по **Юнгу**, – это первая историческая форма символического выражения архетипа, первая форма обнаружения внутренней драмы коллективного бессознательного, «самая ранняя форма знания», возникшая в результате проецирования архетипов на внешние природные процессы и явления. Таким образом, по **Юнгу**, мифы – это не образы внешних природных процессов, а проекция душевных состояний в виде богов, демонов, привидений на природные процессы (астрономические – Солнце, Луна, звёзды, планеты и др.); метеорологические (гроза, гром, дождь) и т. д. В отличие **В. Вундта**, проецирование внутренних состояний **Юнг** связывает не с очевидными рефлекторными жестами, которые могут осмысливаться коллективно и бессознательно, а со сновидениями, которые не имеют отношения к коллективному бессознательному.

Способность видеть в снах мифологические сюжеты, мифических героев подавляющая часть мифологов ставит под сомнение, как и попытки **Фрейда**, **Юнга** и их последователей искать истоки мифологических универсалий, архетипов в сновидениях.

Структуралистическая теория мифа **К. Леви-Строса** (1908–2009) основана на предположении, что все культурные институты являются сознательным выражением бессознательного. С этим невозможно не согласиться. **Леви-Строс** очень высоко ценил **З.Фрейда** как основоположника науки о бессознательном. Как и **К.Юнг**, он считал, что бессознательное носит надличностный, общечеловеческий и даже вселенский характер. Как у **Канта** сознание, так у **Леви-Строса** бессознательное есть чистая форма, которая реализуется через структуры «*бессознательных категорий мышления*» [Леви-Строс, 1983, с. 68]. Именно в бессознательном характере оснований многих явлений культуры и социальной жизни видел гарантию возможности объективного их познания методом структурализма. Важнейшим понятием этого метода является понятие структуры – некоторой системы, управляющей закономерной связью. Эта система задаётся, прежде всего, структурой, а не субстратом.

Структуральный подход предполагает выявление инвариантных отношений в ходе различного рода преобразований. Все различные превращающиеся друг в друга объекты являются различными вариантами универсального объекта, который и является главным объектом познания в структурализме. Этот метод **Леви-Строс** использует и при анализе мифа. Выявление инвариантов является задачей любой теории, однако теория не может ограничиться выявлением постоянных структур без осмысления их сущности, их функций.

Методологические установки структурального характера почерпнуты *Леви-Стросом* у лингвистов-формалистов, которые склонны изучать язык «в самом себе и для себя», оставляя открытым вопрос о причинах, которые вызвали язык к жизни, о его изначальном предназначении. Попытки выделять в мифах мифемы подобно фонемам в словах, а также определять их характерные последовательности, вполне правомерны и актуальны, однако изучение мифа в себе и для себя не способно пролить свет на его изначальный смысл, на его предназначение.

Ориентируясь на лингвистический метод, *Леви-Строс* закономерно пришёл к мысли о том, что мифические персонажи играют знаковую роль. Для объяснения того, как мифологическое мышление осуществляет логические процедуры классификации, анализа, синтеза, генерализации *Леви-Строс* ссылается на особую форму игровой активности – бриколаж. Бриколаж, это активность в пределах тех средств и возможностей, которые определяются ситуацией. По мнению *Леви-Строса*, мифологическое мышление генерирует свои мифологемы на основе образной базы, сложившейся из неспециализированных «подручных» средств. О том, что знаковые системы должны быть операбельными сомневаться не приходится, однако сами руки не попали в поле зрения *Леви-Строса* в качестве исходной формы бриколажа. Игнорируя исходную знаковую систему, медицинскую семиотику, жизненно важную проблематику, он был вынужден приписывать зоологическим, ботаническим видам функции мифологических кодов, безнадёжно путая эти виды с подлинными знаками, каковыми являются чудесные существа, растения и предметы.

В «Мышлении дикарей» [Levi-Strauss, 1962] мифологическое мышление *Леви-Строс* характеризует как способное

к обобщениям, классификации и анализу, как вполне «научное», логическое (в противоположность утверждениям *Леви-Брюля*) и никак не зачаточное. Основные темы «Мышления дикарей» развиты *Леви-Стросом* в обширном трактате «Мифологические» [Levi-Strauss, 1964-1971]. Надо сказать, что *Леви-Строс* придавал большое значение бинарным оппозициям, однако реконструировать матрицу, проливающую свет на природу этих оппозиций, он не смог.

В основе любого мифа *Леви-Строс* видит бинарные оппозиции, например, муж – жена, небо – земля, правый – левый и т. д. При этом он полностью игнорирует специфику мифических мужей, жён, небес, земель, их изначальное структурное подобие, взаимозаменяемость, взаимодополняемость и т. д. Мысль о том, что миф всё выводит из некоего единства, из некоей матрицы, что земля и небо изначально могут быть неразлучной парой (мужем и женой), что муж (подобно Адаму), мог в своём чреве содержать жену, *Леви-Строс* просто игнорировал. По мнению *Леви-Строса*, развёртывание содержания мифа начинается не с констатации этого изначального единства этих пар, а с констатации их противоположности. Надуманную противоположность он устраняет путём выдвижения промежуточных переходных элементов (медиаторов) между утверждениями, составляющими полюсы оппозиции. Среди популярных медиаторов у *Леви-Строса*: туман – переходный образ между образами неба и земли, одежда – переходная форма от природы к культуре, зола – медиатор между очагом огня на земле и крышей, отбросы – медиатор между образами обитаемого места и дикой чащи. Конечная цель любого мифа он видел в формулировке схемы для разрешения придуманных им самим антагонизмов, которые не имеют практической значимости.

Второй тип логических операций, нашедших отражение в мифе, он видел в двойной перестановке функций. Так, например, если в мифе заложен переход посредством медитации от пространственных категорий (небо – земля) к временным (лето – зима), то логика мифа требует для своего завершения ещё одной медитации – обратного перехода к временным, но имеющим иное содержание.

Ещё один тип логических операций, который Леви-Строс навязывает мифу, основан на двойственном характере, который он приписывает героям, божествам и др. В логике мифа главный герой должен проявить себя и в позитивной, и в негативной роли.

Универсальную структуру мифов *Леви-Строс* выразил следующим каноническим уравнением:

$$F(x)(a):F(y)(b) \approx F(x)(b):F(a-1)(y),$$

где a и b члены (персонажи) мифа, которые выражают исходную оппозиционность; x – негативная функция персонажа a ; y – позитивная функция персонажа b , который способен выполнить и негативную функцию x , выступая, таким образом, посредником между x и y ; $a - 1$ означает, что во второй части мифа персонаж a заменён на противоположный. Согласно каноническому уравнению, в любом мифе во второй половине сюжета один из персонажей, отразивший исходную оппозиционность (a), замещается на некоторый противоположный персонаж ($a - 1$), но одновременно происходит инверсия функций ($x \rightarrow y$).

При объяснении мифа *Леви-Строс* довольствуется гипотезой: противоречия для первобытного человека были непереносимы. При этом он не видит противоречия в том, что герои мифа имеют двойственную природу. Следует заметить, что сам *Леви-Строс* не видел в предельно абстракт-

тных построениях первобытных схоластов утилитарной значимости. При этом он явно переоценивал умственные потенции людей, которые могли довольствоваться решением столь оторванных от жизни задач. Советский философ, эстетик, литературовед, теоретик и историк культуры, **М. Лифшиц** (1906–1983) в своей книге «Мифология древняя и современная» пишет: *«Леви-Строс пользуется термином “первобытная логика”, забывая, что эта логика именно в страшной последовательности своей есть полный недостаток логики. Детская страсть к формальным структурам находится в обратном отношении к логомифии, то есть к развитию более общего смысла, который делает миф Прометея или Геракла явлениями конкретного мышления, логоса, как его понимали греки»* [Лифшиц, с. 58].

В конечном счёте увлечение фонологией побудило **Леви-Строса** соотносить миф с нотными структурами, что означало полный отказ от попыток логического осмысления природы мифа.

В использовании одних знаковых средств для иных знаковых целей видел истоки мифа французский философ, литературовед, семиотик, яркий представитель структурализма **Р. Барт**. (1915–1980). В своей книге «Мифологии» он утверждал, что *«миф представляет собой особую систему в том отношении, что он создается на основе уже ранее существовавшей семиологической цепочки: это вторичная семиологическая система. То, что в первичной системе было знаком (итог ассоциации понятия и образа), во вторичной оказывается всего лишь означаемым»* [Барт, с. 239]. Вторичная знаковая система (метаязык) наполняет своим содержанием язык-объект, хотя изначальная роль метаязыка заключается в прояснении языка-основы. Мысль эта весьма продуктивна. Она способна пролить свет на причины, кото-

рые затрудняют понимание изначального смысла, заложенного в мифе, сказке при использовании звукового языка, который является метаязыком по отношению к языку жестов.

Следует заметить, что *Барта* не интересовали мифы первобытных народов, которым свойственны мифологические универсалии. У истоков таких универсалий не могут стоять случайные исходные знаковые системы, случайные коннотации. Игнорирование протомифа характерно для многих современных структуралистов. Оно способствует появлению мифов о мифе и подрывает доверие к структуралистским ухищрениям, оторванным от жизненных реалий, породивших миф.

В работе французского философа, теоретика культуры, историка *М. Фуко* (1926–1984) «Рождение клиники» предельно убедительно показано, что звуковой язык, лишённый перцепции, а также исторически сложившиеся учения способны породить самые странные предрассудки относительно жизненно важных процессов, которые глубоко волновали этого философа-клинициста. Подмена опыта авторитетом толкователей доктрин искажает историю получения знаний, порождает школы, которые весьма вольно толкуют традиционные учения. Абстрагироваться от предрассудков, порождённых звуковым языком, медикам помогла клиника, которая предполагает непосредственный контакт изучения и обучения, слова и вещи. Констатируя это, *Фуко* пишет: *«Таким образом нет различия в природе между клиникой как наукой и клиникой как педагогией. Так образуется группа, создаваемая учителем и учеником, где акт познания и усилия для знания свершаются в одном и том же движении. Медицинский опыт в своей структуре и в своих двух аспектах проявления и усвоения располагает теперь коллектив-*

ным субъектом: он не разделен более между тем, кто знает и тем, кто невежественен; он осуществляется совместно тем, кто раскрывает и теми, перед кем раскрывается» [Фуко, с. 171]. Клиника позволяет вести непрерывный мониторинг учениками квалификации своих учителей.

Мистифицирующие потенции звукового языка, способность его порождать коннотации, которые не связаны с сущностью первичных языков и сообщений, вызвали всплеск недоверия к порождённым с помощью него текстам, учениям, к их трактовкам и трактователям. Возникло настоятельное стремление осмыслить эти тексты, учения путём реконструкции эпистем, связей между словами и вещами, характерных для эпох, породивших эти тексты, учения. Следует заметить, что ещё братья **Гримм** придавали большое значение реконструкции языка при осмыслении мифа и сказки, однако их больше интересовала реконструкция звуковых оболочек, а не изначальное вещественное Слово, породившее вещание, басни, сказки и мифы.

В работе «Истоки протомедицины и её роль в антропосоциокультурогенезе» [Воронцов, 2015а] показано, что мысль **М. Фуко** о единстве клиники и педагогики можно радикально углубить. Если мы вспомним об умственных и физических потенциях младенца, то у нас появятся основания соотносить уход за младенцем с уходом за больным, а исходные формы воспитания – с лечением, позволяющим преодолеть умственную и физическую неполноценность. Бессловесность младенца даёт серьёзные основания видеть в медицинской семиотике исходное средство общения. Именно эта семиотика отражает наши фундаментальные жизненные проблемы и вводится в культуру изначальное.

Первые времена человеческого бытия, фундаментальные человеческие проблемы, процесс введения исходного образного языка в культуру детально отражены в мифах, сказках, баснях, однако, игнорирование клиники, медицинской семиотики, исходных форм воспитательного процесса исключает всякую возможность постигнуть логику древних учений. Игнорируя начальные времена нашего бытия, исходный логический аппарат, исходную матрицу, исходное Слово можно составить самое превратное представление о логике мифа. Так, например, русский и советский философ, писатель и переводчик **Я.Э. Голосовкер** (1890–1967) своей книге «Логика мифа» пишет: *«Имагитивный мир мифологии имеет своё бытие: это так называемое “якобы бытие”, обладающее своей своеобразной логикой, которая для действительного бытия будет алогичной. Поэтому логику “якобы бытия” правильно назвать “алогичной логикой” или “логикой алогичного”»* [Голосовкер, с. 18]. Используя алогичную логику можно создать только алогичную теорию мифа. Засилие алогичных теорий крайне негативно казывается на авторитете множества гуманитарных наук.

Немецкий философ и методолог науки **К.Хюбнер** в своей книге «Истина мифа» также игнорирует визуальную форму мифа и вынужден констатировать, что *«все еще доминирует незнание того, чем, собственно, является миф, как случилось, что его природа до сих пор вообще не объяснена»* [Хюбнер, с. 3].

Выводы: обзор показал, что в настоящее время отсутствует общепринятое учение о генезисе басни, волшебной сказки, мифа. В решающей степени это связано с тем, что до сих пор исследователи склонны пренебрегать исходной действительностью, с которой сталкивается человек сра-

зу после рождения, а также исходными формами общения и мышления, которым изначально присущи наглядность, образность. Игнорируя наглядный показ, невозможно пролить свет на природу животных, растений, предметов, наделённых всеми атрибутами людей. включая исходный язык, которые широко представлены в басне, волшебной сказке, мифе. Обращение к наглядным формам общения матери с младенцем обеспечивает возможность решения широкого круга взаимосвязанных проблем, связанных с генезисом басни, волшебной сказки и мифа. Комплексное изучение истоков басни, сказки, мифа с учётом исходных форм показа раскрывает новые горизонты в изучении их генезиса.

Литература

- Аристотель*. Сочинения: В 4 т. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1.
- Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу: опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифологическими сказаниями других родственных народов: В 3 т. – М.: Изд. К. Солдатенкова, 1865-1869.
- Афанасьев А.Н.* Древо жизни: Избранные статьи. – М.: Современник, 1983.
- Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки: В 3 т. – М.: Наука, 1984-1986.
- Афанасьев А.Н.* Мифы, поверья и суеверия славян: В 3 т. – М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastika, 2002. – Т. 1.
- Барт Р.* Мифологии / пер. с фр. – М.: Изд.-во им. Сабашниковых, 2000.
- Буслаев Ф.И.* Славянские сказки // Ф. Буслаев Исторические очерки русской народной поэзии и искусства. – СПб.: Тип. тов-ва «Общественная польза», 1861.
- Буслаев Ф.И.* Переходные повести и рассказы // Буслаев Ф.И. Мои досуги. – М.: Синод. типография, 1886. – Ч. 2. – С. 259–406.

Буслаев Ф.И. О литературе. Исследования. Статьи. М.: Худ. лит., 1990.

Буслаев Ф.И. Эпическая поэзия // Народный эпос и мифология. – М.: Высш. школа, 2003. – 400 с.

Буслаев Ф.И. Народный эпос и мифология. – М.: Высшая школа, 2003.

Веселовский А.Н. Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса / ЖМНП, 1868. – № 11. – С. 1–26.

Веселовский А.Н. Из истории литературного общения Востока и Запада. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине». – СПб.: Тип. В. Демакова, 1872.

Веселовский А.Н. Сравнительная мифология и ее метод // Вестник Европы, 1873. – №10.

Веселовский А.Н. Три главы из исторической поэтики // А.Н. Веселовский. Собр. соч., серия 1, СПб: Отд. русск. яз. и слов. Имп. Ак. наук, 1913. – Т.1.

Веселовский А.Н. Историческая поэтика. – Л.: Госполитиздат, 1940.

Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций. – Л.: Худ. лит-ра, 1940.

Воронцов В.А. К вопросу обоснования и исследования палеопсихологии человека // Природа психического: тезисы докладов. – Пермь, 1994. – С. 47-48.

Воронцов В.А. О театре волжских болгар и природе театрального искусства. – Казань: ИНТЕЛПРЕСС, 2008. – 212 с.

Воронцов В.А. Природа языка и мифа. – Казань: ИНТЕЛПРЕСС, 2008.

Воронцов В.А. Антропоморфизм мифологического мировоззрения и его природа // Вестник казанского технического университета. Философия и история науки и техники. – 2010. – № 3. – С. 218-222.

Воронцов В.А. Мировоззрение «золотого века» и его истоки // Философия и общество. – 2010. – №3. – С. 130-148.

Воронцов В.А. Подлинные истоки волшебной сказки. – Казань: Intelpress+, 2011.

Воронцов В.А. Генезис языка, сказки и мифа в контексте антропо-социо-культурогенеза. – Казань: Изд. Инст. ист. АН РТ, 2012.

Воронцов В.А. Истоки протомедицины и её роль в антропосоциокультурогенезе. – Казань: Центр инновационных технологий, 2015а.

Воронцов В.А. Подлинные истоки математики и её роль в антропосоциокультурогенезе. – Казань: Центр инновационных технологий, 2015б.

Воронцов В.А. О театре волжских булгар и природе театрального искусства. – Казань: Центр инновационных технологий, 2017а.

Воронцов В.А. О первой маске и её роли в генезисе древних верований и знаковых систем. – Казань, центр инновационных технологий, 2017б.

Воронцов В.А. Истоки географии в свете генерализованной трудовой теории антропосоциокультурогенеза. – Казань: Центр инновационных технологий, 2018а.

Воронцов В.А. Истоки искусства в свете генерализованной трудовой теории антропосоциокультурогенеза: Научное издание. – Казань: Центр инновационных технологий, 2018б.

Воронцов В.А. Природа мифических и сказочных близнецов. – Казань: Центр инновац. технологий, 2019.

Вундт В. Элементы психологии народов. Основные черты психологической истории развития человечества. – СПб.: Вестник знания, 1913.

Гаспаров М. Басни Эзопа. – М.: Наука, 1968.

Гекатей Милетский. Генеалогии // Фрагменты ранних римских философов. – М.: Наука, 1989. – С. 36–37.

Гербарт И.Ф. Психология. – СПб.: Изд. ред. журнала «Пантеон литературы», 1895.

Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М.: Наука, 1987.

Гримм Я. Мысли о том, как соотносятся сказания с поэзией и историей // Эстетика немецких романтиков. – М.: Искусство, 1987.

Гура А.В. Символика ивотных в славянской народной традиции. – М.: Индрик, 1997.

Дашкевич Н.П. Вопрос о происхождении и развитии эпоса о животных. – Киев: Универ. изв., 1904.

Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. (Введение, первая глава) / пер. с франц. // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М.: Канон +, 1998.

Жирмунский В.М. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1958.

Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение: Восток и Запад. Л.: Наука Ленингр. отд-ние, 1979.

Жирмунский В.М. Фольклор Востока и Запада: сравнительное-исторические очерки. – М.: ОГИ, 2004.

Иванова-Казас О.М. Мифологическая зоология. – СПб.: Филологический ф-т СПбГУ, 2004.

Иванова-Казас О.М. Птицы в мифологии, фольклоре и искусстве. – СПб.: Нестор-История, 2006.

Кассирер Э. Язык и искусство // Вест. Росс. унив-та дружбы народов. – 1993. – № 1. – С. 117–119.

Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарики, 1998.

Кассирер, Э. Философия символических форм: В 3 тт. / пер. с нем. – М.– СПб.: Университетская книга, 2002.

Колмачевский Л. Животный эпос на Западе и у славян. – Казань: Тип. Имп. унив-та, 1882.

Кондильяк. Опыт о происхождении человеческих знаний // Коидильяк. Соч.: В 2 т. М.: – Мысль, 1980. – Т. 1. – С. 67-332.

Костюхин Е.А. Типы и формы животного эпоса. – М.: Наука, 1987.

Лессинг Г.Э. О происхождении языка // Антология мировой философии. – М.: Мысль, 1971. – Т. 3. – С. 49-54.

Леви-Брюль Л. Первобытная мифология: Мифический мир австралийцев и папуасов / пер. с франц. – М.: КРАСАНД, 2010.

Леви-Строс К. Структура мифов // Вопросы философии. – 1970. – №7. – С. 152–164.

Леви-Строс К. Структурная антропология / пер. с франц. – М: Наука, 1983.

Леви-Строс К. Превобытное мышление. – М.: Республика, 1994.

Лессинг Г.Э. О происхождении языка // Антология мировой философии. – М.: Мысль, 1971. – Т. 3. – С. 49-54.

Лифшиц К. Мифология древняя и современная. – М.: Искусство, 1979.

Лосев А.Ф. Диалектика мифа // А.В. Лосев Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 21-186. (Мыслители XX века).

Лукреций Кар Т. О природе вещей / пер. с лат. – М.: ОГИЗ, 1933.

Лурье С.Я. Дом в лесу // Язык и литература, 1932. – Т. 8. – С. 159-165.

Малиновский Б. Магия, наука и религия / пер. англ. // Магический кристалл: магия глазами ученых и чародеев. – М.: Республика, 1994.

Малиновский Б. Магия, наука и религия / пер. с англ. – М.: Рефл-бук, 1998.

Малиновский Б. Научная теория культуры. – М.: ОГИ, 2005.

Маркс К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс // 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1959. – Т. 13.

Мелетинский Е.М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. – М.: Наука, 1986,

Мелегинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976.

Мелетинский Е.М. Средневековый роман: происхождение' и классические формы. – М.: Наука, 1983.

Миллер В.Ф. Экскурсы в область русского народного эпоса. I-VIII. – М.: Тип. Т-ва И.Н. Кушнерев и К^о; Т-во скоропеч. А.А. Левенсон, 1892. XII, 232, [2].

Миллер В.Ф. Очерки русской народной словесности. – М.: Т-во И.Д. Сытина, 1897-1910. – Т. 1-2.

Миллер В.Ф. Очерки русской народной словесности: Былины и исторические песни. – М.; Л.: Госиздат, 1924. – Т. 3.

Миллер О.Ф. Сравнительно-критические наблюдения над словесным составом народного русского эпоса: Илья Муромец и богатырство киевское. – СПб., 1869.

Платон. Федон // Платон. Соч.: В 3 т. – М.: Мысль, 1970. – Т.2. – С. 11-94.

Потебня А.А. Из записок по теории словесности. – Харьков: Изд-во М.В. Потебни, 1905.

Пропп В.Я. Морфология сказки. – Л.: Academia, 1928.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – М.: Изд-во Ленингр. унив-та, 1946.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд-во Ленингр. унив-та, 1986.

Пыпин А.Н. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских / Соч. А. Пыпина. – СПб.: тип. Имп. Акад. наук, 1857.

Ревзин И.И. К общесемиотическому истолкованию трёх постулатов Проппа: Анализ сказки и теория связности текста // Типологические исследования по фольклору. Сб. статей памяти В.Я. Проппа. – М.: Наука, 1975. – С. 77–91.

Сорокина Т.Г. Атлас истории медицины: Первобытное общество. Древний мир. – М.: УДН, 1987.

Стасов В.В. Происхождение русских былин // «Вестник Европы», – 1868. – №№ 1–4, 6 и 7.

Стеблин-Каменский М.И. Миф. – М.: Наука. Ленингр. отд, 1976.

Тайлор Э.Б. Первобытная культура / пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989.

Тайлор Э.Б. Миф и обряд в первобытной культуре / пер. с англ. – Смоленск: Русич, 2000.

Тэрнер В. Символ и ритуал. – М.: Наука, 1983.

Фрейд З. Толкование сновидений. – Минск: Попурри, 2008.

Фромм Э. Душа человека / пер. с нем. – М.: Республика, 1992. – 430 с. (мыслители XX века).

Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии // пер. с англ. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1983.

Фрэзер Д.Д. Фольклор в Ветхом завете// пер. с англ. – 2-е изд., испр. – М.: Политиздат, 1985.

Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук / пер. с фр. – М.: Прогресс, 1977.

Хайдеггер М. Путь к языку// М. Хайдеггер. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1983. – С. 279-273.

Хюбнер К. Истина мифа / пер. с нем. – М.: Республика, 1996. – (Мыслители XX века).

Шеллинг Ф. Введение в философию мифологии // Ф. Шеллинг Соч.: В 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 2.

Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. – Л.: Изд-во ИНС ЦИК СССР, 1936.

Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии // пер. с англ. – М.: REFL-book, К.: Bakler, 1996.

Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с франц. 3-е издание. – М.: Акад. проект; Парадигма, 2005.

Этимологический словарь тюркских языков. (Общетюркские и межтюркские лексические основы на буквы Л, М, Н, П, С). – М.: Вост. лит., 2003.

Юм Д. Трактат о человеческой природе // Соч.: В 2 т. – М.: Мысль, 1965.

Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов / пер. с англ. – М.: ЗАО «Совершенство»; «Port-Royal», 1997.

Ямвлих. Ответ учителя Абаммона на письмо Порфирия к Анебону, содержащий решение высказанных в этом письме сомнений // Знание за пределами науки. – М.: Республика, 1996. – С. 245-271.

Aarne A. Leitfaden der vergleichenden Marchenforschung / A. Aarne. // Folklore. Fellows communications. – Helsinki, 1913. – Vol. 2, – № 13.

Aarne A. The Types of Folktale. – 2nd Revision / A. Aarne, S. Thompson. – Helsinki, 1961. (Folklore Fellows Communications; 184).

Bausinger H. Formen der «Volkspoesie». – Berlin, 1968.

Bastian A. Der Mensch in der Geschichte. – Leipzig: Wigand, 1960.

Bedier J. Les Fabliaux. – Paris, 1983.

Benfey Th. Pantschatantra. – Leipzig: F.A. Brockhaus, 1859. –Bd. I-II.

Bodmer J.J. Kritische Briefe. – 1746. – Brief 9 u. 10. – S. 146–189

Bornecque P. Thèmes et organisations des Fables // Europe, 515, 1972, P. 39-52.

Bremon C. The morphology of the French Fairy Tale: Ethical model / C. Bremon // Patterns in oral literature, ed. Jason H., Segal D. – Paris: Mouton, 1977.

Brunner-Traut E. Ägyptische Tiermärchen // ZÄS. – 1955. – № 80.
Brunner-Traut E. Ägyptische Tiermärchen und Fabel. Gestalt und Strahlkraft // Saeculum. – 1959. – X. – 124-185.

Brunner-Traut E. Altägyptische Märchen // MdW. – Düsseldorf, 1963.

Bulwer J. Chirologia: Or the natural language of the hand and Chironomia: Or the art of manual rhetoric. (ed. Cleary J.W.) // Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois Univ. Press, 1974 (1st edition – 1644).

Causeret Ch. Trois fabulistes: Esope-Phèdre-La Fontaine. P.: Gédalge jeune, 1889.

Durkheim M. Les formes élémentaires de la vie religieuse. – Paris: PUF, 1912. – P. 94.

Geissler F. Das Pancatantra, ein altindisches «Fabelbuch». – Berlin, 1954. – S. 657–668.

Gottsched J. Chr. Versuch einer critichen Dichtkunst. Neudruck. – Leipzig, 1751. Darmstadt, 1962.

Gellert, Chr. F. Fabeln und Erzählungen / Schriften zur Theorie und Geschichte der Fabel. – Tübingen, 1966.

Gordon E.L. Biblical Parallels from Sumerian Literature. – Philadelphia, 1954.

Gordon E.L. The Sumerian Proverb Collection // Journal of the American Oriental Society. – 1974. – № 74ю – P. 82-85.

Gordon E.L. Sumerian Proverb. – Philadelphia: University of Pennsylvania Museum, 1959.

Gordon E.L. A new Look at the Wisdom of Sumer and Akkad // Bibliotheka Orientalis. – 1960. – № 17. – P. 121.

Grimm J. Reinhart Fuchs. – Berlin: Bei Reimer, 1834. – 452 s.

Guyot M. Les mythes chez les Selk'nam et les Yamana de la Terre de Feu. – Paris: Institut d'ethnologie, 1968. – 420 s.

Gunkel H. Das Märchen im Alten Testament. – Tübingen: Mohr, 1921.

Harkort F. Tiergeschichten in der Volksüberlieferung. – Schwab, 1970. – S. 12-54.

Harkort F. Volkserzählungsgattungen und -formen // Ranke. 1972.

Hausarth A. Das Problem der aesopischen Fabel // Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, –№ I. – 1898.

Hausrath A. Achiqar und Aesop. – Heidelberg, 1918.

Hegel G.W.Fr. Vorlesungen über die Ästhetik. – 1927. – Bd. I, II, Kap. 3.

Herder J.H. Sämtliche Werke (Aesop und Lessing) hg. B. Suphan. – 1887, Bd. 1, 426; 1887, Bd. 2, 188; 1888, Bd. 15, 523; 1885, Bd. 23, 252.

Herrmann L. Phèdre et La Fontaine // Conférences de la Société d'études latines de Bruxelles, 1963-1964, Bruxelles, 1967, P. 75-90.

Hervieux L. Les fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du Moyen Age. P.: Firmin Didot, t. 1-2, 1893-1894, 834 p.; 808 p.

Janssens J. La fable et les fabulistes. Bruxelles: Office de Publicité, 1955.

Kramer S.N. From the Tables of Sumer // Indian Hills, Colorado, 1956.

Kramer S.N. Sumerian Wisdom Literatura // Bulletin of American School of Oriental Researches – 1951. – № 122.

Krohn K. Die folkloristische Arbeitsmethode. – Oslo, 1926.

Levi-Strauss C. L'art de déchiffrer les symboles // Diogene. – 1954. – № 5. – C. 684–688.

Levi-Strauss C. Anthropologie structural. – P.: Plon, 1958.

Levi-Strauss C. La Pensee sauvage. – P.: Plon, 1962.

Levi-Strauss C. Mythologiques. – P.: Plon, 1964–71. – V. 1–4

Levrault L. La fable (évolution d'un genre). P.: Paule Delaplane, 1905.

Luther M. – Martin Luthers Fabeln. Neu hrsg. von W. Steinberg. – Halle, VEB Niemeyer, 1961.

Malandain P. La fable et l'intertexte. P.: Temps actuels, 1981.

Masseron C. Un genre narratif et didactique: la fable // Pratiques, 59, 1988. – P. 19-35.

Meissner B. Die babylonisch-assyrische Literatur. – Potsdam, 1957.

Meuli K. Herkunft und Wesen der Fabel // Schweizerisches Archiv für Volkskunde. – Bd 50. – Basel, 1954. – S. 65-87.

Ott K.-A. Lessing und La Fontaine // Germanisch-Romanische Monatsschrift. – Heidelberg, 1959. – S. 235-266.

Pascal J.-N., Bideaux M., Brunon J.-C., Fagonard M.-M. Fables et fabulistes. Variations autour de La Fontaine. Mont-de-Marsan: Ed. InterUniversitaires, 1992.

Perry B.E. Studies in Text History of Life and Fables of Aesop. – Oxford: Blackwell, 1936.

Perry B.E. The Origin of the Epimythium. – TaphA, –1940. – 71, 399 f.

Perry B.E. Aesopica. – 1952. – Vol. 1.

Perry B.E. The Fable // Studium Generale. – 1959. – №12.

Perry B.E. The Origin of the Book of Sindbad // Fabula. – 1959. – № 3.

Saintyves P. Les contes de Perrault et les recits parallels. – P. E. Nourry, 1923.

Steinhöwel H. ed. Osterley / H. Osterlei. Steinhöwels Äsop // «Bibliothek des Litterarischen vereins in Stuttgart». – Tübingen, 1873. – Bd.117.

Shirokauer A. Die Stellung Äsop in der Literatur des Mittelalters // Festschrift für Wolfgang Stammler. – Berlin, 1953. – S. 179-191.

Thiele G. Die vorliterarische Fabel der Griechen // Neue Jahrbücher für das klassische Altertum. № 21. – Leipzig, 1908. – S. 377-400.

Thillih P. Simbol und Wirklichkeit. – Göttingen, 1962.

Сокращения

Стф. – Свод таджикского фольклора. Басни и сказки о животных. – М.: Глав. ред. вост. лит-ры, 1981.

Мдм. – Мифология древнего мира / пер. с англ. – М.: Наука, 1977.

Мнм. – Мифы народов мира: Энциклопедия в 2-х т. / Глав. ред. С.А. Токарев. – М.: Сов. энцикл., 1981.

PUF. – Les Presses universitaires de France.

ZÄS. – Zeitschrift für Ägyptologie und Semitistik.

MdW. – Märchen der Weltliteratur, Jena – Köln.

TaphA. – Transaction and Prosiidings of the American Philological Association.

ГЛАВА II. РОЛЬ ВИЗУАЛЬНОГО ПОКАЗА В КУЛЬТИВИРОВАНИИ ЧЕЛОВЕКА, ОБЩЕСТВА, ЗНАКОВЫХ СИСТЕМ И ГЕНЕЗИС ЕГО КУЛЬТУРНЫХ ФОРМ: БАСНИ, СКАЗКИ, МИФА

II.1. Роль показа в культивировании человека и общества

Визуальный показ и культивирование человека, социума неразрывно связаны. Следует заметить, что визуальная информация усваивается бесконечно эффективнее, чем звуковая, особенно когда это касается ребёнка, животного или дикого предка человека. Не случайно русская поговорка гласит: *«Лучше раз увидеть, чем сто раз услышать»*. Наряду с рефлекторными формами показа, которые широко распространены в природе, существуют его культурные формы, которые играют фундаментальную роль в культурогенезе. Всё это побуждает рассматривать генезис культурных форм показа в неразрывной связи с культурогенезом. Традиционно считалось что антропосоциогенез и культурогенез разнесены во времени, однако в последнее время в философии, культурологии и других дисциплинах всё чаще используется термин **антропосоциокультурогенез** или **антропо-социокультурогенез**. **Антропосоциокультурогенез** – это единый во времени и в сущности, но различающийся в частях, самоорганизующийся, взаимосвязанный процесс порождения человека, общества и культуры.

В работах [Воронцов, 2012а, 2016а] показано, что строго монистический взгляд на природу человека, общества, куль-

туры, искусства обеспечивается в рамках генерализованной и генерализующей трудовой теории, согласно которой не половой подбор, не половой инстинкт (по **Ч. Дарвину** и **З. Фрейду**) и не культивирование орудий (по **Ф. Энгельсу**), а родительский инстинкт, родительская забота выступают в качестве главной движущей силы антропосоциокультурогенеза. Наличие этого инстинкта, а также порождаемого им воспитательного процесса делает беспочвенными любые попытки противопоставлять биологическое культурному, социальному. Отпадает также необходимость придумывать специальные социальные инстинкты, а также фантазировать по поводу истоков культуры, искусства. Родительский инстинкт способен пробуждать самые разные творческие потенции и выразительные средства, обеспечивающие сохранение и воспитание потомства. Так, например, птицы, животные демонстрируют незаурядные актёрские способности, когда пытаются отвлечь или отпугнуть врагов от своих детёнышей. Аналогичные способности проявляют родители приматов, предупреждая младенцев об опасности, а также развлекаая и воспитывая их.

В животном сообществе воспитание, обучение посредством показа – примитивный, зародышевый аналог человеческих культурных традиций. Передача информации посредством обучения характерна и для человекообразных обезьян, у которых вполне оправданно констатировать наличие «протокультуры». Различные группы шимпанзе различаются по способам изготовления орудий и по сигналам коммуникации – это разные «*культурные традиции*» [Butovskaya, 2000].

При рассмотрении родительского чувства, лежащего в основе воспитательного, культурологического процессов, следует соблюдать принцип историзма и не преувеличивать

роль отцовского чувства в антропосоциокультурогенезе. Глубоко права американский антрополог **М. Мид** (1901–1978), которая в своей работе «Отцовство у человека – социальное изобретение» пишет: *«Мужчинам нужно прививать желание обеспечивать других, и это поведение, будучи результатом научения, а не врождённым, остаётся весьма хрупким и может довольно легко исчезнуть при социальных условиях, которые не способствуют его сохранению. Женщины же, можно сказать, по самой своей природе являются матерями, разве что их специально будут учить отрицанию своих детородных качеств»* [Мид, 1991, с. 283]. Есть основание полагать, что отцовское чувство было ещё менее развито у предков человека, поэтому нет оснований связывать истоки воспитательного, культурологического процессов, истоки сказки и мифа с отцовским чувством.

Великий русский естествоиспытатель **К.А. Тимирязев** (1843–1920) писал: *«Любовь матери, это самое идеальное из чувств, есть в то же время самое могучее оружие, которым слабый беззащитный человек должен был бороться против своих сильных соперников не в прямой, а в более важной, косвенной борьбе за существование»* [Тимирязев, с. 27]. Забвение самого идеального, самого могучего оружия традиционно для попыток пролить свет на природу человека, общества, культуры. Отрицание Святого Духа (родительской любви), который растворён в живой природе, а также его связи с человеческой праматерью, не позволяет постигнуть смысл традиционных учений о природе человека, культурного социума (общества), культуры, искусства.

К.Д. Ушинский (1824–1870) в своём труде «Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии» писал: *«Что же касается до отличия инстинктивной материнской любви, общей всему живущему, от материнской*

любви женщины, то это различие заключается в том, что, тогда как инстинктивная любовь прекращается... материнская, чисто человеческая любовь не знает себе предела» [Ушинский, с. 139]. Становление этого духовного абсолюта само требует объяснения, поэтому крайне важно выявить причины, которые предельно осложнили реализацию родительского инстинкта у наших предков, создали условия, когда выживали только потомки предельно заботливых матерей. Причины эти не следует отождествлять с движущей силой антропосоциокультурогенеза, поскольку они имеют прямо противоположную направленность. Сила действия всегда равна силе противодействия, однако канавы и ямы не следует отождествлять с двигателем вездехода, а жизненные невзгоды – с процессом преодоления этих невзгод.

Уже давно исследователями было замечено, что многие особенности воспроизводства нашего вида становятся понятными, если вспомнить о проблемах детства. Трудности сохранения детёнышей на деревьях приводят к тому, что только заботливые и предусмотрительные матери имеют шансы сохранить потомство, однако бесконечно более сложные проблемы возникли у матерей приматов при переходе к наземному обитанию, когда они лишились традиционного убежища, традиционной пищи. **Родительский инстинкт в этих условиях должен был вывести родительскую заботу, естественные формы воспитания, показа на качественно новый уровень.**

Специалист по биологической антропологии **Р. Фоули** в своей книге «Ещё один неповторимый вид. Экологические аспекты эволюции человека» пишет, что большинство местонахождений ископаемых предков человека «*приходится на саванновый лес или саванновое редколесье и открытую кустарниковую саванну*» [Фоули, 1990, с. 245]. «*Вследствие*

сухости здесь нередко возникают пожары, которые играют важную роль в поддержании структуры растительных сообществ» [Там же. С. 248-249]. После лесных пожаров, вызванных длительной засухой, стада приматов вынуждены переходить к наземному обитанию. Особи, склонные к более консервативному поведению, погибали или сохранялись в традиционных местах обитания, особи же, легко меняющие модели поведения, осваивали окраины, все более и более превращавшиеся в саванны. Тем самым в прежних биотопах сохранялись особи, хорошо приспособленные к ним, а в новых – шло накопление особей, приспособленных к наиболее гибкой смене поведенческих стратегий.

Переход к наземному образу жизни не мог не породить целый комплекс проблем, связанный с добыванием пищи и защитой от врагов. Положение усугублялось тем обстоятельством, что непосредственные предки будущих гоминид были крайне миниатюрны. По мнению многих исследователей, именно карликовые шимпанзе по сравнению с обычными имеют в своём физическом строении черты инфантилизма, примитивности и стоят ближе к общему предку рода Pan, чем любые другие ныне живущие антропоиды. Следовательно, именно они ближе и к общему предку понгид и гоминид. Некоторые авторы обращают особое внимание на значительное сходство скелета у хадарских гоминид и карликовых шимпанзе. Ряд специалистов считает, что карликовые шимпанзе (бонобо) могут считаться моделью общего предка австралопитеков (прегоминид), древнейших гоминид, а также шимпанзе и горилл.

Вопрос о том, как миниатюрные существа, лишённые быстрых ног, ухитрились выжить в саванне полной хищников, уже давно волнует исследователей. Наиболее эффективно данные проблемы решаются путем использо-

вания различного рода предметов в качестве орудий. По поводу использования палок обезьянами очень интересные факты и выводы приведены в книге **В.К. Никольского** и **Н.Ф. Яковлева** «Как люди научились говорить». Авторы пишут: *«Когти высших обезьян мало приспособлены для раскапывания почвы. Наблюдения, сделанные над живущими в неволе обезьянами, показали, что шимпанзе очень нравится употреблять палку для копания... В этом случае употребление обезьянами палки очень близко походит на применение палки для копания многими дикими племенами. Тасманийцы и австралийцы именно так пользовались заостренной палкой до открытия их европейцами, отыскивая в земле клубни, корни и мелких животных.*

Таким образом, наблюдения показывают, что у современных человекообразных обезьян есть способность употреблять предметы, находимые ими в готовом виде, в качестве естественных орудий» [Никольский, Яковлев, 1945, с. 17].

Именно естественные, а не искусственные орудия были изначально введены в культуру и стали использоваться осмысленно. **Ю.И. Семёнов** в своей книге «Как возникло человечество» с полным основанием пишет: *«По мере перехода к наземному образу жизни акты самозащиты с использованием естественных орудий из случайных становятся правилом и, наконец, необходимостью. За палкой, камнем и другими им подобными предметами постепенно закрепляется функция орудий труда, орудий самозащиты. Предлюди уже не могут без них обходиться»* [Семёнов, 1966, с. 125].

Лишая традиционного убежища, пламя лесного пожара оставляет после себя огромное количество заострённых и закалённых на огне палок. Советский приматолог **Э.П. Фридман** писал: *«Любопытно, что при лесных пожарах, когда случайно поджариваются плоды, орехи или дичь,*

шимпанзе правильно постигают пользу огня и лакомятся “приготовленной” пищей» [Фридман, 1985, с. 175]. Заостренные и закалённые на огне палки могли оказаться очень эффективными не только при разгребании пепла. Они позволяли преодолеть тот технологический Рубикон, который отличает процесс добывания пищи тасманийцем или австралийцем от добывания пищи обезьяной.

Заостренная палка-копалка (копье) является весьма эффективным средством защиты и нападения. Это грозное оружие смогло обеспечить нашим предкам безраздельное господство на суше и на море. Оно сделало своего владельца царём природы уже на самом начальном этапе антропосоциокультурогенеза. Вот что пишет по данному поводу знаток образа жизни первобытных племен **Я. Линдبلاد** в своей книге «Человек – ты, я и первозданный»: *«Вплоть до недавнего времени практически все народы первобытной культуры пользовались копьем, – и с каким успехом! Рассказывают, что пигмеи в одиночку убивали слона: бесстрашно и расчетливо они в сумерках леса подбегали сбоку к пасущемуся великану и вонзали ему копье прямо в сердце!»* [Линдبلاد, 1991, с. 181].

Против копья не выстоять мамонту, пещерному медведю, против копья бессилен и кит. Есть все основания полагать, что оружие, которое сделало человека «царём природы», вовсе не придумано, а введено в культуру. В этой связи глубоко ошибочны любые попытки связывать истоки человеческого сознания с процессом придумывания и изготовления орудий, а также видеть в австралопитеках беззащитных существ. Деревянное копье позволяет не только охотиться, но и отбивать добычу у хищников и падальщиков. Оно способно обеспечить защиту и пропитание растительноядным приматам, а также питающимся дарами водоёмов.

О достижении господства над внешними врагами уже древнейшими предками человека говорит тот факт, что их древнейшие становища часто находят не в пещерах, которые могли бы иметь оборонительное значение, а на открытых местах – в слоях песчаника, вулканического туфа, в глинистых отложениях по берегам рек. Именно в таких местах были сделаны почти все находки в Восточной и Южной Африке австралопитековых. Попытки нидерландского антрополога Э. Дюбуа (1858–1940) обнаружить предка человека в пещерах о. Суматры оказались безрезультатными. Он нашёл его в раскопках берега реки на о. Ява. В этой связи глубоко ошибочны попытки представить наших предков беспомощными существами и связать истоки их духовности со страхом перед чуждыми им стихиями.

Постоянно вооружённый острой палкой зверь предельно опасен прежде всего для себя и ближайшего окружения, поскольку не располагает инстинктом, ограничивающим применение столь эффективного оружия. Особую опасность острые палки представляет для младенцев, которые склонны использовать их без всякого разума во время игры, ссор, поэтому здесь на первый план выступает культивирование сознания, сочувствия, сострадания, причём в самом раннем возрасте. Взрослого самца, вооружённого копьём, воспитывать поздно. Материнский инстинкт и материнская предусмотрительность должны были произвести революцию в воспитательном процессе, чтобы сохранить потомство.

В работе «О природе вещей и педагогической археологии» было показано, что воспитание человека радикально отличается от воспитания животных. *«Животные побуждают своих детёнышей во время игры, демонстративного поведения пускать в ход зубы, когти, копыта, рога по всякому поводу и без повода. Животные оттачивают свои навыки*

владеть оружием на ближних (родителях, братьях, сёстрах), причём уделяют этому занятию большую часть свободного времени. Они используют естественное вооружение при дележе добычи, самок, определении социального статуса. Совсем не сложно представить, чем закончится подобное воспитание, если животное обзаведётся оружием, которое не рассчитано на инстинктивное пользование и попытка освоения которого традиционными методами грозит самыми катастрофическими последствиями для пользователей. Введение в культуру такого оружия невозможно без учёта, обобщения, передачи чужого опыта, причём опыта весьма и весьма трагического. Именно трагизм этого опыта, а вовсе не забота о механических орудиях, которые абсолютно безучастны к человеческим проблемам, побудил матерей разработать приёмы социализации детёнышей и воспитывать людей, а не зверей. Дело в том, что только человечность может уберечь ребёнка от попыток использовать смертоносное оружие против ближайшего окружения» [Воронцов, 2009, с. 30].

О том, что появление смертоносного оружия у наших далёких предков могло иметь самые катастрофические последствия для них, уже давно пишут проникательные исследователи. Так, например, советско-российский историк, философ и этнолог **Ю.И. Семёнов** в своей книге «Как возникло человечество» пишет: «Драки в стадах предлюдей были не только более частыми, чем у обезьян, но и носили более жестокий характер. Обезьяны в большинстве своём являются растительноядными животными. Единственными орудиями, которые они пускают в ход во время драк, являются руки, ноги, зубы. Предлюди были хищниками, владевшими искусством убивать довольно крупных животных дубинами из дерева, кости и камня. Несомненно, что эти орудия они

должны были пускать во время драк между собой. Использование дубин и камней в драках имело следствием серьёзные ранения и нередко вело к смертельному исходу» [Семёнов, 1966, с. 132]. Появление у наших предков эффективного вооружения способствовало их озверению, превращению в кровожадных хищников, а также вело к расцвету зоологического индивидуализма и представляло реальную угрозу их существованию. *«Непрерывные, непрекращающиеся драки в стаде предлюдей подрывали систему доминирования. Последняя не столько существовала в стае предлюдей, сколько ломалась, нарушалась, перестраивалась. Зоологический индивидуализм в стаде предлюдей достиг своего наивысшего развития и подрывал сам себя, ибо в большей и большей степени становился угрозой самому существованию предлюдей»* [Там же. С. 133]. Вопреки уверениям **Семёнова**, зоологический индивидуализм не мог подорвать сам себя. Подорвать его мог только зоологический альтруизм, который был введён в культуру и породил антропосоциокультурогенез, истоки которого коренятся не в умении производить оружие, а в культивировании способности сочувствовать, не использовать естественное и искусственное оружия при дележе пищи, самок, во время игр, при выяснении отношений. Эту способность, без которой немислимо даже сообщество каннибалов, могли ввести в культуру только матери – существа, которые от природы склонны к альтруизму.

Регулярно используя заострённые палки, «недочеловеки» могли только усугубить своё положение, положение своего социума, попавшего в критическую ситуацию. Есть все основания полагать, что уже первые антропоиды, которые регулярно применяли палки-копалки (копья), были в полном сознании и настолько человечны, что не пытались выяснять отношения посредством оружия. Как показали исследова-

ния [Марков, 2009; Levjoy, 2009], на путь «общественного договора» вступили еще ардипитеки. Ардипитек (*Ardipithecus ramidus*) – один из самых ранних австралопитеков, который жил в раннем плиоцене примерно 5,8-4,4 млн. лет назад. Ардипитек имеет много общего с африканскими обезьянами, шимпанзе и гориллами, однако у самцов этого вида клыки не крупнее, чем у самок, а значит, они взаимодействовали друг с другом менее агрессивно, чем, например, современные шимпанзе (у их самцов клыки существенно большего размера), то есть имели какие-то иные способы решения социальных проблем. Далее в линии, ведущей к человеку, клыки уменьшаются еще более, что, возможно, свидетельствует о дальнейшем развитии механизмов, позволивших уменьшить уровень внутривидовой агрессии, в том числе, вероятно, и коммуникационных.

В работах, посвящённых истокам театра [Воронцов, 2017a], искусства [Воронцов, 2018б], показано что культивирование человечности, техники безопасности в принципе невозможно без наглядной манифестации трагедий и драм, связанных с опасными формами поведения. Смысл этих трагедий и драм должен быть понятен даже младенцу, причём до того, как он «отопьётся от рук» матери, совершит первый необдуманый поступок, поэтому матери должны уметь регулярно манифестировать младенцам смертные муки, смерть, связанные с необдуманными поступками. Не следует удивляться тому, что в «добрых» детских сказках матери регулярно умирают, пропадают, а несчастные сироты испытывают всяческого рода лишения.

«Первобытный социум, в котором все вооружены и в совершенстве владеют смертоносным оружием, не может функционировать без воспитательного процесса, драматического искусства самого высокого уровня» [Воронцов,

20186, с. 47]. Воспитательный процесс, искусство позволили нашим предкам не только выжить, но и продемонстрировать чудеса воспитанности. Над фантазёрами, подчёркивающими свирепость наших далёких предков, восхваляющими успехи цивилизации и замышляющими в тиши кабинетов самые страшные преступления против человечности, очень едко посмеялся **З. Фрейд**. В своей работе «Мы и смерть» он писал: *«В некотором смысле первобытный человек сохранился донныне и предстаёт нам в облике примитивного дикаря, который недалеко ушёл от первобытных людей. Теперь вам естественно будет предположить, что этот дикий австралиец, житель Огненной Земли, бушмен и т.д. убивает всех без раскаяния. Но вы заблуждаетесь, дикарь в этом отношении чувствительней цивилизованного человека, во всяком случае, до тех пор, пока его не коснется влияние цивилизации. После успешного завершения свирепствующей ныне мировой войны победоносные немецкие солдаты поспешат домой к жёнам и детям, и их не будет удерживать и тревожить мысль о врагах, которых они убили в рукопашном бою или дальнобойным оружием. Но дикарь-победитель, возвращающийся домой с тропы войны, не может вступить в своё селение и увидеть жену, пока не искупит совершённых им на войне убийств покаянием, подчас долгим и трудным»* [Фрейд, 1994, с. 20]. Традиционная культура побуждает замаливать не только убийство врага. Даже порубка живого дерева в традиционных обществах считается большим грехом и требует искупления.

Против плоского эволюционизма в истории культуры и искусства выступал ещё американский антрополог, лингвист и естествоиспытатель **Ф. Боас** (1858–1942). В своей книге «Ум первобытного человека» он писал: *«Одна из существенных черт этой теории заключается в том, что вообще*

цивилизация развивалась путём перехода от простых форм к сложным, и что обширные сферы человеческой культуры развивались под влиянием более или менее рационалистических импульсов. В последние годы мы начинаем признавать, что человеческая культура не всегда развивается путём перехода от простого к сложному, но что по отношению ко многим сторонам перекрещиваются две тенденции, – одна к развитию от сложного к простому, другая – к развитию от простого к сложному.

Всего легче, быть может, прояснить это примером языка, представляющего во многих отношениях одно из важнейших свидетельств истории человеческого развития. Первобытные языки, в общем, сложны. Мелкие различия в точке зрения выражаются посредством грамматических форм; и грамматические категории латинского, а тем более современного английского языка, кажутся невыработанными по сравнению со сложностью психологических или логических форм первобытных языков, – форм, совершенно неизвестных нашей речи. В общем, развитие языков, по-видимому, таково, что более тонкие формальные различия устраняются... Подобные же замечания можно сделать и об искусстве первобытного человека. В музыке, равно как и в декоративном рисунке, мы находим такую сложность ритмической структуры, что с ним нельзя сравнивать в этом отношении современное народное искусство. Особенно в музыке эта сложность столь велика, что попытками подражать ей оценивается искусство опытного виртуоза (Штумпф). Раз выяснилось, что простота не всегда является доказательством древности, легко видеть, что теория эволюции цивилизации до известной степени основана на логической ошибке. Классификация данных антропологии в соответствии с их простотой была переистолкована как порядок, в

котором они исторически следовали друг за другом, причём не старались надлежащим образом доказать, что более простое предшествует более сложному» [Боас, 1926, с. 108].

Цивилизация огрубляет человеческие чувства. «Золотой молодёжи» глубоко чужды мораль, стыд. Российский этнограф **В.И. Иохельсон** (1855–1937), которому довелось изучать культуру юкагиров, считавшуюся самой архаичной на территории Российской империи, писал: *«Надо действительно удивляться стыдливости примитивного племени, семейная и общественная жизнь которого ещё протекала в условиях каменного века. От столкновения именно с более культурными народностями, якутами и русскими, стыдливость понизилась у юкагиров. Якут не знает стыда, говорят юкагиры. Древние же юкагиры, говорят последние в своих преданиях, помирали со стыда»* [Иохельсон, 1922, с. XIII]. Весьма и весьма сомнительно, что обработка камня, бронзы, железа инициировала стыд.

Против механицизма, плоского эволюционизма свидетельствуют и факты, связанные с характером первых орудий, с помощью которых были изготовлены искусственные орудия. Лесные пожары случаются не часто, что побудило наших предков к искусственному воспроизведению заостренных палок. Многочисленные этнографические наблюдения неоспоримо свидетельствуют о том, что у первобытных людей их зубы служат в качестве весьма универсального орудия. С их помощью они ухитряются обрабатывать различные материалы, а также откручивать гайки, вскрывать консервные банки и т. д. Так, например, шведский натуралист, зоолог, писатель **Я. Линдبلاد** (1932–1987) в своей книге «Человек – ты, я и первозданный» свидетельствует, что современные индейцы окурило своими зубами *«очищают сучья от коры, обрабатывают заготовки для топорищ»*

[Линдبلاد, 1991, с. 181]. Подобного рода факты отнюдь не мешают механицистам насаждать предрассудок, согласно которому камни были первыми орудиями, позволившими обрабатывать другие материалы. Так, например, **Ю.И. Семёнов** в книге «Как возникло человечество» утверждает, что *«единственно подходящими для обработки дерева орудиями могли быть лишь каменные»* [Семёнов, 1966, с. 142].

Судить об умственном прогрессе и регрессе антропоидов не по каменным орудиям, а по их челюстям, зубам есть много оснований. Дело в том, что челюстно-лицевые органы непосредственно связаны с нашей черепной коробкой. Отношение между объемом головы и объемом тела у человека и гориллы примерно одинаково, поэтому больший объём черепной коробки у человека является следствием миниатюризации его челюстно-лицевых органов. Миниатюрная, подвижная, с рядами ровных зубов челюстно-лицевая система человека позволяет развивать огромные перекусывающие усилия и легко перегрызать грубые волокнистые материалы. Гипертрофию челюстно-лицевых органов антропологи не без основания рассматривают как дегенеративный признак. Также не без основания они связывают начальный этап в эволюции человека именно с гоминизацией челюстно-лицевых органов.

Причины радикальной перестройки челюстной системы до сих пор являются загадкой для исследователей, игнорирующих осмысленную практику, связанную с совершенствованием этой системы. Рефлекторное использование челюстно-лицевых органов при использовании подножного корма порождало массу проблем. Особые проблемы возникали у детей. Перегрызать грубые волокна им мешали не только выступающие клыки, но и смена зубов. **Переживая** за своих чад, матери были вынуждены **пережёвывать** за них

твёрдый подножный корм, мясо. Это не могло не породить заботу матерей о наружности (вооружении) своих чад, а так представлений о прикусе, вкусе.

Надо сказать, что прикус, форма черепа даны человеку от природы, однако уже очень давно опытные мамы с помощью нехитрых технологий научились радикально влиять на форму черепа, челюстно-лицевых органов младенцев. Именно древние обычаи менять по своему усмотрению с помощью тугих повязок, вкладышей наружность детей побудила современных стоматологов развивать соответствующую технику. В работе автора «К вопросу обоснования и исследования палеопсихологии человека» впервые показано, что именно *«забота о детях побудила матерей ввести в культуру наружность, разработать критерии красоты, которые, начав регулировать половую активность, вывели процесс эволюции из-под контроля естественного отбора. В этой связи глубоко ошибочны попытки рассматривать эволюцию челюстно-лицевых органов человека, игнорируя родительский инстинкт, родительскую заботу о наружности детей. Такие древние обычаи, как трансформация челюстей, выбивание, подпиливание клыков при инициации могут получить разумное объяснение в свете этих фактов»* [Воронцов, 1994, с. 48].

Процесс введения в культуру челюстно-лицевых органов нашёл детальное отражение в чудесных сказках, мифах, которые зачастую рассматриваются в качестве плодов безудержной фантазии наших предков. В свете подлинного историзма, чудесные орудия, а также «предания старины глубокой» перестают казаться надуманными. Так, например, стоматология позволяет обнаружить **сани** (челюсти), **снасти, снаряды**, которые едут (едят) сами, возят нашу **снедь, снедают** и спо-

собны поражать даже небо (нёбо). Именно эти снаряды чаще всего побуждают обращаться за медицинской помощью.

Надо сказать, что центры произрастания древнейших **рубил**, позволяющих **рубать** (кушать), а также сохранность резцов, стамесок, мельниц традиционно интересуют не только стоматологов, но и матерей: когда у ребёнка режутся зубы, он становится нервным, у него пропадает аппетит и поднимается температура. Одиночные зубы могут прокусывать грудь кормящей матери. Они доставляют массу проблем старикам и старухам. Именно они породили представления об упырях (упорах), которые ворочаются во мгле (могиле), вылезают из могилы. Следует заметить, что покусанные упырями их владельцы также считались упырями. Губы этих упырей может быть окрашены кровью даже во время сна. Это породило массу предрассудков, посеявших многовековой ужас: издревле зародилась убеждённость, что подобные упыри также могут покидать могилу. Вот как описывает этот процесс **Н.В. Гоголь** в своей повести «Страшная месть»: *«Крест на могиле зашатался, и тихо поднялся из нее высохший мертвец. Борода до пояса; на пальцах когти длинные, еще длиннее самих пальцев. Тихо поднял он руки вверх. Лицо все задрожало у него и покривилось. Страшную муку, видно, терпел он.»* Душно мне! душно!» – простонал он диким, нечеловечьим голосом. Голос его, будто нож, царапал сердце, и мертвец вдруг ушел под землю. Зашатался другой крест, и опять вышел мертвец, еще страшнее, еще выше прежнего; весь зарос, борода по колена и еще длиннее костяные когти. Еще диче закричал он: «Душно мне!» – и ушел под землю. Пошатнулся третий крест, поднялся третий мертвец. Казалось, одни только кости поднялись высоко над землю. Борода по самые пяты; пальцы с длинными когтями вонзились в землю. Страшно протянул он руки вверх, как

будто хотел достать месяца, и закричал так, как будто кто-нибудь стал пилить его желтые кости...» [Гоголь, с. 154].

Борьба с упырями породила множество технологий, обрядов, связанных с выбиванием, подпиливанием клыков, которые до сих пор ассоциируются с вампирами и вампиризмом. К разряду упырей относится также вепри. Выпирающие изо рта хрюшек крючки приводят к засечке губ при питании и мешают им набирать вес, поэтому традиционно ведётся борьба и с этими упырями.

Разумеется, забота о совершенстве естественной орудной системы в большей мере способствует развитию художественного вкуса, интеллекта, форм общения, чем фабрикация каменных рубил. В настоящее время твёрдо установлено, что тип каменных орудий не имеет жесткой связи с эволюционным процессом. Так, например, олдувайские орудия делали и *Homo habilis*, и *Homo ergaster*, и *Homo erectus*. Более того, есть основания считать, что *их* творцами были австралопитеки. Не связана фабрикация каменных орудий и с началом антропосоциокультурогенеза.

У исследователей отсутствует единство взглядов на причины, которые вызвали к жизни у наших предков бипедию (прямохождение), а также редукцию волосяного покрова. При анализе истоков бипедии, а также редукции волосяного покрова следует учитывать целый ряд обстоятельств, который до сих пор игнорируется исследователями. *«Когда у обезьяны рождается детёныш, он рефлекторно сжимает всеми четырьмя конечностями шерсть на теле матери и повисает под её грудью, спиной книзу. В таком состоянии детёныш остаётся и тогда, когда спит, и тогда, когда бодрствует»* [Выготский, 1993, с. 272]. Исконная среда обитания детёныша обезьяны становится предельно опасной при сис-

тематическом использовании его матерью палки-копалки. В работе «О природе вещей и педагогической археологии» впервые показано, что *«перемещение на четырёх конечностях с зажатой в руке острой палкой требует крайней предусмотрительности и очень быстро приводит к трагическим последствиям»* [Воронцов, 2009, с. 35]. Естественно, что более короткошерстные, а также освоившие прямоходящие мамы имели больше шансов вырастить потомство. Это не могло не привести к редукции волосяного покрова. Таким образом даже такие тайны антропогенеза, как гоминизация челюстной системы, редукция волосяного покрова, бипедия можно успешно освещать, обращаясь к коэволюции в рамках экосистемы «мать-дитя». Позволяет она выявить и истинную среду обитания человека, и исходный культурный слой.

Висящий под грудью матери младенец обезьяны имеет возможность опраться, питаться, согреться, не отягощая рук матери. Прямохождение, редукция волосяного покрова сделали материнские руки исходной средой обитания человека. Её **пальцы** являются первым **плацем**, первым **платьем**, первым **паласом**, первыми **палатами** (ит. *палаццо*) и т. д. Именно эта среда нашла детальное отражение в чудесной сказке, а также в мифах о первых временах человеческого бытия. Показ этой среды, различных процессов, протекающих в ней может осуществляться молча. Универсальный характер исходной среды обитания людей, наглядность протекающих в ней процессов вызвали к жизни соответствующие басенные, сказочные, мифологические архетипы.

Материнские руки способны продемонстрировать и райский уголок, и адские муки. Всё это крайне актуально уже на самых ранних стадиях антропосоциокультурогенеза. Не случайно в заводских цехах, на фабриках можно увидеть мно-

гочисленные изображения черепов, устрашающие плакаты, манифестирующие последствия необдуманного поведения. Подобного рода поведение в высшей степени характерно для младенцев. Чтобы трагическая ситуация была только воображаемой, необходимо довести эту воображаемую ситуацию и её последствия до сознания ребёнка. Это возможно только при широком использовании моделирующих систем, способных воспроизводить трагедии и драмы, а также обеспечивать выработку сочувствия, сострадания, сознания, исключающих осмысленное кровопролитие. Язык жестов, пантомима в высшей степени пригодны для этих целей.

Прямохождение австралопитеков, их способность выжить в условиях саванны, кишашей хищниками, весьма сильный аргумент в пользу того, что они ввели в культуру весьма эффективные орудия, пригодные как для добывания пищи, так и для защиты от врагов. Это возможно только при высоком уровне самоконтроля, сознания, самосознания. *«Особенно важно для нашей темы, что на эндокранах австралопитеков (*A. africanus*) намечаются выпуклости в некоторых из тех областей, где у людей находятся основные речевые центры»* [Tobias, 1998, с. 74]. Интересное возражение против мнения, будто язык сложился лишь с переходом к верхнему палеолиту, выдвинут американским приматологом и психологом **С. Сэвидж-Рэмбо**, исследующей лингвистические потенции приматов. По её мнению, постулат о том, что орудийная деятельность предшествует языку, трудно совместим с тем фактом, что дети начинают говорить раньше, чем конструировать простейшие орудия [Savage-Rumbaugh, 1994, с. 15].

Прямохождение отнюдь не исключает гибели или травмирования младенца, если вместе с ним на руках у матери оказывается заточенная палка. Наличие на руках матери

младенца и орудия крайне затрудняет сбор и транспортировку пропитания. Дети, которых надо вести за руку, также затрудняют поиск, сбор и транспортировку пищи. Решить данную проблему можно было только путем разделения труда. Оставив малолетних детей на попечении профессиональных воспитателей, можно обеспечить их безопасность и более эффективно добывать пропитание. Осознав это, матери смогли доверить свои главные сокровища (детей) профессиональным воспитателям, в качестве которых стали выступать опытные матери: пожилые самки. Таким образом родительский инстинкт, страх за детей «возвели стену» между смертоносным оружием и несмышлёными младенцами.

Классики марксизма считали, что появление науки и искусства обеспечило разделение труда, причём: *«Разделение труда становится действительным разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда»* [Маркс, Энгельс, 1955, с. 30]. Есть все основания полагать, что разделение труда на чисто физический, связанный с заготовкой пропитания, и духовный, связанный с воспитанием, произошёл на самой ранней стадии антропосоциокультурогенеза. Это разделение вызвало к жизни широкий спектр культурных феноменов, свойственных человеку, включавшего науку и искусство. Профессиональная забота о младенце должна была породить медицину – осмысленную заботу о здоровье. В рамках самой первой, и самой мудрой науки должны были развиваться семиотические (моделирующие) системы, способные отразить всё, что воздействует на человека. Посредством этих систем появилась возможность развивать технику безопасности, культивировать нравственность. Важнейшую роль изначально играл язык жестов, который до сих пор используется в образовательных и воспитательных целях и позволяет ука-

зывать, показывать, руководить, демонстрировать размеры, числа, сроки, а также рассудительную сороку, которая кашку варит, кормит своих детишек и наказывает лентяя, который ей не помогал. Роль подобных «спектаклей» в воспитательном процессе, в становлении искусства трудно переоценить.

Разделение труда на физический и духовный не могло не привести к материальному и духовному обмену. Надо сказать, что старые опытные матери учили и учат не только детей. Именно от них молодые матери перенимали и перенимают искусство ухода за детьми, умение обучать их языку, ходьбе, танцам и т. д. Старые матери в очень отдалённую эпоху начинают выполнять идеологические и культурологические функции. Они становятся хранительницами очага. Есть все основания считать их и первыми деятелями искусства. Может показаться, что искусство старых безграмотных старух может вызвать интерес только детей, однако не следует забывать высказывание **А. Пушкина**: «*Что за прелесть эти сказки!* Каждая есть поэма». Следует также вспомнить строки из его стихотворения «Зимний вечер»:

*«Спой мне песню, как синица
Тихо за морем жила;
Спой мне песню, как девица
За водой поутру шла».*

Разделение труда, связанного с воспитанием детей, способствовало не только зарождению науки, искусства, но и укреплению кровнородственных связей. Дело в том, что матери чисто психологически легче оставить младенца или малолетних детишек на попечение своей матери, сестры, дочери. В традиционных обществах ребёнок в 7-8 лет часто сам становится воспитателем младших сестёр и братьев. Приучение мальчиков к уходу за другими играет огромную

роль в преодолении бесхозяйственности, социальной безответственности представителей мужского пола.

По всей видимости, именно усовершенствование воспитательного процесса привело к организации долговременных наземных стоянок. По поводу этих стоянок **Дж. Кларк** в книге «Доисторическая Африка» пишет следующее: *«Базовая стоянка является одной из наиболее важных характерных черт образа жизни ранних гоминид, поскольку она представляет место длительного, хотя и временного обитания»* [Кларк, 1997, с. 65-67].

Надо сказать, что объединения матерей существуют и у современных шимпанзе. У авторов книги «Биология человека» по поводу различных группировок у шимпанзе говорится: *«Анализ показал, что чаще всего встречаются группы четырех типов. Это, во-первых, группы взрослых самцов, не включающие самок и молодых животных; во-вторых, группы матерей, состоящие из самок с детёнышами, но без "подростков" и бездетных матерей (иногда с примкнувшим к ним пожилым самцом); в-третьих, группы, объединяющие взрослых животных обоего пола, а часто и самок в период эструса, но не подростков; и, наконец, смешанные группы из животных обоего пола и любых возрастных классов.*

Функционально эти группы можно дифференцировать следующим образом. Группы взрослых самцов обычно очень подвижны, создают много шума и стремятся первыми обнаружить в лесу источники пищи. Группы матерей, напротив, относительно инертны, стараются не создавать шума и обычно остаются на одном месте, переход на новую стоянку, которую они выбирают, ориентируясь по крикам других животных, совершаются быстро и почти бесшумно» [Харрисон и др., 1979, с. 115-116]. Именно на основе таких групп матерей и таких стоянок должны были возникнуть

первые материнские коммуны, обеспечившие пропаганду альтруизма, родительского чувства, что придало процессу воспитания принципиально иной характер. Коллективное воспитание позволяет не только выявлять детей с явными психическими отклонениями, но и стимулирует их отсев. Матери, боясь за своих чад, всегда найдут повод и средство избавить общество от психопата. Дети видят отношение взрослых к подобному рода субъектам, что, безусловно, способствует их самоконтролю, самосознанию. Коллективное воспитание уже на самой ранней стадии антропосоциокультурогенеза положило предел зоологическому эгоизму, зоологическому индивидуализму. Исследователей уже давно волнует проблема обуздания полового инстинкта, без решения которой становление человеческого общества весьма и весьма проблематично. По этому поводу высказываются самые различные догадки, которые зачастую не обременены фактами. Предлагаемый взгляд на антропосоциогенез позволяет решать эту проблему фактически. Вот, например, что пишет по поводу половой активности женщин у народов первобытной культуры **Я. Линдبلاد** в своей книге «Человек: ты, я и первозданный»: *«Во время беременности и по меньшей мере год-два после рождения ребёнка женщина, как правило, не просто равнодушна к сексу, а скорее противится ему!*

У племени кунг выявлен важный фактор, сдерживающий сексуальную активность: женщина дает ребёнку грудь, приостанавливая тем самым овуляцию, долго после того, как кончилось молоко. Сознательно или бессознательно – это избавляет её от дополнительных тягот. Она не может одновременно ухаживать за двумя детьми, не может, таская за собой двух малюток, собирать растительную пищу и выполнять прочие обязанности. Будь она непрестанно заман-

чивым сексуальным партнёром, ей был бы обеспечен гораздо более высокий социальный статус» [Линдبلاد, 1991, с. 175]. Таким образом материнский инстинкт способен поставить под контроль половой инстинкт, разрушавшую женскую коммуну.

Во многих языках слова род, племя, пол являются синонимами. Так, например, в арабском языке *جنس* `род`, `племя`, `народность`, `пол` и т. д. [АТС, с. 765]. Это подтверждает мысль о том, что издревле роды формировались по признаку пола. Наличие представителей двух полов в стаде, а также материнских коммун, коллективного воспитания способно пролить свет на истоки дуальной организации родов. При этом существует реальная возможность отстроиться от множества спекуляций по данной проблеме, которые не имеют фактической основы.

II.2. Роль показа в культивировании языка и мышления

Осмысление истоков, связанных с культивированием языка и мыслительного процесса, предполагает рассмотрение естественных средств общения, которые понятны без всякой предварительной договорённости, что позволило их использовать на самой ранней стадии антропосоциокультурогенеза. Таким средством является рука, посредством которой мы учимся считать, мерить, намереваться, думать. Широко известно следующее высказывание *Г. Галилея* (1564–1642): *«Книга природы написана на языке математики, её буквами служат треугольники, окружности и другие математические фигуры, без помощи которых человеку невозможно понять её речь; без них – напрасные блуждания в лабиринте»*. Если *Галилей* прав и язык математики явля-

ется естественным, нет оснований говорить о его изобретении. Можно говорить только о времени и методах введения его в культуру, а также о целях, которые при этом преследовались. Автором данной книги в работе «Подлинные истоки математики и её роль в антропосоциокультурогенезе» [Воронцов, 2015б], а также в целом ряде других работ [Воронцов, 2015а, 2016, 2017б, 2018а,б] впервые показано, что человеческая природа посредством рук также говорит на языке геометрии, которая вводится в культуру в качестве исходной знаковой системы и играет фундаментальную роль в становлении человека, общества, искусства. Именно образный язык геометрии позволяет пролить свет на природу орнамента, письменности, татуировки, рисунка, живописи, архитектуры [Воронцов, 2016б, 2018б].

Роль геометрии в жизни социумов трудно переоценить.

Факты свидетельствуют, что геометрия стала впервые осознанно использоваться отнюдь не предками человека. Так, например, расшифровка танцев пчёл показала, что в них закодирована геометрическая информация (рис. 36). Благодаря этой информации естественный социум оказывается способным консолидировать усилия своих членов в нужной точке с математической точностью. Нет оснований считать, что в жизни культурного социума (человеческого общества) геометрия менее значи-

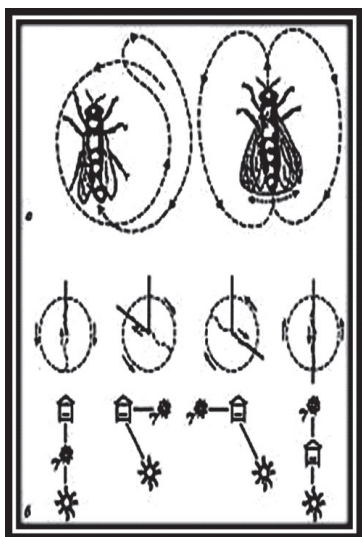


Рис. 36. Семантика пчелиного танца

ма. Так, например, она крайне актуальна при медицинской диагностике, при описании человеческой телесности, без которых не могут существовать медицина, техника безопасности. Без предварительных геометрических **измерений**, построений невозможен **намеренный** (сознательный) труд.

Нет оснований полагать, что телесность приматов менее приспособлена для передачи геометрической информации, чем телесность пчёл. Наша конституция позволяет производить измерения и строить геометрические модели разного уровня сложности чисто механически. Так, например, при переносе таза с водой или охапки дров наши руки независимо от нашего сознания измеряют, воспроизводят и **показывают** размеры этих объектов. Сильная боль побуждает нас рефлекторно **сетовать**: наносить координатную или **мерную сетку** из пальцев рук (рис. 2) на больное место, чтобы **умерить** боль. Рефлекторно умеряя боль, мы чисто рефлекторно определяем эпицентр боли, её границы, размеры. **Три оси** естественной системы координат образуют **остриё** (рис. 2), проекция которого на разные части тела позволяет демонстрировать не только острую боль, но и острую жалость, острую ненависть, острый страх, острый холод, острый голод и т. д. Три мерных оси (стрелы Амура), спроецированные на сердце, позволяют демонстрировать сердечные муки.

Естественное **мерило**, естественная **марля** из пальцев крайне актуальны при констатации истоков не только протогометрии, но и прототерапии, протодиагностики, топографической анатомии и т. д. Прототерапия, протодиагностика бесконечно архаичнее «каменной индустрии», поскольку имеют рефлекторные формы. Следует заметить, что латинский глагол *medico* (лечу, исцеляю) в своей основе имеет праиндоевропейский корень **med* (измерять). Всё это

свидетельствует о неразрывной связи между становлением медицины и становлением математики.

Естественная координатная или **мерная** сетка из пальцев (рис. 2) позволяет **умерять** боль, размечать свой стан и моделировать психические состояния (первую сигнальную систему) даже маленьким детям. Она играет большую роль в профилактике травматизма. Матери традиционно предупреждают своих детей о грозящей опасности, демонстрируя посредством естественной системы координат болевой шок, который может быть вызван неосторожным поступком. Прижатые к больному месту руки (греч. *χείρ* «рука») проливают свет на происхождение таких слов, как *хиреть*, *захиреть*. Руки способны обозначить и конкретный орган: хребет, сердце (нем. Herz), причём без использования звукового языка. Ладони позволяют показать и обозначить **лодыжки** молча. **Полуоси** системы координат могут обозначить **полюсы**, **плюсны** (рис. 37). На этом рисунке также пока-



Рис. 37. Наскальные рисунки человека каменного века (Испания)

зано, что **пальцы** способны моделировать и показывать **плеть, плечи, фаллос, волосы**, а также другие органы.

Чувства лишены образа, однако язык жестов позволяет манифестировать (показывать) их, не выходя за рамки предельно абстрактной и предельно наглядной геометрической символики. Абстрактные, но предельно наглядные и понятные геометрические модели играют фундаментальную роль на исходной ступени социализации и инкультурации

младенца. Матери испытывают огромное облегчение, когда младенцы начинают обозначать органы, чувства, желания посредством жестов, а также понимать состояния матери, вызванные тем или иным поступком, теми или иными обстоятельствами. Это моделирование играет фундаментальную роль при культивировании техники безопасности, а также сочувствия, сострадания, сознания, человечности (рис. 38).

В народе говорят: *«Семь раз отмерь...»* – поэтому есть все основания считать измерение самой распространённой технологической операцией, лежащей в основе культуры производства. Предварительные геометрические построения (разметка) неразрывно связана с развитием изобразительного искусства. Без умения оценивать и соотносить объёмы понятий невозможно логическое мышление, поэтому геометрия имеет фундаментальное значение не только для



Рис. 38. Сетующая мать.
Реконструкция В.А. Воронцова

культуры чувств, культуры производства, но и для культуры мыслительного процесса.

Детей учат сознательно сетовать, различать большое и малое, а также оценивать и показывать размеры («вот такой ширины, вот такой ужины...») задолго до приобщения к хозяйственной деятельности. Образные геометрические структуры, предельно выразительно отражающие наши внутренние состояния, составляют естественную основу второй сигнальной системы. Вопреки очевидным фактам язык геометрии считается искусственным, а звуковой язык, который не воспроизводится рефлекторно и осваивается не всеми людьми (вспомним Герасима из «Муму»), – естественным.

Глубоко ошибочными являются также попытки исследователей связать истоки геометрии с земледелием. Классики марксизма были глубоко правы, когда писали: *«Первая предпосылка всякой человеческой истории – это, конечно, существование живых человеческих индивидов. Поэтому первый конкретный факт, который подлежит констатированию, – телесная организация этих индивидов и обусловленное ею отношение их к остальной природе»* [Маркс, Энгельс, 1985, с. 14]. Телесность матери не только констатируется изначально, но и выступает в качестве предпосылки человеческого бытия. В работе, посвящённой истокам географии [Воронцов, 2018], впервые показано, что именно материнский стан подвергся изначальной осмысленной разметке, структурированию и картографированию в ходе обучения детей технике безопасности.

Рука матери, прикрывающая рану или имитирующая смертельную травму, способна задолго до освоения им звукового языка убедить ребёнка что пролитие родной крови порождает проблемы не только у матери. По вполне очевид-

ным причинам такое пролитие приводит к тому, что ребёнок становится изгоем, поскольку его исконная обитель оказывается заполненной кровью. Пясть («пасть») Матери-Земли, напитавшись крови, перестаёт кормить его, поскольку теряет свою силу. Подобного рода убеждения породили массу сказок и мифов, в которых и кровь, и земля наделены знаковыми функциями и ведут себя как живые. В библейском рассказе Бог говорит Каину: *«Что ты сделал? Голос крови брата твоего вопиет ко мне от земли; и ныне проклят ты от земли, которая отверзла уста свои принять кровь брата своего от руки твоей; когда ты будешь возделывать землю, она не будет более давать силы своей для тебя; ты будешь изгнанником и скитальцем на земле»* [Быт. 4: 11-12]. Всё это побуждает связывать истоки подобного рода представлений с языком жестов, с медицинской семиотикой, которые вводятся в культуру матерями на самых ранних этапах социализации и инкультурации младенцев, задолго до приобщения к звуковому языку, к земледелию.

В работах [Воронцов, 1994, 2008, 2012, 2015 а, б] всесторонне обоснована идея, побуждающая рассматривать в качестве исходного универсального общечеловеческого языка систему жестовых геометрических моделей, вызванных болезненными процессами, протекающими в организме. Эта система была введена в культуру в медицинских и педагогических целях и сыграла фундаментальную роль в антропосоциокультурогенезе. Есть все основания полагать, что сознательное воспроизводство естественных **реакций** организма позволило нашим предкам впервые говорить (прасл. **rekti** – `говорить`) сознательно и понимать изрекаемое без предварительной договорённости.

Естественные геометрические структуры (рис. 2) позволяют констатировать, структурировать не только эмоции

и исходную среду обитания. Они могут проецироваться на другие системы, структурируя, измеряя их. В принципе естественная координатная сеть может покрыть, застить («засетить») весь «белый свет». Естественная система координат является и членораздельной, и членоразделительной. Она может функционировать без звукового языка, поскольку пальцы пациента подвижны и реагируют на надавливание при диагностике. Её использование может также сопровождаться и звуковыми сигналами, поскольку первые слова были и первыми клавишами, позволявшими извлекать звуки из пациента при надавливании на них врачом. Этот **клавиши** позволяют наговаривать на себя – **клеветать**.

Надо сказать, что пальцы (палы-штыри) являются естественным пластырем – лечебным средством. Диагностические и терапевтические функции «вещественного вещания», «лекарственной лексики» не могут быть переоценены. О тесной связи лексики с лекарской практикой писал ещё корифей российской филологической науки **Ф.И. Буслав** (1818–1897), который широко практиковал этимологические изыскания при решении проблем фольклористики. В работе «Эпическая поэзия» он писал: *«От глагола баять происходит балий, уже в фрейзингенской рукописи употребляющееся в значении врача, а потом это слово получило смысл колдуна; так в “Азбуковнике” объясняется: “балия ворожея, чаровник; бальство ворожба”. И наоборот, корень вед, откуда произошло слово ведьма, у сербов получает название лечения: видати – лечит, видар – лекарь, точно так же, как от глагола вещать, то есть говорить, у сербов виештац – колдун и виештица – колдунья, а у нас в Вологодской губернии, вещетитинье уже лекарство. Точно также и врач у сербов и болгар получил смысл колдуна, предсказателя, как у нас в старину врачевать значило колдовать, и, наконец,*

лекарь (от корня лек – значит лекарство), уже у Ульфи́лы встречающееся в том же значении (*leikeis, lekeis*) и распространившееся по всем, как немецким, так и славянским наречиям, имеет при себе и значение колдуна...» [Буслаев, 2003, с. 23–24].

В татарском языке слово *им* 'лекарство', 'целительное средство', 'заговор', 'заклинание' [ТРС, с. 167].

В санскрите связь гаданий, речи с болезнью отражена предельно ярко:

I *gada* 1) речь, разговор 2) изречение.

II *gada* – болезнь, недуг [Кочергина, 2005, с. 188].

Исконная связь сказаний с показом, жестом до сих пор может быть обнаружена в самых разных языках. Так, например, в тюркских языках:

А:ЙА – 'ладонь',

АЙ – 'говорить',

АЙТ – 'говорить' [Севортян, 1974, с. 761–762].

В китайском языке *bào* – 'извещать', 'обнимать', 'охватывать руками' [Котов, 2004, с. 16-17].

Связь наших **горстей** с **горестями**, с разметкой, измерением, смертельной болью может быть продемонстрирована чисто формально на примере разных звуковых языков, которые продолжают сохранять свою исконную связь с жестами. Так, например, в венгерском языке:

mar-mar – 'вот-вот';

marek, marok – 'горсть';

martir – 'мученик' [Хадрович, Гальди, 1971, с. 502-503].

В татарском языке:

карыш – 'пядь', 'вершок';

карышу – 'сводить судорогой';

карышлау – 'мерить' [ТРС, 1966, с. 238].

В тюркских языках:

өл – `умирать`;

өлч – `измерение` [Севортян, 1974].

В китайском языке:

shi – `померить`;

shiti – `мертвец` [Котов, 2004, с.120].

В индоевропейских языках связь смерти с мерой, долей настолько очевидна, что об этом факте говорят уже не только лингвисты. Так, например, в «Словаре русских суеверий» **М. Власовой** говорится: «*Семантику наделенности долей может иметь и слово “смерть”, восходящее к индоевропейскому ряду ter- / tor- / tr-, который ставится в связь с такими “культурными словами”, несущими значение “части”, как греческое “мойры” и восточнославянское Мара*» [Власова, 2000, с. 482].

В работе [Воронцов, 2015а], посвящённой истокам медицины, показано что смерть, болезнь, диагноз, прогноз издревле ассоциировалась со «страшным судом», «судьбой», божественным наказанием, причём под наказанием (наказом) понимался показ больного места божествами, которым приписывалось и создание языка. В Евангелии от Иоанна исконная связь языка с богом выражена в своей предельной форме: «*В начале было Слово, и слово было у Бога, и слово было Бог*» [Иоан. I, 1]. Попытки подправить евангелиста и поставить в начале дело не имеют серьёзных оснований. Божественное Слово изначально было действенным, а вещание – вещественным. Наши кумиры, демоны, монстры демонстрировали дюймы, меры, миры, мироздания в гробовой тишине. Интересно отметить, что в средненемецком языке *Daumen* – «большой палец» [Семериньи, 1980, с. 279]. Большой палец руки (Властелин колец, мер, миров) способен манифестировать не только все первые количественные представления, все рукотворные кольца, все первые

единицы (соло), но и все первозданные словеса (рис.2). Все эти соло, словеса могли улавливаться в кулак. Интересно отметить, что в тюркских языках, например, в казахском, *сәйлеу*, *деу* `говорить`; *дәу* `великан, гигант`; *құлақ* `ухо`. **И. Ньютон** полагал: «*При отсутствии иных свидетельств, один только большой палец убедил бы меня в существовании Бога*» [Цит. по Онипко, 2009, с.5]. Следует заметить, что в древненемецком *biog* `сустав' [Семериньи, с. 48].

А.В. Зиновьев в своей книге «Магия Апокалипсиса» с полным основанием пишет: «*Чтобы проникнуть в святая святых библейской мифологии, надо сквозь призму древнего Слова увидеть скрытое Число. Выявить тайную логику-математическую систему. Именно эта эзотерическая арифметика, сокровенная геометрия, как пронизательно подметил Фридрих Энгельс, и составляет основное содержание Откровения Иоанна*» [Зиновьев, 1990, с. 4]. Следует заметить, что исследователи единодушны в том, что жестовое представление числа наиболее архаично. Некоторые исследователи связывают истоки письменности с пальцевым счётом. Так, например, **В.В. Иванов** в своей книге «Чёт и нечет: асимметрия мозга и знаковых систем» пишет: «*Есть основания видеть ранние следы пальцевого счета и в самой ранней иероглифической "письменности" человечества – знаках и зарубках, сделанных ещё в каменном веке*» [Иванов, 1978, с. 67].

Язык жестов позволяет понимать древних божеств, общаться с ними. Очевидно, что нашим божествам, нашим пенатам (греч. *penta* «пять»), которые приведены на рис. 1, присущ язык жестов. Пенаты позволяют пенять весьма красноречиво, они обеспечивают также нашу защиту. Рука как символ божества, защиты присутствует в культуре самых разных народов. Так, например, Хамса (араб. *خمسة*,

ивр. *חַמְסָה*) – защитный амулет в форме ладони, которым пользуются евреи и арабы (рис. 39). Другое название амулета – «рука бога». Слово *хамса* имеет семитские корни и значит «пять». В христианской Троице рука символизирует Отца.

В Библии ничего не говорится о том, каким было первое вещание, первое Слово, первое божество: жестовым, печатным, звуковым и т. д. На обширных территориях Азии и Африки, где не прервана нить традиций, люди понимают своих многоруких и многоголовых божеств благодаря языку жестов (рис. 40, 41). Многорукость и многоголовость позволяет передавать пространственные наставления. Канонические жесты-мудры каждый индеец заучивает с ранних лет. Эти



Рис. 39. Хамса. Бронза.
Израиль. XXI в.



Рис. 40. Великая мать — Дурга.
Индия. Глиняная заготовка
фигуры богини
для праздника Дасара

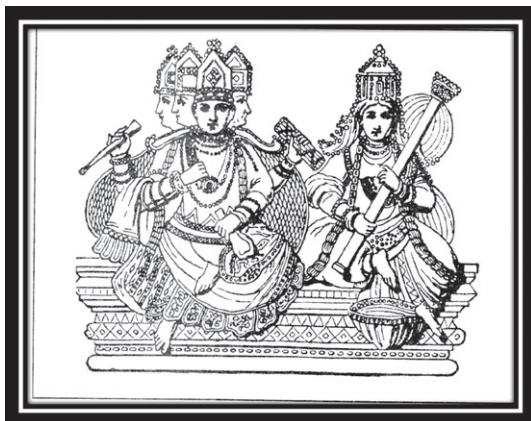


Рис. 41. Брахма и его супруга Сарасвати. Бронза. Индия

жесты играют огромную роль в йоге, при изучении Вед (рис. 42). Они служат средством общения между adeptом учения и божествами (рис. 43). Каждая молитва, каждая медитация сопровождаются строго определёнными жестами, полная система которых насчитывает 108 мудр, а с модификациями – несколько сот. Так, утренняя молитва ведантистов содержит их 24, а они изображают столько же видов Вишну. Обращение к рукам во время молитвы характерно не только для индусов.

Понять природу многоголовых божеств, приведённых на рис. 41, можно, только соотнеся их с пальцами руки.



Рис. 42. Так брахманы изучают Веды



Рис. 43. Индия. Глиняная заготовка фигуры богини для праздника Дасара

С нашими руками связаны и представления о способности богов не только порождать, но и трансформироваться в различных существ, а также в предметы, растения. Первый артикуляционный аппарат (пять-пасть) отличается универсальностью и действенностью. Он может пригрозить, указать, наказать, наградить. Таковыми были и божества, породившие исходный язык, исходное Слово. Вач в древнеиндийской мифологии богиня речи, персонификация вещания. Вместе с тем, *«она владычица и собирательница богатств, наделяет ими всех»*. Вач *«порождает споры между людьми и насыщает тех, кто слышит сказанное ею. В. многообразна. Она несёт Митру, Варуну, Индру, Агни, Ашвинов, Сому, Тваштару, Пушана и Бхагу; вместе с нею – Рудра, Васу, Адити, все боги. Её называют божественной, царицей богов»* [МНМ, 1992, с. 219-220]. В странах Востока (Индия, Китай и т. д.) издревле знают целительную силу сложенных определенным образом пальцев. Эти знания продолжают сохранять актуальность и быстро распространяются по всему цивилизованному миру. Надо сказать, что попытки изучать индийские Веды, игнорируя природу древних божеств, игнорируя мудры, воспроизводящие этих божеств, а также их целительную силу, лишают всякого смысла это древнее учение.

Следует заметить, что европейские божества стали молчаливыми далеко не сразу. Так, например, издревле любили общаться с людьми греческие боги, которые зачастую трапезничали за одним столом с простыми смертными. Этот процесс общения засвидетельствован во многих мифах, легендах, а также исторических источниках.

Не может вызывать сомнений, что именно язык жестов, язык телесности позволяет наиболее доступно передавать исходные математические представления, лежащие у истоков мыслительного процесса, сознания. Исследования этнологов, психологов, педагогов свидетельствуют, что и в филогенезе, и в онтогенезе человек учится мерить, считать, намереваться, думать посредством жестов.

Научившись выражать свои внутренние состояния геометрически, дети становятся великими мастерами отражать посредством геометрических зависимостей всё и вся, включая социум. Так, например, большая книжка или стакан у них – папа, поменьше – мама, ещё меньше – сыночек или дочка. Дети широко используют геометрию и в своём художественном творчестве, воспроизводя людей, деревья, строения с помощью геометрических фигур. Очевидно, что это всё плоды не простого манипулирования механическими предметами или звуками, а продукт приобщения к геометрическому моделированию. Действовать сознательно – значит действовать намеренно, поэтому естественные меры, исходные рефлекторные формы измерения, а не зондирование мозга, позволяют постигать истоки сознания. Следует заметить, что изначально черепа (рис. 8), черепные коробки (рис. 2) располагались в руках и ими можно было черпать. Мозги при ручном мышлении также располагаются в руках и ими надо шевелить.

Приоритет жестовой речи обоснован в трудах многих авторитетных исследователей, к числу которых принадлежит немецкий врач, физиолог и психолог **В. Вундт**. (1832–1920). Он является первым специалистом-психологом, который предпринял исследование глубинных процессов, связанных с функционированием языка. В книге «Физиология языка» **Вундт** утверждает, что происхождение языка может быть объяснено только в рамках психологии, поскольку *«язык есть всякое выражение чувств, представлений или понятий посредством движений»* [Вундт, 1968, с. 33].

По мнению **Вундта**, в становлении вторичных знаковых систем огромную роль сыграл естественный безусловный язык тела, который не требует предварительной условности и способен обеспечить становление вторичных языков, включая звуковой язык. Он пишет: *«Мимический же язык в высшей степени помогает и содействует развитию словесного языка. У естественных народов, у которых словесный язык остановился на низкой ступени, тем отчётливее и живее бывает язык мимики. Глухонемой, совершенно лишённый словесного языка, создаёт сам себе мимический язык, которым выражает все свои мысли. Таким образом и мимические движения не остаются безусловно на той ступени, где они передают только чувства, но при известных условиях подобно языку возвышаются до выражения представлений и понятий»* [Там же. С. 30-31]. **Вундт** трактовал артикуляцию как внутренние жесты, которые копируют внешнюю жестикуляцию, неразрывно связанную с мыслительным процессом. Очевидно, что только соотнесение первичного образного языка с вторичным звуковым языком смогло придать последнему смысл. По этому поводу **Вундт** пишет: *«Итак, очевидно, что указательный корень соответствует указательной пантомиме, а предикативный корень – изобрази-*

тельной пантомиме. Указательный жест также указывает на частности, на предметы присутствующие и на их взаимное отношение. Таким образом, указательный корень только обращает указательную пантомиму в звук. Изобразительная пантомима старается скопировать представление и тем вызвать такое же представление в воображении другого. Следовательно, предикативный корень только переводит изобразительную пантомиму в звук» [Там же. С. 38]. Мысль о том, что вторая сигнальная система (звуковой язык) возникла в ходе отражения ручной речи, что корни звукового языка отражают изобразительную пантомиму, предельно глубока. Она подрывает всякое доверие к этимологическим изысканиям, которые игнорируют этот факт.

Исходный язык жестов позволяет прослеживать глубокие семантические связи между корнями вторичного звукового языка, а также их изначальную связь с жестами. Чтобы убедиться в этом, рассмотрим следующий пример, демонстрирующий изначальную связь звукового языка с рефлекторными жестами. При падении мы чисто рефлекторно вытягиваем перед собой руки, поэтому вполне естественны следующие соответствия в звуковом языке, отразившем этот жест:

руки – рухнуть;

пяди – падение;

пять – пасть;

пальцы (палы) – пал, упал и т.д.

Проецируя звуковой (безобразный) язык на исходный образный язык жестов, мы возвращаем языку исходную образность, выразительность. Ручная речь, вещественное вещание позволяют реконструировать древние учения, познакомиться с первозданными чудесами, спасителями, божествами, демонами, демиургами, познать особенности ми-

фологического мышления, игнорируя которые невозможно пролить свет на истоки математики, медицинской семиотики и множества других знаковых систем.

Важную роль в выявлении исходной системы корней звукового языка и в проецировании этой системы на исходную систему жестов играет широко используемый лингвистами метод изосемантических рядов советского лингвиста **С. Майзеля** (1900–1952), который позволяет осуществить радикальную редукцию корней в звуковом языке, а также понять их изначальный смысл. Сущность этого метода можно прояснить на примере двух рядов слов:

*смерить и смерть;
померить и помереть.*

Близость звуковых оболочек в этих рядах кажется совершенно случайной, пока не обратимся к разносистемным языкам, в которых звуковые оболочки иные, но близость или тождество звуковых оболочек в указанных рядах сохраняются. Это свидетельствует в пользу общности корней столь различных по своему значению слов.

О существовании связи между языком жестов и звуковым языком свидетельствуют также этнографические наблюдения. Французский философ, антрополог и этнограф **Л. Леви-Брюль** (1857–1939), ориентируясь на опыт американского археолога и этнолога **Ф. Кашинга** (Кэшинга) (1857–1900), жившего среди индейцев и освоившего звуковой и жестовый языки индейского племени, популяризировал в своей книге «Сверхъестественное в первобытном мышлении» метод, позволяющий понять особенности первобытного мышления. Он писал: «Большинство низших обществ, следовательно, употребляют два языка, один – членораздельно-звуковой, а другой – язык жестов. Должно ли предпола-

гать, что эти языки существуют, не оказывая друг на друга взаимного влияния, или, напротив, следует думать, что в обоих языках находит выражение одно и то же мышление, которое в свою очередь испытывает их воздействие? Вторая гипотеза кажется более приемлемой; именно её действительно и подтверждают факты. В весьма важной работе о “ручных понятиях” Ф. Кэшинг подчёркивает те отношения, которые существуют между звуковыми языками и языком, выражаемым при помощи движений рук. Он показал, что порядок и расположение стран света, образование числительных имеют у зуньи своим источником определённые движения рук. Вместе с тем он на собственном примере продемонстрировал плодотворность метода, которым пользовался и который был им весьма удачно применён благодаря его личному гению (слово это не является слишком сильным в данном случае), а также обстоятельствам его жизни.

Для того чтобы понять мышление первобытных, мы должны попытаться, насколько возможно, восстановить те состояния, похожие на состояния первобытных: на этот счёт согласны все. Но Кэшинг как раз жил среди зуньи, жил с ними и, подобно им, добившись посвящения в их церемонии, войдя в их тайные общества, сделался в полном смысле одним из них. Но он совершил нечто большее, а в этом и заключается оригинальность его метода. Благодаря его терпению он “вернул свои руки к их первобытным функциям, заставляя проделывать всё то, что они делали в доисторические времена, с теми же материалами, и в тех же условиях, которые характеризовали эпоху, когда руки были так связаны с интеллектом, что действительно составляли его часть”. Прогресс цивилизации имеет своим источником взаимное воздействие руки на ум и ума (*esprit*) на руку. Следовательно, для того, чтобы воспроизвести мышление первобыт-

ных, нужно вновь найти те движения рук, в которых язык и мысль были ещё нераздельными. Отсюда и берётся смелое, но знаменитое выражение “ручные понятия”. Первобытный человек, который не говорил без помощи рук, не мыслил также без них...

Говорить руками – это в известной мере буквально думать руками. Существенные признаки “ручных понятий” необходимо должны, следовательно, быть налицо и в звуковом выражении мысли» [Леви-Брюль, 1994, с. 127-128].

Предложенный взгляд на генезис языка, мыслительного процесса согласуется с культурно-исторической концепцией развития высших психических функций советского психолога **Л.С.Выготского** (1896–1934) [Выготский, 1960], которая представляет синтез учения о природе и учения о культуре. Психические, данные природой, натуральные функции в процессе развития могут становиться культурными: механическая память становится логической, ассоциативные представления преобразуются в творческое воображение, мышление. Это развитие обеспечивается в ходе общения между людьми. Любая мать на опыте быстро убеждается, что без языка жестов невозможно наладить с младенцем контакт, обучить его понимать звуковые сигналы. Побуждая младенца покушать, вытереть нос, умыться, причесаться, порисовать, посмотреть книгу, поиграть в кубики и т. д., матери прибегают к соответствующим жестам. Без рук сложно научить ребёнка считать, думать, трудиться осмысленно. Рука породила не только человека, но и общечеловеческий язык. В этой связи глубоко ошибочны попытки связывать истоки человеческого сознания со звуковыми языками. К подобного рода заблуждениям следует отнести гипотезу лингвистической относительности **Сепира-Уорфа**, согласно которой именно звуковой язык навязывает человеку нор-

мы познания, мышления и социального поведения. Авторы этой гипотезы американские лингвисты **Э. Сепир** (1884–1939) и **Б.Л. Уорф** (1897–1941) полагали, что мы можем познать, понять и совершить только то, что заложено в нашем звуковом языке, который отнюдь не универсален. Эта гипотеза исключает умственный процесс у глухонемых, а также существование культурных универсалий, включающих сказочные и мифологические. Между тем, ещё **Ф. Боас** в своём труде «Ум первобытного человека» писал, *«что не только эмоции, ум и воля человека повсюду сходны, но между различными народами оказывается гораздо более значительное сходство, относящееся к деталям мышления и действий. Это сходство, очевидно, касается таких деталей и оказывается настолько значительным, что Бастиану пришлось говорить об ужасающей монотонности основных идей человечества во всём мире»* [Боас, 1926, с. 86]. Гипотеза **Сепира-Уорфа**, игнорирующая исходный общечеловеческий язык, математику, геометрию, не способна объяснить природу культурных, сказочных, мифологических универсалий.

Гипотеза о примате языка жестов позволяет реконструировать исходный звуковой язык, который отнюдь не канул в Лету. Может показаться, что **щепоть** может только беззвучно **шептать**, но это не так. Пальцы рук позволяют издавать щёлкающие звуки, которые мы используем, сопровождая указательные жесты, для подзывания животных, привлечения внимания, выражения досады, задания ритма, когда затрудняемся подобрать звуковое слово или пытаемся срочно вспомнить нечто актуальное. Щёлкающие звуки пальцев широко используются в ритуальных танцах, а также воспроизводятся специальными инструментами, что свидетельствует об их глубокой древности.

Щёлкающие звуки пальцев могут рефлекторно или сознательно дополняться щёлкающими звуками языка, которые породили второй звуковой протоязык. Принято считать, что цокающе-щёлкающие звуки этого языка утрачены в языках абсолютного большинства народов и сохранились только в небольшой группе языков Африки: языки койсанской группы. Между тем в изданном в 1890–1907 годах в Санкт-Петербурге «Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона» в статье «Щёлкающие звуки» говорится следующее: *«Как образчик губного Щ. звука можно привести звук обыкновенного поцелуя или того чмокания губами, которое употребляется для приманивания животных, понукания лошадей и т. д. Щ. переднеязычный глухой звук, образуемый на альвеолах кончиком языка (артикуляция корональная), имеется и в русском языке, частью в виде междометия легкой досады, частью, в детском языке и у взрослых, разговаривающих с маленькими детьми, не владеющими ещё речью, в особом междометии, выражающем удовольствие, восхищение и т. п.»* [Энциклопедический..., 1904]. Это даёт основание считать, что звуковой язык также развился в ходе общения с детьми.

Надо сказать, что при любой попытке заселить «небесную обитель», «райский уголок» (рис. 2) обычными человеческими младенцами древние божества (рис. 1) оказываются стеснёнными и лишают нас божественного слова, божественной речи (жестикуляции). Это побудило строителей высотных замков (обременённых младенцами матерей) развивать звуковые языки, что привело к появлению множества звуковых языков, что затруднило общение между родами, племенами, народами. Кризис общения, вызванный «смешением языков», библейское учение трактует как «наказанием Божьим».

Широкое распространение звуковой речи стало возможным только через огромный промежуток времени после воз-

никновения в ней потребности. Дело в том, что совершенный артикуляционный аппарат появился довольно поздно. Информационная катастрофа, связанная с широким распространением звукового языка в верхнем палеолите, вызвала не только отчуждение между ближайшими соседями, но и разорвало связь культур, связь времён. Мистифицирующие потенции звукового языка воистину безграничны. Без поддержки исходного жестового языка и связанного с ним ручного мышления терялись навыки счёта, манифестации результатов счёта и других форм математического моделирования, утрачивался исконный смысл традиционных учений, забывались образы богов, героев, извращался характер их подвигов, расцветали суесловие и мистицизм. Необходимость восстановить связь времён, а также решать чисто практические проблемы побуждала и побуждает всемерно развивать визуальный общепонятный символизм. Чисто практические проблемы привели к появлению бирок с зарубками. Подобная бирка, найденная в Вестонице (Чехия), выполнена из волчьей кости и имеет возраст около 30 т. лет. Следует заметить, что огромное количество рисунков на скалах и стенах пещер связаны со счётом на пальцах. На (рис. 44) изображена

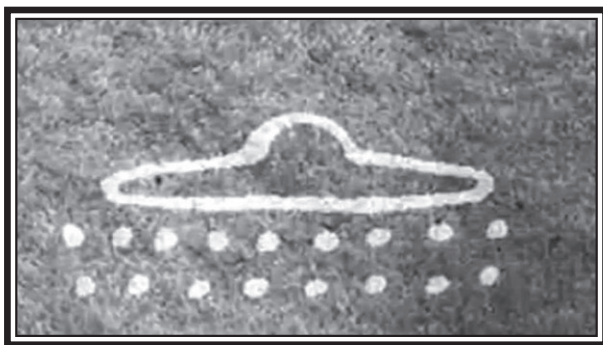


Рис. 44. Изображение ладони и результата счёта на скале.
Штат Чхатгисгарх, Индия. 13 тыс. лет до н.э.

ладонь с загнутым поперёк ладони большим пальцем, символизирующим конец счёта. Игнорируя язык жестов, язык математики, можно подумать, что это летающая тарелка.

II.3. Связь показа с печатным процессом и чудесными книгами

Мифы, фольклор многих народов говорят о существовании в глубокой древности удивительных книг, которыми пользовались врачеватели, волшебники, чародеи, звездочеты и т. д. Чудесные гадальные, волшебные книги позволяли предсказывать судьбу, распознавать самые сокровенные тайны, менять облик, лечить людей простым наложением этих книг на раны, а также творить другие чудеса. Традиционно в качестве древнейшего письма рассматривается письмо живописное, причём **выполненное на человеческом теле**. Так, например, **В.А. Правдолюбов** в своей книге «Истоки письма» пишет: *«Древнейший и самый трудный для чтения вид начертательного письма – письмо живописное; оно состоит в передаче отдельных понятий, фраз и целых рассказов при помощи соответствующих рисунков, картин и целых групп картин. С самых древних незапамятных времён многие дикие народы Америки, Австралии, Африки, в целях украшения, разрисовывали своё собственное тело разного рода разноцветными знаками и фигурами; эти-то знаки и фигуры уже с самого начала имели свой смысл и значение и являлись, можно сказать, самую первую пробу начертательного письма у человека, это, так-называемая, татуировка»* [Правдолюбов, 1924, с. 24].

Древнеримский историк **Тацит** (200–276) в своей «Германии» сообщает о существовании у древних германцев всевозможных знаков для магических целей. Подобного рода

знаки издревле были широко распространены в Европе и служили для *«исцеления от болезней, для облегчения родов, отвращения злых духов, дурного глаза и т. д. и т. п.»* [Там же. С. 15]. К подобного рода знакам традиционно относились с мистическим страхом и благоговением. Им приписывалась таинственная магическая сила. Не только первобытные, но и культурные народы древности верили, что письма придуманы и дарованы людям богами. Вопрос об истоках письма до сих пор является остро дискуссионным, поскольку изначальный язык геометрии, изначальное слово-божество исследователи игнорируют.

Изучая истоки письма не следует забывать о его рефлексорных формах, а также об исходном языке человечества – языке геометрии, математики. Исходная координатная система, исходные числа могут не только проецироваться на наше тело, но и оставлять отпечатки на нём. Подобного рода отпечатки могут наноситься чисто рефлексорно, что отнюдь не снижает их диагностической значимости. Жесты страдальцев, язык математики предельно выразительны. Их изучение проливает свет на истоки медицинской семиотики, с которой связано введение в культуру широкий спектр знаковых систем, включая печать (прессу). Осмысление исходных форм **печати (прессы)** позволяет пролить свет на природу осмысленной **экспрессии**, а также осмыслить исходные **впечатления**, которые подверглись изначальному осмыслению. Знакомство с истоками печати, экспрессии даёт возможность увидеть самые древние знаки, книги, матрицы, стихи, осмысление которых потребовала не забота о каменных, бронзовых, железных, орудиях, а сознательная забота о здоровье человека.

Первозданная пресса и связанная с нею система знаков способна вызвать переворот в сознании даже у субъектов,

практикующих убийство ради убийства. Об этом свидетельствуют откровения английского капитана *Джонсона*, который поведал о подстреленной им обезьяне. Эта обезьяна *«вдруг остановилась, спокойно приложила руку к ране, покрытой кровью, и протянула её потом, чтобы показать мне. Я почувствовал такую жалость, что этот случай оставил во мне неизгладимое впечатление, и я с тех пор никогда больше не стрелял животных этой породы»* [Цит. по Романес, 1905, с. 142]. Наложение мерной или координатной сетки на раны, манифестацию **ран** с использованием методов начертательной геометрии, черчения следует отнести к самым **ранним** чертежам, картам, орнаментам, таблицам и т. д.

Рана, расположенная под рукой, обеспечивает получение не только первых карт человеческого стана, но является также исходной типографией, которой человечество обязано сокровенной печатью, таблицами судеб, книгами мёртвых и т. д. Кровавые оттиски, орнаменты могут быть получены чисто рефлекторно, что свидетельствует об их глубокой древности. Вот как описывает этот жуткий процесс *Лукреций Кар* в своей поэме «О природе вещей»:

*«Те же, которые с телом изгрызенном бегством
спасались,
Голосом, ужас вселяющим, Оркуса мрак призывали
И прижимали ладони дрожащие к ранам, покуда
Жадные черви не освобождали несчастных от жизни»*
[Лукреций Кар, 1933, с. 145].

Надо сказать, что Орка призывать в таких случаях совершенно излишне. Дело в том, что он под руками страдальцев. Убедиться в этом можно не прибегая к услугам оракулов.

Сокровенная печать играет большую роль в диагностике, предсказании судеб страдальцев. Волшебные (лечебные)

книги, прижатые к ранам, являются первыми кранами. Эти краны-кораны позволяют не только останавливать кровь, но и умерять боль т. д. Вот как описывает обращение к подобной книге **Н.В. Гоголь** в повести «Страшная месть»: «Святой схимник перекрестился, достал книгу, развернул – и в ужасе отступил назад и выронил книгу.

– Нет, неслыханный грешник! Нет тебе помилования! Беги отсюда! Не могу молиться о тебе!

– Нет? – закричал, как безумный, грешник.

– Гляди: святые буквы в книге налились кровью. Ещё никогда в мире не было такого грешника!» [Гоголь, 1959, с. 184].

Исконная связь человеческих ран с прессой, экспрессией, таврением, творением, артистизмом, творчеством, отражающим нашу природу, может быть прослежена на примере самых разных языков. Так, например, в современном татарском языке:

яра – `рана`, `ранение`, `ранево́й`;

ярлы – `раненый`, `имеющий рану`;

ярлык – `письменный указ`, `грамота хана`, `этикетка`, `ярлык`;

ярату – `создавать`, `создать`, `творить`, `создание`, `творение` [ТРС, с. 712-719].

Не отрицает основополагающую роль отпечатков, проекций в познании природы и современная наука. Так, например, выдающийся английский философ и математик **Б. Рассел** (1872–1970) в своей книге «Человеческое познание: его сфера и границы» пишет: «Порядок познания является обратным по отношению к причинному порядку. В порядке познания первичным является кратковременный, субъективный опыт астронома, рассматривающего чёрные и белые пятнышки на пластине, а последним – туманность,

обширная, отдаленная и принадлежащая далёкому прошлому» [Рассел, 2000, с. 27].

Исходная форма печатного процесса должна была породить представления о письменности даже у тех народов, которые не знают иных форм письма. Советско-российские лингвист, семиотик и антрополог **В.В. Иванов**, а также лингвист и филолог **В.Н. Топоров** в статье «Кетская модель мира» сообщают, что обнаружили в языке кетов комплекс «читать» – «писать» – «бумага» при полном отсутствии следов современной письменности, за исключением пиктографии [Иванов, Топоров, 1962, с. 102].

«В обско-угорских культовых жанрах часто упоминаются высшие боги, выдающие письменные приказы» [Мпсхм, с.507].

Кровавые оттиски, знаки чисто рефлекторно зализываются вместе с ранами. В работе «Проглоченное знание и этнический облик» советско-российский этнограф **Я.В. Чеснова** (1937–2014) говорится, что мифы об изначальной письменности, которая была съедена или смыта, широко бытуют у множества бесписьменных народов, а также у народов, которые недавно приобщились к ней. Так, например, семанги Малакки, низкорослые, негроидного рода охотники и собиратели первобытных лесов, которых традиционно приводят на страницах учебников, повествующих о начальных этапах человеческой культуры, твёрдо убеждены в том, что их предки знали письменность [Чеснов, 1990, с. 173].

Миф об утраченной письменности бытует в разных культурах. Он встречается у земледельцев, у классических охотников и собирателей. **Чеснов** сообщает, что в Юго-Восточной Азии существует сплошной ареал бытования этого мифа. Так, например, дафла, горцы восточной зоны Гималаев, рассказывают: «Мы получили нашу долю кожи, на ко-

торой была записана мудрость мира, но в голодное время мы её съели, а люди равнин свою часть сохранили» [Там же. С. 170]. Он также пишет, что мяо из Юго-Западного Китая сохранили предание о том, что они некогда жили по соседству с китайцами. Последние были сильнее, чем мяо и заставили их уйти на запад. В то время у мяо была иероглифическая письменность. На пути мяо оказалось обширное пространство воды, и они остановились перед преградой. Лодок у них не было. Мяо заметили, что водяные жуки ходят по воде и захотели последовать их примеру. Конечно, мяо оказались в воде, они чуть не утонули, наглотавшись воды. Вместе с водой они проглотили свои иероглифы [Там же. С. 172].

Сказочные животные, порождаемые нашими руками, вызвали к жизни мифы о том, что первые знаки были нанесены на шкурах животных, с которых они были съедены. Со временем и сами эти шкуры оказались съеденными. Подобного рода представления существуют у разных групп качинов Бирмы. В развёрнутом виде он существует и у близкой к ним группы хкахку в Верхнем Лаосе. «Рассказывают, что Отец письма дал знаки всем народам. Но все народы нанесли их на твёрдые материалы: камень, бамбук или доску, а также на мягкие – на бумагу. Только мы записали их на очень удобном, но съедобном материале – коже буйвола. В период переселения зима была очень тяжёлой, и народ голодал, а знаки на шкуре частично смылись и стали непонятными. Тогда голодные съели шкуру. С тех пор у хкахку нет письменности, а грамотные пишут лаосскими буквами» [Стратанович, 1966, с. 238].

Китайские легенды приписывают идею создания иероглифов одному из мифических «Трёх Владык» китайской древности – Фу Си, по преданию, правившему Поднебесной с 2852 г. по 2737 г. до н.э. Так, согласно мифу, прогуливаясь



Рис. 45. Ба гуа

по берегу реки Хуанхэ, Владыка Фу Си увидел Великого Дракона (по другим версиям мифа: Великую Черепаху, Лошадь), на спине (панцире) которого красовались загадочные знаки. Наши руки и порождаемые ими сказочные драконы, черепахи (черпаки), лошади позволяют увидеть эти знаки, в которых Владыка узрел глубокие принципы единства окружающего бытия и зафиксировал их в первых начертательных знаках китайского письма – триграммах (ба гуа) [МНМ, 1991, с. 149]. Эта система (рис. 45) состояла из двух элементарных знаков, один из которых представлял собой целую, а второй – прерванную прямую линию. Таких триграмм было восемь. Триграммы могли сочетаться между собой попарно. Результатом такого сочетания в неповторяющиеся пары были 64 гексаграммы (рис. 45), которые представляли собой знаки не предмета, а ситуации, изложенной в прилагаемом двустииши, смысл которого истолковывал прорицатель. По другим преданиям, иероглифическую письменность передала императору Сюань Юаню появившаяся из реки Хуанхэ черепаха. Есть еще много иных мифов и легенд, касающихся происхождения этих начертаний.

Руки породили представления о духах, о чудесных растениях, а также о чудесных письменах, которые изначально были записаны на их листьях. По преданию мурунгов (мро), входящих в группу Бохмонг в Бангладеш, всемогущий дух Торай научил их письменности с целью приобщения к религии. Сакральные знания были записаны на листьях банана [Rajput, 1965, с. 170].

Изначальное пребывание знаков в пястях руки – пастях сказочных животных породило мифы о том, что изначально грамота была съедена животными. Сюжет о съедении письменности крупным травоядным животным довольно распространён. Так, например, в китайском романе «Путешествие на Запад» буддийские книги, которые вёз из Индии Сюан Цзан, съел по дороге буйвол. Также есть хантыйский миф о том, что письменность хантов, оставленную на пне, съел лось, а русская письменность сохранилась благодаря тому, что её спрятали за пазуху [Чеснов, 1976, с. 146]. Согласно народным преданиям, издревле у удмуртов была книга, в которой тамгами было написано, как молитвы творить, как порядок править. Исходная грамота была съедена коровой. С тех пор удмурты знали одну тамгу, которой помечали свою собственность [Чёрный ..., 1990, с. 125]. У абхазов есть сюжет, связанный с библейским мифом о потопе и корабле Ноя: в корабль буйвол не поместился, плыл сзади и, когда проголодался, съел письменные документы

Знаки, порождённые окровавленной пастью-пастью, породила мифы в которых говорится об изначальноном пребывании письменных знаков на небе (нёбе). Существуют мифы, в которых кожа, на которой были нанесены первые знаки, изначально пребывала на небе и только затем оказалась на земле. Так, например, у чинов Бирмы в местности Канпетлет рассказывают, что у первого на земле мужчины и первой женщины было двое сыновей. *«Когда они подросли, с неба для первого (старшего?) сына упал кусок кожи. Он не знал, что эту кожу нужно было использовать для письма и поэтому сварил её и съел... Позже кожа упала второму сыну. Он записал на ней письма (очевидно, тоже полученные с неба. – Я.Ч.) и стал предком бирманцев»* [Чеснов, 1990, с. 171].

Надо сказать, что процесс поедания знаков характерен не только для первобытных племён. По этому поводу **Чеснов** писал следующее: «Можно указать также на различного рода письменные талисманы, которые широко бытуют у разных народов мира и действительная сила которых проявляется при их проглатывании и питье смытых с них знаков. Сюда, например, относятся “Сатор формула” (“печать Соломона”), некогда популярная у народов Европы, и талисманы, с которых смывают буквы и пьют, особенно распространённые в ареале арабской письменности» [Там же. С. 177].

Несмотря на многочисленные сказания о скушанной, смытой, пропавшей грамоте, нет ни малейших оснований считать, что она может быть утрачена или забыта. Дело в том, что она воспроизводится чисто рефлекторно, и не может

потерять своей жизненной значимости. Исследователи, говорящие о дописьменном этапе в истории человечества, допускают серьёзное прегрешение против истины.

Обнаружить чудесную (естественную) книгу предельно легко. Дело в том, что сложенные определенным образом ладони (рис. 46) до сих пор означают у самых разных народов почитание, причитание. Чудесные книги не хранятся на пыльных полках библиотек, они всегда с нами, они всегда актуальны. Уже малые дети регулярно пользу-



Рис. 46. Чудесная книга.
Графика В.А. Воронцова

ются этими книгами, чтобы хныкать, а заботливые мамыши используют естественные (чудесные) книги для приобщения своих чад к диагностике, счёту и т. д. Все великие математики и логики учились считать, мерить, намереваться, думать не без помощи чудесных книг. Эта книга способна познакомить не только с математикой, но и продемонстрировать всё, что угодно.

Сетки, верши из пальцев, прижатые к телу страдальца, крайне выразительны. Именно эти геометрические структуры издревле ассоциировались с позой, поэзией, **стихами, виршами**. Таким образом складывание **од** изначально осуществлялось путём сложения органов: рук. Следует заметить, что в славянских языках **уд, оудь** `часть (тела), член` [Фасмер, 1973]. Скалящиеся скалы перевозданного универсума позволяли скальдам слагать стихи (координатные сетки) молча. Любые попытки постигнуть исходную словесность, исходную образность, игнорируя геометрию, её естественные истоки, не смогут выдержать критики.

Естественный стих (координатная сеть) может нападать на нас чисто стихийно и характеризовать наше внутреннее состояние предельно выразительно, что крайне актуально при диагностике. Именно рефлекторный **стих** породил представление о **стихии**, а также о повелителях этих стихий – божествах (рис. 1). Именно об этой стихии, об этом мерном устройстве говорится в древних сказаниях, в которых и смерч, и смерть – живые персонажи, борьба с которыми далеко не безнадежна. Разумеется, перипетии этой борьбы, так красочно описанные в сказке, мифе должны осмысливаться, прежде всего, историками медицины, математики.

К подлинной поэзии (позе) мы часто прибегаем, когда не хватает звуковых (безобразных) слов или они кажутся неубедительными. Эта поэзия порождена геометрическими

структурами и порождает геометрические структуры. Мифологические системы самых разных народов приписывают истоки письменности и поэзии божествам. Способность божеств порождать сетки-стихи, сетки-стихии не может вызывать сомнения. Естественные шкалы, сети-соты породили представление о мёде поэзии, который хранился в «сталкивающихся скалах» [МНМ, 1992, с. 127]. Изучают эти скалящиеся сталкивающиеся скалы (шкалы), это стихосложение, этот **мед** поэзии **медики**, а отнюдь не любители словесности.

Пясти (па`сети) формируют **сети**, предназначенные не для рыболовства. При ручном мышлении они являются идеальными мысленными категориями, которые позволяют схватывать и постигать самые разнообразные явления и процессы. Они играют фундаментальную роль в геометрических построениях, связанных с описанием исходного универсума, исходного Слова, исходной словесности. С пяс-тями (пастями) связаны не только исходные представления о небе (нёбе), но и сказания о Небесной книге, а также об изначальном пребывании этой книги на небесах. У поголовно неграмотных цыган в «сказках (и песнях тоже) встречается довольно своеобразный зачин: герою с неба падает книга, в которой он находит предзнаменование» [СЦ, с. 14].

В чудесной книге отразилось устройство рукотворной Вселенной, все её сокровенные тайны. Такого рода книги отражены в мифах и сказках самых разных народов. В иудейском мистическом трактате «Книга творения» говорить-ся о том, что мир состоит из чисел и букв. «Старшая Эдда» древних германцев сохранила представление о том, что руны (сильнейшие знаки), были созданы богами, чтобы узнать тайны мира. Если мы вспомним про чудесные книги, про сокровенную печать, про наливающиеся кровью буквы,

про сетки-стихи, соло-словеса, то неизбежно придём к мысли, что число окровавленных суставов изначально считывалось с ладони, поскольку являлось естественной цифрой. В «Этимологическом словаре русского языка» *М. Фасмера*, слово *число* производится из праславянского «*čit-clo, родственного читать» [Фасмер, 1973]. Надо сказать, что у программистов кодовое число в качестве слова вновь прочно утвердилось. Игнорируя жестовое число-слово, невозможно понять, каким образом оно породило исходную меру, исходный мир. Между тем, исходное число-слово способны пролить свет на многие тайны, связанные с первобытным мировоззрением на микрокосм и макрокосм.

В.Н. Топоров в статье «Числа» пишет: «*В архаичных традициях Ч. могли использоваться в ситуациях, которым придавалось сакральное, “космизирующее значение”. Тем самым Ч. становились образом мира и отсюда – средством для его периодического восстановления в циклической схеме развития для преодоления деструктивных хаотических тенденций*» [Топоров, 1992, с. 629]. Связь чисел с исходными мерами, мирами, кумирами, божествами более чем очевидна. Тамильский поэт VII в. Аппар, который наверняка знал традиционный язык жестов, писал о Шиве: «*Он число и цифра для числа*» [Цит. по МНМ, 1992, с. 630].

При раскопках Ниневийской библиотеки в долине Тигра и Евфрата были обнаружены памятники древней шумерской культуры, относящиеся ко времени примерно за 2400 лет до нашей эры. Среди них учёные нашли табличку, на которой имена шестидесяти богов были обозначены числами от единицы до шестидесяти. Отдельно от имен богов был помещён список добрых и злых духов, причём для обозначения их имен применялись, по всей вероятности, дроби. Даже понятие числа было обожествлено шумерскими жрецами. Число,

согласно их определению, – тайна, которую божество Эа поверяет своему сыну [Чистякова, 1962, с. 6]. Надо сказать, что божественные патроны (пятерни) до сих пор играют фундаментальную роль в ходе приобщения к счёту.

Изначально счёт самым тесным образом был связан с обозначением и со структуризацией первого неба (нёба). Касаясь кончиком большого пальца подушечек остальных четырёх пальцев, мы можем познакомиться не только с 12 мышцами, но и с 12 сказочными месяцами, которые могут накормить и обогреть, а также сурово наказать. Раздвинув пальцы (палы) на ладонях, мы можем увидеть бесплотных пламенных ангелов, а также первый транспорт, который транспортирует нас на небеса в первые минуты появления на свет. Божьи вестники обитают в сети, посредством которой изначально передавались божественные вести. При проецировании микрокосма на макрокосм, ангелы перестали соотноситься с нашими руками, с микрокосмом.

Образ небесной книги был распространен на древнем Ближнем Востоке. Центральная небесная книга для ближневосточной традиции – Таблицы судеб. Таблицы судеб определяли движение мира и мировых событий, поскольку служили в качестве календаря. В аккадской космогонической поэме «Энума элиш» ими первоначально владела Тиамат, затем Кингу и, наконец, Мардук. В греко-римской культуре также упоминаются божественные письма, хранящие записи судеб, а также встречаются указания о том, что грехи людей записаны и открыты богом [Коер, 1952]. Следует заметить, что именно рука является древнейшим календарём, что именно рукой пользовались древнейшие звездочёты, считая звёзды, луны, расположенные на первозданном небе (нёбе). Обнаружить эти светила можно на кончиках наших пальцев. Не следует удивляться, что звёздами изначально

можно было «звездануть». Их изначально можно было хватать, например, при пальцевом счёте. Кто с неба звёзд не хватал, тот не учился считать.

В русском фольклоре нашла отражение Голубиная (Каменная или Глубинная) книга [Голубиная ..., XI–XIX вв.], которая выпала из тучи. Голубиная книга является высшим знанием об исходных и потому священных первоначалах космоса и человеческого общества, являющегося его уменьшенным отражением. Эта книга издревле раскрывала перед своими слушателями тайное знание о происхождении мира (природного и социального), о его сущности, о появлении в нем добра и зла, другими словами, содержала в себе все мудрости вселенские. Все варианты стихов о «Голубиной книге» с большими или меньшими вариациями дают впечатляющую картину возникновения Вселенной из антропоморфного тела Первобожества, заменяемого впоследствии христианским богом.

Рефлекторный предсмертный захват большого органа посредством естественных мер породил представление о мертвой хватке. Так, например, в татарском языке сохранилось выражение *үлекләр тотта* – «мертвые хватают». По всей видимости именно этот процесс породил и исходные представления о Книге мертвых. В оккультной литературе до сих пор упоминается загадочная книга Тота. В египетских мифах всеведающий бог Тот именуется «создателем языков»; в некоторых текстах говорится, что «он управляет всеми языками»; иногда Тота называют языком бога Птаха – бога-демиурга, который создал весь мир, «задумав творение в сердце своем и назвав задуманное языком» [МНМ, 1992, с. 345].

В погребальных ритуалах Тоту отводится главная роль: он ведёт каждого на тот свет. Божество Тот научил людей муд-

рости, счёту, письму. При счёте на пальцах в качестве указателя традиционно используется большой палец руки. Он играет активную роль и при мертвой хватке, и при удержании пера. Это даёт веские основания для отождествления лунного бога Тота с лункой на большом пальце правой руки. Следует отметить, что бога Птаха египтяне изображали в виде человека в одеянии, которое скрывает всё, кроме кистей рук.

В Греции с Тотом сближали вестника богов Гермеса, который также считался проводником в мир иной и родоначальником тайного, (т. е. герметического) знания. Если внимательно присмотреться к древним скульптурам и рисункам Гермеса (Меркурия), то можно заметить, что их главными фигурантами являются пальцы рук (рис. 47).

Пять наших пальцев породили не только первые **пятна**, подвергшиеся осмыслению, но и широчайший спектр понятий, связанных с **патовой** ситуацией, **патогенезом**, **патетикой**, **апатией**, **симпатией**, **пытками**, **опытом**, **патентованием** и т. д. Видно, что осмысление, упорядочивание жизненно важного опыта изначально происходило системно, в формах, которым присуща универсальность. Конкретизировать эти формы пытались *Д. Юм*, *И. Кант*, *Э. Кассирер*, однако чистое умозрение не позволяет реконструировать первые меры, первые мироздания, первые универсумы, первые мыслительные системы. Не догадки философов, а наши



Рис. 47. Гермес.
Бронза. Афины,
Национальный музей.
Ок. 340 до н.э.

рефлексы способны пролить свет на истоки рефлексии, отражения наших внутренних состояний в упорядоченной образной системе предельно абстрактных и предельно очевидных геометрических категорий. Разобравшись в себе, постигнув самый сложный объект во Вселенной, наши обезьяноподобные предки сделали столь фундаментальные открытия, что всё новое всегда будет хорошо забытым старым.

II.4. Генезис культурных форм показа: басни, сказки, мифа

Изучение генезиса культурных форм показа предполагает установление инициаторов этого процесса, а также проблем, вызвавших потребность в таких формах. Генезис культурных форм показа неразрывно связан с процессом введения в культуру языка жестов, осмысление которого делается возможным благодаря тождеству глоттогенеза в филогенезе и онтогенезе, о котором говорят и философы, и специалисты разного профиля. Об особенностях приобщения детей к языку написано много. Пробуждению интереса у исследователей к исходным формам общения матери и младенца во многом способствовали труды **Л.С. Выготского** [Выготский, 1960], который показал, что процесс социализации должен изучаться не на основе опроса ребёнка (по **Ж. Пиаже**), а на основе внимательного изучения изначального общения младенца с матерью. Именно это общение в настоящее время рассматривается в качестве протоязыка. Так, например, известный советско-российский специалист в области генезиса детской речи **Е.И. Исенина** в своей книге «Дословесный период развития речи у детей» пишет: «Протоязык – это смысло-семантическая дословесная система средств коммуникации» [Исенина, 1984, с. 150].

При выявлении причин, вызвавших потребность ввести в культуру показ, а также при выявлении исходных форм этого показа следует учитывать тот факт, что младенцы двуногих приматов совершенно не походят на сообразительных и ловких младенцев обезьян. В работе [Воронцов, 2015а], посвящённой истокам медицины, обосновывается правомерность соотнесения ухода за человеческими младенцами *«с уходом за больными, а исходные формы воспитания – с лечением, позволяющим преодолеть крайнюю умственную неполноценность»* [Там же. С. 20]. Это лечение делает предельно актуальной медицинскую семиотику, *«именно эта семиотика отражает фундаментальные проблемы младенца и вводится в культуру изначально»* [Там же. С. 21]. Следует заметить, что задолго до российско-советского физиолога **И. Павлова** (1849–1936) немецкий историк медицины **Г. Гезер** (1811–) в своей книге «Основы истории медицины» утверждал: *«Начало медицины, без сомнения, совпадает с появлением человеческого рода»* [Гезер, 1890, с. 1]. Конкретизируя это начало, советский историк медицины **М.П. Мультиановский** (1895–1972) писал: *«Одним из древнейших видов человеческой деятельности надо признать помощь при родах и уход за детьми, особенно новорожденными, лечение детских болезней и их предупреждение»* [Мультиановский, 1967, с. 10]. Историки медицины единодушны в том, что именно женщины положили начало врачебной практики. Так, например, ссылаясь на народный эпос о первых женщинах-врачевательницах, советский историк медицины **Ф.Р. Бородулин** (1896–1956) находил, что *«народное творчество правильно отразило их роль как первых врачей недугов человека»* [Бородулин, 1961, с. 19].

Сознательная забота о здоровье детей побуждала и побуждает женщин вводить в культуру предельно актуальный при

диагностике язык жестов, посредством которого они также начинают знакомить своих детей с профилактикой травматизма, с сознательной заботой о здоровье. Эта профилактика требует знакомства с самыми ужасными трагедиями и драмами, которые только возможны в жизни человека. В книге «О театре волжских булгар и природе театрального искусства» показано, что *«особую роль в демонстрации трагических последствий необдуманных поступков играет язык жестов. Обращение к языку жестов, пантомиме позволяет пролить свет на истоки театра»* [Воронцов, 2008, с. 166]. Предупреждая детей об опасности, матери широко используют жесты, показ, пантомиму, пальцевые игры, породившие кукольный театр. В ходе подобной практики происходит также знакомство ребёнка с различными сказками, баснями, мифами.

Советский филолог **О.М. Фрейденберг** (1898–1955) попыталась проанализировать изначальный смысл слов, относящихся к театру кукол, и 20 мая 1926 года сделала доклад на тему «Семантика постройки кукольного театра» [Фрейденберг, 1988]. В своём докладе она показала, что театр кукол в его изначальном архитектурно-смысловом значении (шопка, вертеп, батлейка) есть овеществление исходной модели мироздания. Эта проницательная исследовательница также обнаружила тождество между понятиями, обозначающими «жилище божества», «жилище женщин», «вместилище воды», «переносное место пребывания Бога». Всё это подтверждает изначальную связь театра кукол с исходным рукотворным универсумом, который является и переносной обителью божеств, и жилищем, которое является атрибутом женского пола, отягощённого заботой о младенцах, а также исходным водоёмом, позволяющим пить, умываться.

Фрейденберг с полным основанием соотносит изобретение кукольного театра с матриархатом, когда женщина была

главой рода, воспитателем, идеологом. По её мнению, кукольный театр «единственный театр, протагонистом которого является божество не мужское, а женское» [Там же. С. 26].

Самой архаичной и самой распространённой формой театра является театр кукол, с которым мы знакомимся в младенчестве: во время пальчиковых игр, причём самыми архаичными актёрами этого театра являются руки, способные воспроизводить самых различных персонажей. Следует заметить, что в ходе подобного рода игр, число которых необозримо, младенцев побуждают воспроизводить всё и вся: животных, птиц, дома, столы, тарелки и т. д. Вот выдержка из книги **О.А. Новиковской** «1000 забавных пальчиковых игр».

Цыплятки

*Вышла курочка гулять,
Свежей травки пощипать,
А за ней ребятки –
Жёлтые... (цыплятки).*

Каждый пальчик (это «цыплята») по очереди соединяется с большим, при этом каждый «цыплёнок» должен пропищать: «Пи-пи!» [Новиковская, с. 94].

Руки способны воспроизводить самых разных тварей, причём по паре: двух коз, двух зайцев, двух волчков, которые хватают младенца за бочок и т. д. Все эти твари являются близнецами, поскольку в них течёт одна кровь и появляются на свет они в одно время. Пальцы способны демонстрировать не только животных, но и божественных близнецов, многоголовых монстров, колдунов, чародеев (рис. 48). В работе «О театре волжских булгар и природе театрального искусства» показано, что пять (пятеро) пальцев руки «являются первыми паяцами, первыми петрушками. Пятеро пальцев (исход-

ный логический аппарат) дают возможность сообразить (“допетрить”), что за “петрушка” сказочные и мифические герои, божества, податели всех благ (протоинд. *bhāghu `рука`; др. нем. *Buog* `сустав`» [Воронцов, 2017а, с. 242]).

Весьма актуален при изучении показа тот факт, что руки являются не только микрокосмом, рукотворным универсумом, универсальным вместилищем, но и первыми масками, посредством которых манифестируются разные состояния духа: радость, страх, ненависть,

горе и т. д. Именно с этими масками связаны весьма архаичные представления о духах, различного рода сказочных и мифических существах, оборотнях и оборотничестве. В работах [Воронцов, 2017а,б; 2018б] показано, что матери практически с первых дней приучают ребёнка осмысленно пользоваться маской – естественной координатной системой, матрицей, универсальной сетью категорий. Маска позволяет матери постигать внутренние состояния ребёнка, а также добиваться понимания своих состояний младенцами. Пробуждая у ребёнка способность чувствовать чужую боль как свою, матери получают возможность культивировать не только медицинскую семиотику, технику безопасности, но человека, общество.

В процессе приобщения младенца к визуальному показу, к осмысленному использованию рукотворной координатной системы (лика, личины, величин) и её проецированию

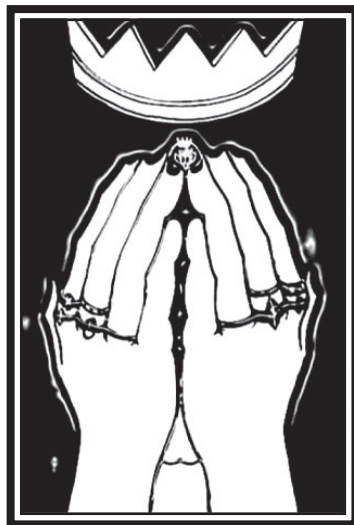


Рис. 48. Кошей.
Реконструкция В.А. Воронцова

на тело (оборотничеству) можно выделить семь последовательных этапов, играющих фундаментальную роль в психогенезе, в становлении осмысленных форм заботы о здоровье, а также культивировании знаковых (моделирующих) систем (математики, медицинской семиотики, пантомимы, сказки, обряда, мифа, живописи, графики, театра). Этот процесс предельно наглядно демонстрирует неразрывную связь визуального показа не только с басней, сказкой, мифом, но и с языком геометрии, архитектурой чувств, культурой чувств, культурой мышления, без которых не может быть осмысленной заботы о здоровье.

На первом этапе приобщения младенца к визуальному показу мать просто закрывает своё лицо руками (сказочными близнецами, супругами, естественной маской, координатной системой, рукотворным универсумом, сказочной страной), а потом открывает его к великой радости младенца. Аналогичные операции она проделывает и с руками ребёнка: *«полетели-полетели, на головку сели»*.

Радостное лицо матери, появляющееся из рукотворного универсума, должно породит представление о чудесных стране, где царит радость и веселие и куда можно попасть, предприняв определённые усилия. Подобного рода игры порождают представления о птицах, улетающих в сказочные страны, а также мифы, связанные с появлением людей на свет из космического яйца и т. д. В работе [Воронцов, 2018а], посвящённой истокам географии, показано, что матери не только демонстрируют первое укрытие, первую маску, но и заманивают в райский уголок, чудесную страну своих младенцев, побуждая их совершать первые путешествия в направлении этого универсального убежища. Очевидно, что исходные визуальные сказки, мифы не могут устареть, потерять своей актуальности. Они бесконечно

архаичнее звукового языка, всякого рода обрядов. Нет ни малейших оснований полагать, что мифологические сюжеты подобного рода изначально были сакрализованы и были связаны с культом.

Второй этап протекает в форме игры в прятки («тю-тю»): мать закрывает лицо руками и побуждает ребёнка отыскивать его под рукотворной маской, рукотворной постройкой. Очевидно, что с подобного рода играми связаны исходные представления о похитителях любимых лиц, а также борьба героев с похитителями, в качестве которых могут выступать стихии (стихи), животные, птицы, сказочные существа, чародеи и т. д.

Научившись освобождать спасать мать от ужасных похитителей, поглотителей, чудовищ, младенец начинает демонстрировать своё умение справляться с похитителями других лиц (братьев, сестёр, невесток и т. д), которые вовлекаются в игры с младенцем, а также начинают соревноваться в умении общаться с ним, пробуждать в нём нежные чувства, а также манифестировать их. Успешное освобождение любимых лиц от чудовищ, злых чар, колдунов, похитителей, поглотителей, заточителей, победа молодого героя над старыми богами, разрушение сказочных застенков, крепостей, царств, замков сопровождается бурным восторгом матери и окружающих, а также чувством маленького героя. Этот восторг вызван пониманием того, что в младенце пробудился человек, что он начинает понимать состояния матери, близких, а также заступаться за них. Наглядный показ исчезновения и освобождения любимых лиц спровоцировал массу героических сказаний в сложившихся со временем звуковых языках.

На третьем этапе мать посредством маски, чары, личины, слёз начинает моделировать свои внутренние состоя-

ния, настроения: боль, обиду, мёртвый сон, смерть, побуждая ребёнка возвращать её к жизни всеми доступными ему средствами. В качестве таких средств может выступать обтирание мёртвой и живой водой и т. д. Подобного рода игры способны породить представления о мировых потопах, в ходе которых оказывается затопленным весь исходный универсум, а также о борьбе с последствиями потопа, включая оживление пострадавших людей. С этими играми связаны и исходные представления о русалках, водяных, которые заманивают своих жертв на дно водоёма, а также о путешествиях героев в подводный мир.

Очевидно, что с мировыми потопами мы знакомимся в младенчестве и наглядная манифестация этих потоков играет фундаментальную роль в воспитательном процессе. Звуковые мифы о мировых потопах, которые известны самым разным народам, бесконечно моложе их визуального показа.

На четвёртом этапе мать посредством рукотворной маски, рукотворной **постройки**, указательных жестов начинает демонстрировать ребёнку связь между её **настроениями** и поведением ребёнка. Это позволяет приобщить ребёнка к архитектуре чувств, к социальным нормам поведения, а также к умению не только понимать, но и выразить свои внутренние состояния посредством геометрических структур, рукотворных построек, масок, пантомимы. Подобного рода игры иницируют сказки и мифы, связанные с колдовством, чародейством, нарушением запретов, возвращением к жизни любимых лиц.

На пятом этапе мать, надавливая или толкая пальцы страдающего ребёнка, молча показывает каким образом, используя естественную координатную или мерную сеть, порождённую близнецами, можно определить эпицентр боли, её границы, а также размеры поражённого участка у

страдальцев. Её болезненные толчки учат ребёнка «понимать толк», осмысленно «толковать». Очевидно, что «стать толковым», научиться воспринимать чужую боль как свою, стать человеком можно и без усвоения звукового языка, который не столь содержателен и актуален, как язык масок, язык геометрических моделей. Подобного рода практика породила представления о загробном мире, о его обитателях, о страшных муках, связанных с пребыванием в мире мёртвых.

Научившись воспринимать чужую боль как свою, научившись сострадать, сочувствовать ребёнок становится социальным существом. В 7-8 лет он способен сам быть воспитателем своих младших братьев и сестёр.

На шестом этапе происходит «оцифровка» первой маски, естественной (божественной) координатной системы, рукотворных построек посредством пальцевых игр, пальцевого и звукового счёта. В ходе этих игр ребёнок учится описывать и воспроизводить самые разные образы посредством языка жестов, неразрывно связанного с языком математики, языком медицины, языком архитектуры, языком костюма, которые порождены близнечными структурами. Естественный календарь позволяет описывать космические циклы. Касаясь поочерёдно большим пальцем четырёх смежных пальцев, а также подушечек на них, можно демонстрировать **годы**, сезоны, месяцы. Поочерёдное пребывание пальцев одной руки в ладони другой руки при счёте породило сюжеты о людоедах, которые склонны глотать даже своих детей, о героях, которым удаётся побеждать людоедов и т. д. Оцифровка сказочных царств приводит к появлению сказочных скороходов, которые способны в мгновение ока перемещаться из одного царства в другое. Соляренные и лунные символы на ногтях породили также множество мифов и сказок,

в которых участвуют солнечные и лунные божества. В ходе геометрического моделирования, «оцифровки» геометрических структур, происходит детальное знакомство ребёнка с рукотворным универсумом (микрокосмом) – колыбелью, домом, родовым гнездом человечества и другими архитектурными архетипами, лежащими в основе моделирования и воспроизводства рукотворных построек.

На седьмом этапе микрокосм путём наглядного показа начинает употребляться для описания макрокосма. Естественную координатную сеть, её структурные элементы при их проецировании на окружающую действительность позволяют обозначать и структурировать макрокосм, его фрагменты. Рукотворные геометрические модели дают возможность выделить макрокосмический объект, вычленив его оси, описать его форму, показать предыдущие и последующие позиции. Так, например, координатная система из пальцев рук, или кольцо из пальцев (**соло на очке**) может предельно наглядно манифестировать траекторию **солнышка** на небе, под землёй или за тучами. Многочисленные мифы, былины, легенды повествуют о том, как впервые были описаны объекты макрокосма посредством микрокосма, исходной координатной системы, исходной формы брака, исходной рукотворной постройки. Обширная подборка подобного рода сказаний приведена в книге американского астронома **Э.К. Краппа** «Легенды и предания о Солнце, Луне, звёздах и планетах» [Крапп, 1999]. Понять смысл этих легенд, преданий невозможно, если игнорировать рукотворный универсум, рукотворную систему координат, а также наглядное оперирование этой системой.

Издrevле было установлено, что дневное светило движется по небосводу отнюдь не произвольно. Его движение строго предопределено и мифы повествуют о том, как был

установлен этот порядок тотемным предком, творцом, героем и т. д. Так, например, *Крапп* в своей книге [Там же. С. 95] пишет, что в основе полинезийского мифа о ловце Солнца лежит поверье о том, что некогда полубог сумел поймать Солнце в свою сеть и побудить его двигаться по определённому маршруту. *Крапп* также сообщает, что индейцы племени кахто, живущие в округе Мендисино в северной Калифорнии, верят, что Солнце изначально было опутано и стало на путь истинный с помощью Койота. Именно Койот освободил Солнце из подземной темницы и вывел его на правильный путь, держась за обрывки ремней, которыми оно было опутано [Там же. С. 96]. Под темницей здесь надо подразумевать ночное пребывание солнца под землёй. Руки позволяют воспроизвести этого Койота, демонстрирующего путь солнца из подземелья на небосвод, а также путы, которые были заброшены на светило. Игнорируя рукотворные построения, *Крапп* не смог должным образом объяснить смысл большинства собранных им мифов, преданий, легенд.

Наш микрокосм, исходная система координат (рис. 2), позволяет понять, почему в мифах солнце, солнечные божества, солнечные герои зачастую оказываются посаженными в ящик, сундук, гроб, погреб, темницу. В былине «Погребение Святогора» исполин Святогор оказался в гробу. Вот как это произошло:

Ехали они тут, Святогор и Илья, куда ли, бог знает.

Едут, едут, глядят – на гроб наехали.

Стоит гроб большой, никому не в пору.

Пустой стоит. Святогор говорит Ильи:

– Ну, попробуй, ложись, не на тебя ли рублен?

Илья послушался, лёг –

Ровно малый ребёнок в гробу.

Не по нём гроб-то строен.

*А Святогор лег – в самый раз ему.
Ну, попробовал, вставить хочет.
И не выйти ему из гроба-то: крышка нахлопнулась*

[Былины, с. 49–50].

В исполине Святогоре (рис. 27), которого не держала земля, совсем не сложно узнать дневное светило, которое регулярно проваливается под землю. Наши ладони, пригоршни позволяют воспроизвести и Меч-кладенец, и Мировую гору, и гроб Святогора. Есть все основания полагать, что Святогор был заключён в гроб в весьма отдалённые от нас времена, когда только рукотворная система координат позволяла вычленивать его из окружающей действительности, а также продемонстрировать его поведение. Не следует думать, что спутник Святогора – былинный богатырь Илья смог избежать подобной участи. Только крайняя нужда побудила князя Владимира Красное Солнышко выпустить его из погребца.

Естественная система координат (рис. 2) позволяет выделять и манифестировать движение не только макрокосмических объектов, но и их элементов. Так, например, она позволяет демонстрировать вертикальную ось солнца, позиции этой оси на линии горизонта (восходы) в разные времена года, а также движение этой оси под землёй. Не следует удивляться тому, что Осирис (ось Ра) был также заключён в гроб коварным Сетом (вспомним про координатную сеть) и породил множество восходов. Не следует удивляться и тому, что Осирис считался и богом подземного мира, который половину года проводит под землёй, а также богом растительности. Есть все основания полагать, что восходом («в ось ходом») изначально называлось движение вдоль вертикальной оси. Игнорируя подобного рода представления, методы фиксации осей, невозможно постигнуть природу многих феноменов ландшафтной архитектуры наших предков.

Зеро из пальцев позволяет обозначить озеро, причём и в микрокосме, и в макрокосме. В русской сказке «Царевна-лягушка» [Афанасьев, № 267-269] героиня порождает географические объекты простыми взмахами руки, и в этом нет ничего удивительного, поскольку исходный язык человечества, исходная моделирующая система, исходный микрокосм позволяют это делать.

Исходная матрица, состоящая из матери и отца, вынуждена была разделиться на две составляющие, чтобы продемонстрировать небо над нашими головами и землю под нашими ногами. Многочисленные мифы повествуют о распаде исходной семейной пары и появления разлучённых неба-отца и земли-матери, которые противостоят друг другу.

Приведённый алгоритм введения в культуру жестового показа позволяет не только понимать изначальный смысл сказок и мифов, но и их генезис. Этот алгоритм разрушает надежду выявить мономиф, или моносказку, поскольку сказки и мифы изначально решали целый комплекс проблем и предназначались для детей с разным уровнем развития. Вместе с тем рассмотренный алгоритм создаёт предпосылки для разработки систем классификации сказок и мифов, которые учитывают их подлинное содержание и последовательности появления.

Надо сказать, что знакомство со звуковыми сказками и мифами происходит в иной последовательности, чем с их жестовыми аналогами.

Выводы: процесс введения в культуру наглядного показа начинается в самом раннем младенчестве. Инициаторами этого процесса являются матери. В качестве побудительного мотива выступает забота о физическом и умственном здоровье младенцев. Важнейшую роль в приобщении

к наглядному показу играют пальчиковые игры. В процесс приобщения детей к осмысленному показу можно выделить целый ряд этапов, позволяющих дифференцировать связанные с ними жестовые басни, сказки и мифы по содержанию и последовательности возникновения. Мифологические сюжеты изначально предельно наглядны и реализуются в игровой форме. В них самую активную роль играют материнские руки, воспроизводящие рукотворный универсум, его потенции, а также визуализирующие внутренние состояния матери, их связь с тем или иным поступком ребёнка.

Литература

Афанасьев А.Н. Народные русские сказки: в 3 т. – М.: Наука, 1984-1986.

Боас Ф. Ум первобытного человека. – М.-Л.: Гос. изд-во, 1926.

Бородулин Ф.Р. История медицины. Избранные лекции. — М.: МЕДГИЗ, 1961.

Буслаев Ф.И. Эпическая поэзия // Народный эпос и мифология. – М.: Высш. школа, 2003. – 400 с.

Былины / Сост. В.И. Калугин. – М.: Современник, 1986.

Бытие.

Власова М. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. – СПб.: Азбука, 2000.

Воронцов В.А. К вопросу обоснования и исследования палеопсихологии человека // Природа психического: тезисы докладов. – Пермь, 1994. – С. 47-48.

Воронцов В.А. Природа языка и мифа. – Казань: ИНТЕЛ-ПРЕСС, 2008.

Воронцов В.А. О природе вещей и педагогической археологии. – Казань: Intelpress+, 2009. – 235 с.

Воронцов В.А. К вопросу о движущих силах антропо-социокультурогенеза // Вестник экономики, права и социологии. – 2012а. – № 1. – С. 136-140

Воронцов В.А. Истоки знакового общения в контексте антропо-социо-культурогенеза // Вестник экономики, права и социологии. – 20126. – № 2. – С.196-199.

Воронцов В.А. Истоки протомедицины и её роль в антропосоциокультурогенезе. – Казань: Центр инновац. технол. 2015а. 264 с.

Воронцов В.А. Подлинные истоки математики и её роль в антропосоциокультурогенезе. – Казань: Центр инновац. техн, 2015б.

Воронцов В.А. Антропосоциокультурогенез в свете генерализующей теории // Философская антропология. – 2016а. – Т. 2. – № 1. – С. 23-41.

Воронцов В.А. Истоки протоархитектуры в свете генерализованной трудовой концепции антропосоциокультурогенеза. – Казань: Центр инновационных технологий, 2016б. – 284 с.

Воронцов В.А. О театре волжских булгар и природе театрального искусства. – Казань: Центр инновац. технологий, 2017а.

Воронцов В.А. О первой маске и её роли в генезисе древних верований и знаковых систем. – Казань, центр инновационных технологий, 2017б.

Воронцов В.А. Истоки географии в свете генерализованной трудовой теории антропосоциокультурогенеза. – Казань: Центр инновационных технологий, 2018а.

Воронцов В.А. Истоки искусства в свете генерализованной трудовой теории антропосоциокультурогенеза: Научное издание. – Казань: Центр инновационных технологий, 2018б. – 304 с.

Вундт В. Физиология языка / пер. с нем. – СПб.: Изд. Н.М. Лиманского, 1868.

Выготский Л.С. Развитие высших психических функций. – М.: Изд-во Акад. пед. наук, 1960.

Выготский Л.С. Детская психология // Собр. соч.: В 6 т. — М.: Педагогика, 1984.

Гезер Г. Основы истории медицины / пер. с нем. – Казань: Н.А. Ильяшенко, 1890.

Гоголь Н.В. Страшная месть // Н.В. Гоголь. Собр. соч.: В VI т. – М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1959. – Т. I. – С. 150-190.

Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI–XIX вв.

Евангелие от Иоанна.

Зиновьев А.В. Магия Апокалипсиса. – Н. Новгород: Поиск; Саранск: Нора, 1990.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Кетская модель мира // Симпозиум по структурному изучению знаковых систем: Тез.докл. – М., 1972. – С. 100-105.

Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет: асимметрия мозга и знаковых систем // Советское радио. – 1978.

Иохельсон В.И. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе В.И. Иохельсоном. – С.- Петербург: Тип. Имп. АН, 1900. – Ч. 1.

Исенина Е.И. Дословесный период развития речи у детей. – Саратов: Изд. Саратовского унив., 1984.

Кларк Дж.Д. Доисторическая Африка. – М.: Наука, 1997. – С. 65-67.

Кондильяк. Опыт о происхождении человеческих знаний // Коидильяк. Соч.: В 2 т. – М.: – Мысль, 1980. – Т. 1. – С. 67-332.

Котов А.В. Новый китайско-русский словарь. – М.: Рус. яз. медиа, 2004.

Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь: Около 30000 слов. 3-е изд.– М.: Акад. проект: Альма Матер, 2005.

Крапп Э.К. Легенды и предания о солнце, Луне, звездах и планетах / пер. с англ. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000.

Куценков П.А. Психология первобытного и традиционного искусства. – Москва: Прогресс-традиция, 2007.

Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1994.

Линдبلاد Я. Человек – ты, я и первозданный / пер. со швед. – М.: Прогресс, 1991.

Лукреций Кар Т. О природе вещей / пер. с лат. – М.: ОГИЗ, 1933.

Марков А.В. Происхождение и эволюция человека. Обзор достижений палеоантропологии, сравнительной генетики и эволюционной психологии. – 2009 [Электронный ресурс]. URL: http://macroevolution.narod.ru/markov_anthropogenes.htm (Дата обращения: 04.12.2010).

Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Сочинения: 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1955. – Т. 3.

Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Собр. соч.: В 9-ти т. М.: Политиздат, 1985. Т. 2. – С. 9-76.

Мид М. Отцовство у человека – социальное изобретение // Семья: Книга для чтения: В 2. кн. – М.: Политиздат, 1991. – Кн. 1. – С. 205-221.

Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2.т. / гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Сов. эцикл., 1991-1992.

Мультиановский И.П. История медицины. Изд. 2-е, пере-раб. и доп. – М.: Медицина, 1967.

Никольский В.К., Яковлев Н.Ф. Как люди научились говорить. – М.: Мол.гвардия, 1945. – 39 с. (Беседы о природе и человеке).

Новиковская О.А. 1000 забавных пальчиковых игр. – М.: Астрель; СПб.: Сова; Владимир: ВКТ, 2011.

Онишко К.Н. Оперативная коррекция аппаратом Илизарова посттравматических деформаций кистей рук: Дисс. ... канд. медиц. наук. – Курган, 2009.

Правдолюбов В.А. История письма. – М.: Красная новь, 1924.

Рассел Б. Человеческое познание: его сфера и границы / пер. с англ. – М.: ТЕРРА; Книжный клуб; Республика, 2000.

Романес Д. Духовная революция человека. – М.: Тип. Т-ва И.Д. Сытина, 1905.

Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. – М.: Наука, 1974.

Семенов Ю.И. Как возникло человечество. – М.: Наука, 1966.

Семереньи О. Введение в сравнительное языкознание / пер. с нем. – М.: Прогресс, 1980.

Сказки цыган СССР / запись текстов, пер. Е Друца и А. Гесслера. – М.: Наука, 1991.

Стратанович Г.Г. Народы Лаоса // Народы Юго-Восточной Азии. – М.: 1966.

Тимирязев К. Чарлз Дарвин и его учение. – М.: ОГИЗ, 1935.

Топоров В.Н. Числа // МНМ., 1992. – Т.2.

Ушинский К.Д. Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии // Максимова В.И. Педагогическая антропология. – М.: АСАДЕМА, 2001.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. – М.: Прогресс, 1964-1973. – Т. 4.

Фоули Р. Ещё один неповторимый вид. Экологические аспекты эволюции человека / пер. с англ. – М.: Мир, 1990.

Фрейденберг О. М. Семантика постройки кукольного театра // Фрейденберг О. М. Миф и театр. – М.: ГИТИС, 1988.

Фрейд З. Мы и смерть. – СПб.: Вост.-Европ. инст. психоанализа, 1994.

Фридман Э.П. Занимательная приматология. – М.: Знание, 1985.

Фролов Б.А. Первобытная графика Европы. – М.: Наука, 1992.

Хадрович Л., Гальди Л. Венгерско-русский словарь. Около 40 000 слов. Будапешт: ТЕРРА, 1971.

Харрисон Дж, Уайнер Дж, Теннер Дж. и др. Биология человека / пер. с англ. – М.: Мир, 1979.

Чеснов Я.В. Историческая этнография стран Индокитая. – М.: Наука, 1976.

Чеснов Я.В. Проглоченное знание и этнический облик // Фольклор и этнография: Проблема реконструкции фактов традиционной культуры: Сб. ст. – Л.: Наука, 1990.

Чёрный хлеб – зёг-нянь / пер. с удм. – Ижевск: Удмуртия, 1990.

Чистякова Е.М. Математика и религия. – Краснодар: Краснодар. книж. изд-во, 1962.

Шер Я.А. К вопросу об истоках первобытного искусства // Проблема изучения наскальных изображений в СССР. – М.: 1992. – С. 6-12.

Шер Я.А. Происхождение искусства как естественноисторический процесс // Историческое познание: традиции и новации: Мат. Межд. теор. конф. Ижевск, 26-28 окт. 1993 г. – Часть 1.

Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – СПб.: Семеновская типолитография (И.А. Ефрона), 1904. – Т. 79.

Butovskaya M. L. The Evolution of Human Behaviour: The Relationship Between the Biological and the Social // Anthropology. – 2000. – V. 38. – № 2. – P. 169-180

Koep L. Das himmlische Buch in Antike und Christentum: Eine religionsgechichtlich Untersuchung zur altchrislichen Bildersprache. Theophanea: Beitrage zur Religions und Kirchengeschichte des Alterums 8. – Bonn: Pater Hanstein, 1952. – S. 15-17.

Lovejoy C.O. Reexamining human origins in light of Ardipithecus ramidus // Science. – 2009. – Vol. 326. – No. 5949. – P. 74–74e8.

Rajput A.B. The tribes of Chittagong Hill Trackte. – Karachi: Pakistan Publication, 1965.

Savage-Rumbaugh E.S. Hominid evolution: looking to modern apes for clues // Hominid Culture in Primate erspective. – Niwot: Universiti Press of Colorado, 1994. – P. 7-9.

Tobias P.V. Evidence for the earli beginnings // Cambridge Archeological Journal. – 1998. – Vol. 8. – № 1. – P. 72-78.

Список сокращений

АТРС – Арабско-татарско-русский словарь заимствований. Около 12 000 слов / сост. К.З. Хамзин, М.И. Махмутов, Г.Ш. Сайфуллин. – Казань: Тат. книж. изд-во, 1965.

МНМ – Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2.т. / гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Сов. эцикл., 1991-1992.

Мпсхм – Мифы, предания и сказки хантов и манси. – М. : Гл. ред. вост. лит-ры, 1980.

СЦ – Сказки цыган СССР / запись текстов, пер. Е Друца и А. Гесслера. – М.: Наука, 1991.

ТРС – Татарско-русский словарь. Около 38 000 слов / сост. А.Ш. Асадуллин, Г.С. Амиров, У.Ш. Байчурова и др. – М.: Сов. энцикл., 1966.

ГЛАВА III. АРХЕТИПЫ ПОЛА, БРАКА, РОДИТЕЛЕЙ, ДЕТЕЙ, СВЯЗАННЫЕ С ИСХОДНЫМИ ФОРМАМИ ПОКАЗА: БАСНИ, СКАЗКИ, МИФА

III.1. Архетипы пола и брака

Руки любого примата обречены на сотрудничество, которое предельно архаично, естественно, наглядно и поучительно. Рука руку моет, руки матери примата могут обручаться, понести ребёнка, заботиться о нём, воспитывать его, а также обучать разным премудростям. В работах [Воронцов, 2008, 2011] показано что именно руки матери должны рассматриваться в качестве исходного социума, исходной семьи, обеспечивших показ и нашедших отражение в жестовых сказках и мифах, которые очевидны младенцам любых приматов.

Есть все основания полагать, что именно левая и правая руки породили представления об обручении, свадьбе, браке, различии между полами. Так, например, авторитетный советско-российский лингвист **М.М. Маковский** (1930–2017) писал: «значение “левый” может соотноситься со значением “женщина”, а “правый” – со значением “мужчина”; оба этих значения могут восходить к значению “рука”» [Маковский, 1989, с. 118]. Он также отмечал: «Иногда в значении “правый” может соотноситься со значением “женщина”: ср. н. Frau “женщина”, но рус. правый» [Там же. С. 119]. Отказываясь рассматривать руки в качестве актуальной исходной семьи, **Маковский** полагал, что «мы имеем здесь дело с отголосками матриархата», когда подобно правой руке женщина играла в обществе **руководящую** роль в обществе.

Соотнесение представительниц слабого пола с правой стороной встречается и у цивилизованных народов. Так, например, персонажи китайского мифа о Фу-си и Нюй-ва (брат и сестра по древнейшей версии, муж и жена по позднейшей) часто изображаются в виде переплетённых змееподобных существ с человеческими головами причём Нюй-ва – женское существо изображается справа от Фу-си с циркулем в правой руке. Фу-си же изображён с угломером [Юань Кэ, 1987, с. 73-4]. В этом нет ничего удивительного, поскольку руки способны сплетаться, а пальцы рук позволяют продемонстрировать и первый циркуль, и первый угломер.

Вяч.Вс. Иванов также фиксирует факт соотнесения значения «правый» и «женщина». Он пишет: *«Для исследования степени универсальности связей между определенными парами двоичных противопоставлений наиболее показательным примером является связь признаков “левый” и “женский”, “правый” и “мужской”. Хотя связь первых двух признаков встречается в большинстве таких систем и может быть предположена уже для верхнепалеолитического знака левой руки, выступающего в качестве женского символа, тем не менее встречаются и системы, где левый соотносится с мужским»* [Иванов, 1978, с. 97]. Надо сказать, что полифункциональность рук, а также их фундаментальная роль в показе привели к широкому распространению полового и гендерного кодов. Широкое использование этих кодов привело к тому, что супругами, родителями, предками в мифах бывают самые различные персонажи: светила, горы, небо и земля, растения и т. д.

Осмысление рук, а также процесса их обручения должно было произойти на самой ранней стадии антропосоциокультурогенеза. Травма, смертельная боль делают подобного рода обручение чисто рефлекторным, а также предельно

архаичным и актуальным. Рефлекторность отнюдь не снижает терапевтической и знаковой роли союза, породившего чашу терпения, координатную систему, матрицу, печатный процесс, сокровенную печать, печать смерти, книгу мёртвых, маску смерти. Есть все основания полагать, что именно руки породили не только маску смерти, но и представление о свадьбе-смерти.

Спаренные ладони, наложенные на тело, позволяют умирить смертельную боль, поэтому свадьба, сведение рук, обручение изначально обеспечивали успокоение, покой. Нет ничего удивительного в том, что у покойника складывают на груди руки, чтобы обеспечить вечный покой. Очевидно, что подобного рода пара обречена быть похороненной одновременно. Их свадьба предшествует похоронам. Связь сближения полов со смертью нашла отражение в сказках, балладах, мифах. Так, например, познав друг друга, Адам и Ева познали смерть, стали смертными и их потомки. Известна также примета: видеть во сне свадьбу или себя под венцом – к смерти своей или кого-то из родных.

Современные представления об обручении, свадьбе, которые не связаны со смертью, бесконечно моложе представлений о свадьбе-смерти, однако традиция побудила многие народы следовать древним преданиям и полагать, что похоронам должна в обязательном порядке предшествовать свадьба, что супруги должны вместе отправляться в мир иной. Так, например, внимание собирателей балканской народной поэзии во всех печальных песнях привлек взгляд на смерть как на брак, на похоронные обряды как на свадьбу [Muslea, 1972, с. 7]. Советско-российские этнографы фольклорист и антрополог **А.К. Байбурун** и литературовед **Г.А. Левинтон** в статье «Похороны и свадьба» пишут: «Одна из самых популярных этнографических проблем – "погре-

бальный и свадебный обряды" – имеет два аспекта: отражение похорон в свадьбе (и наоборот, как, например, в обряде "похороны невесты") и типологическое родство двух ритуалов» [Байбурин, Левинтон, 1972, с. 5].

Ритуал соумирания супругов распространялся и на людей, которые не состояли в браке. Так, например, в румынском суеверии *«молодые, которые умерли, не успев вступить в брак, не могут найти вечного покоя после смерти и будут мучиться в облике вампира. В этих случаях существует церемониал во время похорон, на котором празднуется их свадьба с природой и со Смертью. Таким образом, румыны пытались обеспечить мертвому вечный покой» [Максим, 1911, с. 6]. У румын умерших девушек одевают в самые лучшие и красивые наряды и украшают как невест. В некоторых регионах им надевают на голову венец. Таким же образом умерших парней одевают как женихов. Румынский фольклорист, этнограф, историк **С. Фл. Мариан** (1847–1907) сообщал о традиции *«как и в Валахии, так и в Буковине, называть умерших парней и девушек – женихом и невестой, а если спросить их родителей, то они отвечают, что они действительно они женаты и замужем» [Marian, 1892, с. 65].**

Сведение рук может обозначать не только смерть, успокоение, покой, но и страдания, потоки крови, переполняющие исходные долины (длани). Руки, судорожно прикрывающие кровавую рану, породили представление о смертельной схватке между брачующимися или между супругами. Связь **ля мура с мором**, смертью можно проследить на обширном лингвистическом, фольклорном, мифологическом материале. Так, например, русская былина «Дунай Иванович» связывает появление реки Дунай с кровавой схваткой между супругами. При манифестации ран кровь может заполнить весь рукотворный универсум, породив море крови, всемир-

ный потоп. Сватовство как смертельная схватка является древнейшим мотивом, который получил распространение на Западе и Востоке («Китаби Коркут», «Манас», «Сорок девушек», «Тысяча и одна ночь», «Давид Сосунский», «Шахнаме» *Фирдоуси* и др.) Этот мотив хорошо известен исследователям, однако единый взгляд на истоки этого мотива до сих пор отсутствует. Между тем, рассматривая подобные браки как сложение рук в процессе сетования, показа, можно объяснить многое.

Медицинская семиотика, сказочная матрица, «маска смерти», сказочная форма брака проливают свет и на сказочных невест, которые регулярно вступают в смертельную схватку со своими женихами и готовы проглотить их или заключить под пол, в роли которого выступают сами представительницы прекрасного пола. Сказочная невеста (пять-пять), как сказочный жених, изначально имела зверообразный облик и нуждалась в укрощении, поскольку норовила проглотить, погрузить в свою пять-пять жениха во время брачного поединка, формирования матрицы – «маски смерти». Только со временем личность невесты стала отождествляться с человеческим лицом. Рассмотрение сокровенной печати, сказочной матрицы, способов её формирования, применения позволяет пролить свет на природу столь противоречивого образа невесты в чудесной сказке, а также на природу её печати, которой она наделяет жениха. Именно с этой печатью, со сказочным обручением связаны истоки медицинской семиотики, истоки начертательной геометрии, истоки математического моделирования.

В.Я. Пропп в своей книге «Исторические корни волшебной сказки» с полным основанием пишет: «*Те, кто представляют себе царевну сказки только как “душу – красную девицу”, “неоценённую красу”, что “ни в сказке сказать, ни*

пером написать”, ошибаются. С одной стороны, она, правда, верная невеста, она ждёт своего суженого, она отказывает всем, кто домогается её руки в отсутствие жениха. С другой стороны, она существо коварное, мстительное и злое, она всегда готова убить, утопить, искалечить, обокрасть своего жениха, и главная задача героя, дошедшего или почти дошедшего до её обладания, – это укротить её» [Пропп, 1946, с. 298].

Свадьба-смерть, связанная с наложением рук, способна посеять ужас, если абстрагироваться от врачебной практики. Этот ужас чувствуется во многих сказках, в которых жених вступает в единоборство с невестой, которая стремится наложить на него руку во время брачной ночи. *«Вот лёг Иван-царевич спать с богатырь-девкою. Вдруг богатырь-девка положила ему на грудь руку. Ивану-царевичу сделалось дурно...»* [Афанасьев, 1985, № 202]. О подобной опасности знает помощник героя, который предупреждает: *«Да смотрите, ваше величество, не плошайте. Первые три ночи станет она вашу силу пытаться, наложит свою руку и станет крепко-крепко давить: вам ни за что не сдержать»* [Афанасьев, 1984, № 116]. *«Только легли опочивать, она волшебной силой наложила на него руку»* [Худяков, 1964, № 19].

В результате коварства невест сказочные женихи часто оказываются под представительницами слабого пола (в подполье), где пребывают страдальцы – пациенты, манифестирующие посредством брачной пары боль. Так, например, в русской сказке Ирина мягкая перина говорит незадачливому герою: *«Ложись к стенке, а я лягу на край!»*. Несчастный доверился злодейке, а *«она его под серёдку подхватила, прошибла им пол, и улетел он в погреб...»* [Афанасьев, 1984, № 175]. Видеть в этой перине первый кровавый принтер есть все основания.

В диагностических целях жениху-знаку следует допустить на брачное ложе руку врачевателя. Нет ничего удивительного в том, что вместо жениха на перину часто укладывается его друг, который сочувствует герою. *«Коли хочешь быть жив, позволь мне лечь с королевой на твоё место»* [Там же. № 136]. *«Лучше пусть меня на своё место»* [Там же. № 158]. В русских сказках его («евонный») друг со временем превратился в Ивана-дурака.

Не только сказочные, но и мифические персонажи стараются уступить ложе другу во время брачной ночи. Так, например, в германо-скандинавском эпосе «Песнь о нибелунгах» в смертельно опасном брачном поединке с валькирией Брюнхильдой мужественный Сигурд подменяет её жениха Гуннара.

Диагностика обычно осуществляется тремя смежными пальцами, которыми попирают пальцы пациента, поэтому дружки сказочных женихов нередко крепко потчуют невест плетьюми, тремя сортами прутьев и т. д. *«Потом Иван-царевич взял её за косу, здёрнул с кровати и стал этими плетьюми драть её. Как исхлестал её, так и бросил её на кровать»*. Только после этого он даёт возможность герою сказки Кузьме Ферапонтовичу воспользоваться брачным ложем [Соколовы, 1915, № 72]. *«Мишка Водовоз схватил её за шиворот, ударил её о пол, иссёк два прута железных, а третий медный. Бросил её как собаку... “Ну, Иван Царевич, вались на постель, теперь ничего не будет!”»* [Там же. № 143].

В брачном поединке нередко участвуют целые армии (нем. Arm `рука`; каз. кол `рука`, `армия`). *«Як дойшов ён да етай рати и спросив, тут голос сказал ему, што усе три рати победила Анастасия Прекрасная, а сама теперь в шатре аддыхая. Фёдор наехав. Приехавши да шатра, привязав каня и, вашедши в палату, лёг сбоку. Анастасия Прекрасная*

проснулась и, разбудивши Тугарина, кажа: “А што, ти будем биться, ти мириться?”» [Афанасьев, 1984, № 160]. Следует заметить, что **Анастасия Прекрасная** способна не только вальсировать на кроватной кровати, но и обеспечивать **анестезию**.

Сказочная невеста, прикрывающая рану, является хранительницей кроватной печати. В некоторых сказках царевна во время состязания за её руку отдаёт печатку или ставит печать герою. В сказке «Сивко-Бурко» герой на сказочном коне доскакивает до окна царевны и целует её. *«Разлетелся на царском дворе, так все двенадцать стёкол разбил и поцеловал царевну Неоценённую Красоту, а она ему прямо в лоб клеймо и приложила»* [Афанасьев, 1985, № 182]. Отнюдь не теория, а феноменальная интуиция подсказала **В.Я. Проппу**, что в такого рода сюжетах *«рана играет роль кроватного клейма»* [Пропп, 1986, с. 299]. Именно кроватная печать сближает сказочного жениха и сказочную невесту. Этим подтверждается изначальная связь свадьбы с кроватной печатью, лежащей у истоков осмысленной экспрессии, у истоков начертательной геометрии, медицинской семиотики.

Надо сказать, что в волшебных сказках женихи зачастую не менее кровожадны и коварны, чем невесты и жёны. Женихи-людоеды, формирующие маску смерти, регулярно покушаются не только на своих невест, жён на манер Синей Бороды, но и на покойников. *«Влезла, глянула – а названный жених стоит у гроба да упокойника ест»* [Афанасьев, 1986, № 363]. Это подтверждает изначальную связь обручения с мёртвой хваткой, а женихов – со знаками, которые столь актуальны во врачебной практике.

Любые попытки отождествления сказочных форм свадьбы-смерти с современными представлениями о браке лишены всяких оснований, однако такие попытки в фольклористике традиционны. Так, например, полностью игнорирует

природу сказочного брака **В.Я. Пропп**. В своей работе «Исторические корни волшебной сказки» он пишет: «Герой ищет невесту вдалеке, а не у себя. Возможно, что здесь отразились явления экзогамии: очевидно, невесту почему-то нельзя брать из своей среды» [Пропп, 1986, с. 22]. Сказочные герои, сказочные существа зачастую непосредственно соотносятся с суставами рук (мальчик с пальчик, мужичёк-кулачёк, шиш, дюймовочка), поэтому нет оснований искать истоки сказочного социума вне протоязыка (языка жестов), близнечного моделирования, а также выводить сказочные персонажи из мифологизированных обрядов. В работах [Воронцов, 2008, 2011, 2012] показано, что именно сказочные герои проливают свет на широкий спектр мистических обрядов, мифических персонажей.

Следует заметить, что изначальная форма брака свойственна рукам, в которых течёт одна кровь и которые появляются на свет одновременно. Нет ничего удивительного в том, что подобного рода межродственные браки не являются нарушением общественных норм, поскольку обеспечивают умиротворение, покой, порождение исходного универсума, исходного социума. Весьма древним мифом об инцесте является индийский миф о любви сестры Ями к собственному брату-близнецу Яме, изложенный в Ригведе. Согласно утверждению сестры, добивающейся любви брата, «еще в утробе прародитель создал нас двоих супругами» [РВ X, 10,5]. Исходя из этого, Ями первая предлагает своему брату любовь:

*«Ко мне, Ями, пришла любовь к Яме,
Чтобы лечь с ним на совместное ложе.
Как жена мужу, хочу я отдать (свое) тело.
Да будем мы двое кататься туда-сюда,
как колеса колесницы!»*
[РВ X, 10,7]

Аналогично среднеиранское предание о браке Йимы со своей сестрой Йимак, послужившее в качестве прецедента для подобных браков у зороастрийцев [МНМ, 1991, с. 529]. Кровосмесительный характер имеет природа кафирского Имра и скандинавского великана Имира (буквально двойное, двуполое существо или близнец), который благодаря своей муже-женской природе оказывается в состоянии в одиночку породить потомство. В осетинских преданиях Сатана соблазнила и вышла замуж за своего брата, предводителя нартов Урызмага.

Поскольку изначально инцест соотносился с формированием исходного социума, он оказывался «не преступным» а священным, в ряде случаев образцом для повторения [Левинтон, 1991, с. 547]. Известно, что среди первой исторической иранской правящей династии Ахеменидов обычай жениться на своих ближайших родственницах был традиционен: Камбиз II женился на обеих своих родных сестрах: Атоссе и Роксане, Дарий II – на Парисатиде и т. д. Свидетельством типологической распространенности подобного мотива являются инцестные браки у египетских фараонов и правителей инков, т. е. представителей неиндоевропейских народов, у которых подобный кровосмесительный союз также носил сакральный характер и был призван подчеркивать священный характер правящей династии.

Проанализировав русские сказки и балладные песни, в которых присутствует мотив инцеста, русинский фольклорист и литературовед **П.В. Линтур** (1909–1969) пришел к следующему выводу: *«Из четырех рассмотренных нами русских сказок об инцесте в трех сестра добровольно выходит за брата, как завещали умирающие родители, и только в одной она пытается избежать греха. (...) Нет сомнения в том, что более древние тексты те, в которых брат и сес-*

тра, выполняя волю родителей, беспрекословно вступают в брачный союз, а более поздние те, в которых акт кровосмешения объявляется смертным грехом» [Линтур, 1972, с. 178].

По вполне объяснимым причинам (рис. 21) близнецный инцест издревле ассоциировался не только с мироустройством, социогенезом, но и со свадьбой-смертью. Зачастую инцест был связан с превращением близнецов в растения, которые нередко трактуются как андрогины (рис. 21, 23, 24). На этот факт обращают внимание советско-армянские этнографы *Л.А. Абрамян* и *А.Р. Демирханян* в своей работе «Мифологема близнецов и мировое древо» [Абрамян, Демирханян, 1985]. Так, например, происхождение цветка иван-да-марья у восточных славян и некоторых народов, соседствующих с ними – поляков, литовцев, связывается с фольклорным мотивом наказания брата и сестры за инцест – кровосмесительный брак. Так, у русских известно поверье о превращении брата и сестры, вступивших в запретную связь, в цветок, который, соответственно их именам – Иван и Марья, так и стал называться иван-да-марья. У украинцев и поляков широко распространены легенды с близким сюжетом: брат и сестра, разлученные в детстве, долго ходили по свету, а встретившись, не узнали друг друга, поженились и лишь позже узнали, что они брат и сестра. От стыда и горя они превратились в траву, цветы которой – синего и желтого цвета.

Подобного рода сюжеты породили верования в то, что инцест способствует росту растений, богатому урожаю. Так, например, идея о том, что брак с родной сестрой должен был принести урожай и богатство встречается у Гомера. Речь идет о знаменитой сцене соблазнения Зевса его родной сестрой Герой. В поэме так описывает влияние священного брака на окружающую их земную природу:

*Рек – и в объятия сильные Зевс заключает супругу.
Быстро под ними земля возростила цветущие травы,
Лотос росистый, шафран и цветы гиацинты густые,
Гибкие, кои богов от земли высоко подымали*

[Гомер. 1990, с. 202.].

В купальском фольклоре встречаются тексты, связывающие с инцестом богатый урожай хлеба [Бахтин, 1990, № 156.], а также травы, однако тот же белорусский фольклор показывает, что с Иваном и Марьей ассоциировался хороший урожай не только хлеба, но и любых трав вообще:

*«Иван да Марья
На горе купалься;
Гдзе Иван купався –
Берег колыхався,
Гдзе Марья купалась –
Трава расцилалась»*

[Афанасьев, 1869, с. 722].

III.2. Архетипы родителей

Сведение рук (свадьба) формирует **матрицу**, которая является также первым **матрацем**. Эта **матрица**, этот **матрац** состоит из **матери** и **отца**, составляющих самую архаичную **семью**, которая свойственна всем без исключения приматам и лежит у истоков **семиозиса**.

В работе [Воронцов, 2012] показано, что *«родители (англ., франц. parent) изначально выступают в качестве первого принтера, первого выразительного средства, с которым связаны первые осмысленные впечатления, первые печатные сказы, таблицы судеб, книги мёртвых и т. д. Со сказочной семьёй, с матрицей, сетью категорий мы впервые*

детально знакомимся, обучаясь сетовать, разбираясь в горстях, горестях, сказочных чудо-вещах, чудовищах, воспроизводимых материнскими руками. [Там же. С. 173].

В этой работе также показано «что пятеро пальцев на руке и составляют первого патера. Эти звероподобные патеры, пятерни, патроны заботились о детях в те времена, когда самцы абсолютно не участвовали в воспитательном процессе, и вся забота о детях лежала на плечах самок. Вторая рука (собственно мат, мать-земля) прикладывается непосредственно к телу при обозначении матери, разметке больного места (благой мат)» [Там же. С. 173]. В дальнейшем руки мы будем называть сказочным или мифическим патером (отцом), сказочной или мифической матерью (матерью-землём), а родителей в современном представлении – просто матерью, отцом или лицами женского и мужского пола. Естественно, что в качестве обозначающих всё и вся при визуальном показе выступали и выступают сказочные и мифические родители. **Это следует учитывать не только при реконструкции басен, сказок мифов, но и при семантической реконструкции звукового языка.**

Связь сказочных супругов с нашими ладонями подтверждает тот факт, что в древнерусском языке *лада* `супруг`, укр. *ладо, лада* `супруг`, `супруга` [Фасмер, 1967, с. 447]. Эти лады (ці лады) и породили представления о челяди, леди и т. д. Автор книги «Мифологическая анатомия» Л.Е. Эттинген пишет: «Теологи убеждали, что рука выступает органом и знаком действия, выражения связи вообще. Причём связи в виде единства, семьи в частности. Нельзя, думается, исходить из последнего, исключить появление такого ассоциативного ряда, как “земля – лоно”, “рука – фаллос”. И даже “рука – женщина”. В древней переднеазиатской поэтике такие эвфемизмы были весьма распространены» [Этинген, 2009, с. 177].

Две брачующиеся пяди-пасты привели к появлению в сказках, мифах животных-супругов. Сказочные животные регулярно похищают сказочных женщин, держат их в заточении и от этого брака рождаются сказочные существа, мифические герои, которые воспитываются в логовах животных. **В этих логовах воспитывались не только сказочные и мифические герои, но и все, кто писал и читает эти строки.** У народов Европы сохранилось большое число текстов, повествующих о том, как медведь унёс женщину или девушку в свою берлогу и сожительствует с нею. *«Интересно, что и в русском фольклоре Верхнего Поволжья сохранились пережитки этого мотива: ряженые медведями на свадьбах валили на пол девушек, мазали их сажей, а сама “молодая” – невеста – именовалась медведицею»* [Петрухин, 2003, с. 57]. Тюркские языки делают природу подобных медведей предельно очевидной (тюрк. *а:йа* «ладонь», *айы* «медведь») [Севортян, 1974, с. 761-762].

Рукотворные сети и стены из пальцев позволяют увидеть и первые застенки, и сказочных похитителей, а также понять, что заточение (заточка), сказочный брак нужны для манифестации острой боли. В роли сказочного похитителя часто выступает ветер. Сказочный или мифический патер (нем. **Vater**) проливают свет и на природу сказочного **ветра**, который регулярно захватывает сказочную или мифическую мать и уносит в своё логово. Связь подобного **смерча** с браком-**смертью** достаточно очевидна. По вполне объяснимым причинам сказочного или мифического отца часто свергают представители младшего поколения богов, героев – руки младенцев. Впервые на такой подвиг руки младенцев (сказочные храбрецы-хареборцы) решаются, когда мы освобождаем лицо матери от ужасной маски (хари), символизирующей брак, смерть, страдания. Эти храбрецы могут бороться с

поглотителем, похитителем по одиночке или вдвоём. Таким образом исходные геометрические структуры, медицинская семиотика, а также воспитательный процесс проливают свет на загадочные сказочные и мифические мотивы, связанные со стремлением героев свергнуть своего отца, занять его место, получить руку матери. Все фантазии **З. Фрейда** по поводу эдипова комплекса не имеют оснований. Расправиться с патером мифических, сказочных героев побуждает жалость, а не эротические устремления. Смертельные схватки богатырей-отцов со своими сыновьями-богатырями, дочерьми-богатыршами нашли яркое отражение в русских былинах. Эти схватки провоцируются материями уже на втором этапе введения в культуру визуального показа.

Знакомство с диагностикой предполагает детальное знакомство с матрицей, с физиологией исходного брака, поскольку именно матрица, семейный союз играют огромную роль в истоках медицинской семиотики. Использование изначальной матрицы в диагностических целях предполагает не просто захват в пясть (пасть) супруга его жены (бабы), но и затаскивание супруги на небо (нёбо), а также на большое место (бобо, боб, бобок) и последующую передачу супруги в пасть (пясть) врачевателя или сочувствующего лица, который разберёт мерное устройство (мёртвую супругу) по косточкам. Подобного рода практика детально отражена в русских сказках, где старик посредством своих зубов транспортирует старуху на небо, лезет с нею на бобок, а в качестве врачующего, сочувствующего лица выступает Лиса-лекарка или Лиса-плакальщица, которая поглощает старуху, разбирает её по косточкам [Афанасьев, 1984, № 18, 21, 22]. Именно это разбирание по косточкам позволяет проникнуть в глубинные тайны чудесного брака.

В роли сказочного похитителя любимого лица в сказке, мифе могут фигурировать самые разные существа, порождённые суставами рук. Таким похитителем может быть, например, Кощей Бессмертный. *«В некотором царстве, в некотором государстве жил-был царь. У этого царя было три сына, все они были на возрасте. Только мать их вдруг унёс Кош Бессмертный»* [Афанасьев, 1984, № 156]. Следует заметить, что в татарском языке *кош* `птица` [ТРС, 1966]. Наши птахи (пятаки), дактили, птеродактили начинают порхать, когда мы поперхнёмся. Зачастую они похищают лица чисто механически. Это позволяет без всяких проблем реконструировать облик злодея, регулярно похищающего матерей, сестёр, красавиц (рис. 48).

Руки позволяют реконструировать чары, повергающие сказочных красавиц в сон, увидеть воочию царство ужасного Кощея (рис. 29). Кошеево царство напоминают о космическом яйце, из которого появился мир, в котором мы изначально обитаем, пока не отобьёмся от рук. Чтобы покончить с Кошеем, похищающим любимые лица, необходимо раздавить яйцо Кощея.

Структура Кощея, его царства позволяет пролить свет на сказочных змей (рис. 8), огненных драконов (рис. 9), которые также регулярно похищают лица любимых людей. Есть все основания считать, что Кощей склонен похищать лиц женского пола (отнюдь не сказочных и не мифических) по их полному согласию, поскольку они зачастую добровольно возвращаются к этому злодею. Самым ярким подтверждением власти женщин над Кошеем является образ Кощей-жертвы, Кощея-пленника, который держится в заточении в подвешенном состоянии по воле женщин. Заходит герой в запретное помещение и видит: *«висит Кощей Бессмертный»* [Ончуков, 1908, № 167]; *«сидит на цепях тридцать шесть*

лет Кощей бессмертный» [Красножёнова, 1937, № 20]. Виновниц своего бедственного положения страдалец обычно не скрывает. Он признаётся герою, что *«повесила мне твоя Марья Кирбитовна»* [Романов, 1891, № 25], или: *«Ведь тридцать шесть лет твоя жена держит меня здесь и не даёт ничего»* [Красножёнова, 1937, № 20]. Образ Кощея (рис. 48) со всей наглядностью свидетельствует, что подвешен он в темнице отнюдь не без участия женских рук. Наибольшую силу Кощей приобретает, если дать ему напиток. Слёзы страдальцев делают его непобедимым и побуждают жертв снова и снова возвращаться в его царство.

III.3. Архетипы детей

Российский фольклорист **Т.В. Краюшкина** с полным основанием пишет: *«Чудесные дети – одни из самых популярных персонажей русской народной волшебной сказки. Эти образы встречаются в самых различных сюжетах. Мотив появления на свет чудесных детей очень древний. Характерен для мифологий не только славянских, но и других народов. В русских народных волшебных сказках Сибири и Дальнего Востока вычленены три способа появления на свет чудесных детей: чудесное зачатие, сотворение из материала, а также появление из отсечённой или неотсечённой части тела взрослого»*.

Излюбленный мотив русской народной волшебной сказки – мотив чудесного зачатия. Интересно проследить, каким путём происходит зачатие и что именно претворяется в теле женщины (или самки животного) в человеческое дитя» [Краюшкина, 2008, с. 277].

Чтобы понять смысл чудесного зачатия необходимо в деталях разобрать процесс сближения сказочных и мифи-

ческих полов и их семиотическую значимость. При захвате одной пясти в другую, большой палец захватывающей руки может оказаться в пясти-пасти или чреве захваченной руки. Так происходит чудесное зачатие. Большой палец может рассматриваться как ухо звероподобной головы, как сук, отпрыск чудесного растения или фаллос (палец) сказочного или мифического отца. Наиболее отчётливо архаичный процесс зачатия отражён в многочисленных сказках, где главным персонажем является герой типа Медвежьего Ушка, который рождается от связи лица женского пола и животного. Древнейший мифологический мотив рождения героя от животного родителя находит отражение в прозвище сказочного героя: Иван Кобыльевич, Иван Сучич, Иван Быкович, Коровий Сын и подобных.

Чудесные родители, представители двух **полов** нередко содержат своих детей в **подполье**, в подземных палатах, образованных представителями двух полов. *«Только папаша с мамашей не велели (своим двум сыновьям) показывать никакого свету семь лет»* [Ж. ст., с. 367]. *«Король берёг их пуше глаза своего, устроил подземные палаты и посадил их туда, словно птичек в клетку, чтобы ни буйные ветры на них не повеяли, ни красное солнышко лучом не опалило»* [Афанасьев, 1984, № 140]. Под палатами в данном случае следует подразумевать пясти-пасти (лат. *palatum* 'нёбо').

В сказках и мифах зачастую не только дети, но и их матери содержатся в заточении, причём нередко в чреве, голове (башке-бочке) чудесного родителя, причём заточают их не только отцы животные, но и цари, и божества. Так, например, Аид похитил Персефону и заключил её в подземное царство. Зачастую отцы просто глотают своих супружниц и общих детей. По этой причине герои, пребывающие в пасти (пясти) сказочных или мифических родителей, зачастую

рождаются необычным способом. В тангутской версии эпоса «Гэсэр» «Гэсэр говорит из утробы своей матери: "Мать! Я выйду через голову!"» [Потанин, 1893, с. 5, 6]. В полном вооружении выходит из головы Зевса и Афина, причём её появлению предшествовало поедание тотемического существа (супруги). Вот как этот процесс описан у **Аполлодора**: «Зевс сошёл с Метидой, принимавшей различные образы, чтобы избежать его любви. Когда она оказалась беременной, Зевс проглотил её прежде, чем она родила, ибо она обещала, после того как вначале родит деву, произвести на свет сына, который станет властителем неба. Испугавшись этого, Зевс и пожрал её. Когда же наступило время родов, Прометей ударил Зевса по голове топором (некоторые называют и Гефеста) Из головы выскочила в полном вооружении Афина...» [Аполлодор, 2004, с. 8, 9]. Поглощение Зевсом Метиды не может вызвать удивления при учёте исходной формы брака, когда одна родительская пядь (пасть) захватывает другую. Автор книги «Мифологическая анатомия» **Л.Е. Эттинген** отмечает, что «в сравнительном языкознании "рот" соотносится со значением "рожать". Отсюда происходит представление о "рождающем рте". В древнекитайских поэтических представлениях выплёвывание приравнялось к появлению на свет. Титан Кронос изрыгнул на свет братьев и сестёр Зевса» [Эттинген, 2009, с. 221].

Мысленное отсечение, захват в пядь-пядь большого пальца у патера может рассматриваться как отсечение фаллоса, оскопление отца. В результате членовредительства появляется новый персонаж сказки или мифа. Так, например, Афродита родилась из крови оскопленного Кроном Урана [Лосев, 1991, с. 32]. Появление изображений Афродиты с мужским половым органом не должно вызывать удивление. Героиня нартовского эпоса осетинов Шатана (Са-

тана) вырезает младенца Батрадза из спины Хамыца [Сон. С. 235].

Сказочные палицы (пальцы), которые могут выскакивать из кисета (кисти), породили представление об отпрысках из дерева. Их происхождение напоминает происхождение Буратино. Так, например, в русской сказке: *«Мужичок обтесал чурбачок и качает... Сделался мальчик беленький»* [Дф., с. 21]. Подобная практика наблюдалась и при культуре обычных детей, особенно близнецов. Так, например, у орочей после рождения обожествляемых близнецов *«их отец или старики из числа родственников делали из дерева (обычно из березы) так называемые адау сэвэ – изображения близнецов и их матери, с указанием отличительных признаков пола. Адау сэвэ укладывали в берестяную коробочку, хранили в укромном месте до самой смерти матери близнецов и клали потом к ней в могилу»* [Березницкий, 1999, с. 94]. Это подтверждает изначальную неразрывную связь матери, её моделирующей системы с чудесными близнецами.

Рефлоторно или сознательно координаты эпицентра боли часто задаются двумя большими пальцами, принадлежащими разным супругам (рис. 49). Им может помочь мизинец, принадлежащий матери, задающий третью координату. Так, например, в русской сказке, *«Мальчик с пальчик»* материнский мизинец говорит матери: *«Я твой сынок, родился из твоего мизинчика»* [Афанасьев, № 300]. Мизинец, упираясь в большой палец отца, может оказывать ему содействие в распаивании чрева, пясти-пасти матери – жмени (матери-земли). *«Пришел тебе помогать – землю пахать»* [Там же. № 300]. Соотносят с пальцами не только крестьянских детей: *«У царя был один как палец сын»* [Рнсс., с. 259], но и для других жанров фольклора. Так, например, известна русская загадка: *«У двух матерей пять сыновей»*

[ФД, с. 96]. Подобного рода сближения существуют в фольклоре самых разных народов.

Чудесное зачатие: захват уха тотемного существа в пасть его супруги может рассматриваться как поедание ухи, поэтому наряду с Медвежьим ухом в сказках появились персонажи, матери которых забеременели от поедания ухи. Так, например, в русской сказке «Иван Быкович» от поедания ухи *«разом забрюхатели: и царица, и её любимая кухарка, и корова»* [Афанасьев, 1984, № 137].

Сказочные персонажи подобного рода, породившие колличественные представления, могут трансформироваться в кольца, которые образуются, например, при счёте на пальцах. *«Купеческий сын выскочил из воды и сделался перстнем»* [Афанасьев, 1985, № 252]. Из колец могут появляться слуги, причём их количество зачастую равно системе исчислений. *«То кольцо не простое; если перекинуть его с руки на руку – тотчас двенадцать молодцев явятся, и что им ни будет приказано, всё за единую ночь сделают»* [Там же. № 191]. Касаясь концом большого пальца подушечек на четырёх смежных пальцах можно обнаружить не только этих молодцов, но и Властелина колец (рис. 31).

Отличительной чертой сказочных и мифических детей может быть наличие у них солярной символики: *«во лбу солнце, на затылке месяц»* [Там же. № 283]. Обнаружить подобную символику можно на пальце, если рассматривать ноготь с разных сторон. Глубоко ошибочны любые попытки осмысливать истоки подобной образности, игнорируя антропоморфизм, антропоцентризм мифологического сознания.

Пальцы часто рассматриваются в сказках и мифах как близнецы или как сводные дети. Они могут выступать и как антагонисты, и как сотрудники. Так, например, в русских сказках в качестве антагонистов часто выступают дочери

(большие пальцы) старика и старухи. Сказочная старуха (баба) нередко характеризуется как злобное существо, поскольку непосредственно прилегает к телу пациента и манифестирует боль (бобо). Соотносить эту злую старуху-**колдунью** следует с **ладонью** пациента.

Сказочная старуха известна также как мачеха (мать их), Баба-яга, Его-баба (баба его), Ягишна (его жена). По вполне объяснимым причинам мачеха и её дочь всячески притесняют старикову дочку (рис. 49), побуждая старика отправлять её на верную смерть (в эпицентр боли). С диагностической и с математической точки зрения такой посыл, такое задание координат эпицентра смертельной боли может только приветствоваться. Если старик не упоминается в сказке, то баба-яга или её дочка просто стараются сжарить (сожрать) любое дитя, которое забредёт к ним. По предельно очевидным причинам они стараются посадить посетителя на лопатки – за плечи-пальцы, но он ухитряется сжарить (сожрать) их, поскольку является атрибутом отцовской пасти и имеет общую природу, общие цели и с бабой ягой, и с её дочкой.

Смертельная схватка между полами (двумя руками пациента), а также диагностическая практика, связанная с заданием эпицентра боли (рис. 49), породили представления о бабе-яге-воительнице, а также о герое, который, выполняя диагностические функции, помогает старику-богатырю, смертельно боящегося схватки со старухой-богатыршей – бабой-ягой (его бабой, его женой – ягишной), которая запросто может его проглотить. Следует заметить, что в русском языке *корг* ‘ширина ладони’, *корга* ‘старуха’ [Фасмер, 1967]. Нередко так в сказке называют и бабу-ягу. Старик-богатырь настоятельно рекомендует герою (своему большому пальцу) не топтать поле бабы-яги, однако герой даже не помышляет выполнять наказ трусливого богатыря. Он смело

топчет поле бабы-яги, расположенное в её пясти-пасти, что вызывает негодование у этой представительницы женского пола. Баба-яга посмотрела в подзорную трубу, села на коня и в поле. Иван-царевич, недолго думая, ударил её палицей, сбил её девять голов, а тело разрубил [Записки..., II, № 13]. Согнув соответствующим образом ладонь, можно увидеть подзорную трубу бабы-яги. Многоголовость, а также членение бабы-яги вполне объяснимо, если учитывать её роль в диагностике, задании системы координат, счёте на пальцах. Многоголовая баба-яга со временем подверглась дифференциации. У неё появился целый ряд сестёр, которых последовательно обходит герой. В сказочных сюжетах баба-яга может иметь три, девять, десять, двенадцать дочерей-оборотней: то девушек, то кобылиц или коров. Они могут быть одноглазыми, двуглазыми, трёхглазыми [Афанасьев, 1984, №100, 101]. Воспроизвести их можно при счёте на пальцах.



Рис. 49. Близничное задание координат.

Реконструкция В.А. Воронцова

Волшебные кобылицы могут также оборачиваться волчицами, зайцами, рыбицами. Изобразительные потенции ладони не имеют границ.

Следует заметить, что дочь Бабы-яги зачастую помогает герою скрыться от мамы. Более того, зачастую именно она выступает в качестве возлюбленной героя, которую он пытается отыскать с помощью бабы-яги, выступающей в качестве доброй советчицы. Задавая координаты возлюблен-

ной, баба-яга в сказке членится на целый ряд сестёр, которых предстоит обойти герою. Из рис. 49 видно, что добраться до возлюбленной (второго большого пальца), с которой ему доведётся разделить ложе или ковёр-самолёт, герою надо обойти три пальца, три штырька, три старухи.

Супруга, которую ищет герой, зачастую является дочкой или племянницей сестёр Бабы-яги. *«Она (царевна) моя родная племянница»* (К. № 9). Сам герой оказывается зятем бабы-яги. *«Это мой зять пришел»* (Зеленин, 1915, № 32). Естественно, что баба-яга приходится ему тещей. *«Эта старуха тебе теща»* (Садоников, 1884, № 9).

Надо сказать, что две руки, манифестирующие исходную сказку, являются близнецами, поэтому сказочный герой является не только зятем, но и племянником Бабы-яги: сыном её брата или сестры. *«Ах ты дитяtko! Ты мне будешь родной племянничек, твоя мамонька сестрица мне будет»* (Зеленин, 1915, № 47). *«Вот ты какой дурак! Ведь ты жил у брата моего, а взял племянницу мою»*.

Элемент **сети (сетки)**, или элемент, прилегающий к ней, может быть назван **остью, костью, косткой**. Если это элемент руки (руци), то логично его назвать «руцкой костью». Не следует удивляться тому, что Баба-яга так называет героя, посетившего её. *«Фу-фу, русской коски слыхом было не слышать, видом не видать, ныне русская коска сама на двор пришла; куда, Иван-царевич, поехал?»*

Часто героя сказки, оказавшегося в пяти-пасти Бабы-яги, она называет русским духом. *«Фу-фу! Доселева русского духа видом не видано, слыхом не слыхано, а нониче русский дух в виду является, в уста мечется!»* [Афанасьев, № 172]. Выяснить причину этого можно с математической строгостью. В работе «Подлинные истоки математики и её роль в антропосоциокультурогенезе» показано, что «исходные

математические структуры, позволяющие предельно наглядно выразить наши душевные состояния, должна была породить представления о духах, душах, которые также издревле были единицами счёта, позволявшими говорить о количестве душ. Эти души делились на части по 'душечкам на пальцах. Наши естественные сети могут не только сеять, но и веять, поэтому нет ничего удивительного в том, что именно они породили представления об ароматах (англ. *art* 'рука'), духах, целые армии которых могут проноситься по воздуху, нападать на несчастных. Души, духи в мифологизированном сознании активны, наблюдаемы, материальны. Изначально душа могла трудиться, а дух мог захватывать. Это было очевидно всякому, кто пытался разобраться в горстях, горестях, лезть в чужую душу. Душа может крепко держаться за тело, отходить от него. У человека две руки, два выбора душ (единиц). Эти выборы, эти фибры могут вибрировать» [Воронцов, 2015, с. 161].

Жестовый счёт подсказывает, что даже слово **вонь** имеет самое непосредственное отношение к математике. Одно (англ. *one*) **очко** из пальцев или **сумма ряда**, которыми мы зажимаем нос, манифестируя **смад**, позволяют весьма наглядно продемонстрировать это, а также пролить свет на происхождение слова **вонючка**. Игнорируя показ можно только профанировать этимологические изыскания.

Предсмертная агония, наложение рук, сведение счётов с жизнью весьма наглядно манифестируют как души (единицы счёта) превращаются в дуги – злобных духов, которые начинают захватывать, терзать брненное тело. **Э.Б. Тайлор** в книге «Миф и обряд в первобытной культуре» пишет: «Племена Конго подобным же образом полагают, что болезни и смерть причиняются душами умерших, превращающихся в могущественных духов» [Тайлор, 2000, с. 322]. Чисто линг-

вистически можно показать, что представления о душе неразрывно связаны с оцифровкой исходной координатной сети (матрицы), с нашими исходными единицами: соло, коло, кольцами, количественными представлениями, порождёнными извивами души (согнутыми в дуги пальцами), жёстами боли и отчаяния. Так, например, англ. Soul `душа`, лат. spira `изгиб`, `извив`, spiritus `душа`; нем. Geist `дух`, санск. hasta `жест`.

Души, духи издревле подверглись членению при счёте на дюжину составляющих, позволяющих нам сдюзить. Обнаружить эту дюжину можно касаясь большим пальцем суставов четырёх смежных пальцев. Дюжины породили также представления о добрых и злых духах (джиннах). Чтобы их обнаружить, можно использовать вместо лампы Аладдина ладони.

Мифические и сказочные супруги могли восприниматься в качестве животных, божеств, духов, поэтому и их чада рассматривались в качестве животных или божественных близнецов. Зверская боль способствовала тому, что издревле была широко распространена именно зооморфная трактовка родителей и их детей-близнецов. Известный российский этнограф **Л.Я. Штернберг** (1861-1927) пишет: *«Самая интересная и в то же время самая темная черта близнецных божеств, особенно у индо-европейских народов, это – характерный для них зооморфизм. Правда, и многие другие божества иногда ассоциируются с теми или другими животными, но основная их природа все же остается антропоморфной; в близнецных божествах зооморфные черты являются постоянной и характерной для них особенностью»* [Штернберг, 1936, с. 79]. В качестве примера он приводит Ашвинов и Диоскуров. Уже самая этимология слова (*ашва* – лошадь) достаточно указывает на их зооморфную природу.

ду. Ашвины (двойств. от *agvin*) – латинское *equini* – имеет двойное значение: либо “обладатели лошадей, наездники”, либо “происходящие от лошадей, дети лошади”. Связь подобной **конницы**, с верхними **конечностями** приматов в свете близнечного моделирования достаточно очевидна. Следует также вспомнить, что мальчик с пальчик также мог управлять лошадью.

Ашвины – укротители коней и покровители коневодства и конских состязаний; в качестве таковых они перешли даже в христианскую агиографию. Но в то же время они и сами рисуются в виде лошадей и как рожденные от лошадей. В Махабхарате прямо говорится, что мать Ашвинов имеет вид кобылы *vadava*. Родители Ашвинов, Вивасват и Саранью, зачали их, будучи обращены в коня и кобылу, и, сопоставляя эти указания с целым рядом других близких к Ашвинам бо-

жеств (например, Ушас – утренняя заря), тоже конеподобных, многие исследователи религии Вед принимают, что первоначально Ашвины представлялись чисто зооморфными существами и рисовались в виде лошадей.

Обилие памятников делают явственной и зооморфную природу других близнецов – греческих Диоскуров. Обычным эпитет этих близнецов – белоконные; их потомство носило патронимическое название левкопидов (т. е. происходящие от белоконных) или тоже – белоконные, но на ряду с этим и особенно в религиозных



Рис. 50. Всадник (большой палец). Реконструкция В.А. Воронцова

формулах, в которых обычно сохраняются древнейшие термины, они именуются соответственно их настоящей природе просто белыми конями, чаще всего белыми жеребцами. Именно белым **жеребцам** (рукам) выпал **жеребий** стать первой семиотической системой, породить представления о чудесных близнецах-всадниках, каковыми являются большие пальцы рук (рис. 50). Следует заметить, что при захвате или мысленном отсечении большого пальца (пала-фалла), жеребец превращается в мерина, что подтверждает его изначальную связь с мерным устройством (рис. 49). Растительность на руке обычно светлая, поэтому и мерин считался сивым. Являясь элементом исходной знаковой системы, а также логического аппарата, сивый мерин мог и полагать, и лгать. Следует заметить, что Мерани в древних грузинских сказаниях волшебный конь, которому известный грузинский поэт **Н. Бараташвили** (1817–1845) посвятил одноименное стихотворение. Подстрочный перевод первой строфы этого стихотворения выглядит так:

*«Мчится, летит без дорог и тропинок мой Мерани,
Вслед мне каркает злоокий, черный ворон.
Несись вперед, мой Мерани, твоему бегу нет предела,
И с ветром смешай (ветру отдай) мою мысль,
мрачно (черно) волнующуюся!»*

Нет оснований полагать, что обычные кони, обычные мерины издревле владели человеческим языком, могли передавать мысли, а также порождать сказочных героев.

Мифические и сказочные близнецы зачастую рождаются в области, которая изначалью ассоциировалась с морем страданий и слёз, а также с первым ушатым (рис. 2), ушками которого являются близнецы (большие пальцы). Исследователи вынуждены констатировать глубинную связь близ-

нецов и их родителей с водной стихией. По этому поводу **Л.Я. Штернберг** писал следующее: «Эта связь близнецов с водным элементом представляет особый интерес для нашей проблемы, ибо, как это выяснено многими исследователями, особенно покойным В.Ф. Миллером, Ашвины и Диоскуры тоже нередко ассоциируются, по выражению последнего, с „влажным” элементом (Адвины и Диоскуры часто изображаются как водные птицы – лебеди; мать Ямы и Ями-водная женщина – аруа уога; Рея, мать Ромула и Рема – жена речного божества; Леда, мать греческих близнецов – дочь Главка, морского божества; Европа, мать Миноса и Радамантиса – дочь Океана и нимфы Фетиды и т.д.)» [Штернберг, 1936, с. 88]. Следует заметить, что в сказках широко представлены морские коньки и кони, которые выступают в качестве транспортных средств и помощников героев. «Вот в самую полночь поднялась погода, всколыхнулось море и выходит из морской пучины чудесная кобылица...» [Афанасьев, 1984, № 105].

Обычные кони в принципе не могут устроить сказочного героя, поскольку на них невозможно погружаться в океаны и моря человеческих слёз, человеческих страданий. Мудрый старик говорит герою: «У твоего батюшки есть тридцать коней – все, как один; поди домой, прикажи конюхам напоить из синя моря; которая лошадь наперед выдвинется, забредёт в воду по самую шею, и станет пить – и на синем море начнут волны подыматься, из берега в берег колыхаться, – ту и бери!» [Там же, № 105].

Всадниками, владельцами коней Диоскуры могли стать во «влажной» стихии. Эти «акванавты» изначально могли быть Аквинами. С вечерними и утренними зарницами этих близнецов (большие пальцы левой и правой руки) могли связывать соответствующие солярные образы на ногтях, ко-

торые могли манифестировать запад и восток, вечернюю и утреннюю зарю.

Пытаясь пролить свет на истоки представлений, связанных со сказочной и мифической конницей, **В.Я. Пропп** ориентируется на факты, связанные с окультуриванием обычных лошадей. Он пишет, что *«конь, лошадь, вступают в человеческую культуру и в человеческое сознание позже, чем животные леса»* [Пропп, 1986, с. 169]. **Пропп** забывает, что человек нуждается в транспортном средстве с первых минут появления на свет. Он также не учитывает, что сказочные кони могут без всяких проблем трансформироваться в орлов, волков по ходу действия сказки, поскольку и сказочные кони, и сказочные птицы, и сказочные звери имеют общую антропоморфную природу, позволяющую общаться с людьми, сочувствовать им, заботиться о них.

Следует заметить, что сказочные герои могут транспортироваться в чреве сказочных животных. *«Джигит, недолго думая, в пасть забрался и помчался Лев в далёкое ущелье»* [ТНТ, 2001, № 47]. Левая рука матери способна продемонстрировать сказочного Льва и его пасть-пять, в которую младенец угодает при транспортировке. Подобный способ перемещения сказочных персонажей хорошо известен **Проппу**. Он пишет: *«Герой поглощается, переносится в другую страну и там выхаркивается или вырезывает себя»* [Пропп, 1986, с. 232]. Очевидно, что такая транспортировка возникла задолго до одомашнивания любого животного. Пальцы (палы) позволяют обнаружить также палую лошадь, в которую оборачивается (завёртывается) сказочный герой, чтобы подняться на сказочную вершину [ТНТ, № 10].

Пропп пишет: *«Здесь нужно указать еще на одну особенность облика коня. У него “по бокам часты звезды, во лбу ясный месяц”.* Легко представить себе, что конь, как пос-

редник между небом и землей, мог быть наделен признаками неба» [Там же. С. 179]. Между тем, в качестве посредника между небом и землёй гораздо логичнее рассматривать нашу исходную обитель – материнские руки, которые и выступают в качестве первого транспортного средства. Соляные знаки, звёзды по краям ладоней (голов сказочных коней) даны этим коням от природы. Сказочное небо (нёбо) также следует искать в пясти-пасти этого сказочных существ. Своими звёздами они способны пребольно «звездануть».

Сказочные кони, морские мерины могут не только плавать, но и летать. Так, например, в грузинском фольклоре летучим является сказочный конь Мерани, у тюрков аналогом Мерани является Тулпар.

Сказочные кони могут испражняться деньгами [Афанасьев, 1984, № 186]. Всё это делает крайне беспочвенными любые попытки соотнесения сказочных коней с обычными конями. В работе [Воронцов, 2011, с. 178] показано, что верхние **конечности** матери являются первой **конницей**, которая осваивается человеком на заре его истории, и которая детально освещается в мифе и фольклоре.

По вполне объяснимым причинам сказочные и мифические кони, мерины могут умерять боль, выступать в качестве врачей. Они могут добывать живую и мёртвую воду. Так, например, в русской «Сказке о молодой – удалце, молодильных яблоках и живой воде» конь оживляет убитого братьями царевича Ивана, *спрыснув его косточки живой водой»* [Афанасьев, 1984, № 171-178]. Далекое не случайно греческий герой Ясон долгое время учился у кентавра Хирона, который обучил его врачеванию. Следует заметить, что имя Ясон в переводе с греческого означает «целитель» [МНМ, 1992, с. 687], а имя Хирона указывает на руки (греч. *cheir* «рука»).

Связь исходного брака со сказочными и мифическими животными, неизбежно приводил к мысли, что появление двойняшек свойственно животным. Так, асаба ибо (Нигерия) выбрасывают своих близнецов, полагая, что только животным свойственно рожать двойни [Брайант, 1953, с. 374].

Умение врачевать традиционно было прерогативой лиц женского пола, причём отнюдь не мифических, поэтому все представительницы женского пола с детства учились профессионально гадать и прекрасно разбирались в сказочных животных-женихах (знаках), сказочных животных-супругах, а также могли демонстрировать свои познания братьям. При диагностике они побуждали братьев должным образом справляться с мифическими и сказочными супругами-похитителями, которые изначально являлись родственниками человека по крови. Побуждала она и разбирать свои органы, манифестирующие боль, смерть. По этому поводу в мифе орочей говорится следующее: *«Брат стал взрослым и узнал, что сестра родила от медведя двух детей-близнецов. В гневе он убил медведя. Тогда сестра и дети сами обратились в медведей и ушли в тайгу. Через некоторое время брат случайно ранил на охоте свою сестру-медведицу. Разделявая тушу, он узнал ее по родовому нагруднику. Перед смертью сестра научила брата обряду примирения с медведями – родственниками орочей. С тех пор орочи и стали проводить медвежьи праздники»* [Березницкий, 1999, с. 80]. Согласно варианту сказки о браке девушки с медведем, популярный на Аляске, записанный канадским антропологом **К. Мак-Клеллан** [McClellan, 1970, № 2], молодой девушке встретился в лесу медведь, который, приняв человеческий облик, увлёк её с собой и сделал своей женой. К весне девушка рождает двух (по другим версиям – трёх) сыновей, всё время тоскует по людям и ждёт случая, чтобы к ним вернуться. Зная, что её

братья иногда охотятся в этих местах, она обозначает берлогу, в которой обитает с медведем. По маркировочному знаку братья находят её, убивают медведя, а сестру отпускают на свободу. Очевидно, что знаковый характер имела и берлога медведя, и сам медведь, и близнецы.

Самое интересное в этой истории то, что медведь-человек прекрасно знал о приближении братьев к берлоге и приготовился убить их. Его жене, знавшей медвежьи планы как свои пять пальцев, не составило особого труда убедить его не только отказаться от подобного намерения, но, напротив, позволить убить себя самого, да ещё и позаботиться о том, чтобы смерть осталась неотомщённой [Там же. С. 31]. Медведь не устоял перед доводами супруги.

Знаковый характер исходных близнецов и их матери, манифестирующих боль, страдания, смерть зачастую проецируется и на обычных близнецов. Так, например, южноафриканский антрополог **М. Вильсон** (1908–1982) пишет: *«Рождение близнецов – устрашающее событие для няккьюса. Родители близнецов и сами близнецы – avirasya, страшные – считаются очень опасными для родственников и ближайших соседей, а также для скота, вызывая у них понос и распухание ног, если имеет место какой-либо контакт. Поэтому родители изолируются и исполняется детально разработанный ритуал, в котором участвует большой круг родственников, соседи и домашний скот»* [Wilson, 1957, с. 152]. Цель обрядов няккьюса в том, чтобы избавить близнецов и их родителей от опасности, которую они, будучи заразными, представляют. На родителей воздействуют лекарствами и ритуалом, чтобы они впредь производили в одни роды одного ребенка и не заражали соседей мистической болезнью.

Ритуальное лечение родивших и собирающихся родить двойню у ндембу протекает так: *«Адепты или лекари соби-*

рают растительные лекарства для пациентки, украшают себя особым образом, а затем обмывают пациентку лекарствами из толченых листьев и дают ей выпить лекарство, смешанное с водой. Возле двери хижины пациентки сооружается алтарь, и в связи с этим члены культа исполняют множество обрядов. Лекарями могут выступать как женщины, так и мужчины, поскольку мужчины, которые сами родились в близнецной паре, или являются сыновьями либо отцами близнецов, или имеют жен, матерей либо сестер, успешно прошедших лечебную процедуру вубвангу, получают право изучать лекарство и технику вубвангу» [Тэрнер, 1983, с.143].

Пытаясь пролить свет на генезис культа близнецов, некоторые исследователи пытаются связать этот культ с небесными явлениями, игнорируя солярную символику рук, а также роль рук во врачебной практике. По их мнению, божества обоготворились не потому, что они – близнецы, а потому, что играли ту или другую важную роль среди небесных явлений; если же их ассоциировали с близнецами, то исключительно чисто символически, по простой ассоциации представлений, вследствие того, что эти явления – парного характера (солнце и луна, вечерняя и утренняя звезда, день и ночь и т. п.). **Л.Я. Штернберг** с полным основанием считает, что совершенно несообразным «со звездной или вообще небесной теорией близнецных божеств является обычное отношение последних к людям, каким оно рисуется в памятниках индо-европейских народов. Как божества небесной сферы Адвины и Диоскуры должны были, казалось бы, стоять более или менее далеко от всего земного. Между тем среди всех божеств – не только небесных, но и земных, даже таких близких к человеку, как а г н и индусов – ни одно не рисуется в такой интимной связи с людьми, как близнецные божества.

За эту исключительную близость к людям Ашвины вызвали даже пренебрежительное к себе отношение со стороны других божеств. В одной легенде боги отказываются допустить Ашвинов к своему жертвенному пиришеству, мотивируя это тем именно, что последние слишком близко держатся к людям, странствуя и занимаясь врачеванием» [Штернберг, 1936, с. 77]. Действительно, задавая координаты, близнецы (большие пальцы) максимально приближаются к людям, отесняя при этом других богов.

В случае, если одна рука трактуется как небесный отец, дух или тотемный предок, а другая – как мать-земля, или обычная женщина, то один из двух близнецов (больших пальцев) рассматривается как небесное, божественное, духовное создание, а другой – как сугубо земное. Со временем такого рода воззрения были перенесены на обычных младенцев-близнецов. Так, например, рождение у орочей близнецов – адау – воспринималось как сверхъестественное доброе знамение для всего рода. *«Считалось, что женщина не может за один раз родить больше одного ребенка, даже если она вступала в связь с несколькими мужчинами; следовательно, не обошлось без полового контакта с духом. Один из близнецов был зачат отцом-человеком (в момент рождения он появляется на свет первым), а другой – духом» [Безрезницкий, 1999, с. 94].*

Аналогичная ситуация наблюдается в случае с греческими братьями Диоскурами: Кастором и Полидевком. Эти братья-близнецы считались сыновьями Зевса, что вовсе не мешало считать Полидевка сыном спартанского царя Тиндарея. В “Одиссее” Кастор и Поллукс называются Тиндаридами, детьми Тиндарея, супруга Леды. Одевались они одинаково, каждый носил шлем, увенчанный звездой. Звездная символика сближает их со сказочными братьями, у которых

«во лбу солнце». Бессмертный Полидевк был взят Зевсом на Олимп, но из любви к брату уделил ему часть своего бессмертия, оба они попеременно в виде утренней и вечерней звезды в созвездии Близнецов появляются на небе. Солярные символы на больших пальцах, а также их способность перемещаться в пяти-пяти по небу объясняют, почему эти мифические близнецы были со временем спроецированы (взяты) на небо.

Игнорируя природу мифических близнецов, **Л.Я. Штернберг** находит крайне странным, что «один из мифических близнецов – смертный, другой – божественной, бессмертной природы, но в то же время обоготворяются оба близнеца. Уже в Ведах, где образ близнецов Ашвинов вообще рисуется довольно смутно, оба близнеца различаются в указанном смысле; так, в гимне I, 181, 4, мы читаем: “один из вас – победитель богатыря (т. е. просто богатырь), другой – блистательный, слывет блаженным сыном неба (Диауса)”»; при всем том обычно оба величаются *divo parata* – сынами неба, т.е. оба божественны, бессмертны.

В греческой мифологии это различие становится уже обычным представлением. Особенно ярко оно выражено в мифе о Касторе и Полидевке, из которых первый, как смертный, был убит и обречен на вечное пребывание в загробном мире, и только вследствие самопожертвования второго, бессмертного, оба брата поочередно пребывали то на Олимпе, то в преисподней, и при всем различии их природы оба называют *Dis xoipot* – отроками Зевса. То же с другими греческими близнецами: фиванскими – детьми Зевса – Амфионом и Зетосом (первый смертен, другой бессмертен), мессенскими – смертным Идасом и бессмертным Линкевсом, детьми Посейдона, с элидскими сросшимися близнецами, так называемыми Молионами, из которых один умирает, другой пребывает в

вечном блаженстве, и т. д. Конечно, не образы парных небесных светил, хотя бы и различных, как солнце и луна или утренняя и вечерняя звезда, могут дать объяснение этому противоположению, ибо ясно, что каждое из светил одинаково божественно и бессмертно» [Штернберг, 1936, с. 76].

Следует заметить, что при диагностике побивают одну руку пациента. Этой рукой может быть рука матери, породившей представления о тотемных божествах. Такая практика могла иметь далеко идущие последствия и повлечь практику убивания одного из обычных близнецов. Интересно, что одного из близнецов убивают иногда даже в тех случаях, когда их рождение связывается с предками-божествами [Bryant, 1949, с. 640], т. е. отрицательное отношение к двойне не обязательно восходит к идее двойного отцовства, одного из близнецов убивают не обязательно потому, что он был зачат злым духом [Штернберг, 1916, с. 172].

Выводы. *Истоки архетипов пола, брака, свадьбы, родителей, младенцев, их чудесного зачатия неразрывно связаны с медицинской семиотикой и связанными с ними математическими моделями, которые позволяют наглядно манифестировать смертельную боль, смерть. Математические модели, формируемые посредством подобного рода архетипов, позволяют также умерять боль. Игнорируя истоки подобного рода архетипов невозможно понять природу тотемизма, с которым связаны истоки басни, сказки, мифа, а также истоки множества обрядов, связанных со свадьбами, похоронами.*

Литература

Абрамян Л.А., Демирханян А.Р. Мифологема близнецов и мировое древо (К выяснению значения одного класса наскальных

изображений древней Армении) // Историко-филологический журнал. – 1985. – № 4. – С. 66-84.

Аполлодор. Мифологическая библиотека / пер. с древнегреч. В.Г. Боруховича. – М.: АСТ: Астрель, 2004.

Афанасьев А.Н. Древо жизни: Избранные статьи. – М.: Современник, 1983.

Афанасьев А.Н. Мифы, поверья и суеверия славян; В 3 т. – М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastika, 2002. – Т. 1.

Афанасьев А.Н. Народные русские сказки: В 3 т. – М.: Наука, 1984-1986.

Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. В 3-х томах. – М.: Современный писатель, 1995. – Т.2.

Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. – М.: Изд-е К. Солдатенкова 1869. – Т. 3.

Байбурин А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба //Балтославянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. Тез. докл. – М., 1985. – С. 5-9.

Бахтин В. «Под Ивана под Купала собирать двенадцать трав» // Ленинградская правда, 6 июля 1990 г. № 156

Березницкий С.В. Мифология и верования орочей. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. – 188 с.

Брайант А.Т. Зулусский народ до прихода европейцев. – М.1953.

Воронцов В.А. Природа языка и мифа. – Казань: Интелпресс, 2008. – 473 с.

Воронцов В.А. Подлинные истоки волшебной сказки. – Казань: Intelpress+, 2011. – 268 с.

Воронцов В.А. Генезис языка, сказки и мифа в контексте антропо-социо-культурогенеза. – Казань: Изд. Инст. ист. АН РТ, 2012. – 415 с.

Воронцов В.А. Подлинные истоки математики и её роль в антропосоциокультурогенезе. — Казань: Центр инновационных технологий, 2015. — 252 с.

Гомер. Илиада. – Л.: Наука, 1990.

Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отд. Русск. геогр. общ. по этногр. — Томск, 1906. Вып. II.

Зеленин Д.К. Великорусские сказки Вятской губернии // Зап. Рус. геогр. Об-ва по отд. Этногр. – Пг., 1915. – Т. 42.

Иванов Вяч. Вс. Близначный культ и двоичная символическая классификация в Африке // АГпсапа. Африканский этнографический сборник – Л., 1978. – XI. – С. 222–223.

Красноженова М.В. Сказки Красноярского края. – Л.: Гослитиздат, 1937..

Краюшкина Т.В. Чудесные дети и их появление на свет в русских народных волшебных сказках Сибири и Дальнего Востока // Вестник бурятского гос. ун-та. – 2008. – № 10. – С. 276-283.

Левинтон Г.А. Инцест // МНМ. – М.: Сов. энциклопедия, 1991.

Линтур П.В. Балладная песня и народная сказка // Славянский фольклор. – М., 1972.

Лосев А.Ф. Афродита // МНМ: Энциклопедия в 2-х т. – М.: Сов. энциклопедия, 1991. – Т. 1. – С. 132-136.

Маковский М.М. Удивительный мир слов и значений: Иллюзии и парадоксы в лексике и семантике. – М.: Высш. шк., 1989.

Максим М. Обряд свадьбы-похорон в русском и румынском фольклоре // Вестник Российского университета дружбы народов. – 2011. – № 2. – С. 5-10. Серия: Литературоведение, журналистика.

Ончуков Н.Е. Северные сказки // Зап. Рус. геогр. общ. об-ва по отд. этногр. – М., 1908. – Т. 33.

Песнь о нибелунгах.

Петрухин В.Я. Мифы финно-угров. — Астрель, АСТ, Транзиткнига, 2003.

Потанин Г.Н. Тунгуско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. – СПб: Тип. А.С. Суворина, 1893.

Пропт В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд-во Ленинг. ун-та, 1946.

Пропт В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд-во Ленинг. ун-та, 1986. – 368 с.

Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 4: Сказки космогонические и культурные. – Витебск: Типо-литография Г.А. Малкина, 1891.

Садовников Д. Н. Сказки и предания Самарского края. – СПб., 1884. (Зап. Рус. геогр. об-ва по отд. этногр., т. XII.)

Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. – М.: Наука, 1974.

Соколова З.П. Культ животных в религиях. – М.: Наука, 1972.

Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозёрского края. – М.: Отд. Рус. яз. и слов. Имп. АН, 1915.

Тайлор Э. Б. Миф и обряд в первобытной культуре / пер. с англ. – Смоленск: Русич, 2000.

Тэрнер В. Символ и ритуал. – М.: Наука, 1983.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х. т. – М.: Прогресс, 1964-1973.

Худяков И.А. Великорусские сказки в записях И.А. Худякова. – М.: Наука, 1964.

Штернберг Л. Я. Античный культ близнецов при свете этнографии // Сборник МАЭ. – Т. III. – Пг. – 1916.

Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. – Л.: Изд-во ИНС ЦИК СССР, 1936.

Этинген Л.Е. Мифологическая анатомия. Изд. 2-е, доп. – М.: Инст. общегуманитарных исслед., 2009.

Эпос о Гильгамеше: («О все выдавшем») / пер. с аккад. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961.

Юань Кэ. Мифы древнего Китая / пер. с кит. – М.: Наука, 1987.

Bryant A. T. The Zulu people. As they were before the white man came. Pietermaritzburg, 1949.

Marian S.Fl. Immortal la romani. – Bucaresti: Carol Göbl, 1892. – 775

McClellan C. The Girl, who married the Bear // Nat. mus. of man, Publ. ethnol. Ottawa, 1970. № 2. P. 21-47.

Muslea I. La mort – marriaagea: une partikularite du folklore balkanique // Central etnografice si de folklore. Bucuresti, 1972.

Wilson M. Rituals of Kinship among the Nyakyusa. – London: Oxford University Press for International African Institute, 1957.

Список сокращений

Дф. – У ключика у гремучего: Дальневосточный фольклор. – Владивосток: Дальневост. кн. изд-во, 1989. – 254 с.

Ж. ст. – Живая старина. – 1912. – Т. XXI. – Вып. II–IV.

К. – Сказки М. М. Коргуева. – Петрозаводск, 1939. (Сказки Карельского Беломорья, 1.)

МНМ – Мифы народов мира: Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1991–1992.

РВ – Ригведа.

Рнсс. – Русские народные сказки Сибири о чудесном коне. Составитель Р.П.Матвеева Новосибирск Наука 1984г. 335 с.

Сон. — Сказания о нартах // пер. с осет. — Цхинвали: Ирисктон, 1981. ТРС – Татарско-русский словарь. Около 38 000 слов / сост. А.Ш. Асадуллин, Г.С. Амиров, У.Ш. Байчурова и др. – М.: Сов. энцикл., 1966. – 862 с.

ФД – Фольклор Дальнеречья, собранный Е.Н.Сыстеровой и Е.А.Ляховой. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1986. – 288 с.

Татарское народное творчество: в 14 т. – Казань: Риннур, 2001. – Т. 2.

IV. АРХЕТИПЫ ПРИРОДЫ, СВЯЗАННЫЕ С ИСХОДНЫМИ ФОРМАМИ ПОКАЗА: БАСНИ, СКАЗКИ, МИФА

IV.1. Архетипы космоса и космических существ

М. Элиаде в книге «Аспекты мифа» пишет, что для человека архаического общества то, «что произошло в начале, может повториться в силу ритуального воспроизведения. Поэтому главное для него – знать мифы. Не только потому, что мифы объясняют ему мир и способ его существования в мире, но, что важнее, вспоминая и воспроизводя их, он оказывается способным повторить то, что боги или герои совершили вначале» [Элиаде, 2005, с. 19]. Учитывая природу древних божеств (рис. 1) повторение их подвигов мы можем производить даже не помышляя об этом. Следует заметить, что многие героические подвиги мы совершаем в младенчестве в ходе игр, которые иницируют матери.

Изначальная игра в прятки с младенцем заключается в том, что мать сама закрывает своё лицо руками и сама открывает его к великой радости ребёнка. Появление родительского лица из рукотворной оболочки способно пролить свет на истоки множества мифов, в которых люди появляются из животных или с животными, из космического яйца, из пещеры и т. п. Следует заметить, что пальцы (палы) могут быть залиты слезами, поэтому оболочка может ассоциироваться и с пламенем, и с водой. Вместе с людьми из рукотворной оболочки появляются самые разные существа, природа которых становится очевидной, если учитывать моделирующую потенцию рук. В мифе ботсвана «О проис-

хождении людей и животных» повествуется о появлении людей и зверей из подземелья. «Возле города Сечеле есть пещера, которую называют Лоове. Она уходит очень глубоко под землю. Никто из нас не отважился пройти в глубь пещеры, так мы боимся... Сначала в этой большой пещере все люди и животные были вместе. Но потом пещера стала для них слишком мала, и они постоянно ссорились из-за места, и каждый норовил вытолкнуть соседа. Наконец люди, которые были хитрее животных, стали выгонять их наружу, но животные отказывались выходить, и люди выталкивали их. Животные снова пытались войти в пещеру, пока, наконец, их не выгнали окончательно» [МИСБ, с. 25].

Руки матери могут служить укрытием не только для её лица. Они являются исходной средой обитания для её младенца. Материнские пясти (пасти) способны продемонстрировать небеса (нёба), на которых мы обитаем изначально. Именно эти небеса нашли детальное отражение в мифах и сказках самых разных народов. Пальцы (палы) рук матери породили представления о небесных палатах, небосводе (лат. *palātum*, *palātus* `нёбо`, `уста`, `свод`). В райский уголок, в небесную обитель, чудесную страну детства мы совершаем свои первые путешествия. Советск-российский историк культуры **Н.В. Брагинская** с полным основанием пишет: «Путешествие героя на верхнюю землю, пребывание его у небесного народа – одна из главных сюжетных схем мифологии, героических сказаний» [Брагинская, 1992, с. 204].

Исходное небо позволяло насытиться. **Ш. Абрахамссон** в своей книге «Происхождение смерти. Исследования африканских мифов» сообщает, что у африканского племени аманти существует миф о том, что некогда верховное божество Оньяма жило близко к людям. В мифе говорится, что дети издревле «просили: “Дедушка Оньяме, дай нам мяса и

добавку к нашей еде”, и мясо сразу сбрасывалось с неба. Но как-то раз старухе, толкущей в ступе фуфу, Оньяме помешал, и она попросила его немного отойти. Бог подчинился. Старуха, однако, потребовала, чтобы тот отступил ещё дальше. Разгневанный Оньяме навсегда скрылся ввысь на небе» [Абрахамссон, 1954, р. 16]. Очевидно, что отчуждение неба от человека произошло в ходе проецирования руки на небо путём подъёма её над головой. В ходе такой проекции мифический представитель мужского пола обозначил и стал ассоциироваться с небесным ку'полом. Традиция побуждает попрошайничать даже у отчужденного неба. **А. Афанасьев** в книге «Мифы, поверия и суеверия славян» пишет, что сибирские шаманы при жертвоприношениях обращаются к небу с такой молитвой: «*Отец Лысое Небо! Младший сын плешивого Неба! Сделайте, чтобы я (имярек) был богат скотом, счастлив в промыслах и имел бы большую семью*» [Афанасьев, 2002, с. 123].

Говоря о сказочной и мифологической космогонии, следует различать процесс формирования микрокосма и процесс проецирования микрокосма на макрокосм. Часто процесс проецирования микрокосма исследователи без всяких оснований трактуют как процесс формирования, а не описания макрокосма. В первом случае миф описывает брак, во втором – развод мифических супругов, порождённых близнецным моделированием. Именно с разводом мы имеем дело в случае с дедушкой Оньяме и старухой, отстранившей его.

Процесс формирования микрокосма имеет жизненно важные рефлекторные формы, поэтому мифы, отразившие этот процесс, предельно архаичны. Уже давно исследователи заметили связь между космогоническими сюжетами в фольклоре и мифах с врачеванием. Так, например, **М. Элиаде** в книге «Мифы, сновидения, мистерии» пишет: «Было ус-

тановлено, что многие народы, от наиболее примитивных до наиболее цивилизованных (например, народы Месопотамии), в качестве терапевтического средства использовали декламацию космогонического мифа» [Элиаде, 2005, с. 51]. Так, например, в древней Месопотамии «Заговор против зубной боли» начинался так:

*«Когда Ану сотворил небо,
Небеса сотворили землю,
Земля сотворила реки,
Реки сотворили протоки,
протоки сотворили болота,
Болота червя сотворили»*

[Я открою..., 1981, с. 202].

Рукотворный универсум до сих пор позволяет умерять боль, поэтому есть все основания считать, что в данном случае мы имеем дело с формированием микрокосма – исходного терапевтического средства.

Космические мотивы, порождённые изначальным манипулированием небом и землёй, их заключением в исходный универсум звучат и в русском заклинании: *«Выхожу я, раб Божий под синее небо, под красное солнце, под светлый месяц, под частыя звёзды и запираю я небо и землю и красное солнце, и светлый месяц и частыя звёзды, тремя замками и тремя ключами от колдуна и волшебника»* [Знахарство..., 1911, с. 11].

Исследователи уже давно заметили, что истоки космогенеза нередко соотносят с браком. Часто этот брак представляется как изначальное существование неразделённого двуполого существа (андрогина), находящегося в вечном соитии. Андрогинизм сближает близнецное и гендерное моделирование. Литературовед и фольклорист **Г.А. Левин-**

тон по этому поводу следующее: «Но даже и в тех мифах, где неразделённые земля и небо не представляются персонафицированной совокупляющейся парой, разделение их, производимое творцом, вызывает определённые брачные ассоциации: демиург раздвигает их и заполняет образовавшееся пространство (ландшафтом, народом и т. п.); при этом воздвигается мировая вертикаль (дерево, столп), соединяющая (как это имеет место в случае фаллоса Урана) и одновременно отделяющая небо от земли» [Левинтон, 1992, с. 422]. Пытаясь объяснить инцестный характер исходного брака, **Левинтон** полагает что «браки этого типа в ряде случаев бывают инцестными, так как относятся к тому периоду, когда на земле имеется только два человека, одна семья и т. п.» [Там же. С. 423]. Очевидно, что здесь наблюдается очередная попытка соотнести исходную семью, нашедшую отражение в мифе, с обычной семьёй, что полностью исключает возможность проследить истоки подобного рода мифов, связанных с двумя руками одного человека.

В древних мифах Центральной Мексики Верховный Бог мыслится в качестве дуального существа. «Никогда не утрачивая своего единства (ибо древние гимны всегда упоминают его в единственном числе), он тем не менее считался дуальным богом (Ометеотль), владыкой и владычицей нашей плоти, который в таинственном космическом соединении и зачатии положил начало всему, что существует. Он, как это постоянно повторяется в гимнах, есть “Матерь богов, Отец богов, Верховный Бог”» [МДМ, с. 436]

Общеизвестный китайский миф о возникновении вселенной записан в книге «Хуайнянь-цзы». В этом мифе весь процесс мироздания рассматривается как результат взаимодействия и выделения мужского («ян») и женского («инь») начал, создавших небо и землю. «В глубокой древности, ког-

да ещё не было ни неба, ни земли, мир представлял собой мрачный бесформенный хаос. И в этом мраке постепенно появились два великих духа – Инь и Ян, которые с огромным усилием начали упорядочивать мир. Впоследствии Инь и Ян разделились и установили восемь главных направлений в пространстве. Дух Ян стал управлять небом, дух Инь – землёю. Так был создан наш мир» [Цит по: Юань-Кэ, 1987, с. 30].

Понятий «вселенная», «космос» в шумерских текстах не существует. Когда была необходимость говорить о целостности мира, употребляют составное слово ан-ки («Небо-Земля»). В мифе «Лахор и Ашнан» описывается ещё слитое состояние небес и земли. Неразрывная слитность божественной супружеской пары Ана и Ки была нарушена их сыном Энлилем, оторвавшим родителей друг от друга. Подобного рода разделение осуществляется младенцами на втором этапе приобщения к показу.

Игнорирование показа и связанных с ним близнецного и гендерного кодов побуждало и побуждает считать подобного рода мифы продуктом фантазии. Так, например, **Э. Тайлор** в книге «Миф и обряд в первобытной культуре», рассказав о космогоническом мифе у маори, пришёл к заключению: «*Мифический вымысел, что небо и земля были отцом и матерью всего существующего на свете, естественно породил легенду, что в древнейшие времена они были соединены и только впоследствии были разлучены. В Китае та же идея космического родства сопровождается такой же легендой о разлуке. Я не берусь решать, существует ли тут историческая связь между мифологией Полинезии и Китая, но, без сомнения, древняя китайская легенда о разъединении неба и земли в первобытные времена Паньгу имела, по-видимому, такую же форму, как и полинезийский миф*» [Тайлор, 1989, с. 156].

Три оси естественной системы координат (рис. 2), породили представление об **острове**, который формируется на дне первозданного водоёма и является исходной обителью человека. По вполне объяснимым причинам должен был сложиться миф, согласно которому суша покоится на рогах быка (рис. 12). *«Так, киргизы в старину полагали, что земля утверждена на огромном сивом быке. Те же представления зафиксированы и у многих других тюркских народов от Поволжья до Кавказа и Крыма. Считалось, что бык, устав держать землю, перемещает её с одного рога на другой, отчего и происходят землетрясения»* [Евсюков, 1986, с. 45]. Здесь уместно вспомнить про греческий миф, в котором Европа перемещается на Зевсе, принявшем образ быка.

Наш естественный водоём (черпак) породил широко распространённый миф о том, что земля держится на черепахе. Так, например, согласно преданию ирокезов, в самом начале творения собравшиеся на совет звери решили извлечь землю со дна океана. *«Когда же это задача была решена, встала задача: на чём укрепить её? Взять на себя ответственность подтирать вселенную согласилась черепаха Хах-ху нах. На её крепкий панцирь были помещены извлечённые со дна кусочки ила, которые, постепенно разросшись, образовали нынешнюю землю»* [Там же. С. 52].

Змееподобная рука матери (рис. 8) является нашей первой опорой. Не следует удивляться тому, что слова змея и земля (*земень) [Фасмер, 1967, с. 93, 100] имеют общий корень, который (по всей видимости) восходит к корню в слове *жменя* `пригоршня`. **Серия** из пяти (греч. *πέντε*) пальцев вполне могла породить представление о **серпентарии**. Всё это делает объяснимым тот факт, что в архаичных представлениях о мироздании важное место отведено змее. *«В этом качестве она, например, известна батакам Суматры, веря-*

щим в то, что землю держит на голове космическая рогатая змея Нага Падоха, движения которой будто бы и вызывают землетрясения. У многих народов мира бытует мнение, что прибежищем змей служит преисподняя. Более того, сама преисподняя рисуется в облике фантастического змея. В качестве примера можно назвать средневековые христианские воззрения, по которым ад есть не что иное, как колоссальный ужасный змей с разверстой пастью, пожирающий души грешников. Эти представления нашли отражение в многочисленных иконах и лубках на религиозные темы» [Там же. С. 53-54].

В русском фольклоре земля часто размещается на ките. По этому поводу **А.Н. Афанасьев** пишет следующее: «Между нашим простонародьем существует предание, что мир стоит на спине колоссального кита, и когда чудовище это, подавляемое тяжестью земного круга, поводит хвостом, то бывает землетрясение» [Афанасьев, 1983, с. 195-196]. Связать загадочного кита с кистью руки, которая является нашей первой опорой, достаточно просто. Дело в том, что слово *кита* в целом ряде славянских языков означает «кисть» [Фасмер, 1983, с. 240]. Есть все основания полагать, что и град Китеж покоится на дне естественного водоёма – руки.

Изначально счёт на пальцах самым тесным образом был связан с обозначением и со структуризацией первого неба (нёба), земли (жмени) – исконной среды обитания не только небожителей, но и человека. Это привело к появлению множества небес, множества царств. Угодить пальцем в первозданное небо можно при счёте на пальцах, а также при диагностике. В сказках богатыри часто забрасывают палицы в небо. Так, например, в сказке «Иван Попялов» герой подкидывает палицу в гору и через сутки ловит её, подставив свой лоб. Аналогично он поступает со второй и третьей па-

лицей [Афанасьев, 1984, № 135]. Такое вполне возможно при подсчёте суток или дней на пальцах, с которыми связаны исходные представления о палицах (бактериях), богатырях. Соотнести **Попялова** логично с крайней фалангой большого пальца (**пала**). Именно она склонена ловить палицы на свою голову при счёте на пальцах. Сказочные герои не только забрасывают палицы в небо (нёбо), но и сами залезают на него, а также наедаются там. Есть все основания полагать что изначально таким образом были зафиксированы и оцифрованы первое небо, первый наш дом, первый стол.

Посредством пальцев изначально были зафиксированы и календарные циклы. В ходе такой фиксации зоны превратились в сезоны и т. д. Касаясь кончиком большого пальца подушечек остальных четырёх пальцев, мы можем познакомиться не только с 12 мышцами, но и с 12 сказочными месяцами, которые могут накормить и обогреть, а также сурово наказать. Раздвинув пальцы (палы) на ладонях, мы можем увидеть бесплотных пламенных ангелов, а также первый транспорт, который транспортирует нас на небеса в первые минуты появления на свет. Божьи вестники обитают в сети, посредством которой изначально передавались божественные вести. При проецировании микрокосма на макрокосм, ангелы перестали соотноситься с нашими руками, с микрокосмом.

В.Н. Топоров в статье «Числа» пишет: *«В архаичных традициях Ч. могли использоваться в ситуациях, которым придавалось сакральное, “космизирующее значение”. Тем самым Ч. становились образом мира и отсюда – средством для его периодического восстановления в циклической схеме развития для преодоления деструктивных хаотических тенденций»* [Топоров, 1992, с. 629]. Связь чисел с исходными мерами, мирами, кумирами, божествами более чем очевидна (рис. 1).

Рассматривая ногти на пальцах (естественных единицах) можно обнаружить астральные символы (нимбы, лунки), которые фигурируют во многих астральных мифах и сказках в качестве братьев, сестёр, супругов, обитателей солнечных и лунных царств. Именно они породили представления о небожителях, о небесных карах, о солнце, которое может пребольно щёлкать, наносить солнечные удары и т. д. По вполне очевидным причинам в разных частях ойкумены зафиксированы мифы, легенды, сказки, в которых говорится о том, что изначально было 10 солнц или 10 лун, которые могут быть братьями, сёстрами. Есть все основания полагать, что они близнецы, поскольку появляются на свет одновременно и из одного чрева.

Солнечные божества, пребывающие на первозданном небе-нёбе, могли побиваться при диагностике для выявления эпицентра боли, что послужило основой для циклов богоборческих мифов и легенд, известных у самых разных народов. Известна, например, китайская легенда, которая называется «Десять солнц». Вот её краткое изложение. В незапамятные времена далеко-далеко на севере страны Хэйчи расстилалась пустынная равнина. Росло на равнине лишь одно громадное дерево с двумя стволами. Это было волшебное дерево – фушань. Жили на этом дереве десять братьев солнц-птиц. Они были сыновьями бога богов Ди Цзюня, правившего всеми божествами.

Десять солнц-птиц как-то, разыгравшись, взлетели все вместе на небо. А если от одного солнца порой некуда деться – так оно печёт, то, что же ожидало теперь землю! Погибли посевы, сгорели деревья и травы, высохли реки и озёра, всё живое начало вымирать. Вместе с этими солнцами появились и страшные чудовища, которые начали пожирать людей.

Видя страдания своих подданных, справедливейший император Яо обратился к Ди Цзюню. Бог богов сам не знал, как унять своих разыгравшихся детей – солнц. Посоветовавшись со своей супругой Си Хэ, он решил послать на землю храброго и умного Хоу И, славившегося среди богов своим необычайным искусством стрельбы из лука. Хоу И, захватив свой волшебный красный лук и белый колчан, полный стрел с оперением из хвоста птицы-феникса, спустился на землю.

Как раз наступило время обеда, и все десять солнц парили в самом зените, и на земле стояла жара, как в пламени печи. Хоу И, заслонившись ладонью, посмотрел на небо, ни слова не говоря, вытащил из колчана стрелу, наложив её на тетиву своего волшебного лука, и выстрелил. Небо побагровело, и поднялась буря с дождём и грозой. Быстро всё стихло, и люди увидели» лежит у их ног солнце-птица. Одна за другой падали на землю золотые птицы, сбитые искусным стрелком. На земле стало прохладнее, и уже не так слепил свет, наконец, осталось одно солнце [КЛ, с. 57-61].

Обращение к жизненным реалиям, к нашей конституции, к нашему микрокосму, к естественной матрице позволяет без труда обнаружить у человека дерево с двумя стволами (руки), а также рассмотреть на его ветвях десять солнечных братьев. Наши пальцы (пальцы) позволяют также обнаружить небеса, на которые слетались 10 солнц. В основе этой легенды лежит чисто диагностическая практика, в ходе которой целитель (врачеватель) стремится выделить один единственный указующий перст пациента, который демонстрирует больной орган, эпицентр боли и т. д. Со временем эта легенда была переосмыслена и использована для объяснения удивительного феномена: наличия в макрокосме всего одного солнца.

Диагностика осуществляется пальцами целителей, которые были первыми стрелками. Нет ничего удивительного в том, что в качестве стрелка, подбивающего лишние солнца, в мифологии монголов и ойротов выступает Эрхий-мерген («стрелок Большой палец») [МНМ, 1992, с. 669]. Аполлон, расстрелявший из лука сыновей Ниобы, принадлежит к подобной категории лучников-целителей. Это придаёт этому образу весьма противоречивые черты. С одной стороны, он светлое, солнечное лучистое божество, его эпитеты Пеан или Пеон («разрешитель болезней»), Простат («заступник»), Акесий («целитель»). С другой стороны, он прорицатель. Аполлону-прорицателю приписывается основание святилищ в Малой Азии – в Кларосе, Дидимах, Колофоне, Кумах. Его прорицания далеко не всегда оптимистичны, а зачастую несут смерть людям. По вполне объяснимым причинам это солнечное божество издревле связывалось с растительным миром. Он – Дафний, т. е. лавровый, «прорицающий из лавра», «любящий лавровое дерево» Дафну. Вспомнив про дерево, на котором обитали солнечные божества, легко объяснить, почему Аполлон прорицал из дерева.

«The golden Bough» – название книги «Золотая ветвь» *Дж. Фрэзера* на английском языке. В написании слова Bough – «ветвь» до сих пор просматривается связь с богом. Следует заметить, что в древненемецком buog «сустав» [Семериньи, 1980, с. 48]. Золотые руки традиционно приписывают мастерам своего дела. Именно руки позволяют обнаружить не только золотую ветвь, но и весьма архаичное божество, обитающее в пламенном кусте, неопалимой купине.

Надо сказать, что простукивание тела пациента в ходе диагностики вызвало к жизни широкое использование бубнов, барабанов в лечебных целях.

Так, в «культуре ндембу существует много видов ритуала, которые можно в целом назвать „ритуалами бедствия“ или „барабанами бедствия“, поскольку ндембу часто используют, слово „барабан“ (ng'ota) как синоним одновременно и типа, и практического исполнения ритуала. Они исполняются культовыми ассоциациями от лица тех, кто поражен бедствием в форме болезни или иного несчастья, причиненных им духами предков, ведьмами или колдунами» [Turner, 1968, с. 15]. Всё это свидетельствует о фундаментальной роли врачевания, руки в становлении не только мифологических систем, но и архаичных ритуалов.

IV.2. Архетипы живой природы

Сравнительно-историческое изучение широкого круга мифологем и сказочных сюжетов позволило исследователям отнести мифы и сказки о животных к глубинным слоям мифологического сознания. Глубоко архаичны сказочные и мифологические сюжеты о происхождении животных от людей или о животных предках человека. Сказочные животные могут не только понести ребёнка, но и выполнять родительские функции. Родители-животные предельно богато представлены в сказке. Есть все основания полагать, что в качестве прообразов этих животных послужили материнские руки. Руки породили не только образы сказочных и мифических животных, но и уважительное отношение к ним. Мифические и сказочные животные имеют одну с человеком кровь и кушать тотемных существ не рекомендуется по чисто гуманистическим соображениям, что, впрочем, не мешает нам питаться посредством рук – плоти и крови тотемных существ, божеств. **Л.Я. Штернберг** в своей книге «Первобытная религия в свете этнографии» писал: «Теро-

теизм (поклонение животным, зоолатрия) – некогда универсальная форма религиозного мышления, сохранившаяся до настоящего времени у всех диких и варварских племён и даже у некоторых более или менее культурных народов (браминистическая Индия, Египет). Свидетельствами всеобщего господства культа животных служат религиозные и поэтические памятники всех исторических народов, начиная с гимнов Вед, Авесты, храмов и мумий Египта, историков и поэтов Греции и Рима, эпоса германских, романских и славянских народов и кончая современным фольклором европейских масс. Самый богатый следами тотемизма эпос – славянский, в особенности русский» [Штернберг, 1936, с. 191].

Животные часто рассматриваются в качестве ипостаси богов. В виде орла выступают Зевс и Дионис. В виде различного рода животных фигурируют египетские боги. Вот примеры животных, которые почитались в Древнем Египте: бык в Мемфисе, шакал в Сиуте, ибис и павиан в Гермополе, корова в Дендере, баран в Элефантине, кошка в Бубестисе, крокодил в Бубастисе, крокодил в фаюмском оазисе и т. п. Во всём Египте почитался бог Апис, содержащийся в особом помещении: ритуал его погребения отличался с особой пышностью. В виде животных, но с антропоморфными чертами, почитались Себек – крокодил, Анубис – собака, Гор – сокол, Сет – змея, Уаджет – змея, Рененутет – змея, Хатор – корова и т. д. Способность древних божеств (рис. 1) порождать, а также трансформироваться в различных животных не должна вызывать сомнений. Связь истоков подобного рода верований с тотемизмом уже давно установлена исследователями.

Родительские функции многообразны, поэтому сказочным и мифическим животным присуще множество функций. Им приходится не только создавать исходный универ-

сум, заботиться о его обитателях, но и развлекать их. Это позволяет понять, почему мифические животные, как и мифические близнецы, могут выступать не только в качестве тотемных предков, божеств, демиургов, но и в качестве трикстеров (паяцев) и т. д.

Мифическое животное может выступать типологически в чистом виде, однако зачастую оно является человеческим предком и божеством, культурным героем и трикстером. Так, например, тотемический культурный герой бушменов Цагн, совмещающий в себе тип предка, небесного громового божества, трактуется в то же время как типичный мифологический трикстер. Ворон у ительменов демиург, культурный герой, создатель рельефа местности и самой земли, изобретатель одежды, лодки и т. д. Это не мешает им рассматривать Ворона в качестве трикстера.

Мифические и сказочные животные могут принимать облик других животных, становиться растениями, предметами. Они могут проникать в тела друг друга и обитать там. Они могут проглатывать, прятать, добывать светила, проникать в другие миры, вселенные и т. д. **В.Г. Богораз** в своих «Материалах по изучению чукотского языка и фольклора, собранных в колымском округе» свидетельствует, что в чукотском мифе Ворон проникает в другую вселенную и похищает у злого духа (келе) мячи – солнце, луну, звёзды [Богораз, 1900, № 51]. Всё это объяснимо в рамках жестового показа. Не только Ворон, но и любой читающий эти строки может не только спрятать в кулак светила, звёзды, расположенные на ногтях, но и звездануть ими.

В сказках, мифах, баснях **звери** могут **заверять**, общаться между собой и с людьми, поскольку обладают особым языком, постигнув который герой становился необычайно мудрым и проницательным. Он мог вылечить любую болезнь,

найти клад и т. д. Мир подобных животных поражает своим динамизмом, своими чудесными превращениями. В этом мире легко возникают и легко превращаются, во что угодно, животные, люди, предметы, планеты, светила и т. д. При всей кажущейся произвольности и причудливости этих превращений, которые **Л. Леви-Брюль** называл «партиципациями», они вовсе не случайны. По поводу природы баснословных животных, наделённых всеми атрибутами человека, включая речь, у исследований отсутствует единство взглядов.

Ранние теоретики, включая **Г. Гегеля** и **Г.Э. Лессинга**, полагали, что характер мифических, баснословных, сказочных животных соответствует природе обычных животных. Подобная точка зрения отнюдь не канула в вечность. Так, например, **Е.М. Мелетинский** пишет: «...нам представляется, что мифы о Вороне – культурном герое и трикстере в известной мере опирается на простейшие мифологические преобразования зоологических свойств ворона» [Мелетинский, 1979, с. 196-197]. **В.Н. Топоров** в статье «Животные» также допускает, что прообразом мифических, сказочных существ послужили окружающие человека животные во времена, «когда они ещё не отделились со всей резкостью от человеческого коллектива» [Топоров, 1991, с. 440]. Между тем облик и поведение зооморфных мифических и сказочных персонажей никак не могут рассматриваться в качестве отражения жителей леса.

Научное изучение мифов и сказок о животных начинается в работах **Вильгельма** и **Якоба Гримм**. По их мнению, сказки о животных возникли из прамифа, а под личиной зверей скрываются божества. Причину обожествления животных, жертвенного отношения к ним **В. Гримм** видел в животноводстве. Он писал: «Животная сага протекает из непрерывного общения человека с животными и – благодаря

этому – знакомства с их потаённой жизнью» [Grimm, 1834, s. 366]. С ним был солидарен русский историк, славист, археолог и этнограф **А.А. Котляревский** (1837–1881), который писал: *«Конечно не в тревожном быте звероловов, не допускавших разумно-нравственного начала в зверях и относившихся к ним враждебно, и не в спокойной эпохе оседлой земледельческой жизни должно искать корни животной сказки: создать её могла только жизнь пастушеская, когда человек, не развлекаемый посторонними заботами, имел столько случаев вникать в природу зверей, общаться с ними»* [Котляревский, 1889, с. 4].

Труды английской этнографической школы обосновали глубокую древность сказок и мифов о животных. В этих трудах получил широкое распространение термин «тотемизм», а истоки мифов и сказок о животных исследователи стали соотносить не заботливыми пастухами, а с безжалостными охотниками. При этом часто игнорировалось и до сих пор игнорируется множество фактов, свидетельствующих отнюдь не в пользу охотничьей теории. Так, например, в сказках, мифах часто фигурируют животные, которые не имели промыслового значения, что не мешало им становиться не только фигурантами мифов и сказок, но и объектами культа. Выражая широко распространённое мнение, **С.А. Токарев** в статье «Умиравший и воскресающий зверь» пишет, что *«в основе тотемических мифов лежат представления о фантастическом сверхъестественном родстве между определённой группой людей (родом или др.) и т.н. тотемами (на языке североамериканских индейцев племени оджибве, букв. – “его род”) – видами животных и растений (реже – явлениями природы или неодушевлёнными предметами)»* [Токарев, 1992, с. 552].

По поводу природы мифических тотемных существ, наделённых всеми атрибутами человека, включая речь, у исследователей отсутствует единство взглядов, хотя попытки отразить природу тотемистических учений имеют давнюю историю. Среди работ, посвящённых проблеме тотемизма, следует отметить, прежде всего, фундаментальные труды *Дж. Фрэзера*, *Э. Дюркгейма* и других исследователей. К настоящему времени предложены десятки учений о тотемизме. С обзором этих учений можно познакомиться, например, в работе [Хайтун, 1958, с. 108-142].

После работ *К. Леви-Строса* получила широкое распространение трактовка мифа, как символического, метафорического осмысления важнейших жизненных ситуаций посредством мифического «кода». По его мнению, мифы являются продуктом первобытных софистов, которые пытались посредством умозрительных построений смягчить антиномии, связанные с человеческим существованием. Так, например, Ворон смягчает одну из главных антиномий – антиномию жизни и смерти. Он ест падаль – и это компромисс между травоядными и хищниками (метафора жизни и смерти). Ворон хтоничен: он копается в земле и связан с «царством мёртвых». Вместе с тем, он в качестве птицы связывает небо и землю. Ворон не улетает зимой с другими птицами и, следовательно, является посредником между летом и зимой. Подобного рода умозрительные и в высшей степени смехотворные (уморительные) построения *Леви-Стросса* распространяет и на Койота. [Леви-Строс, 1983, с. 201-202]. При этом *Леви-Строс* игнорирует хорошо известный факт, что мифические существа охотятся и питаются совсем не так, как их зоологические собратья. В мифах *«муравей не только убивает на охоте свинью, но и несёт её домой. Пауку для того, чтобы насытиться, нужны горы мяса (все триксеры*

архаичного фольклора вообще необычайно прожорливы). Он может съесть любого зверя, может унести человека» [Костюхин, 1987, с. 63]. Следует заметить, что обнаружить паука, который носит нас изначально, совсем не сложно (рис. 17). С этим **паучком** связаны исходные представления о **пучке** зелени, волос и т. д. Именно его сеть формирует исходную сеть категорий, исходный универсум, а также исходный язык, исходный код. Именно на таком жучке-паучке летала и летает сказочная Дюймовочка, нашедшая приют у мышки.

В.Н. Топоров, разделяя взгляды **К. Леви-Строса** на природу мифических животных, в статье «Животные» пишет: «В мифологическом сознании животные выступают как один из вариантов мифологического кода (наряду с растительным, пищевым, химическим, цветовым и т.п.), на основе которого могут составляться целые сообщения, в частности мифы или мифологизированные животные сказки» [Топоров, 1991, с. 440]. Природа кода, в котором животные, растения, предметы связаны кровным родством с человеком составляет главную тайну тотемизма.

Дж. Фрэзер в своём многотомном труде «Тотемизм и экзогамия» определяет тотемизм как веру в «интимное отношение, которое предполагается существующим между группой родственных друг другу людей, с одной стороны, и видом естественных или искусственных объектов – с другой, каковые объекты называются тотемом человеческой группы» [Frazer, 1914, p. 3-4].

Характеризуя отношение первобытного человека к своему тотему, **Фрэзер** писал: «Он рассматривает животных и растения или любые объекты, являющиеся тотемом, как своих друзей и родственников, отцов, братьев и т.п.» [Там же. С. 3]. Нет оснований полагать, что подобного рода взгляды могли породить обычные животные и растения.

Каким образом люди стали отождествлять себя с животными определённого вида или с животным кодом? Пытаясь ответить на этот вопрос, исследователи традиционно приходят к выводу о формальном, иллюзорном характере этой связи. Эта связь оказывается основанной либо на простом подобии или на вере. Так, ещё шотландский востоковед, филолог, библеист **У. Робертсон Смит** (1846–1894) отстаивал мысль о том, что тотемическое животное – это священное животное клана, кровь которого символизирует единство клана, единение его со своим Божеством; ритуальное умерщвление и поедание тотемического животного – этот прототип всякого жертвоприношения – есть не что иное, как заключение “кровавого союза” клана с его богом [Robertson Smith, 1907 с. 138, 285, 312-314]. Интересно, какая кровь протекала в обычных растениях и обычных предметах, которые также фигурируют в качестве тотемов, божеств?

Английский философ и религиовед **Ф.Б. Йевонс** (1858–1936) в своём «Введении в историю религий» полагал что члены примитивных обществ, входящие в различные группы, верят, что все живые существа и растения *«организованы так же, как и единственное известное ему общество, а именно: та форма человеческого общества, в котором он сам родился»*. Всё это и породило тотемную идею кровного родства между человеком и животным или растениями [Jevons, 1902, p. 99–100].

Сугубо формальное решение проблемы тотемизма предложил также французский философ и социолог **Э. Дюркгейм** (1858–1917), который видел в тотемизме первоначальную форму всякой вообще религии. По его мнению, тотем – это элементарная форма божества – есть символ первобытного клана, в его лице клан чтит самого себя. В «Элементарные формы религиозных взглядов» он писал: *«Бог клана, тотем-*

мический принцип, не может быть не чем иным, как самим кланом, но гипостазированным и представленным в изображениях под чувственными видами растения и животного, служащего тотемом» [Durkheim, 1912, p. 294-295].

Взгляд на тотемизм как на иллюзорную форму осознания общности членов первобытного коллектива получил широкое распространение. Его придерживались **Э. Дюркгейм** [Durkheim, 1952, p. 143, 158-159], **Р. Брифффо** [Briffault, 1927, II, p. 477-490], **А.М. Золотарёв** [Золотарёв, 1934, с. 8-10], **С.П. Толстов** [Толстов, 1935, с. 46] и др. При этом неизбежно возникала проблема нахождения истоков иллюзий, побудивших находить кровное родство людей с животными, растениями, предметами.

Советский историк, этнограф и археолог **С.П. Толстов** (1907–1976) в книге «Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен» полагает, что в основе тотемизма лежит *«чувство связи с некоторым видом (или видами) животных и растений, сформировавшееся под воздействием материального производства»* [Толстов, 1935, с. 31].

Советский и российский историк, философ, этнолог, специалист по философии истории, истории первобытного общества **Ю.И. Семёнов** в книге «Как возникло человечество» также утверждает, что *«жизнь каждого первобытного коллектива и тем самым всех его членов оказалась тесно связанной с животными, принадлежащими к одному определённом виду. Охота на животных данного вида была главным источником пищи для людей данного коллектива, главным источником благ. От неё зависело существование данного этого сообщества. От успеха охоты на животных данного вида зависела судьба коллектива и всех его членов. Эта объективно существовавшая связь определённого человеческого коллектива с определённым видом животных*

не могла не быть осознана первобытным человеком. Форму осознания этой связи дал сам процесс практической деятельности, в ходе которого у пралюдей постепенно выработывалось убеждение в том, что между ними и животными вида, являющегося главным объектом охоты, нет существенной разницы, что животные данного вида являются людьми, но лишь в другой “одежде”, что они сами могут перевоплощаться в животных данного вида, а последние могут превращаться в людей, подобных тем, что входит в состав их коллектива» [Семёнов, 1966, с. 331]. Он всерьёз полагает, что мясо животных вида, являющегося главным объектом охоты данного коллектива, было основным видом пищи его членов. Это не могло не привести к убеждению, что у всех членов коллектива и всех животных данного вида одна плоть и одна кровь, что все они существа одного «мяса», одной породы. Интересно, какую кровь, какое мясо могли обнаружить члены коллектива у растений, предметов, которые мифологическое сознание склонно также рассматривать в качестве тотемных предков. Следует также отметить, что зачастую тотемные животные (вороны, волки, змеи, лягушки и т.д.), как и тотемные растения (берёзы, сосны и т. д.) не имеют промысловой значимости и не употребляются в пищу.

Тотемических предков, тотемических животных нельзя соотносить с промысловыми животными и по другим причинам. Так, например, у большинства современных племён тотем табуирован. Всё это побудило целый ряд исследователей выказать принципиально иной взгляд на истоки тотемизма. Эта точка зрения наиболее детально развита в работе *Д.Е. Хайтун* «Проблема тотемизма в освещении современной наукой», в которой развивается мысль о том, что наиболее архаичным в тотемизме, его идейным ядром

является «вера в происхождение от предков – фантастических существ – полулюдей, полуживотных, полурастений или объектов неодушевлённой природы, или растений одновременно, обладающих способностью реинкарнации» [Хайтун, 129, с. 11]. Природа этого ядра, этой веры в фантастических существ не менее загадочны, чем тотемизм.

В работах [Воронцов, 2008, 2011] впервые показано, что пролить свет на природу сказочных и мифических существ можно, если обратиться к исходной знаковой системе: языку жестов. Руки, пальцы наиболее выразительно выражают боль, смертные муки. Чудесные птахи (пятаки), чисто рефлекторно или сознательно слетающиеся на раны, породили представления о крылатых вестниках смерти. Сказочные **враны** до сих пор слетаются на наши **раны** и играют неоценимую роль в диагностике. Издревле крылатыми были не только вестники смерти, но и сама смерть. В русских же загадках смерть прямо называется птицей [Садовников, 1901, с. 218]. Смерть предстаёт в образе разных птиц и по причитаниям:

*«Нонько крадцы прилетела скорая смертушка,
Пробиралась в наше хоромное строение;
По пути летела чёрным вороном,
Ко крылечку прилетела малой пташечкой,
Во окошечко влетела сизым голубком»*

[Барсов, 1872, с. 167].

Слетаются сказочные птахи и на наши очи, порождая представления о ночи, мгле, могиле. Нет ничего удивительного в существовании такой удивительной птицы, как Моголь-птица, которая способна затмевать свет. В русской сказке «Кощей бессмертный» говорится: «Налетела Моголь-птица, пала на землю – в окнах свету не стало» [Афанасьев,

1984, № 157]. Вспомнив про материнские руки, про близнечные моделирующие системы, совсем не сложно понять природу Гаруды или сказочной птицы Рух (рис. 11), способной затмевать солнце, носить на себе героев, воспитывать их в своём гнезде. Руки проливают свет и на других чудесных птиц: Ноготь-птицу, Ворона Вороновича, Жар-птицу и т. д. Птахи (пятаки), пташки (пяточки) изначально ассоциировались с нашими пальцами. Люди с руками-крыльями широко представлены в изобразительном искусстве разных народов (рис. 49). Пятеро пальцев (дактилей) являются подлинными птеродактилями. Они начинают порхать, когда мы поперхнёмся.

Вполне объяснимо и то, что сказочные и мифические птицы могут не только выражать наши чувства, но и транспортировать героев, богов. «А гусак понёс Иваньку в тоя село, где родители» [Афанасьев, 1984, № 109]. «Садись скорее на меня, – сказала жар-птица, – и полетим, куда тебе надобно; а то баба-яга тебя съест» [Там же. № 232]. С подобного рода транспортирующими существами ребёнок знакомится сразу после рождения.

В мифах отражено огромное количество примеров превращения богов, героев, людей в птиц. Так, например, в виде орла выступают Зевс и Дионис. В шумеро-аккадской мифологии птичьей ипостаси имели Иштар, Адад, Ашшур, Тиамат и другие божества. В мифах отражена и демиургическая функция птиц, которые подняли землю со дна мирового океана. Материнские руки-птахи могут в считанные минуты высохнуть от моря слёз и стать колыбелью человечества.

В сказках и мифах пресмыкающиеся также летают. В ряду подобного рода существ змей выделяется множеством своих ипостасей. Существует обширная литература, посвящённая природе сказочного змея. Гипотезы, которые высказывают-

ся исследователями, традиционно не выдерживают серьёзной критики. Так, например, издавна делаются попытки соотносить сказочного змея с доисторическими ящерами, хотя эти ящеры не отличались многоголовостью и способностью извергать пламя. Кроме того, доисторические ящеры исчезли задолго до появления человека.

Предпринимаются попытки доказать, что представление о ящерах сформировалось на основе находок их костных останков, однако эти останки вовсе не свидетельствуют в пользу огненной природы ящеров, а также его многоголовости. Ещё более наивны попытки объяснить природу сказочного змея, предпринимаемые сторонниками мифологической теории, которые соотносят его с солнцем, тучами. Полифункциональность змея, его фундаментальная роль в древних сказаниях побудили **В.Я. Проппа** говорить о крайней загадочности этого образа. Он писал: *«Змей очень сложное и многообразное явление. Всякие попытки дать ему единое объяснение заранее обречены на неудачу...»* [Пропп, 1946, с. 258]. В работе [Воронцов, 2011, 192-204] показано, что именно многофункциональность мифического змея позволяет с высочайшей степенью достоверности произвести идентификацию его архетипа. Наши универсальные орудия, наши органы (уды) являются первыми удавами, ужами, образ жизни которых нам хорошо известен с самого раннего детства, поскольку без ужей, питонов мы не садимся ужинать, питаться. В татарской сказке змея поселяется на плечах человека и свисает с его плеч. Это вначале пугает героя, но мудрая старуха, которая знает язык змей, успокаивает его. *«Ты нисколько не бойся змеи. Что будешь кушать сам, тем же её корми. Может быть, это будет даже на пользу тебе»* [ТНТ, № 35]. Согласно иранской мифологии,

две змеи выросли на плечах у царя Заххака [Брагинский, 991, с. 462].

По вполне объяснимым причинам змеи в мифах, сказках могут выступать в качестве помощников, дарителей. Так, например, в татарской сказке *«малай не знает, что делать, садится под дуб и начинает плакать. Когда вот так сидел он, горевал, проливал слёзы, из-под дуба вылезла змея:*

– *Отчего ты плачешь, джигит? – говорит.*

– *Овцы исчезли, поэтому плачу, – говорит джигит.*

– *Не плачь, родной, – говорит змея.*

– *Завтра днём в двенадцать часов придёшь ко мне? Если придёшь, помогу»* [Там же. № 35].

В другой сказке герой говорит: *«Эй, Белый змей! Ты дважды спасал меня и неминуемой, но я, несчастный, не сумел оценить, отблагодарить тебя, посягнув обмануть тебя»* [Там же. № 28]. Белый цвет сказочного змея подтверждает его изначальную связь с рукой.

Сказочные змеи могут превращаться в разные предметы. *«Вымолвил и обернулся помелом», «Вымолвил эти речи и оборотился ухватом»* [Афанасьев, 1984, № 204]. Способность нашей змеи, нашей жмени хватать, что попало, не может вызывать сомнений.

Мифические змеи являются хтоническими существами, порождёнными Геей – богиней земли. **Серия** из 5 (греч. *πέντε* 'пять') пальцев руки позволяет реконструировать изначальный **серпентарий** с математической строгостью. Эти многоголовые существа участвуют в формировании первозданного рельефа и владеют первозданными горами, впадинами, гротами, реками, озёрами, морями. *«Едут год они, едут два, приехали три царства, синеются-виднеются горы высокие, между гор степи песчаные: то земля змея лютого»* [Афанасьев, 1986, № 560]. Игнорируя роль близнечного моделиро-

вания, понять природу многоголовых сказочных и мифических змей в принципе не представляется возможным.

Пребывая в первозданной местности, человек знакомится с исходной моделирующей и орудийной системой. У самых разных народов существуют мифы и сказки, в которых главный герой оказывается поглощённым змеей, драконом, чудовищами. Пребывая в утробе сказочного или мифического *чудовища*, он знакомится *чудо-вещами*, с языком животных, птиц и с другими культурными ценностями. В новогреческой сказке змей, дракон проглатывает героя, чтобы научить его птичьему языку, и вновь выхаркивает его [Hohn, 1984, s. 23]. В вятской сказке змея обвиняет героя, «*жалить не жалит, а давит*» [Зеленин, 1915, № 106]. В результате герой получает всеведение. В рамках диагностики, в ходе которой рука, пальцы врачевателя исследуют чрево змея, который жмёт, давит и пациента, и руку врачевателя, подобного рода поглощения несут познавательную функцию. Не следует удивляться тому, что именно змея является символом самой мудрой науки – медицины. Матери побуждают младенцев проникать в чрево существ-поглотителей уже на втором этапе приобщения к культурным формам показа,

По вполне объяснимым причинам сказочные змеи являются летучими. «*Вдруг видят: в версте от них летит змей*» [Афанасьев, 1984, № 131].

Наши пальцы (палы), огненные образы на ногтях позволяют понять, почему сказочный змей имеет пламенную природу, почему змей уносит царевну «*на своих огненных крыльях*» [Там же. № 131]. Пальцы позволяют также понять, почему змей мог пулять пламенем. «*Тут змей выпустил из себя пламя огненное, хочет сжечь царевича*» [Афанасьев, 1985, № 562].

Зверская боль, смертные муки, манифестируемые посредством пястей-пастей придали смерти и звероподобный облик. Звероподобный образ смерти в мифологизированном сознании отмечен многими исследователями. *«Это встречающееся у родственных нам народов указание на смерть как на звероподобное чудовище, может ещё более подтвердить нашу мысль, что наш предок в эпоху своего младенчества имел представление о смерти как о страшилище, соединявшим в себе подобие зверя и человека»* [Соболев, 2000, с. 43].

Злые **чары**, нападающие на больного, породили представления об ужасных **червях**, удавах, грифонах, горгонах, пифонах, питонах. С этими существами традиционно воюют мифические герои (рис. 50). Чтобы увидеть, как согнутые в дуги фаланги и другие болезнетворные существа впадают в человека, не надо быть прозорливым. Для этого достаточно обратить внимание на фаланги рук страдальцев. У коми шева – мнимый возбудитель болезни, *«чаще имеет вид маленького животного, червяка, бабочки, ящерицы, жука и т.п.»*. Шева может говорить, причём она оказывается вещью, т. е. отнюдь не простым животным, а демоном [Зеленин, 1936, с. 72].

Навязчивое стремление демонов, монстров демонстрировать болезненные состояния имеет рефлекторную основу, что отнюдь не снижает их диагностической значимости. Издревле врачеватели с подобного рода демонами не особенно церемонились. При диагностике их побивали пальцами, которые были первыми палицами, первыми плетями. Аналогично поступали и с фетишами, изображавшими духов болезней. Так, например, известный английский археолог и этнограф *Дж. Лёббок* (1834 – 1913) в своей книге «Начало цивилизации» пишет, что у *«индейцев имеются небольшие*

фигурки в форме четвероногих, птиц и рыб. Им приписывают все болезни. Отличие лишь в оригинальном способе распознавания, который именно из “идолов” причинил болезнь: при всяком случайном заболевании, колумбийцы берут своих идолов и колотят их друг о друга: первый, у которого отскочит какая-нибудь часть тела, предполагается виновным» [Лёббок, 1876, с.243]. Очевидно, что прообразами этих фетишей были руки, пальцы пациентов и врачей. Надо сказать, что археологи располагают большим количеством древних идолов, которые изображают те или иные дефекты человеческого тела.

Д.К. Зелёнин пишет: «Первоначально отношение людей к демонам совсем не было религиозным “преклонением” или “служением”, а состояло в идеологическом соглашении-сделке родового коллектива с демонами на равных началах, часто сопровождаясь бичеванием демонов-онгонов со стороны их “почитателей”» [Зелёнин, 1936, с. 5]. Традиционно духами «делались главным образом те животные, которым люди приписывали и появление тех или иных своих болезней. С этими именно животными люди некогда заключили “тотемические союзы” на таких условиях: люди кормили животных тотемов и ничем их не обижали – не преследовали; живые тотемы не должны были за это причинять своим союзникам-людям тех болезней, возбудителями которых они считались; если же болезнь уже появилась у людей данного тотемного клана, то животное тотем должен был взять болезнь обратно себе. А если тотем этого не делал, то люди его наказывали, и только по миновании болезни союз-соглашение с животным-тотемом вновь возобновлялся. Во всяком случае, такого именно рода союзно-договорные отношения существовали у сибирского населения к онгонам, которых нужно признать прямыми преемниками прежних

тотемов» [Там же. С. 29]. Чтобы отвлечь злобных демонов от больного, их действительно можно угостить или наказать. Чтобы ребёнок не расчёсывал нарывы, ему зачастую связывают руки или плотно пеленают. Демонов у взрослых можно отвлечь игрой в карты и другие азартные игры.

Со временем наказываться и награждаться стали обычные животные. Считалось, что человеческая болезнь может поселиться в этих животных. *«Окаменелых пережитков этого архаического взгляда чрезвычайно много, как во всех языках, где очень многие болезни носят имена по разным животным, так и в религиозной идеологии – в народной медицине и верованиях»* [Там же. С. 68]. *«У нас нет никакого основания предполагать, что в таких случаях имеется случайное совпадение имён, полисемантизм или метафора; напротив, в непонятных теперь именах болезней мы должны сознательно искать, в качестве первичного значения, именно названия различных животных. В культурных языках Европы известно большое количество болезней, которые получили своё название от животных, например: рак, жаба-ангина, грудная жаба, свинка и др.»* [Там же. С. 71].

Наличие естественных масок (пястей-пастей) позволяет человеку выступить в образе разных животных. Так, например, **левая** пясть (пасть) позволяет трансформироваться во **льва**. Подобного рода трансформации отражены в сказках и мифах. *«Как услышала это красная девица, тотчас начала дуться, надулась и сделалась страшною львицею, разинула пасть и проглотила царевича целиком»* [Афанасьев, 1984, № 155]. Пясти (пасти) не только формируют, но и стерегут исходный универсум, исходные царства. *«Недалеко есть царство – ты в ворота не езд, у ворот львы стерегут...»* [Там же. № 172]. В чреве живых существ часто располагается мир иной, а также погибшие, пропавшие. Всё это подтверж-

дает связь мифических и сказочных животных с исходной маской, знакомство с которой происходит уже на самых первых этапах введения показа в культуру.

Есть все основания полагать, что две руки изначально манифестировали обручение, брачующиеся пары, брачующиеся группы. По этой причине и сказочные животные, птицы могли символизировать разные союзы, разные половины социумов. Так, например, наши птахи-пятаки (Ворон и его супруга) могли означать мужскую и женскую половину социума. Животные со временем стали символами различного рода мужских и женских союзов, о которых автор книги «Культ животных в религиях» **З.П. Соколова** пишет следующее: *«У североамериканских индейцев тайные союзы, или общества, были тесно связаны с родовой или племенной организацией, они выполняли функцию охраны родовых и племенных традиций. У равнинных или степных индейцев (дакота, манданы, омаха и др.) были мужские и женские тайные союзы, называвшиеся по имени животных. У индейцев Дакота, например, было общество людей-бизонов. У общества были свои святыни, так называемые священные узлы, пляски (пляски коня, бизона и пр.), обряды посвящения. В основе обряда посвящения в члены союза лежала идея смерти и воскресения посвящаемого; считалось, что дух-покровитель в образе животного проглатывал его и затем воскрешал. У Дакота устраивались пляски-мистерии общества в честь разных духов: животных, птиц и деревьев»* [Соколова, 1972, с. 120].

Сразу после рождения все младенцы попадают в чрево (пяти-пасти) тотемных существ, с которыми связаны истоки его осмысленного бытия. Это породило обычай принесения младенцев в жертву божествам. **Скушанный** младенец со временем становится **искушённым** в самых разных премуд-

ростях, а также знакомился с обычаями тотемных предков. Этот процесс формально, схематично отражён во многих архаичных обрядах. Во время инициаций, воспроизводивших незапамятные времена, манифестировалось пожирание мальчика или юноши мифическим животным. Предполагалось, что именно во время пребывания в чреве мифического животного посвящаемый приобщался к тотему, познавал его структуру, его потенции, осваивал нормы общежития, а также постигал структуру рукотворной вселенной – микрокосма. После выхаркивания или извержения из пасти тотемного существа он становился полноправным членом общества. Так, например, издревле был широко распространён обряд инициации, во время которого посвящаемый пролезал через сооружение, выполненное в форме огромного животного. При этом он как бы переваривался в чреве животного и извергался искушённым в тайнах, которые делают человека человеком. Британский этнограф и социальный антрополог **А.Р. Радклифф-Браун** (1881–1955) в своей книге «Миф о радуге-змее на юго-востоке Австралии» сообщает, что в Австралии огромную змею, используемую для подобных целей, имитировало высохшее русло реки или навес, а впереди ставился расколотый кусок дерева, изображающий пасть [Radcliff-Brown, 1930, с. 344]. Для совершения этого обряда иногда выстраивались специальные помещения, имеющие форму животного, причём дверь этого помещения представляла собой пасть. Тут же производилось обрезание, причём в качестве пуповины служила крайняя плоть или палец посвящаемого. На основании подобного рода фактов **В. Пропп** был вынужден констатировать: «*Чтобы приобщиться к тотемному животному, стать им и тем самым вступить в тотемный род, нужно быть съеденным тотемным животным*» [Пропп, 1986, с. 227]. Природа подобного рода обрядов

до сих пор представляет загадку для исследователей. *Протт* пишет по поводу такого обряда, что ему «*неясны побудительные причины его, не ясно, что собственно заставило производить этот обряд, чего ожидали от его выполнения, не ясны исторические основы его*» [Там же. С. 227].

Очевидно, что эти обряды являются формой спектакля, но более поздней по сравнению с жестовой сказкой, поскольку в обрядах используется чуждая младенчеству атрибутика, а не естественная среда обитания младенцев – материнские руки. Знакомство с этими обрядами также подтверждает фундаментальную роль материнских рук-масок (тотемных существ) в становлении атрибутики мифологизированных обрядов.

Родительские пальцы (палы), родительская опека послужили основой обрядов, во время которых мальчиков опаляли. Для манифестации этого процесса мальчиков помещали в символический костёр или в символический очаг и символически сжигали, варили, жарили. После такой «опеки» он становился полноценным членом общества. *Ф.Д. Гиллен* и *У.Б. Спенсер* в классическом труде «Туземные племена Центральной Австралии» сообщают о подобном обряде у австралийцев. Обряд, описанный ими, длился много дней и напоминал собой спектакль. Для проведения обряда в земле выкапывалось углубление такого размера, чтобы в нём могло поместиться тело взрослого человека. Это и есть «печь», в которой должен быть поджарен неофит. После того, как неофит был уложен в печь, у его головы и ног размещались два представителя мужского пола, каждый из которых начинал делать вид, что поливает неофита и обкладывает его углями. При этом они подражали звукам поджариваемого мяса. В данном случае обряд имел гуманную форму. Существовали и жестокие формы этого обряда. Юношей держали по несколько минут на действительном огне. Для этого

разжигали огромный огонь. Мужчины приказывали мальчикам присесть к нему. Взрослые мужчины располагались в несколько рядов вокруг неофитов. Внезапно они хватали мальчиков и держали их так близко к огню, что у несчастных оказывались опалёнными все волосы на теле.

Обряд в Виктории описывается так: *«Сильный огонь, зажженный в предыдущую ночь, к этому времени уже сгорал, так что он содержал только золу и тлеющие огоньки. Над огнём держат шкуру опоссума и на неё лопатами насыпают угли и золу. Юноши проходят под шкурой, и их осыпают углями и золой»* [Цит. по: Пропп, 1986, с. 99]. В этом обряде подчёркнуто, что изначальная опека была связана с чревом животного. Во всех случаях считалось, что такая опека ведёт к величайшему благу: к появлению тех способностей, которые делают человека полноценным членом общества.

Обряд инициации зачастую воспроизводил прозрение, просвещение, которыми мы обязаны руке-маске. Для этих целей производится предварительное временное ослепление неофитов с использованием повязок, растворов и последующее отверзание глаз. Всё это напоминает о первом этапе введения в культуру показа.

Посредством тотемных существ (родительских рук) мы учимся общаться, поэтому имитация пребывания в чреве тотемных существ часто сопровождается имитацией отверзания уст, чему предшествует искусственная немота неофита – запрет слова.

Приведённые факты свидетельствуют, что обращение к исходным формам показа позволяет решить широкий спектр вопросов, связанных с природой мифических и сказочных существ, а также осветить их роль в антропосоциокультурогенезе.

IV.3. Архетипы растений

Важная роль растений в сказках и мифах разных народов объясняется наличием особого растительного («вегетативного») кода, позволяющего задействовать растения во многих классификационных системах. Тесную связь с растительным кодом имеет и обрядовый фольклор. Широко распространены сказочные и мифологические мотивы, в которых отобразилась связь растения и человека, растения и мифологического героя, божества, растения и рода, семейства. Так, например, ороческое слово *хала* означает 'род, фамилия' [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 243]. Вместе с тем также называется развилка дерева, или дерево с развилкой. Такие деревья часто выбирались для ритуальных целей при исполнении родовых или шаманских обрядов [Там же. С. 243].

Среди мифологических и сказочных мотивов часто упоминаются мотивы превращений в растения или, напротив, «воплощения» растений в антропоморфные образы, возникновения растений из крови и слез мифологического персонажа, мотив «висения» («распятия») на дереве (рис. 49). Подобного рода «висения», причём близнечного характера, характерны и для различного рода лечебных заговоров. Так, например, в лечебных заговорах русского народа регулярно упоминается загадочный дуб, с которым связаны различного рода заболевания, а также близнечные образы: *«На море, на Океане, на острове буяне стоит дуб таратынский. На тот дуб слетались двенадцать недуг, двенадцать золотух. Расходитесь вы, недуги, родные сёстры золотухи, по пням, по колодам, по гнилым по болотам из раба (имя)»* [Заговоры..., 2005, с. 120]. В заговоре от рож (болезни) говорится: *«На море Сияне, на острове Кургане стоит дуб, на том дубе двенадцать рож: рож синяя, рож красная, рож чудная,*

рожа переговорная, рожа смешная, рожа глазная, рожа ветреная, рожа ломовая, рожа костовая, рожа судная, рожа переговорная» [Там же. С. 129].

Ряд фактов позволяет исследователям констатировать глубинную связь между растительным кодом и близнечными мифами. Эта связь прослеживается, например, в обычае у африканских народов, почитающих близнецов, сажать в честь их рождения одно или два дерева, справедливо соотносимых **Вяч. Вс. Ивановым** (вместе с «римским фикусом» и древнеиндийским фиговым деревом – ашваттхой, связанным с близнецами-ашвинами) с мировым деревом [Иванов, 1978, с. 222-223]. Связь между мировым деревом и близнечными мифами констатируется также в работе **Л.А. Абрамяна, А.Р. Демирханяна** [Абрамян, Демирханян, 1975, с. 74]. Изначальная связь близнецов с деревом подчёркивается и в обрядах. Так, например, **С.В. Березницкий** пишет: *«До середины XX в. в с. Кольчем существовало захоронение ульчских близнецов в дупле дерева»* [Березницкий, 2008, с. 233].

Для выяснения истоков растительного кода очень ценно наблюдение **Ф.И. Буслаева**, который в своей работе «Эпическая поэзия» писал: *«Из прочих частей тела человеческого особенное внимание обращали на себя руки, как необходимое орудие в деле. Как волосы были сравниваемы с травой, так руки и пальцы казались сучком с ветвями. По представлениям языка, как дерева, так и люди имеют общего между собой то, что рождаются и растут; поэтому от корня род – происходят и рождение, и род (на-род); так в древневерхненемецком наречии liut народ и lota отросток, ветвь одного корня, происходят от готского корня lud расти, откуда готское lauths человек, наше люд, родит. надеж laudis. По свидетельству старинных словарей, наше люд значит также рождение, нарождение. Памба Берында говорит: “Люд, або луд, нарожение*

или рожай”, и в другом месте “Народ от луда назван”. Языки индоевропейские особенное сходство с растением находили в руке: так в санскрите названия руки, пальцев, ногтей образовались уподоблением с растением: палец кара сак’а (карарука, собственно: делающая, от кріделать, а сак’асук, сучёк), поэтому и рука называется сложным словом, значащим по переводу: имеющая пять ветвей или сучков: панча-сак’а(панчан пять, и сак’а сук); ноготь же вырастает на пальце, как лист на ветви, а потому называется кара-руи́а (кара рука, и руи́ расти), собственно растущий на руке. Имея в виду такую связь понятий, можем предположить, что слово *рамень* – лес, поросль, доселе употребляющееся в Вятской губернии и весьма обыкновенной в языке старинном, происходит от *рамо, рамена*» [Буслаев, 2003, с. 30].

В тюркских языках сук «указательный (палец)» [ЭСТЯ, с. 333], суксук `какое-то дерево (саксаул)` [Там же. С. 348]. В татарском языке *уч* `ладонь`, `горсть`; *учарлы* `ветвистый` [ТРС, 1966].

Исконную связь руки с растением можно проследить во многих языках. Так, например, в кит. *shǒu* `рука`; *shǒuzhǎng* `ладонь`, *shǒuzháng* `палка` [Котов, 2004].

Сказки, мифы народов мира позволяют проследить изначальную связь самых разных растений с человеческой конституцией. Так, например, **Е.В. Ревуненкова** в своей книге «Миф – обряд – религия. Некоторые аспекты проблемы на материале народов Индонезии», анализируя мифы о происхождении риса, пишет: «Наиболее широкоизвестный сюжет – возникновение риса из убитых или разрубленных частей тела человека (ребёнка), чаще всего женщины или девочки. Он имеет распространение по всей Индонезии, кроме нескольких островов...» [Ревуненкова, 1992, с. 104-105].

Происхождение из частей тела приписывается не только рису, но и другим культурным растениям.

Надо сказать, что проницательный **Ф.И. Буслаев** глубоко заблуждался, полагая, что первобытный человек считал руки похожими на деревья. Первобытный человек деревья рассматривал как живые руки. Игнорируя этот факт, невозможно понять главную причину очеловечивания деревьев, приписывания им чудесных свойств, а также боязнь их поранить.

С руками человек знакомится ещё в колыбели. Все эти представления со временем были перенесены на окружающую растительность, которая одушевлялась, что может быть подтверждено неограниченным количеством фактов. Так, например, **Дж. Фрэзер** в своей книге «Золотая ветвь» пишет: *«Туземцы племени ваника (Восточная Африка) воображают, что каждое дерево, в особенности кокосовая пальма, имеют свою душу, поэтому “срубить кокосовую пальму приравнивается к материубийству, потому что дерево это даёт им жизнь и пропитание, как мать своему ребёнку”*. *Сямские монахи, будучи уверены, что души есть повсюду и что разрушить что-то – значит насильственно выселить духа, никогда не сорвут ветку с дерева, “как не сломают они руку невинному человеку”*» [Фрэзер, 1983, с. 112-113].

Первобытный человек наделял дерево не только способностью чувствовать, но и способностью мстить, наказывать, что вполне естественно, если изначально деревом считали руки. **Фрэзер** писал, что *«литовцы ухаживали за священными рощами рядом со своими деревнями и домами; считалось грехом сорвать с них даже ветку. Они думали, что человек, сломавший ветвь в такой роще, либо умрёт, либо будет изуродован»* [Там же. С. 111]. Он также отмечал: *«Басога в Центральной Африке полагают, что дух срубленного дерева*

может поразить смертью вождя и его семью. Для того чтобы предотвратить это несчастье, прежде чем повалить дерево, они обращаются за советом к знахарю. Если этот специалист даёт разрешение приступать к рубке, лесоруб, во-первых, жертвует дереву домашнюю птицу или козу; во-вторых, после нанесения первого удара топором он высасывает из надреза немного сока: таким образом он братается с деревом, подобно тому, как двое людей становятся братьями, высосав друг у друга немного крови» [Там же. С. 114]. Он также отмечал, что подобного рода верования характерны не только для первобытных людей. «Деревья, которые истекают кровью и испускают крики боли и негодования, когда их рубят или поджигают, очень часто фигурируют в китайских книгах (даже в исторических сочинениях). В некоторых частях Австрии старые крестьяне продолжают верить, что лесные деревья одарены духом и без особой на то причины не позволяют надрезать их кору; они слышали от своих отцов, что дерево чувствует надрез не меньше, чем человек рану» [Там же. С. 113].

Пальцы, ладони (греч. *παλαμῆ*, лат. *palma* `ладонь`, `рука`) являются первыми пальмами, лотосами, с которыми мы знакомимся, в которых мы изначально обитаем. В них обитают и божества (рис. 1). Пальцы руки породили представления о чудесных палицах, палках, лесе рук, а **дюжина углов**, образующихся при сгибании четырёх смежных пальцев – о сказочных **джунглях**. По вполне объяснимым причинам в сказках большую роль играет сказочный лес, в котором герои разыскивают любимые лица, знакомятся со сказочными чудо-вещами, чудовищами, лешими (рис. 51) и т. д. Сказочные леса, растения похожи на строительные леса, решётки, сети. Они могут служить в качестве маски, облицовки, преграды, укрытия и возникать мгновенно. Для этого



Рис. 51. Леший и лесные чары.
Реконструкция В.А. Воронцова

достаточно волшебного слова или взмаха рук. В укр. языке *леса* «плетень», «ограда», в болг. «переносный плетень», «решётка» [Фасмер, 1967, с. 485].

Дремучий лес, кусты в сказках зачастую служат для охраны дремлющей красавицы. Они никого не пускают и только перед героем, которому довелось стать её возлюбленным, кусты благосклонно расступаются. Очевидно, что без женского притворства здесь не обошлось. С подобного рода притворством младенцы зна-

комятся уже на первом этапе введения в культуру показа.

В сказках деревья также часто служат в качестве укрытия, обители. Так, например, яблоня скрывает детей, которых стремятся настичь гуси-лебеди [Афанасьев, 1984, № 113]. На ветвях дуба скрываются преследуемая героиня [Там же. № 290]. В дупле обитает гонимая героиня [Там же. № 211]. С подобного рода деревьями-укрытиями человек знакомится с первых минут своей жизни. Существуют мифы, сказки, в которых описаны божества, чудесные существа, обитающие или подвешенные на древе. Так, например, на деревьях обитают русалки, дриады, скандинавский бог Один оказался повешенным на дереве Иггдрасиль, а Иисус Христос на крестовом дереве. Связь древних божеств (рис. 1) с чудесными растениями (рис. 21-24) предельно естественна. В качестве отражения этой связи зафиксирован обычай у многих

народов. хранить, подвешивать идолов, божков на деревьях. Так, например, советский и российский историк-сибиревед, этнограф **Ф.Т. Валеев** (1918–2010) писал: «В некоторых районах Тобольской губернии даже в начале XX века отмечены факты существования у аборигенных татар деревянных идолов (куруцак), хранившихся ими в дуплах почитаемых деревьев, что, несомненно, является ещё одним свидетельством наличия в изучаемый период доисламских пережитков в религиозном мировоззрении сибирских татар. Такой идол представлял собой грубую деревянную фигуру высотой 35–40 см, изображавшую человека. Деревянные идолы в начале XX века были зафиксированы в юртах Абакульских (Дубровинский район Тюменской области), Сатылган (Тобольский район) и в ряде селений “заболотных татар”. Кстати, в татарских селениях Тоскино, Коготово (Колосовский район Омской области), в ряде селений нынешних Тавризского и Усть-Ишимского районов Омской области в конце XIX – начале XX в.в. отмечены факты хранения местными татарами-мусульманами маленьких деревянных идолов, считавшихся покровителями домашнего очага» [Валеев, 1993, с. 188–9].

Во многих мифах и сказках преданиях подчёркнут изоморфизм дерева и человека. В них часто деревья выступают как живые существа: они чувствуют, говорят друг с другом и с людьми, обладающими соответствующими способностями. В народных представлениях их нельзя бить, рубить, пилить, осквернять. Чудесные деревья (руки матери) способны понести человека. Широко распространены мифы, сказки, в которых люди происходят от деревьев. Так, например, **В.Н. Топоров** в статье «Растения» пишет, что «германское племя семнонов выводило своё происхождение от деревьев одной рощи, которую они почитали священной; у европейских

народов были широко распространены поверья, что люди берут младенцев из-под деревьев (ср. нем. *Kleinkinderbaum*, букв. «дерево маленьких детей») или что души предков живут в дереве, ветвях, листьях, цветах и т.п. (ср. распространённый мотив божественного голоса или человеческих голосов, слышимых в шелесте листьев, и использование его в предсказаниях, сфере мантики и магии)» [Топоров, 1992, с. 369]. Широко распространены мифологемы о происхождении божеств от растений, а также превращение последних в растение или божество. Так, например, мифы повествуют о «прорастании» Осириса; садах Адониса и происхождении Адониса из мирового дерева; возрождение Аттиса в виде цветов и деревьев.

Чудесные растения являются естественными масками, поэтому в сказках лица разного пола могут вольно или невольно (от горя, боли, обиды или лукавья) оборачиваться в растения. В татарской сказке героиня говорит: «*Я стану очень высоким тополем, а ты будь сторожем этого тополя*» [ТНТ, № 12]. Чтобы превратиться в **яблоню** или **грушу**, достаточно прикрыть лицо рукой или руками и сказать: «**Я больна**» или «**Я грущу**». Эти груши способны продемонстрировать и соответствующие плоды – дули. Подобного рода деревья-маски могут отражать наше состояние духа без звукового языка. Они способны говорить сами по себе. В русской сказке нечистый дух превратил царскую дочь в говорящую берёзу [Афанасьев, 1985, № 275].

Посредством естественной маски каждый человек приобретает не только животного, но и растительного двойника. В фундаментальном труде британского религиоведа, антрополога, этнолога, культуролога, фольклориста и историка религии *Дж. Фрэзера* (1854-1941) «Золотая ветвь» приводится множество примеров, когда в качестве масок

используются различного рода растения. **Фрэзер** пишет: «В некоторых – очень поучительных для нас – случаях дух дерева выступает одновременно в растительной и человеческой форме, обе формы соседствуют как бы с целью объяснить друг друга. Человеческая ипостась духа дерева представлена в таких случаях то куклой, то живым человеком; но в обоих случаях их ставят рядом с деревом или кустом, так что они являются с ним нечто вроде надписи на двух языках, одна часть является, так сказать, переводом другой» [Фрэзер, 1985, с. 125].

Часто древесный дух мыслится независимо от дерева в человеческом образе, в образах живых мужчин и женщин. Примеры такого антропоморфного представления о духе дерева можно в большом количестве почерпнуть из народных обычаев европейского крестьянства. В этих представлениях широко используются маски, символизирующие растительность. «На духов день в некоторых областях Богемии молодые парни маскируются высоким, украшенным цветами колпаком из коры берёзы. Одного из них выбирают Королём и на санях тащат на зелёную лужайку: если проезжают мимо пруда, сани неизменно переворачиваются. По прибытию на лужайку все собираются вокруг Короля. Глашатай взбирается на валун или вскарабкивается на дерево и декламирует злые пасквили на всех обитателей деревни. После этого парни срывают с себя маски из коры и разгуливают по деревне в праздничном наряде, неся Майское дерево и прося подарки. Им иногда дают лепёшки, яйца, зерно» [Там же. С. 130]. «Мы также видели, что в России на Троицу берёза убирается в женскую одежду и устанавливается в доме. Сходный обычай соблюдается русскими девушками Пинской области в Духов день. Они выбирают самую красивую девушку, одевают её

кленовой и берёзовой листвою и носят по всей деревне» [Там же. С. 128].

Превращение людей в деревья часто происходит в сказках и мифах. **Э.Б. Тайлор** по этому поводу пишет следующее: *«Учёный этнограф найдёт для себя много любопытного в мифах о превращениях, подобных Овидиевым, сохранивших следы философии архаического типа: так, Дафна превращается в лавр, который чествуются в её память Аполлоном, скорбящие сёстры Фаэтона превращаются в деревья, из которых течёт кровь и слышатся мольбы о пощаде, когда срывают их побеги. Даже средневековая поэзия пользовалась этими образами»* [Тайлор, 1989, с. 374].

В качестве исходной знаковой и орудийной системы чудесные растения могут общаться с людьми, выполнять их желания, быть их защитой и опорой. В сказках растения выступают как живые существа: они чувствуют, говорят с людьми, требуют, выполняют разные желания. Так, например, в русской сказке «Жадная старуха» дерево выступает в качестве «золотой рыбки». *«Не руби меня мужичок! Что тебе надо, всё сделаю»* [Афанасьев, 1984, № 76]. По вполне объяснимым причинам растения могут играть роль родителей, тотемных предков, божеств. Широко распространены сказки, в которых дерево играет роль матери, помогая детям, защищая их. В русской сказке «Гуси-лебеди» яблоня не только потчует детей, но и укрывает их своими ветками.

Наши руки, наши деревья, которыми мы здороваемся, издревле были не только символами здоровья и силы, но и символами смерти. Они прикрывали и прикрывают людей в смертный час, породив представление об агонии, пламени, соединявшим мир живых с миром мёртвых. В сказках часто встречаются растения, которые выросли на могиле и могли жаловаться. Эти растения могли появляться из костей

сказочных животных, манифестирующих смерть, зверскую боль. «Хаврошечка всё сделала, что коровушка завещала; голодом голодала, мяса в рот не брала, косточки каждый день в саду поливала, и выросла из них яблонька...» [Там же. № 100].

Сказочные деревья могут истекать кровью. «Едут, едут – аж стоит яблонька, и на той яблоньке золотые и серебряные яблочки. Вот братья и кажут: “Давайте зведем на яблочку”. Иван говоря: “Пастойтя, братцы! Я попробую”, – и, узявши куцабу, ударив на той яблоне; из яе патякла кровь» [Там же. № 135]. Такое вполне возможно, если кисть руки прикрывает рану.

У коми, мари особо почитаемым деревом была берёза. На основе местных сказаний, собранных **А.И. Поповым, М. Михайлов** в книге «Описание Устьвыма» приводит следующую легенду о «прокудливой берёзе», будто бы почитавшейся одной из величайших святынь народа коми и уничтоженной **Стефаном Пермским**. По прибытии в Усть-Вымь, **Стефан** поселился на горе, в месте лесном и пустынном, подле чтимой зырянками кумирницы, куда они пришли на поклонение идолам. Близ кумирницы находилась необыкновенной величины берёза, толстая в объёме и широковетвистая: «бе бо древо то велико зело, яко и три человеком едва обняти возможно бысть: вельми прокудливо». Идолопоклонники почитали берёзу как божество и приносили ей в дар дорогие шкуры пушных зверей; навешивали их на ветви, совершали свои обряды, вопрошали берёзу о будущем и получали пророческие ответы». Стефан решил уничтожить её. Когда он рубил берёзу, «за каждым ударом разносились в воздухе жалобы, стоны и крики: “Стефане, Стефане, зачем нас гониши? Сие наше есть древнее пребывание”; за каждым ударом струились из дерева разноцветные ручьи смрадной крови» [Михайлов, 1851, с. 63-68].

Дж. Фрэзер писал: «Деревья, которые истекают кровью и испускают крики боли и негодования, когда их подрубают или поджигают, очень часто фигурируют в китайских книгах (даже в исторических сочинениях)» [Фрэзер, 1983, с. 113]. «Мы показали, что в сказках жизнь человека связывается с жизнью растения настолько тесно, что, либо за увяданием растения сразу же следует смерть человека, либо, напротив, за смертью человека – увядание растения» [Там же. С. 636].

Рукам свойственно принимать дары. Мудрые воспитатели приучают детей делиться со старшими. Способность принимать дары издревле приписывалась и деревьям. «*Берёзка* говорит: “Я тебе сколько служу, ты меня ниточкой не перевязала, а она меня ленточкой перевязала”» [Афанасьев, 1984, № 103]. По аналогичным причинам деревья часто фигурируют в качестве божеств, которым приносят различного рода жертвы. *Дж. Фрэзер* отмечает, что «негры с Золотого Берега имеют обычай приносить в жертвы у подножия высоких деревьев и полагают, что, если свалить одно из них, земля вообще не будет больше плодоносить» [Фрэзер, 1983, с. 119]. *Ч.Г. Ундервуд* в книге «Визит в Корею, политика, общество, религия» пишет, что, когда ребёнок тяжело заболел, мать, оторвав от его одежды лоскуты и купив на скудные средства вкусных продуктов, несла их к дереву. Там, привязав к дереву эти лоскуты и, написав на бумаге просьбу, она размещала жертвоприношения у основания каменной кучи. Затем, стоя на коленях, упрашивала демонов болезни, причинявших страдания её ребёнку, остаться в лоскутах, а жизнь ребёнка пощадить [Underwood, 1908, р. 87-88]. Подобного рода обычаи свидетельствуют также о связи культа деревьев с медицинской практикой, с манифестацией болезнью первыми деревьями, первыми матрицами.

Почитание деревьев было широко распространено в Корее до начала XX века. Путешественники отмечали, что на дорогах там всюду попадались священные деревья и жертвенники. По данным на 1919 г., во всех провинциях страны насчитывалось более тысячи таких деревьев, из них 460 были собственностью отдельных деревенских общин и играли важную роль в общинных обрядах и праздниках. Например, при поминовении умерших под священным деревом зарывали часть каждого кушанья. Имеются свидетельства, что в южных районах страны в XX веке некоторые священные деревья считались алтарями духа женщины-прародительницы. Здесь явно просматривается традиция делиться со старшими, которая культивируется с раннего детства не без помощи такого выразительного средства, каковыми являются наши естественные деревья – руки. Именно посредством рук (естественных алтарей) старшие принимают подарки от детей.

В качестве исходной орудийной и знаковой системы сказочные деревья могут трансформироваться в чудесные предметы, транспортные средства. Так, например, в русской сказке «Иван Быкович» из сказочного дуба по просьбе героя выходит сказочный корабль [Афанасьев, 1984, № 137]. Способность родительских рук выступать в качестве транспортного средства не может вызывать сомнений.

Сказочное древо позволяет добраться до неба. *«Взял он мешок и полез на дуб. Лез, лез и взобрался на небо»* [Там же. № 188)]. Зачастую такое древо трактуется как небо. На вершине чудесного дерева часто располагаются солнечные и лунные божества. Так, например, сказочные месяцы, солнца подчас обитают в лесу, на деревьях. Ногти на пальцах позволяют обнаружить обитель сказочных соляных существ. Есть все основания полагать, что чудесное небо (нёбо) из-

начально располагалось в пясти (пасти), деснице и являлось фрагментом первозданной растительности.

Сказочные деревья позволяют пролить свет на сказочного исполина – Вертодуба, который побивает дубами как дубинами вражескую рать. В одной из сказок он назван не Дубыня, а Дугиня. Очевидно, что Дугиня – это большой палец, которым мы орудуем при счёте на пальцах, последовательно загибая их в дуги. Следует заметить, что в китайском языке *shù* `число`, `количество`, `дерево`; *shùtǔ* `сумма` [Котов, 2004 с. 402]; в болг. *шума* `листва`, `лес`; сербохорв. *шума* `лес`, `сухое дерево`; др. чеш. *šuma* `лес` [Фасмер, 1973, с. 487].

Полифункциональность руки породила представление о чудесном дереве, которое имеет множество названий: «мировое дерево», «дерево жизни», «дерево плодородия», «дерево центра», «дерево восхождения», «небесное дерево», «шаманское дерево», «мистическое дерево», «дерево познания», «дерево смерти», «дерево зла», «дерево подземного царства» и т. д. В науке единый взгляд на природу этих загадочных деревьев до сих пор не выработан. Так, например, **А.Н. Афанасьев** в «Древе жизни», пытаясь пролить свет на природу мирового дерева, писал: *«Дождевые тучи, потемняющие небесный свод широко раскинутою и многоветвистою сенью, в глубочайшей, незапамятной древности были уподоблены дереву-великану, обнимающему собой весь мир, – ветви которого обращены вниз – к земле, а корни простираются до самого высокого неба. О таком всемирном древе сохранились самые живые предания во всех языческих религиях арийских народов»* [Афанасьев, 1983, с. 214]. Несмотря на резкую и аргументированную критику подобного рода взглядов, попытки искать мировое дерево вне человека не прекратились.

Главную роль в формировании представлений о мифических деревьях исследователи склонны отводить ботаническим видам, хотя эти виды напоминают мировое дерево не больше, чем грозовые тучи. Так, например, **В.Н. Топоров** статье «Растения» пишет: *«Исключительная роль растений – диких и особенно культурных – в жизни человека способствовала мифологизации всего контекста, в котором выступают растения...»* [Топоров, 1992, с. 368]. Между тем, исключительная роль любых растений способствует их пристальному изучению, что затрудняет фантастические измышления по их поводу, приписывание им свойств, которыми они не располагают. Так, например, **А.Н. Афанасьев** упоминает об апокрифической беседе **Панагиота** с фразийном **Азимитом** (по рукописи XVI в.) в которой мировое дерево описано так: *«А посреди рая дерево животное, еже есть божество, и приближается верх того дерева до небес. Дерево то златовидно в огненной красоте; оно покрывает ветвями весь рай, имеет же листья от всех дерев и плоды тоже...»* [Афанасьев, 1983, с. 214]. Очевидно, что искать райскую обитель, живое дерево, дерево-божество вне родительских рук не имеет смысла.

Широко распространены инвертированные образы мирового дерева. В русском заговоре говорится: *«На море на Океяне, на острове на Кургане стоит белая берёза, вниз ветвями, вверх кореньями»*. Подобного рода перевёрнутые деревья не только изображаются в соответствующих традициях на ритуальных предметах, но *«нередко в ритуалах используются и натуральные перевёрнутые деревья [напр., у эвенков по сторонам от шаманского чума, символизирующего средний мир, землю, ставились два ряда деревьев – ветвями вверх (дерево нижнего мира), ветвями вниз (дерево верхнего мира)]»* [Топоров, 1991, с. 401]. Таким образом перевёрнутыми дере-

вья оказываются отнюдь не у антиподов. Прообразом такого рода инвертированных деревьев могли стать пальцы руки, посредством которых традиционно изображаются **короны, кроны, корни**. Опушенные руки способны продемонстрировать чудесные деревья, растущие кронами вниз. Их сомкнутые кроны породили универсум – тот мир, в котором мы изначально обитаем.

В космогонических мифах мировое древо зачастую выступает как первый объект, который был создан богами. Вполне возможно, что слово древность этимологически связано со словом древо. В скандинавской мифологии корнями и кроной ясьень Иггдрасиль объемлет весь мир, именно на нём держатся небо, звёзды. У корней ясеня бьет чудесный источник. На его вершине сидит орёл, у корней находится дракон Нидхед, а по стволу бегают белка – медиатор между верхом и низом.

Под мировым деревом в центре вселенной традиционно рождались боги, герои, цари. Древнегреческий миф повествует о том, как младенец Зевс был вскормлен козой Амалтеей у подножия священного дерева. Под деревом родился и Аполлон. Майя, мать Будды, гуляя в священной роще, почувствовала приближение схваток и родила «избавителя всех живых существ», схватившись за ветвь одного из деревьев.

Руки позволяют обнаружить сказочную или мифическую козу (рис. 7), которая вскормила не только Зевса, но и всё человечество. С математической строгостью реконструируются и чудесные птахи (пятаки), которые обитают в кроне мирового древа. Для выявления родников, которые бьют у корней мирового древа, следует вспомнить, что рудой издревле называли кровь. До сих пор матери называют родничком пульсирующую артерию на голове ребёнка. Присутствуют такие артерии и у кисти руки, где традиционно щупают пульс.

Известно также что вертикальная и горизонтальная структура мирового дерева содержит в себе набор «*мифопоэтических*» констант, которые позволяют описывать мир. Членение по вертикали предполагает преимущественно триаду (богов, месяцев в сезоне, героев сказки и т. д.). Членение по горизонтали – тетраду (богов, сезонов, сторон света, космические века и т. п.)» [МНМ, 1992, с. 404]. Касаясь большим пальцем четырёх смежных пальцев, мы можем продемонстрировать четыре сезона, три месяца (три мышцы) на каждом пальце, а также солнечных и лунных божеств.

Надо сказать, что исследователи уже давно отметили наличие связи между близнецами и мировым деревом. Так, например, эта связь обсуждается в работе *Л.А. Абрамяна* и *А.Р. Демирханяна* «Мифологема близнецов и мировое дерево». Авторы работы обратили внимание на многочисленные наскальные изображения древней Армении (III–I тыс. до н. э.), на которых выделяются парные схематизированные мужские фигуры, трактуемые как знаки близнецов. Близнецы часто зеркально-симметричны и воюют один левой, другой правой руками. Один близнец (обычно правый) доминирует. Он изображён в более агрессивной позе; другой близнец (обычно левый) отличается формой головы, снабжённой к тому же специфическим наростом, напоминающим дерево, рога, рёбра, а также пальцы.

Авторы статьи пытаются восстановить миф, отражением которых являются наскальные близнецы. Они полагают, что «на основе рассматриваемого класса изображений можно составить предварительную сюжетную схему: в результате единоборства близнецов один из них гибнет, прорастая после смерти» [Абрамян, Демирханян, 1985, с. 67]. Между тем гораздо больше оснований соотнести данные изображения с мифом, который детально рассматривал *Дж. Фрэйзер* в своей

книге «Золотая ветвь». **Фрезера** очень мистифицировал загадочный жрец, бродивший вокруг загадочного куста целый год и который погибал после того, как на этом кусте обламывали ветку. Он писал: *«Следует ответить на два вопроса: во-первых, почему жрец Дианы Немийской, Царь Леса, должен был убивать своего предшественника? Во-вторых, почему перед этим он должен был сорвать с дерева ветвь, которая, по общему мнению древних, была не чем иным, как Золотой ветвью Виргилия»* [Фрэзер, 1983, с. 17]. Кисть руки позволяет наглядно реконструировать и загадочный куст, и загадочного жреца, который в течение года бродит возле этого куста, и загадочную ветвь, причём реконструировать с математической строгостью. Касаясь последовательно большим пальцем подушечек на кисти руки, мы можем насчитать двенадцать мышц, двенадцать месяцев, которые составляют годовой цикл. Когда мы коснёмся корня мизинца большим пальцем, то он рефлекторно подогнётся и обрушится на голову большого пальца (жреца-обходчика). Обрушить ветвь часто помогает большой палец другой руки, знаменуя конец цикла и начало нового обхода. Три пальца, торчащие над погибшим царём-жрецом означают не только его корону, но и крону мирового дерева. Очевидно, что нового царя-жреца, который является кровным братом жертвы, должна постигнуть участь погибшего.

Связь подобного рода сюжетов со счётом на пальцах, обусловленным годовым циклом, особенно ярко отражена в татарской сказке «Шурале», поэтому имеет смысл привести её полностью. *«В незапамятные времена жил-был один дровосек. Пошёл он как-то в лес за дровами и встретил самого Шурале – лешего. На лбу у Шурале рог торчит, а пальцами он так и шевелит, так и шевелит.*

– Как тебя зовут? – спрашивает Шурале у дровосека. А сам знай себе, хохочет.

– Как зовут? Былтыр – вот как зовут, – отвечает дровосек. Ведь не знает Шурале, что “Былтыр” означает “прошлый год”.

– А знаешь, Былтыр, давай пощекочимся, – предложил Шурале.

– Что ж, давай. Только вот мне чурбан этот расколоть сначала надо.

Размахнулся дровосек топором, ударил – чурбан-то и треснул.

– А ну, помогай, – говорит дровосек Шурале. – Держи, чтобы трещина не закрылась. Глубже. Глубже суй пальцы. А я сейчас с другой стороны попробую ударить.

Вытащил дровосек топор, а пальцы-то у Шурале и прищемило. А дровосек тем временем схватил топор и – бежать из леса. А Шурале ему вслед кричит:

– Ой, пальцы мои! Ой, помогите!

Сбежались к нему другие шурале.

– Пальцы Былтыр прищемил! Ой, пальцы мои!

– Что, что?

– Пальцы, говорю. Былтыр прищемил пальцы.

Тут ему на это и говорят:

– А что же ты в прошлом году не кричал? Разве теперь найдешь, кто тебе прищемил?

А Шурале от боли и сказать толком ничего не может. Так и ходит с чурбаном на плече и кричит:

– Ой, пальцы! Ой! Прищемил их злой Былтыр!» [ТНТ, с. 57–58]. Не трудно догадаться, что в качестве Царя Леса в этой сказке выступает леший – Шурале, а прищемивший ему пальцы Былтыр является не только прошлым, но и будущим

годом, который через год вновь станет Былтыром – «старым годом».

Татарская сказка про **Былтыра** способна пролить свет и на судьбу злосчастного скандинавского бога **Бальдра**, образ которого также связан с подсчётом баллов на пальцах. Миф о Бальдре известен по «Прорицанию вёльвы» («Старшая Эдда»), по стихотворению эддического стиля «Сны Бальдера», включённому как дополнительная песнь в «Старшую Эдду», а также по «Младшей Эдде», где имеется прозаический рассказ о Бальдре. Этот бог служил в качестве мишени, на которую другие божества обрушивали своё смертоносное оружие. При этом Бальдр оставался невредимым. Такое бывает при счёте на пальцах, когда наши палицы поочерёдно ударяют по макушке большого пальца. Смерть Бальдра наступила после того, как слепой бог Хёд ударил его веткой-прутом из омелы. Миф о смерти Бальдра является своеобразным предисловием к скандинавскому эсхатологическому циклу – смерть его служит как бы предвестием гибели богов и всего мира. В новом мире, который наступает после гибели старого, Бальдер возрождается и примиряется со своим убийцей Хёдом. Слепота Хёда вполне очевидна: чтобы обзавестись очами или очками (приступить к счёту), большой палец второй руки должен покончить с предшественником. Счёт на пальцах (их сгибание) проливает свет не только на мифы о гибели богов, но и на природу самих богов.

То, что у истоков обряда с загадочным кустом лежит образ Дианы, привезённый в связке веток [Фрэзер, 1983, с. 10], также вполне очевидно. Диана (Diana) в римской мифологии – богиня растительности, олицетворение луны. Обнаружить лунное божество (лунки) на кончиках наших кистей отнюдь не проблема. Кроме того, имя Дианы может обозначать двухгодичный цикл, который издревле демонстри-

ровался последовательным подсчётом сезонов, месяцев на двух руках, в ходе которого и возникают образы ломаемых веток, сменяющих друг друга жрецов, прошлого и наступившего года.

Для подтверждения связи между мифологемой близнецов и мировым деревом *Л.А. Абрамян* и *А.Р. Демирханян* привлекают целый ряд мифов, показывающих, что не только роковая борьба между однополыми братьями, но и инцест между разнополыми близнецами связан со смертью и прорастанием растений. В восточнославянской традиции ей соответствует судьба купальских брата и сестры Ивана и Марьи, погибших после совокупления и обратившихся в двуединый цветок нван-да-марья [Иванов, Топоров, 1974, с. 221-226]. Из тел тробрианских брата и сестры, также погибших. из-за инцеста, вырастает необходимое в магии растение"[Малиновский, 1989, с. 457-458]. К той же мифологеме авторы относят распространённый мотив двух растений на могилах возлюбленных. Они также пишут: *«Связь инцеста с вегетативным сюжетом особенно хорошо видна в тоби-батакских мифах, где инцест разнополых близнецов так или иначе связан с деревом (обычно брат и сестра и прочие живые существа прирастают к дереву, в одном варианте близнецы и их братья и сестры сливаются воедино, и дерево вырастает из их головы, из которого вырезаются шаманские жезлы – символ мирового дерева. Таким образом, начало мирового дерева оказывается связанным с инцестом, что объясняет отмеченную исследователями связь мирового дерева со сводом брачных предписаний, в частности направленных на предотвращение инцеста»* [Абрамян, Демирханян, 1985, с. 76]. Всё это объяснимо, если учесть связь близнецов с системой координат (рис. 49), породившей представление о мировом древе (рис. 23), играющем фундаментальную роль в диагностике, врачевании.

IV.4. Архетипы гор

В греческом языке *пэтра* ` скала`, ` камень`. **Пятеро** пальцев руки позволяют продемонстрировать архетип скалы (шкалы), камня. Две руки, две скалы могут быть супругами, близнецами. Эти скалы могут сходиться и расходиться (*скалиться*). С ними связаны и исходные дёсны (десницы). Рукотворный характер носят и сказочные горы, которые часто соотносятся со сказочными героями, божествами. Издревле существует культ гор и скал. О культе гор существует обширная литература [Потапов, 1950; Кызласов, 1982; Топоров, 1991; Березницкий, 1996] и др.

По вполне объяснимым причинам сказочные герои могли ворочать горами. Богатырь, несущий на себе гору, описан, например, в русской сказке «Медведко, Усыня, Горыня и Дубыня-богатыри» [Афанасьев, 1984, № 141]. Зажав в кулак большой палец можно представить этого великана, несущего на себе шкалу (скалу) или гору (гору-сеть, горсть). В принципе он способен перенести и две горы, если наложить одну руку на другую. Нечто похожее может происходить и с чудесными братьями-близнецами. Так, например, в армянском эпосе «Давид Сосунский» описан случай, когда мифический герой Багдасар не узнал своего брата Сансара и плачет от страха, увидев, как *«гора, на гору взгромоздясь, на него идет»* [Давид..., 1939, с. 46-8].

Не следует удивляться способности сказочных и мифических героев трансформироваться в горы, камни, скалы (шкалы). Широко известна русская былина «Камское побоище», которая повествует о том, как после битвы русские богатыри превратились в камни:

*«А как они тогда же, все богатыри,
Как подъезжали к стенам да ко каменным,*

*А как какой придёт-от тут
да тут же окаменеет»*

[Былины, 1986, с. 350].

В.И. Кулагин в предисловии к сборнику «Былины» пишет: «*Былина о Камском побоище, повествующая о том, как перевелись богатыри на Руси, не менее загадочное явление, чем знаменитое “Слово о погибели Русской земли”*» [Там же. С. 343]. Естественная **сеть** из пальцев позволяет продемонстрировать не только первые **стены**, но и первый **стан**. Руки (руци) позволяют увидеть сказочную Русь, русских богатырей, паляниц, а также процесс их превращения их в скалы (шкалы) после того, как они нащёлкают неприятелям по головам палицами-пальцами.

Фундаментальная роль материнских рук и связанных с ними шкал-скал породила весьма архаичный культ скал. По поводу такого культа у ряда дальневосточных народов **С.В. Березницкий** пишет следующее: «*В традиционной культуре у каждого рода орочей, удэгейцев, ульчей и других народов региона была священная родовая скала, которой люди поклонялись как мифической прародительнице. Внешним признаком были различные углубления в скале, символизирующие детородные органы. Нередко священные скалы обрасс-тали сложным полифункциональным культом, и почитались не только как первопредки, но и как объекты, делающие удачу на промысле, хорошую погоду, счастье и здоровье; скалы, преваляющие над местностью, выделяющиеся размерами или зоо- или антропоморфными очертаниями*» [Березницкий, 2008, с. 230].

Сети-руки, скалы-шкалы могут обручатся, сожителствовать и выступать в виде жениха и невесты, **старика** и **старухи** и т. д. «*У найхинских нанайцев до сих пор бытуют*

предания, связанные со скалами “Жених” и “Невеста”. Скала “жених” находится возле острова Крохалева, а скала “Невеста” вместе со своей подругой – на острове Ядасен (мыс Нергуль с семью братьями: мысы Тейсинхонко, Сахархонко, Дайхонко, Нучихонко, Япаканхонко, Сактахонко и Сеглен на озере Болонь)» [Березницкий, 2003, с. 244].

Матери требуют не только уважительного отношения к себе, но и побуждают детей делиться. К матери младенцы изначально обращаются с различного рода просьбами. Материнские руки, шкалы-скалы принимают подношения и награждают изначально. Близнечное моделирование позволяет понять, почему у первобытных народов принято поклоняться, жертвовать, обращаться с просьбами к скалам. Так, например, у удэгейцев есть две священные скалы, одна из которых находится в верховьях Бикина, а другая – в низовьях. *«Та скала, которая внизу, с каменной дверью. Перед плохой погодой эта дверь становится мокрой. А внизу, под этой скалой, была кумирня. Скала стоит прямо на правом берегу Бикина. Издалека кажется, что стоят два каменных солдата. К этой двери удэгейцы раньше таскали маленького кабанчика. Резали его и давали угощение скале: чуть-чуть крови, кусочек носа, языка, ушей, сердца. После угощения становились на колени и просили у скалы удачи на охоте и в жизни, чтобы не болели дети» [Там же. С. 246].*

Игра матери в прятки с младенцем с использованием шкал-скал, а также приучение младенца к ходьбе породили представления о громадных звероподобных существах, которые обитают в скалах, пещерах, а также заманивать и затаскивать маленьких детей в эти скалы, пещеры. Заманивая младенца в рукотворный универсум (рис. 49), матери сгибают большие пальцы. Эти пальцы, увенчанные ногтями, породили представления об остроголовых великанах, которые

также обитают в скалах и могут заманивать, захватывать младенцев, а также побуждать их жить в скалах, обёртываться в скалы (сетовать). Большие пальцы обеспечивают также захват и удержание второй ладони, что породило представление об обручении, исходных формах сказочного и мифического брака, в которых участвуют сказочные и мифические существа. С большими пальцами (великанами) также связаны исходные представления о распределении, раздаче, удаче.

Различного рода великаны, которые похищают людей, содержат их пещерах, фигурируют в сказках и мифах разных народов. Это *циклопы* в «Одиссее», *уаиги* в осетинском эпосе, *дэвы* в эпосе грузин. Великаны, приносящие охотничью удачу и совокупляющиеся с людьми, известны в верованиях народов Кавказа, Прибалтики и других регионов [МНМ, 199], с. 8, 14, 32]. Представлениями, связанными с культом мифического таежного великана, наполнена промысловая обрядовая практика всех коренных народов Нижнего Амура и Сахалина. *«Они основываются на воззрении о том, что внутри скал, утесов и пещер живут огромные таежные существа мужского и женского рода, обладающие добрыми и вредоносными характеристиками. Иногда они воруют маленьких детей и превращают их в себе подобных. Великан любит похищать молодых красивых девушек, с которыми живет до их старости, а затем отпускает. Польза таежных существ заключается в том, что они могут принести пожизненную охотничью удачу»* [Цинциус, 197], с. 177].

Несмотря на похищение детей и девушек, нивхи, как и другие амурские этносы, не считали великана злым существом. **Р. Аустерлиц** провел лингвистический анализ этого термина среди сахалинских нивхов и выяснил, что термин “ге нивгун” в значении “человек, кто похищает детей” не яв-

ляется синонимом термину “милк” – злое, вредоносное существо, сверхъестественный монстр [Austerlitz, 1959, p. 215].

Большие пальцы позволяют не только заманивать, увести детей в первозданную обитель, но и попрошайничать, а также воровать всё и вся. Они породили представления о карликах, населяющих пещеры, а также о домовых. По поводу этих карликов, нашедших отражение в верованиях народов амуро-сахалинского региона, **С.В. Березницкий** пишет следующее: *«Нередко информация о великане и карлике в верованиях народов региона тесно переплетается. Основным различием служит лишь размер этих сверхъестественных существ. Так, особняком от основного корпуса собранных нами преданий о мифических таежных существах стоит предание, рассказанное в 1998 г. поронайской нивхинкой Н.В. Плорчук. Анализ этого предания показывает взаимообращаемость сверхъестественных существ. Большое может быть маленьким, и наоборот. В ее рассказе **ге пивгун** – это маленькие карлики, которые, несмотря на свой маленький рост, обладают теми же функциями похитителей детей, что и великаны»* [Березницкий, 2003, с. 267]. Вот текст этого предания: *«**Ге пивгуны** – это такие маленькие карлики. Их почти никто не видит. Они часто помогают какой-нибудь семье. В летнем жилище они засовывают по два пальца в дырочки внутрь жилища. Просят чего-нибудь. Нужно обязательно дать. Вот так однажды одна женщина сидела дома. Пришли они и стали у нее просить. Женищине надоело, и она положила им на пальцы уголек. Они обиделись, созвали своих детей, собак и ушли навсегда. Женищина эта с тех пор стала плохо жить. А потом **ге пивгуны** стали заманивать детей людей и воровать. Так они однажды украли одну маленькую девочку, Ее не было несколько дней. А потом ее нашли. Ей было всего 10 лет, а она стала вся седая. И ничего не помнит.*

Вот если бы у девочки была какая-нибудь ранка, то тогда ее не забрали бы маленькие карлики, которые, несмотря на свой маленький рост, обладают теми же функциями похитителей детей, что и великаны» [Там же. С. 237]. Сложенные руки позволяют продемонстрировать и первое жилище, и два пальца, склонных попрошайничать.

Наряду с культом животных, культом растений, культом огня, культом камней и скал, издревле существует культ гор, который тесно связан с культом неба. Сакральное значение гор подчёркнуто в ветхозаветной и новозаветной литературе. Так, например, Яхве дал свои заповеди Моисею на горе Синае. На горе Иисус произнёс свою первую большую проповедь, которая называется Нагорной. О культе гор существует обширная литература [Потапов, 1950; Кызласов, 1982; Топоров, 1991, Березницкий, 1996] и др.

В сказках и наиболее архаичных мифах горы выступают как живые существа, как покровители. Так, например, в работе **Л.П. Потапова** «Культе гор на Алтае» [Потапов, 1946] говорится о том, что горные промыслища алтайцам представлялись живыми существами – священными покровителями. Все они имели свои собственные имена, которые обозначали саму гору и пребывающего в ней духа. Священные горы, хозяева горы мыслились не просто покровителями промысла, в них традиционно видели родовые горы, причём у каждой родовой общины была своя родовая гора, которая находилась в кровнородственных отношениях с родом. Члены рода видели в родовой горе своего предка. Это отразилось в таких понятиях, как тёс-таг («гора-предок»), улуг-таг («великая гора»), ару-тёс («чистый предок») и т. д. Всё это подтверждает изначальную связь представлений о горах с тотемизмом.

Горы-сети (горсти) породили представления о двух взаимосвязанных горах. **В.Н. Топоров** в статье «Гора» пишет: «Две связанные друг с другом мифологемы – Г.-небо и Г.-нижний мир – объясняют многие мифологические параллели и целую серию мифов» [Топоров, 1991, с. 312]. Часто в мироустройстве принимают участие исполины, супружеские пары, которыми могут быть горы. Так, например, в кхмерской легенде «Мужская гора и женская гора», призванной пролить свет на обычай мужчин предлагать руку женщинам, говорится о двух рукотворных горах: Мужской горе и Женской горе [Кхмерские..., 1980]. Сказочные и мифические горы могут быть братьями, что не мешает им вступать кровопролитные схватки.

По вполне объяснимым причинам издревле народы верили, что горы могут перемещаться подобно Горе-богатырю из русских сказок. **Л.Я. Штернберг** пишет: «*Гиляки устья Амура много раз меня серьёзно уверяли, что один из утёсов, торчащих в море недалеко от берега, приехал сюда издалека, что раньше он жил гораздо севернее, близ с. Лангр, но после кровавой ссоры со своим братом он убежал на устье Амура и здесь окончательно поселился*» [Штернберг, 1936, с. 6]. Кровавая ссора этой двойни напоминает об изначальных сказочных горах, а также о процессе формирования исходной матрицы, исходной декартовой системы, исходной географической карты и их роли в становлении медицинской семиотики, топонимики и топографии.

Следует заметить, что сказочные горы являются естественными масками. Они могут скрывать героев. Для этого зачастую достаточно бросить гребень. Очевидно, что изначально гребнями являлись руки, которые способны продемонстрировать гребни гор, скрывающих лица страдальцев,

или кокетливых красавиц. Сказочную гору может породить и сказочная мышь (рис. 5).

Природа антропоморфных гор давала и даёт им возможность грозить, громить, драться, вступать в рукопашные схватки. **Штернберг** упоминает юкагирский рассказ, записанный **В.И. Иохальсоном** на берегах Ледовитого океана, о споре горных вершин у устья Коркодона, когда зрители борьбы – соседние горы – непрерывно восклицают: «Люди дерутся!» [Там же. С. 6]. Истоки подобного рода рассказов, сказаний, мифов восходят к рефлекторной схватке рук, позволяющей нам пригорюниться, продемонстрировать больное место. Игнорируя горести (горы-сети, горсти), невозможно пролить свет на истоки близнечного моделирования.

Есть все основания полагать, что именно горсти породили представления о летучих горах, толкучих скалах, а также *«индийское сказание, что некогда у гор были крылья»* [Афанасьев, 2002, с. 228]. Из пересказа **А.Н. Афанасьева** следует, что *«в том царстве есть две горы высокие, стоят они вместе, вплотную одна к другой прилегли»*. Эти горы периодически *«расходятся, раздвигаются»* [Афанасьев, 1985, № 204]. Сходящиеся, толкучие горы широко представлены в фольклоре самых разных народов. Такие горы упоминаются, например, в стихе про Егория Храброго и в песне про Дюка Степановича.

*«Стоят тут горы толкучие;
Тые ж как горы врозь растолкнутся,
Врозь растолкнутся, вместе столкнутся –
Тут тебе Дюку не проехати,
Тут тебе молодому живу не бывати...»*

[Афанасьев, 1983, с. 228]

Горы-сетки из пальцев породили представление о **стеклянных горах**. «Ехали, ехали, приехали. Глядит – стеклянная гора» [Зеленин, 1914, № 59]. Сетчатые маски (хари-сети) привели к появлению в сказках хрустальных гор. По вполне объяснимым причинам сказочные царства могут располагаться в горе или на горе. В сказке «Хрустальная гора» говорится: «...и полетел в тридесятое государство, а того государства больше чем половину втянуло в хрустальную гору» [Афанасьев, 1984, № 162].].

В мифах широко отражены мифические горы, которые часто отождествляются с небом, а также с мировым деревом. Обитателями такого рода гор являются божества, небожители, духи гор, а также обитатели таинственных подземелий (тролли, гномы и т. д.). В мифах, как и в фольклоре, горы часто выступают в виде великанов, чудовищ, мифических предков, сказочных богатырей, превратившихся в горы.

Предсмертный захват одной горсти другой заставил говорить о некоей горе, на которую взбираются покойники, а также о «горних высях», на которые отправляются души умерших. **А. Афанасьев** в своей книге «Мифы, поверия и суеверия славян» пишет: «У славян до сих пор живо предание о том, что души умерших должны взбираться на какую-то крутую, неприступную гору. В разных местностях русской земли крестьяне уверяют, что, обгрызывая ногти, не должны кидать их, а, напротив, собирать и прятать эти обрезки за пазуху; на том свете они пригодятся: по смерти каждому придётся взлезать на высокую крутую гору, столь же гладкую, как яйцо. С помощью сбережённых ногтей это можно будет сделать и удобнее, и скорее. По белорусскому поверью, кто прячет обрезанные ногти за пазуху, у того все эти обрезки очутятся на пальцах крепко сросшимися и помогут ему взобраться на железную гору, на которой стоит рай; в

Подолки рассказывают о стеклянной горе, на которую надо “драться” на том свете. В других местах убеждены, что большие ногти всякому необходимы по смерти для того, чтобы лезть на небо или в царствие небесное – на Сионскую гору: очевидно, что гора и небо здесь тождественны» [Афанасьев, 2002, с. 127].

Согнутые в дуги пальцы породили представления о духах, обитающих в горах. Породили они и представления об ужасных вестниках смерти, о колдунах, ведьмах, чертях, которые периодически собираются на горах, а также слетаются и терзают человека в его смертный час и не оставляют его за гробом. В этой связи становится понятной причина появления оронимов типа Чертова гора, Адская гора, горы Семи дьяволов и т. д. Следует заметить, что сложенные **обе горы** и являются первым **гробом**. Как и сказочные горы, гробы могут быть хрустальными. Подобно хрустальным горам они могут летать, раскачиваться, а скрывающиеся в них притворщицы – оживать [Афанасьев, 1985, № 211].

Рассказы о мифической горе известны многим народам. На этой горе находятся не только черти, но и чертоги, сады, в которых обитают божества, сказочные красавицы. Рассказы о подобной горе известны в Польше, Белоруссии, Литве, *«на ней стоят золотые палаты, растёт дерево с золотыми яблоками, кожица которых мгновенно заживляет раны»* [Афанасьев, 2002, с. 129].

Мифические небеса, сказочные горы (рис. 28) созданы из наших кистей, из наших кустов. В тат. языке куак `куст`, кук `небо` [ТРС, 1966]. **В.Н. Топоров** в статье «Гора» с полным основанием пишет: *«Гора выступает в качестве наиболее распространённого варианта трансформации древа мирового. Гора часто воспринимается как образ мира, модель вселенной, в которой отражены все основные элемен-*

ты и параметры космического устройства. Гора находится в центре мира – там, где проходит его ось (axismundi). Продолжение мировой оси вверх (через вершину горы) указывает положение Полярной звезды, а её продолжение вниз указывает место, где находится вход в нижний мир, в преисподнюю» [Топоров, 1991, с. 331]. Естественная система координат может задать любое направление, включая и направление на Полярную звезду. Следует заметить, что мечкладенец без проблем рассекает мировую гору, скалы (шкалы) и т. д. (рис. 28).

Топоров также отмечает: «Образ мировой горы обычно не соотносится с реальной горой...» [Там же. С. 312]. Между тем эта гора реальна. Она состоит из пригоршней. Пребывать в этой горе (пригорюниться) можно даже находясь на равнине. Часто пребывание в горе сопровождается плачем, потоками слёз. Не следует удивляться тому что в мифах часто фигурируют рукотворные горы, созданные в ходе потопа. Так, например, в китайской мифологии само появление гор и их расположение связывалось с деятельностью мифического покорителя потопа и устроителя земли великого Юя. Следует заметить, что сам Юй «родился из тела своего отца Гуня, принявшего перед смертью облик черепахи» [Рифтин, 1992, с. 678]. Появление гор, скал часто непосредственно связывают с человеческим горем. Так, например, в районе проживания иманской группы удэгейцев находятся две почитаемые ранее скалы. До недавнего времени у них бытовало предание об этих скалах. «Согласно преданию, раньше в этом месте скал не было. Здесь жила семья удэгейцев: отец, мать, сын. Родители очень любили своего единственного сына. Однажды сын пошел ловить рыбу и утонул. Узнав об этом, родители окаменели от горя и превратились в скалы.

Они и сейчас стоят на месте их фанзы. Удэгейцы называют их “Старик” и “Старуха”» [Березницкий, 2003, с. 241].

Кровь (руда) является естественным сокровищем. Кровавая рана, прикрытая горстью и удерживаемая с огромной силой, должна была породить представления о копях, рудокопах, духах-покровителях, скрытых в горе сокровищах, кладах, которые тщательно оберегают горные нимфы, тролли, подземные гномы, различные чудовища, змеи и другие хтонические существа. «Без соблюдения условий, требуемых зарокон, клад не даёт; чем усерднее будешь рыть землю, тем глубже станет он уходить вниз; один раз кажется, что совсем дорылись до сокровища, заступы уже стукнули о железную плиту или крышку сундука, но в то же время со страшным гулом провалился клад в преисподнюю, а из-под земли слышится неистовый, оглушающий хохот нечистой силы» [Афанасьев, 1983, с. 232]. Обращение к медицинской семиотике, к наглядному показу фундаментальных проблем, связанных с человеческой конституцией, даёт возможность пролить свет на природу сказочных и мифических гор, а также на их роль в генезисе различного рода культов, мифов, легенд, связанных с горами.

IV.5. Архетипы водоёмов

Руки, пальцы являются естественными ёмкостями. Пять пальцев (**пятаки**) породили представление о **питании**, **напитках**, о реках, полных молока, вина и т. д. Сказочные **реки** могут **изрекать**, угощать, скрывать. Так, например, в сказке «Гуси-лебеди» [Афанасьев, 1984, № 113] молочная речка, кисельные берега настоятельно предлагает девочке съесть киселя. Сказочную реку человек может выпить залпом. Это обусловило появление в сказках великана Усыни, который

способен поглощать своим ртом реки. *«Идёт путём-дорогою, пришёл к реке широкой в три версты; на берегу стоит человек, спер реку ртом, рыбу ловит усом, на языке варит да кушает»* [Там же. № 141].

Сказочные водоёмы, а также их обитатели могут порождаться простым взмахом руки. Так, например, в русской сказке Василиса Прекрасная *«...махнула левым рукавом – вдруг сделалось озеро, махнула правым рукавом – поплыли по озеру белые лебеди»* [Афанасьев, 1985, № 269].

Глаза являются естественными источниками солёной воды. Приложив естественную утирку (руку) к **оку** можно воспроизвести сказочный или мифический **Океан**. Каждое око способно породить океан солёной воды, которая переполнит долины (длани). Аналогично воспроизводится моря, реки слёз. *«Бросили ширинку златошвейную – разлилось море широкое, глубокое, огненное...»* [Афанасьев, 1984, № 114]. Огненным сделали его горячие слёзы. Нет ничего удивительного в том, что в сказках утирки (руки) превращаются в непроходимое огненное море, огненные реки. В сказках проявляются самые сокровенные стороны моря-океана. Вот, например, с какой морской пучиной, расположенной вокруг глаза, довелось повстречаться Василию Буслаевичу. *«Тут лежит морская пучина – вокругом глаза»* [Афанасьев, 1985, № 311]. Эту пучину логично соотнести с паутиной или пауком (паутиной), которые приведены на рис. 17.

Руки-водоёмы издревле рассматривались в качестве водного Хаоса, из которого появилось всё, включая близнецов. Жидкость, побуждающая предельно сблизать ладони для её удержания, нередко рассматривается как зачаточное средство, обеспечившее пребывание близнецов (рук или больших пальцев) в едином чреве. Не следует удивляться тому, что Цовинар – мать мифических близнецов из армянского эпо-

са о Сасунских богатырях, зачинает Санасара и Багдасара, выпив две горсточки воды из чудесного родника, вдруг забившего в море [Давид..., 1939, 12-13]. В догонском же мифе вода – это божественное семя, которым оплодотворяет Бог Амма сотворенную им Женщину-Землю, родившую миру первых близнецов [Grlaule, 1947, 24-5].

Сближение рук и наложение их **на очи** (источники слёз), может манифестировать не только антропоморфные родники, водоёмы, но и **ночь**, а разведение рук – как наступление дня. У австралийского племени кайтиш существует следующий миф: *«Некогда у небольшого источника появился на свет мужчина из брачного подразделения Пурула. При заходе солнца он спал, но, когда на следующее утро солнце взошло над горизонтом, он разделился на двух людей, один из которых был Кумара, а другой Пурула. С заходом солнца эти двое снова стали одним и ушли в источник. Но наутро мужчина вышел наружу и снова раздвоился, и эти двое впредь остались разделенными»* [Spencer, 1904, p. 418].

Агония, моря крови породили также представление о связи **моря с мором**, со смертью, с загробным миром, с болезнями и манифестирующими их сказочными и мифическими существами. Значение ‘море’ представлено во всех славянских языках и диалектах лексемами с корнем *mor-. Российский этнолингвист **М.М. Валенцова** пишет: *«Образ моря значим в народных этимологических легендах о происхождении мира, в заговорах, где оно предстаёт то как божественный локус, откуда происходит исцеление, то как «пустое» пространство, куда отсылаются болезни; в сказках, где море является границей между миром людей и «тем светом», где живут Кощей Бессмертный, Змей Горыныч и др. чудовища заморские; в поверьях, где море – место пребывания духов, “хозяйина моря”, хтонических животных»* [Валенцова,

2015, с. 159]. **В.В. Евсюков** в книге «Мифы о вселенной» также отмечает: *«Закономерно, что в былинах и сказках подземное царство часто отождествляется с морем: там живет Морской царь, там собраны несметные богатства, там же находится несравненная красавица, руки которой добывается сказочный герой. Моря, озера, реки, считавшиеся порождением мирового океана, рассматривались как обитель нечистой силы (ср. поговорку “в тихом омуте черти водятся”) и даже как прямой путь в преисподнюю (“из ому́та в ад как рукой подать”»* [Евсюков, 1988, с. 37].

Былинный герой Садко, которому выпал жребий идти к царю Морскому, воспринял это путешествие как уход из жизни. Он пишет завещание, после чего:

*«А й заплакал горько, прощался ён
с дружинишкой хороброю,
А й прощался ён топеречку со всем да со белым светом,
А й как он топеречку как прощался ведь
А со своим он со Новым со городом...»*

[Былины, 1986, с. 464].

Естественное стремление зажать кровоточащую рану пальцью привело к тому, что «море крови» часто ассоциируется с пастью, жаждущей человеческой крови:

*«Християнської крови в Чорне море впускали,
Стало Чорне море кров християнської пожирати,
Стала на Чорним мори супротивная валечня
хвиля утихати»*

[Иванов, Топоров, 1963, с. 115].

Сказочное море может расступиться и продемонстрировать ужасных мучителей, которые терзают, бьют палками (пальцами) жертву и т. д. *«Вот клубочек катился-катился – и прямо в море: море расступилось, дорога открылась; ду-*

рак ступил раз-другой и очутился с своими провожатыми на том свете. Смотрит, а на покойном королевском отце черти до некла дрова везут да гоняют его железными прутьями» [Афанасьев, № 216].

Путешествия в подводный мир, в моря крови, слёз крайне актуальны при диагностике. Бряцая на пальцах ладоней (сказочных гидрах, гитарах, лютнях и т. д.) можно приводить естественные водоёмы и их обитателей в страшное волнение, что позволяет выявлять наиболее болезненные места. Нет ничего удивительного, что сказочные музыканты регулярно оказываются в подводном мире.

В ряде славянских диалектов у слова *море* представлено значение 'озеро', 'пруд', 'болото' [Фасмер, 1967, с. 654]. Увидеть первозданное **озеро** можно, если изобразить с помощью пальцев **зеро**. Смертельная боль должна была породить представление и об ужасном болоте, полном копошащихся тварей, в которое погружается тело несчастного, а также о других водоёмах, отделяющих загробный мир, от мира людей. Подобные представления встречаются у самых разных народов. Так, например, *«представление, что водоём, река, пруд, озеро – вход в царство мёртвых, держится в Греции очень прочно»* [Пропп, 1986, с. 265]. Аналогичные представления славян отражены в повести **Н.В. Гоголя** «Майская ночь, или утопленница», где красочно описан пруд с утопленницами. Очевидно, что первые родники, пруды, первые плотины содержали нашу руду (кровь), нашу плоть. Есть все основания полагать, что подобного рода моря, океаны, болота, как и мировые потопа, изначально играли не только терапевтическую, но и моделирующую роль. Они позволяли манифестировать смертельную боль горе, обиду и т. д. Нет ничего удивительного в том, что моря и океаны традиционно играют огромную роль в мифологии, в лечебных разгово-

рах самых разных народов, жизнь которых зачастую протекает вдалеке от больших водоёмов.

Рукотворные водоёмы девушки регулярно используют в качестве маски, когда манифестируют обиду, скрывают слёзы радости. В этих водоёмах могут располагаться цари, царства, которые в принципе не отличаются от других сказочных царей, сказочных царств. Эти царства могут посещать обычные смертные без особого вреда для здоровья. «А Иван-царевич отправился в подводное царство» [Афанасьев, 1985, № 222]. Женихи зачастую вынуждены разыскивать своих возлюбленных у водоёмов, которые образуются чисто механически, когда девицы складывают свои лебяжьи крылья (руки) и наполняют их слезами радости или горя. По вполне объяснимым причинам захват подобного крыла героем регулярно заканчивается обручением, супружеством. Следует заметить, что в качестве претендентов на руки красавиц в сказках, мифах часто выступает сказочный змей (рис. 8), а также другие сказочные животные и птицы, которые выступают в качестве женихов и супругов.

Надо сказать, что девицы не противятся попыткам отыскать их в водоёмах. Так, например, героиня русской сказки «Морской царь и Василиса Премудрая» говорит Ивану-царевичу: «*Ах, Иван-царевич! Что давно не приходил? Морской царь на тебя гневается. Вот дорога, что ведет в подводное царство; ступай по ней смело. Там и меня найдешь; ведь я дочь морского царя, Василиса Премудрая*» [Там же. № 222].

По предельно очевидным причинам змеи, драконы (рис. 9) часто выступают в роли обитателей и хозяев подводных царств: «*Вдруг туча надвинулась, ветер зашумел, море всколыхалось – из синя моря змей выходит, в гору подымается*» [Афанасьев, 1984, № 155]. В русских сказках часто образ огненного царя может сочетаться с образом водяного. Так, на-

пример, водяной царь присылает письмо за тремя чёрными печатями и требует Марфу-царевну, он грозит, что *«людей всех прибьёт и всё царство огнём сожжёт»* [Там же. № 125].

В русских сказках змей часто выступает как «змей черноморский». Он властвует над водной стихией. Когда он поднимается, то с ним поднимается и вода. *«Вдруг змей начал выходить, вода за ним хлынула на три аршина»* [Там же. № 125]. Следует заметить, что при подъёме любой ёмкости, поднимается и содержащаяся в ней вода.

Водяным существом мифический, сказочный змей является у разных народов. У коньяги, небольшой этнической группы Гвинеи, известен мифический змей – Фано, который выступает в роли духа воды, хозяина вод и достигает размеров пальмы [Paulme, 1954, p. 108]. Пальцы (палы) рук позволяют воспроизвести пальмы, а также размеры, которых достигали эти чудовища.

В Китае сказочный или мифический змей является морским, озёрным существом, а также обитает в прудах, колодцах. Он способен захватывать всю воду, а также проливать её, устраивая потопа. Слезы матерей, сестёр побуждают героев в самом юном возрасте вступать в борьбу с подобного рода чудовищами, которые запирают естественные источники вод – глаза. Изначальная связь змей с руками, с естественными источниками вод очень явственно отражена в тюркских языках: тюрк. *ел* 'рука', тат. *елан* 'змея', *елау* 'плакать, рыдать, реветь', *елга* 'река' [Севортян, 1974, с. 763]

Традиционный сказочный сюжет повествует об освободителе, который попадает в местность, где люди жестоко страдают, поскольку дракон отпускает воду только в обмен на девушку. Удивительного в таких историях мало, поскольку сам дракон источать воду не может, а плаксивые девицы – вполне. Похитив девичье лицо, он наполняется влагой.

Герой расправляется с драконом и освобождает девушку. В татарской волшебной сказке «Три волшебных пёрышка», сохранившей традиционный набор смысловых элементов этого мотива.

«Видит джигит: сидит в доме дочь падишаха, плачет-заливается.

– Почему ты плачешь, девушка?

– Да как же мне не плакать: последний день я на свете живу. Сейчас аждаха из воды выйдет, чтобы съест меня. Шёл бы ты, джигит, откуда пришёл, не то он нас обоих проглотит» [ТНТ, 2001, № 47].

Змей часто обитает на берегу огненной реки и стережёт переправу через огненную реку. В качестве переправы через эту реку служит калиновый (составленный из колен, суставов) мост. *«Приехали они к огненной реке, через реку мост лежит...»* [Афанасьев, 1984, № 134]. *«Приезжают к реке Смородине, по всему берегу лежат кости человеческие...»* [Там же. № 137]. Переправиться по этому мосту можно только убив змея, который его охранял и не давал возможности перебраться через него. В этом змее легко узнать одну из рук, которая прикрывает другую, играющую роль моста через наши естественные источники вод. Кости (кисти) человеческие тому свидетельство.

Змей, сторожащий мост, пожирает всех, кто стремится пробраться по мосту. *«Там есть широкая река, через реку калиновый мост, под тем мостом живёт 12-главый змей. Не пропускает он ни конного, ни пешего, всех пожирает»* [Афанасьев, 1985, № 562]. Свои намерения змей формулирует предельно ясно: *«Прощайся теперь с белым светом да полезай скорей сам в мою глотку – тебе же легче будет»* [Афанасьев, 1984, № 155]. Герой не особенно побаивается змея. Он предупреждает злодея: *«Я посажу тебя на ладонь одною рукою,*

прихлопну другою – костей не найдут» [Афанасьев, 1985, № 560]. Надо сказать, что убрать змея (верхнюю ладонь пациента, зажавшего двумя ладонями рану) с калинового моста и проскакать по этому мосту (пальцам нижней ладони) крайне актуально при диагностике.

Слёзы и руки породили также представления о мёртвой и живой воде, а также о методах добывания этой воды. В процессе введения в культуру близнечного моделирования ребёнок быстро убеждается, что вызвать к жизни убитую горем или пребывающую в горе мать можно, если в перерывах, когда горемыка размыкает горы-сети (горсти), вытереть слёзы (мёртвую воду) мнимой покойницы, источаемые в этих горах, а также оросить или омыть мнимую покойницу своими слезами (живой водой), которые источаются в подобных горах и могут доставляться к мнимой покойнице сказочными животными и птицами. Связь живой и мёртвой воды со слезами предельно ясно раскрыта в сказках. *«Стала царевна будить Ивана солдатского сына, толкала-толкала, нет – не просыпается; заплакала она слёзно, и канула горячая слеза ему на щеку; от того богатырь проснулся...»* [Афанасьев, 1984, № 155].

По вполне понятным очевидным причинам живая и мёртвая вода скапливается в естественном водоёме, который состоит из двух горстей – сказочных и мифических толкучих гор, сходящихся и расходящихся скал (шкал). *«В том царстве есть две горы высокие, стоят они вместе, вплотную одна к другой прилегли; только раз в сутки расходятся, раздвигаются, и через 2–3 минуты опять сходятся. Промеж тех толкучих гор хранятся воды живущие и целующие»* [Афанасьев, 1985, № 204, вар. 2].

Игнорируя визуальный показ, а также процесс введения в культуру этого показа, исследователи высказывают самые

разные догадки, обосновывают самые различные гипотезы о природе живой и мёртвой воды, сходящихся и расходящихся скал. Так, например, **А.Н. Афанасьев** соотносил живую и мёртвую воды с обычной дождевой водой. Он писал: *«Дожденосные облака издревле представлялись небесными колодцами и реками (см. гл. XVI). Холодная зима, налагая на них свои оковы (точно так же, как налагает она льды на земные источники), запирала священные воды – и вместе с тем все кругом дряхло, замирало, и земля одевалась в снежный саван. Весною могучий Перун разбивал эти крепкие оковы своим молотом и отверзал свободные пути дождевым потокам; омывая землю, они возвращали ей силу плодородия, убирали ее роскошную зеленью и цветами и как бы воскрешали от зимней смерти к новой счастливой жизни. Отсюда, во-первых, явилось верование, что дождь, особенно весенний, дарует тем, кто им умывается, силы, здоровье, красоту и чадородие; больным дают пить дождевую воду, как лекарство, или советуют в ней купаться. Отсюда же, во-вторых, возник миф, общий всем индоевропейским народам, о живой воде (у немцев: *das wasser des lebens*), которая исцеляет раны, наделяет крепостью, заставляет разрубленное тело срастаться и возвращает самую жизнь; народные русские сказки называют ее также сильною или богатырскою водою, ибо она напиток тех могучих богатырей, которые в сказочном эпосе заступают бога-громовника»* [Афанасьев, 1995, с. 185]. **С.С. Аверинцев** отождествляет живую воду с «животворящей небесной», а мёртвую с солёной водой «непригодной ни для питья, ни для орошения» [Аверинцев, 1991, с. 240].

Материнское притворство, моря родительских слёз не могли не породить сказаний о всемирном потопе, о предтечах (паре рук младенца), которые смогли пережить ужасную течь, причалить на лодочках (ладошках), ковчегах (ковши-

ках) к возвышающимся над водой горам и оживить утопших людей, разбрасывая кости матери-земли, скалы (шкалы), палки, под которыми скрываются любимые лица. Так, например, широко известен греческий миф о всемирном потопе [Аполлодор, I, VII, 2]. Главными персонажами этого мифа являются прародитель людей Девкалион (Δευκαλιών) и его жена Пирра. Миф повествует о том, как разгневанный на людей «медного века» Зевс решил уничтожить всё человечество, наслав на землю потоп. Девкалион и его жена были единственными праведниками, которых Зевс решил сохранить. По совету Прометея Девкалион построил большой ящик («ковчег»), на котором он и Пирра спаслись во время девятидневного потопа, поглотившего всё человечество. На десятый день Девкалион увидел гору Парнас и высадился на ней. Принеся жертвы Зевсу-Фиксию («Дающему убежище»), Девкалион получил от него совет, как возродить человеческий род. Следуя этому совету, Девкалион и Пирра должны были бросать через голову «кости праматери». Догадавшись, что «костями праматери» божество называет камни, Девкалион и Пирра выполнили приказ и возродили человечество. До сих пор воспроизводство человечности и человечества не обходится без разбрасывания кистей матери (первых шкал, первых скал), утопающей в слезах. Разбирая естественные скалы (шкалы), дети приобщаются не только к человечности, но и к диагностике. Происходит это на третьем этапе приобщения к близнечному моделированию.

О том, как плаксивые люди, используя маски тотемных животных, порождают потоп, повествуют мифы разных народов. Так, например, по одной тлинклитской легенде, приведённой в книге *Д.Д. Фрэзера «Фольклор в ветхом завете»*, история великого потопа выглядит так. *«Потоп был причинён вороном, который поместил в преисподней жен-*

щину, поручив ей следить за приливом и отливом. Однажды он пожелал узнать, что делается на дне морском, и, чтобы пройти туда по суше, приказал женщине поднять морскую воду» [Фэзер, 1985, с. 140-1]. Наши руки способны продемонстрировать и ворона, и преисподнюю, и морское дно, и подъём воды, и моря слёз. Существуют многочисленные сказки, в которых любимое лицо оказывается на болотной кочке, в подводном царстве, где их и находят герои.

Фрезер также приводит сказание о потопе, которое бытует в племени Бенуа-джакун, составляющее туземное население государства Джохор на полуострове Малакка. Это сказание отличается предельным натурализмом, поскольку жидкость, вызвавшая наводнение, появилась из-под кожи (век). «В стародавние времена Пирман, т. е. божество, пробил эту кожу так, что весь мир был потоплен и уничтожен великим наводнением. Но Пирман сотворил мужчину и женщину и поместил их на судне, построенном из дерева пулай; оно было закрыто со всех сторон и не имело никаких отверстий. На этом судне оба человека плыли некоторое время. И волны бросали их из стороны в сторону, пока, наконец, судно не пристало к берегу» [Там же. С. 100].

Следует заметить, что чудесные животные могут запира́ть воду, и вызывать всемирный потоп. Кроме того, сам потоп может быть вызван смехом, в ходе которого выступают слёзы на глазах. Всемирный потоп аборигены Виктории, живущие у озера Тайерс, связывают с животным смехом, который тоже может порождать слёзы. Они рассказывают о всемирном потопе следующее: «Одна громадная лягушка некогда проглотила всю воду на земле, и никто не мог достать ни капли воды для питья. Положение было совершенно невыносимое, особенно для рыб, которые бились на суше с открытыми ртами. И вот животные стали совещаться,

как быть, и решили, что нет лучшего средства помочь беде, как заставить лягушку рассмеяться и таким образом изрыгнуть всю воду. Вслед за этим они собрались перед лягушкой и стали проделывать такие забавные прыжки и ужимки, что всякий другой умер бы от смеху. Но лягушка даже не усмехнулась. Она сидела, мрачная и безмолвная, с большими выпученными глазами и вздутыми щеками, важная как судья. Желая испытать последнее средство, угорь ступил ей на хвост и стал вертеться, прыгать и кривляться самым уморительным образом. Тут уж лягушка не смогла больше удержаться. С лица её исчезло строгое выражение, и она, наконец, разразилась таким смехом, что слёзы потекли из глаз, и вода хлынула изо рта. Оказалось, однако, что животные получили больше, чем добивались, так как вода, выпущенная лягушкой, образовала великий потоп, в котором погибло много людей» [Там же. С. 107]. Действительно, смех заразителен. Юмор (умора) может ассоциироваться с морем слёз, причём уморить можно целую аудиторию.

Реки крови, моря слёз могут быть порождены вооружёнными столкновениями. Сдача оружия может символизировать спасение от всемирного потопа. Вот как такая сдача происходит во время ежегодных церемоний по случаю спасения от всемирного потопа у племени манданов. «Роль единственного человека (Ну-мохк-мук-а-нах), спасшегося от потопа, разыгрывал лицедей, одетый в белые волчьи шкуры, на голове у него был пышный убор, а на левой руке – большая трубка. Придя в деревню из прерии, лицедей подошёл к таинственному, или магическому, помещению, которое круглый год оставалось крепко запертым, так как было предназначено исключительно для совершения именно этих религиозных обрядов. Открыв священное сооружение, лицедей начал обходить всю деревню; он останавливался перед

каждой хижиной и кричал до тех пор, пока не выходил оттуда хозяин и не спрашивал его, кто он такой и зачем пришёл. На этот вопрос лицедей отвечал рассказом о печальной катастрофе, происшедшей на земле вследствие разлива вод; говорил, что он был единственным человеком, спасшимся от всеобщего бедствия; что он причалил свою "большую лодку" к высокой горе на западе, где он и сейчас живёт; что он явился открыть магическое помещение, куда владельцем каждого вигвама должен быть представлен дар в виде острого орудия, которое надлежит принести в жертву воде, потому что, говорил он, "если этого не сделать, то наступит новый потоп, от которого никто не спасётся..."» [Там же. С. 130]. Сдача оружия, по мнению манданов, способствует также размножению бизонов, что также трудно оспорить.

Выводы: архетипы природы неразрывно связаны с исходными формами показа, связанными с диагностической практикой, а также с манифестацией различного рода душевных состояний и культивированием сочувствия, сострадания. Приобщение к осмысленному использованию этих архетипов происходит в ходе различного рода пальцевых игр взрослых с младенцами. В ходе этих игр воспроизводятся сказочные, басенные, мифические сюжеты, истоки которых абсолютно не связаны со звуковым языком, но имеют самое непосредственное отношение к языку жестов, пантомиме.

Литература

Абрамян Л.А., Демирханян А.Р. Мифологема близнецов и мировое древо (К выяснению значения одного класса наскальных изображений древней Армении) // Историко-филологический журнал. – 1985. – № 4. – С. 66-84.

Аверинцев С.С. Вода // МНМ: Энциклопедия: В 2 т. – М.: Сов.энцикл., 1991. – Т. 1. – С. 240.

Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Ороческие тексты и словарь. – Л.: Наука, 1978. – 263 с.

Агеева Р.А. Страны и народы: происхождение названий. – М.: Армада-пресс, 2002. – 320 с.

Аполлодор. Мифологическая библиотека / пер. с древнегреч. В.Г. Боруховича. – М.: АСТ: Астрель, 2004. – 350 с.

Афанасьев А.Н. Древо жизни: Избранные статьи. – М.: Современник, 1983. – 464 с.

Афанасьев А.Н. Мифы, поверья и суеверия славян; В 3 т. – М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastika, 2002. – Т. 1. – 800 с.

Афанасьев А.Н. Народные русские сказки: В 3 т. – М.: Наука, 1984-1985.

Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. В трех томах. – М.: Современный писатель, 1995. – Т.2. – 793 с.

Барсов Е.В. Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым. – М.: Тип. «Современ. изв.», 1872. – Ч. 1. – 440 с.

Березницкий С. В. Священные скалы орочей и удэгейцев // Четвертая Дальневосточная конференция молодых историков: докл. и тез. – Владивосток, 1996. – С. 34–35.

Березницкий С.В. Мифология и верования орочей. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. – 188 с.

Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов амуро-сахалинского региона. – Владивосток: Дальнаука, 2003. – 486 с.

Березницкий С.В. Культ предков у чжурджэней и культ близнецов у тунгусо-маньчжуров // Тунгусо-маньчжурская проблема сегодня. (Первые Шавкуновские чтения). Сб. науч. ст. – Владивосток: «Дальнаука», 2008. – С. 227-236.

Боас Ф. Ум первобытного человека. – М.-Л.: Гос. изд-во, 1926. – 153 с.

Богораз В.Г. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в колымском округе. – СПб.: Имп. АН, 1900. – 417 с.

Врагинская Н.В. Небо // МНМ: Энциклопедия: в 2-х т. – М.: Сов. энцикл., 1992. – Т. 2.

Брагинский И.С. Заххак // МНМ: Энциклопедия: В 2-х т. – М.: Сов. энцикл., 1991. – Т. 1. – С. 462-463.

Брайант А.Т. Зулусский народ до прихода европейцев. – М.1953.

Буслаев Ф.И. Эпическая поэзия // Народный эпос и мифология. – М.: Высш. школа, 2003.

Валеев Ф.Т. Сибирские татары: культура и быт. – Казань: Тат. кн. изд., 1993.

Валеницова М.М. Море в языке и культуре славян (Этнолингвистический аспект) // RES HUMANITARIAE. – XVIII. – 2015. – С 154–166.

Воронцов В.А. Природа языка и мифа. – Казань: Интелпресс, 2008. – 473 с.

Воронцов В.А. Подлинные истоки волшебной сказки. – Казань: Intelpress+, 2011. – 268 с.

Воронцов В.А. Генезис языка, сказки и мифа в контексте антропо-социо- культурогенеза. – Казань: Изд. Инст. ист. АН РТ, 2012. – 415 с.

Воронцов В.А. О первой маске и её роли в генезисе древних верований и знаковых систем. – Казань: Центр инновационных технологий, 2017.

Давид Сосунский. Армянский народный эпос. Ереван, 1939.

Евсюков В.В. Мифы о вселенной. – Новосибирск: Наука, 1988.

Ельницкий Л.А. Древнейшие океанские плавания. – М.: Географиз, 1962.

Заговоры для защиты детей от невзгод и болезней / сост. Лобачёв В. – М.: Лг.: Информ. групп. Гелиос, 2005.

Зеленин Д.К. Великорусские сказки Вятской губернии // Зап. Рус. геогр. Об-ва по отд. Этногр.. – Пг., 1914. – Т. 41.

Зеленин Д.К. Великорусские сказки Вятской губернии // Зап. Рус. геогр. Об-ва по отд. Этногр.. – Пг., 1915. – Т. 42.

Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. – М., Л.: Изд-во АН СССР, 1936.

Знахарство, или Русские народные заговоры и полное собрание всевозможных поверий, суеверий, предрасудков и колдовства на все случаи жизни [Текст]: сочинение Мартын Зедека, Альбертина и Папюса. – Москва: Авиатор, 1911.

Золотарёв А.М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. – Л.: Изд-во Инст-та народов Севера ЦИК СССР, 1934.

Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. – М.: Наука, 1974.

Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. – М.: Сов. радио, 1978.

Иванов Вяч. Вс. Близнечный культ и двоичная символическая классификация в Африке // *Africana*. Африканский этнографический сборник. – Л., 1978. – XI. – С. 222–223.

Клингер В. Животное в античном и современном суевии. – Киев: Тип. Имп. универ. Св. Владимира, 1911. – 352 с.

Костюхин Е.А. Типы и формы животного эпоса. – М.: Наука, 1987.

Котляревский А.А. Сочинения: В 4т. – СПб.: Имп. АН, 1889. – Т.2.
Котов А.В. Новый китайско-русский словарь. – М.: Рус.яз. медиа, 2004. .

Кызласов И.Л. Гора-прародительница в фольклоре хакасов // Советская этнография. – 1982. – № 2. – С. 83-92.

Левинтон Г.А. Священный брак // МНМ: Энциклопедия в 2-х т. – М.: Сов. энциклопедия, 1992. – Т. 2. – 422-423.

Леви-Строс К. Структурная антропология / пер. с франц. – М.: Наука, 1983.

Лёббок Дж. Начало цивилизации. – СПб.: Ред. журн. «Знание», 1876.

Лосев А.Ф. Хаос // МНМ: Энциклопедия: В 2 т. – М.: Сов. энцикл., 1992. – Т. 2. – С. 579-581.

Маковский М.М. Удивительный мир слов и значений: Иллюзии и парадоксы в лексике и семантике. – М.: Высш. шк., 1989.

Мелетинский Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос. – М.: Наука, 1979. – 228 с.

Михайлов М. Описание Устьвыма. – Вологда: Губ. тип., 1851.

Мортон А.Л. Английские утопии / пер. с англ. – М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1956. – 252 с.

Овидий. Метаморфозы / пер. с латинского С. Шервинского. – М.: Худлит-ра, 1977.

Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // Советская этнография. – 1946. – №2. – С. 145-160.

Пропт В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд-во Ленинг. ун-та, 1946.

Пропт В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд-во Ленинг. ун-та, 1986.

Путешествие Ахмеда Ибн-Фадлана на Волгу / пер. с араб. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1939.

Ревуненкова Е.В. Миф – обряд – религия. Некоторые аспекты проблемы на материале народов Индонезии. – М.: Наука, 1992. – 216 с.

Рифтин В.Л. Юй // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. – М.: Сов.энцикл., 1992. – Т. 2. – С. 678.

Садонников Д.Н. Загадки русского народа // Сборник загадок, вопросов, притч и задач. – СПб.: Изд. А.С. Суворина, 1991.

Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. – М.: Наука, 1974.

Семенов Ю.И. Как возникло человечество. – М.: Наука, 1966.

Семериньи О. Введение в сравнительное языкознание / пер. с нем. – М.: Прогресс, 1980.

Смирнова А.А. Исландские саги. Ирландский эпос. – М.: Худ. лит.-ра, 1973.

Соболев А.Н. Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям (Литературно исторический опыт исследования древнерусского народного мировоззрения). – СПб.: Лань, 2000.

Соколова З.П. Культ животных в религиях. – М.: Наука, 1972.

Тайлор Э.Б. Первобытная культура / пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989.

Тайлор Э. Б. Миф и обряд в первобытной культуре / пер. с англ. – Смоленск: Русич, 2000.

Токарев С.А. Умиравший и воскресающий зверь // МНМ. Энциклопедия: В 2 т. – М.: Сов.энцикл., 1992. – Т. 2. – С. 548.

Толстов С.П. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. – 1935. – № 9-10. – С. 3-41.

Топоров В.Н. Гора // МНМ. Энциклопедия: В 2 т. – М.: Сов. энцикл., 1991. – Т. I. – С. 311-314.

Топоров В.Н. Растения // МНМ. Энциклопедия: В 2 т. – М.: Сов.энцикл., 1992. – Т. 2. – С. 368-371.

Топоров В.Н. Животные // МНМ: Энциклопедия: В 2т. – М.: Сов.энцикл., 1991. – Т. 1. – С. 440-449.

Токарев С.А. Умиравший и воскресающий зверь // МНМ. Энциклопедия: В 2т. – М.: Сов.энцикл., 1992. – Т.2. – С. 548.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. – М.: Прогресс, 1964-1973.

Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / пер. с англ. 2-е изд. – М.: Политиздат, 1983.

Фрэзер Д.Д. Фольклор в ветхом завете / пер. с англ. – 2- изд., испр. – М.: Политиздат, 1985.

Хайтун Д.Е. Тотемизм. Его сущность и происхождение. Сталинабад, 1958.

Цициус В.И. Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX-начале XX века: сб. МАЭ. – Л., 1971. – Т. 27. – С. 170-201.

Штернберг Л. Я. Античный культ близнецов при свете этнографии // Сборник МАЭ. – Т. III. – Пг. – 1916.

Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. – Л.: Изд-во ИНС ЦИК СССР, 1936.

Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с франц. – М.: Акад. проект; Парадигма, 2005.

Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии // пер. с англ. – М.: REFL-book, К.: Bakler, 1996.

Эпос о Гильгамеше: («О все выдавшем») / пер. с аккад. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. – 214 с.

Юань Кэ. Мифы древнего Китая / пер. с кит. – М.: Наука, 1987.

Abraxamsson H. The Origin of Death. Studies in African Mythology. – Uppsala: Studia Ethnographica Uppsaliensia, 1954.

Austerlitz R. Gilyak religious terminology in the light of linguistic analysis // The transactions of the Asiatic Society of Japan. – Tokyo. Third Series. [959. – 3 Ser. – Vol. 7. – November. – P. 207-223.

Briffault R. The Mothers. – Ld.- N.Y.: Macmillan, 1927. – V. I-III.

Durkheim M. Les formes élémentaires de la vie religieuse. – Paris: PUF, 1912. – P. 94-95.

Frazer J.G. Totemism and exogami: V. I – IV. – Ld., 1914. – V. I. – 476 p.

Grimm J. Reinhart Fuchs. – Berlin: Bei Reimer, 1834.

Grlaule M. Dleu d'eau: entretiens avec Ogotommeli. – P.: Chene, 1948. – 224 p.

Jevons F.B. An introduction to the history of religion. – L.: Methuen & co., 1902. – P. 99-100.

Hohn J.G. Grische und albanesische Marchen – Leipzig, 1984. – Bd. I.

Kroeber A.L. Gros ventre myths and tales // Antropological papes. Amer. Museum of Natural Histori, 1907. – Vol. 1. – Pt. III. – P. 55-139.

Paulme D. Les gens du riz. Kussi de Haute-Guinee Française. – P.: Librairie Plon, 1954. – 324 p.

Radcliff-Brown A.R. The rainbow-serpent myth in South-East Australia // Oceania. – 1930. – Vol. I. – № 3. – 440 p

Robertson Smith W. Lectures on the religion of the Semities. – Leipzig: Fritz Eckardt Verlag, 1907. – 315 p.

Spencer θ., Gillen F. The native tribes of Central Australia. – L.: Macmillan and Co., Limited: The Macmillan Company, 1899. – 671 p.

Spencer B., Gillen F. The Northern tribes of Central Australia. – L.: Macmillan and Co., Limited: The Macmillan Company, 1904. – 784 p.

Strehlow T. G.H. Aranda traditions. Melbourne: Melbourne University Press, 1947. – 181 p.

The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society : Papers. Front Cover. Barbara Allen Babcock. Cornell University Press, 1978 – Social Science.

Turner V. W. The Drums of Affliction. A Study of Religious Process among the Ndembu of Zambia. Ox., 1968.

Underwood H. G. The Call of Korea, Political, Social, Religious. – N. Y.: Fleming H. Revell Company, 1908. – 220 p.

Список сокращений

КЛ – Китайские легенды, сказки, басни, пословицы, поговорки. – Пермь: Перм. книж. изд-во, 1958. – 258 с.

МНМ – Мифы народов мира: Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1991-1992.

ТНТ. – Татарское народное творчество: в 14 т. – Казань: Раннур, 2001. – Т. 2.

ТРС – Татарско-русский словарь. Около 38 000 слов / сост. А.Ш. Асадуллин, Г.С. Амиров, У.Ш. Байчурова и др. – М.: Сов.энцикл., 1966. – 862 с.

ЭСТЯ – Этимологический словарь тюркских языков. (Общетюркские и межтюркские лексические основы на буквы Л, М, Н, П, С). – М.: Вост. лит., 2003. – 445 с.

V. АРХЕТИПЫ СТРАН (ЦАРСТВ), СТРОЕНИЙ И ТРАНСПОРТНЫХ СРЕДСТВ, СВЯЗАННЫЕ С ИСХОДНЫМИ ФОРМАМИ ПОКАЗА: СКАЗКИ, БАСНИ, МИФА

V.1. Архетипы стран и царств

Советско-российский филолог *Р.А. Агеева* в книге «Страны и народы» пишет, что «в древности у разных народов складывались представления о “блаженных” странах “золотого века”» [Агеева, 2002 с. 260]. Названия мифических и сказочных стран, как правило, связаны с космогоническими представлениями народов древности. Мифическая страна мыслится как место пребывания божественных предков, божеств плодородия, как центр модели космоса, причём в качестве такой модели часто выступает микрокосм, человек.

Античные авторы упоминали об «островах блаженных», о саде Гесперид с «золотыми яблоками». Об истоках такого рода верований советский историк *Л.А. Ельницкий* (1907–1979) в своей книге «Древнейшие океанские плаванья» пишет: «Происхождение этих утопических идей, связанных с определёнными географическими представлениями, коренится в древних религиозных верованиях, относящихся к культу божеств плодородия, в частности, таких, как греческий Кронос и Римский Сатурн, почитавшиеся царями потустороннего царства блаженных и царями “золотого” века, некогда якобы существовавшего на Земле и завещанного людям в будущем» [Ельницкий, 1962, с. 76].

Счастливая страна богато представлена и в фольклоре средневековой Европы. Английский исследователь

А. Мортон в своей книге «Английская утопия» пишет, что «у народной Утопии множество имён, она фигурирует под разными образами. Это и английская страна Кокейн, и французская Кокань» [Мортон, 1956, с. 18]. В работе [Воронцов, 2018], посвящённой истокам географии, впервые показано, что первую **кухню** или страну изобилия **Кокейн** (как, впрочем, и первого **кока**) логично искать в материнских руках. Именно пальцы (палы) материнских рук породили представление о пламени, на котором готовилась пища в начальные времена. **Три оси** и **углы** исходного универсума породили представление о **костре, углях**, на которых изначально готовили пищу. Чтобы увидеть первый очаг, достаточно изобразить очко посредством пальцев. Первый кок (англ. *cook*), давший название и первой кухне, и стране Кокейн, до сих пор участвует в приготовлении и распределении пищи. Есть все основания полагать, что *cook is* – кукиш. Следует заметить, что в русском языке *кука* ‘кукиш’ [Фасмер, 1967, с. 403].

Сложенные родительские пясти (пасти) должны были породить представление о многоэтажном небе (нёбе), небесах обетованных. На этих небесах обитают безгрешные люди, каковыми изначально являемся мы. На небесах многие народы размещают целые страны. По христианским представлениям «рай» является районом обитания ангелов и других безгрешных почитателей «Отца Небесного». В раю эти чада соединяются с богом, созерцают его. Таким образом представления о райской жизни, о «небесах обетованных» возникли не в ходе наблюдения за макрокосмом, а в ходе отражения микрокосма – материнских рук, породивших представление о богах, всеблагих предках, колыбели человечества, а также о воспитательном процессе, который широко представлен в древних учениях.

Матери заманивают детей в сказочную страну загибая палец или пальцы на руках. Нет ничего удивительного в том, что в сказках путь в сказочную страну показывают сказочные колечки [Афанасьев, 1985, № 214], что в колечках заключены сказочные царства [Афанасьев, 1984, № № 128, 129, 176].

Сказочные и мифические страны нередко располагались на островах. **Три оси**, образующие исходный универсум (рис. 2), породили представления о чудесном **острове**, на котором пребывают боги, беззаботные и безгрешные люди. Шумерские мифы рассказывают о лежащем далеко в южных морях острове Дильмун, где никто не знал бедности, болезней и смерти. Дильмун – первозданная «чистая», «непорочная», «светлая» страна, «страна живых». Согласно «Эпосу о Гильгамеше», на Дильмуне поселён после потопа мудрец-полубог Зиусудра, или Утнапиштим, оберегающий секрет бессмертия. Хотя Дильмун предстаёт скорее божественным, чем человеческим обиталищем, его характеристика содержит многочисленные параллели с библейским повествованием об Эдеме.

В древнегреческих мифах «Острова блаженных» (Элизиум, Элизий) впервые упоминаются в «Одиссее». Эти острова находятся на крайнем западе, и являются пристанищем людей, получившие бессмертие от богов, или те из смертных, чью жизнь судьи загробного мира (Минос, Эак и Радамант) признали праведной и благочестивой. Правителем этих островов является бог Крон. Здесь царит вечная весна. Души праведников гуляют по Елисейским полям – прекрасному лугу неувядающих цветов, окруженному сказочно красивым лесом, проводят время в беседах и наслаждаются вечной жизнью. Здесь пребывают многие знаменитые герои греческих мифов, получившие бессмертие (напр. Диомед Тидид, Телегон, Пенелопа) или перенесённые сюда после смерти

(Ахилл, Менелай, Медея и др.), и даже освобождённые из Тартара титаны. Не сложно догадаться, что изначально количество сказочных островов определялось количеством матерей на земле.

Правление Крона на островах заставляет соотнести греческую легенду с преданием о Золотом веке, когда Крон царствовал на всей земле. В ту эпоху люди не знали нужды, страдания и смерти, жизнь их строилась по законам божественной справедливости. Острова блаженных остались последним «реликтом» Золотого века на земле, но достичь их невозможно без помощи богов. Под эгидой Крона, согласно «Трудам и дням» **Гесиода**:

*«Сердцем ни дум, ни заботы не зная, они безмятежно
Близ океанских пучин острова населяют блаженных.
Трижды в году хлебодарная почва героям счастливым
Сладостью равные мёду плоды в изобилье приносит»*

[Гесиод, 170-174].

Плутарх в трактате «О лике, видимом на диске Луны» пишет о мифическом острове Огигия, где, «согласно легендарным рассказам варваров, Юпитер держит в плену Сатурна» [Плутарх, 26]. Присутствие бога плодородия сообщает природе острова роскошный неувядающий характер, течение времени там неощутимо.

Кельтская мифология традиционно помещает острова блаженных на западе. Известно множество названий этих островов: Великая земля, Земля жизни и др. Здесь остановилось время, царит изобилие и молодость. По одной из традиций, правителем этого западного мира был Трен. Валлийская мифологическая система также помещает «иной мир» на островах. В кельтской традиции существует немало легенд о путешествиях в «иной мир», известных под назва-

нием immram – плавание. Такое путешествие отражено саге «Плавание Брана», которая представляет собой одну из самых древних саг в ирландской литературе. Повествование в саге «Плавание Брана» начинается с того, что Брану является таинственная *«женщина в невиданной одежде»*, которая предлагает ему предпринять путешествие на удивительный остров Эмайн, где, по ее словам, его ждет мудрость и счастье во всей полноте. Об этом первая песня саги:

*«Там неведома горесть и неведом обман.
На земле родной, плодоносной,
Нет ни капли горечи, ни капли зла,
Всё – сладкая музыка, нежащая слух.
Без скорби, без печали, без смерти,
Без болезней, без дряхлости –
Вот истинный знак Эмайн.
Не найти ей равного чудаяю»*

[Смирнова, 1973, с. 547-564].

В качестве первых лодочек, обеспечивших посещение сказочных островов, следует признать материнские ладошки, сложенные лодочками..

Согласно древнерусским «Космографиям», острова Макарийские (от греч. μακάριος – блаженный), где текут медовые и молочные реки с кисельными берегами, называются «блаженными», поскольку *«...залетает в сии остров птицы райския Гомаюнъ и Финиксъ и благоухание износятъ чудное <...> тамо зимы нет»* [Афанасьев, 1995, с. 135]. Следует заметить, что некоторые матери склонны умывать детей грудным молоком, поэтому нет оснований удивляться наличию молочных рек в счастливой обители.

Знакомясь с чудесными странами, островами на самом раннем этапе своего существования, человек очень быст-

ро забывает об их существовании, забывает он и о золотом веке, о чудесных странах, чудесных колечках, которые показывают путь в чудесные страны. Между тем его мать помнит о первых шагах своего ребёнка, о его первых путешествиях в чудесные страны.

Руки являются естественными **чарами**, которые породили представления о **царях**, царских детях, а также о различного рода царствах. Царства могут поворачиваться, скатываться подобно скатерти-самобранке, переноситься («*скатали свои царства в ячки, забрали с собой*») [Афанасьев, 1984, № 140]. Скатываться царства могут, поскольку содержат по три сустава, три фаланги. Таких троек на двух руках десять, причём за девятой тройкой (тридевятым царством) следует десятая тройка (тридесятое царство). Сложив руки в виде чары (рис. 1), легко убедиться, царства, принадлежащие большому пальцу, наиболее удалены между собой. Именно один из них ассоциируется с тридесятым царством. Скакать в тридесятое царство можно по разному поводу. Так, например, такие скачки могут происходить при счёте на пальцах, когда один большой палец последовательно обходит все царства и достигает последнего – тридесятого царства. Чисто рефлекторно такие путешествия совершаются большим пальцем захватывающей руки при задании системы координат (рис. 49). Именно такого рода путешествия наиболее часто и наиболее детально освещены в волшебных сказках и мифах.

Сложенные ладони могут переполняться слезами. Это привело к появлению в сказках, мифах подводных царств, морских царств, а также соответствующих обитателей: русалок, морских царей и царевен. В сказках и мифах детально описаны путешествия в подводные царства, а также повадки их обитателей. «А Иван-царевич отправился в подводное

царство» [Афанасьев, 1985, № 222]. «Пришел на калиновый мост и бросился в воду. В ту ж минуту очутился он в подводном царстве» [Там же. № 228] «В ту ж минуту подхватил его морской царь и унес в самую глубину» [Там же. № 259]. Оно может располагаться на ките, проваливаться под воду, как в «Сказании о граде Китиже» [Там же, № 216].

Пальцы (палы), огненные нимбы на ногтях породили представления о пламенных, огненных царях и царствах. «Вишь ты, молодой юноша, и сам не ведаешь – куда едешь, а едешь ты прямо к Огненному царю: не доезжая до его царства верст тридцать – уж огнем жжет!» [Там же. № 206].

Рукотворные скалы побудили говорить о каменных палатах и каменных царствах. «Шел долго ли, коротко ли, скоро сказка сказывается, не скоро дело делается; приходит в одно царство, видит – кругом камни! И скот и люди – где кто был, стоял или сидел, кто куда ехал, там все и окаменели: иной дрова рубил, руку с топором поднял, да так и остался!» [Там же. № 274].

Жмени вызвала к жизни сказки и мифы, в которых фигурируют **подземные** царства и их обитатели. «Долго шли они подземным ходом, вдруг забрезжился свет – все светлей да светлей, и вышли они на широкое поле, под ясное небо; на том поле великолепный дворец выстроен, а во дворце живет отец красной девицы, царь той подземельной стороны» [Там же. № 191]. По аналогичным причинам царствует в подземном царстве зачастую **змей** (рис. 8). «Долго ли, коротко ли – набрел Иван на подземный ход. Тем ходом спустился в глубокую пропасть и попал в подземное царство, где жил и царствовал шестиглавый змей» [Там же. № 237].

Надо сказать, что в сказках и мифах змеиные цари, змеиные царства встречаются регулярно. «Долго ли, коротко ли, низко ли, высоко ли – скоро сказка сказывается, да не ско-

ро дело делается – приехал он в царство змеиное, убил царя-змея, освободил из неволи прекрасную королеву и женился на ней; после того воротился домой и стал с молодой женою жить-поживать да добра наживать» [Афанасьев, 1984, № 161]. «Долго-долго шёл он за клубочком, много лет пролетело, и зашёл в такую землю, где нет ни души человеческой, ни птиц, ни зверей, только одни змеи кишат. То было змеиное царство» [Афанасьев, 1985, № 191]. «В том царстве жили одни змеи, да гады. Кругом города лежала большая змея, обвившаяся кольцом, так что голова с хвостом сходилась» [Афанасьев, 1984, № 178]. «Не бойся! – провещала ему змея. – Иди теперь за тридевять земель, в тридесятое государство – в подземельное царство; там мой батюшка царствует» [Афанасьев, 1985, № 191].

Мышцы рук (рис. 6) позволяют увидеть **мышиное** государство: «...поплыли они по́ морю; перебрались на другую сторону и пришли в тридесятое царство, в мышье государство» [Там же. № 191]. «Постойте, – говорит мышинный царь, – я соберу своих подданных и спрошу у них» [Там же. № 191]. Связь мышинового царства с тридесятым царством (большим пальцем) более чем очевидна.

Птахи (**пятаки**) породили представления о **птичьих** царствах. В сказке «Марья Моревна» за трёх девушек сватаются сокол, ворон и орёл. Брат девушек отправляется их навестить «Идёт день, идёт другой, на рассвете третьего видит чудесный дворец, у дворца дуб стоит, на дубу ясный сокол сидит. Это – царство соколов» [Афанасьев, 1985, № 201]. Наши естественные шкалы-скалы позволяют пролить свет на этого сокола и на его царство.

В сказках, мифах представлены и девичьи царства. Сказочная царевна (большой палец руки) может возглавлять целую рать подобных себе воинственных девиц (поляниц),

которые бдительно охраняют девичье царство, а также живую воду (слёзы), которая также может охраняться этими девицами. *«Клубочек доведет тебя до тех самых мест, где царствует красная девица; живет она в большом золотом дворце и часто выезжает с своим войском в зеленые луга тешиться: девять дней гуляет, да потом девять дней богатырским сном спит».* *«Только успел спрятаться, от золотого дворца пыль столбом подымается: выезжает красная девица с своим войском в зеленые луга тешиться. Смотрит царевич – все войско из одних девиц набрано: та хороша, а та еще лучше! А всех краше, ненагляднее сама царица».* *«На десятый день идет он в золотой дворец: на пуховой на постели лежит красная девица, богатырским сном поживает – с рук и с ног целующая вода точится; вместе с нею спит и ее войско верное»* [Афанасьев, 1984, № 173].

В русских сказках широко представлены медное, серебряное и золотое царства. *«...королевы покатали в чистом поле своими яичками – и тотчас явились три царства: медное, серебряное и золотое»* [Там же. № 140]. Есть основания полагать, что мизинцы породили сказки о медных царствах, их хозяйках, а также о медных шариках, клубках, колечках, которые они дарят. *«Выскакивает к нему медного царства царица: “Кто таков, добрый молодец?”» «Дала ему медный шарик и медное колечко»* [Там же. № 129]. Ребристый характер скатываемых царств породил представления о серебряных царствах. *«Приходит в серебряное царство и видит дворец лучше прежнего – весь серебряный».* *«Тут подала ему серебряное колечко: “В этом колечке все серебряное царство состоит!»* [Там же. №129]. Золотистый цвет ногтей породил представления о золотых царствах. *«Всех выше, всех лучше царевна золотого царства – такая краса, что ни в сказке сказать, ни пером написать»* [Там же. № 130].

В сказках и мифах широко представлено царство смерти и её обитатели. Мёртвая хватка (предсмертный судорожный захват тела) должна были породить представление о погружении человеческого тела в пасть (пять), которая часто рассматривается как вход в царство смерти. **В. Пропп** по этому поводу пишет: *«Вход в царство идёт через пасть животных. Эта пасть всё время закрывается и открывается»* [Пропп, 1985, с. 288]. В чреве животного часто располагается мир иной, в котором пребывают погибшие, умершие, пропавшие. Так, например, в Америке (племя нутка) записано: *«Однажды мать героя проезжала в маленькой лодке. Лодку унесло от берега, и вот появился кит и проглотил лодку вместе с женщиной. Когда герой узнал, что случилось с матерью, он решил отомстить. Вместе с братьями он по реке спустился в море. Они стали петь песню. Когда они пропели её два раза, вода расступилась, и кит проглотил лодку. Герой кричал своим братьям, чтобы они правили лодку прямо в чрево. В чреве они разрезали кишки и отрезали ему сердце. От этого кит сдох...»* [Frobenius, 1904, s. 82]. Ладонки позволяют реконструировать лодочки героев и матери, а также чрево, в котором герои встречают усопших и вызволяют их на свет.

Чтобы вызволить усопших из чрева сказочного животного необходимо развести его пальцы (палы). В мифах и сказках герои разводят пламя в чреве животного. *«В желудке кита он видит своих умерших родителей. Чтобы освободить себя, он возжигает большой костёр. Кит корчится от боли и плывёт к отмели. Через открытую пасть все выходят наружу вместе с лодкой»* [Пропп, 1986, с. 235]. **В.Я.Пропп** пишет: *«В этом случае герой в рыбе видит своих умерших родителей. Это показывает, что он уже в рыбе попал в обитель мёртвых. В рыбе герой вообще иногда встречает много мёр-*

твых и живых, проглоченных до него, и выводит их. Этот мотив мы здесь проследить не будем. Отметим только, что и русская сказка знает перенос героя в рыбу, знает разведение в рыбе костра...» [Там же. С. 235]. Объяснить подобный мотив крайне сложно отождествив сказочное существо с обычным животным и возводя представления о мире ином к обычной охотничьей или рыболовной практике. Следует заметить, что в чреве рукотворной рыбы мы скрываем лицо и когда обрадуемся («обрыбимся»).

Две руки являются естественными дверками в загробный мир. В обряде похороны руса, описанном *Ибн-Фадланом*, рассказывается о процессе заглядывания в загробный мир, в котором участвует девушка, предназначенная в жертву. Для выполнения такой церемонии изготавливались большие деревянные ворота. Поднятая над воротами, девушка сказала, что она видит умерших отца с матерью, всех своих умерших родственников. Очевидно, что изначальное притворство близких сыграло далеко не последнюю роль в генезисе подобного рода взглядов на загробный мир.

Описание посредством звукового языка скачков в тридесятое царство при диагностике породило представление о чрезвычайной удалённости царства. Между тем, все это царство расположены в наших ладонях. Крайний запад, где мифологизированное сознание размещает загробный мир, изначально располагался прямо за пядями рук пациента, причём со стороны его лица. Крепко сомкнутые пясти породили представление о пропастях, которые отделяют царство смерти от царства живых. Породили они и представления о героях (руках пальцев младенцев, врачей-лелей), которые спускаются в подземный мир, где томятся матери, сёстры, невесты, пациенты под бдительным прищмотром чудовищ.

Наши естественные тенёта позволяют увидеть Танатоса, который в греческой мифологии является олицетворением смерти. В трагедии Еврипида воспроизведён миф о том, как Геракл отбил у Танатоса Алкестиду. Подобного рода подвиги свойственны нам уже в младенчестве. Маска смерти, которую традиционно используют матери, чтобы предостеречь детей о грозящей опасности, не несёт в себе печать неотвратимости. Она просто символизирует боль (нем. Schmerz 'боль'). Регулярное использование маски смерти порождает надежду на возможность борьбы со смертью (болью), на возрождение после смерти. Различного рода мифы, сказки, в которых человек умирает или превращается в ужасное чудовище, а затем возвращается к жизни, широко распространены в самых различных частях ойкумены, что свидетельствует об их глубокой древности. Родители проявляют большую настойчивость, чтобы обучить ребёнка сознательно пользоваться маской смерти. Они чувствуют огромное облегчение, когда ребёнок начинает посредством маски демонстрировать больное место. Это является надёжным свидетельством того, что в ребёнке проснулось не только сознание, но и самосознание. Диагностическая роль подобных навыков трудно переоценить.

Обитатели загробного мира крайне разнообразны: чудовища, духи, души умерших и т. д. Все эти обитатели склонны к взаимным превращениям и столь же загадочны для толкователей мифов, как и во времена *Лукреция Кара*, который в своей поэме «О природе вещей» писал: *«Так как природу души совершенно не ведают люди: В чреве ль рождается она, или внедряется после рождения? Гибнет ли наша душа, отделившись от тела по смерти? В Оркуса мрак ли исходят, в пустых ли витает пространства Или по воле богов переходит в различных животных...»* [Лукреций, 112 и далее]

Между тем, издревле герои, шаманы частенько отправлялись в мир иной, в страну духов и достаточно подробно описали её обитателей. Без такого рода путешествий трудно представить врачебную практику, и каждый врач бесконечное количество раз встречался с масками смерти, лез в чужую душу, анализировал её извивы. Каждый из читающих эти строки также с детства знаком с дюжинами, джинами, дугами, духами, которые скрывают любимые лица и с которыми нас побуждают матери мериться силами в самом раннем детстве.

Наша естественная сетка позволяет воочию увидеть Стикс – греческое божество одноимённой реки в царстве мёртвых [Гесиод, Теогония, 361]. Первозданные маски (хари) позволяют предельно наглядно продемонстрировать Харона (большой палец), который на своей углой лодочке (ладонке) перевозит души покойников через Ахерон.

Наши суставы, наши чудо-вещи, чудовища позволяют с исчерпывающей полнотой разобраться в существах, которые охраняют загробный мир, могут быть добрыми, злыми, подчиняться воле человека, действовать чисто рефлекторно, причинять боль, лечить, трансформироваться в самые различные предметы, породившие исходные меты, приметы т. д. Уже при исследовании античной религии и искусства исследователи обратили внимание на «героических зверей», играющих большую роль в культуре «героизированных» мёртвых. Хотя природа загадочного явления не была раскрыта, однако связь этих животных с загробным миром стала сознаваться.

В первом издании «Золотой ветви» (1890) *Дж. Фрэзер* объясняет тотемизм на основе представлений о «внешней душе», которая хранится в каком-либо объекте внешнего мира: в растении, животном, предмете и пр. С жизнью и сохранностью этой души, этого объекта (без которого, как без

рук) связана жизнь человека. **Фрэзер** считал, что во время инициаций, во время «смерти» иницируемого, его душа трансформируется в какое-то животное или растение, которое становится его тотемом; и обратно – душа животного или растения переносится в иницируемого. Таким образом устанавливается связь между человеком и его тотемом. Запрет убивать тотема связан с риском убить себя.

О внешних прижизненных душах человека свидетельствуют мифы многих народов. Так, например, как сообщает **Вилькинс**, у некоторых племён Зондского архипелага существует представление, что у человека ещё при жизни есть души, которые живут вне его, в телах животных, растений и т. д. и помогают ему при жизни и покровительствуют после смерти (*genius natalis*) [Штернберг, 1936, с. 15]. Очевидно, что эти души обитают в сказочных животных, в сказочных растениях, которые являются нашими наружными органами.

Для скандинавской мифологии также характерно прижизненное увязывание индивида с зооморфными духами – *fylggja* и *hamingia*, увязанное с широко распространённым представлением о наутлях (наутализм) – духах-двойниках. Смерть двойника предрекает гибель человека. Подобного рода факты позволили **В. Вундту** прийти к весьма глубокой идее об исходной неразделимости души и тела. В своей «Психологии народов» [Вундт, 1913] он называет исходную душу «телесной». Это понятие рождено, по **Вундту**, прочной, раз навсегда установившейся ассоциацией между внутренней жизнью человека, многообразными проявлениями его умственной и психической деятельности, – и внешним, телесным выражением его умственной и психической деятельности. Этот факт является первичным и «непосредственно данным». Лишь со временем наряду с телесной душой, появилась «свободная, не связанная душа» – представление, в

основе которого лежат, по его мнению, сновидения. По его мнению, это вторичное и довольно позднее представление о душе никогда, однако, не могло вытеснить и заменить собою более актуального представления о материальной душе, отождествлявшейся с наиболее актуальными органами человека.

Герои, которые насмерть воюют с различными чудовищами, похитившими и скрывающими любимых, предварительно узнают от знающих людей место, где хранятся души злых колдунов, чародеев, людоедов. Совсем не сложно догадаться, что души этих злодеев хранятся чаще всего в естественных координатных системах (клетках, ларцах, ящиках, сундуках) и часто имеют округлую форму яйца, ореха, кольца, что вызвано оцифровкой этих систем. Предлагаемый взгляд на спиритуализм предполагает именно такую форму. Согнув палец **к ладони**, можно увидеть душу **колдуна**.

На основе жестового показа, связанного с умиранием и воскресением, а также лечебной практики сложилась масса обрядов, в которых люди, поглощённые могилой (мглой), злым духом, чудовищем вновь возвращаются к жизни. Так, например, у племён, расселившихся на южном побережье Нового Южного Уэльса, во время инициации перед посвящаемыми юношами в наглядной форме разыгрывали мистерию воскресения. Завёрнутый в волокнистую кору человек ложился в могилу и его слегка присыпали землёй и ветками. В руке он держал небольшой куст, который, казалось, рос прямо из земли. Затем к могиле подводили посвящаемых юношей, а с другой стороны подходила процессия во главе двух старейшин. Обряд сопровождался пением и танцами вокруг могилы, которые продолжались до тех пор, пока «росший» на могиле куст не приходил в движение. Он начинал трястись всё сильнее и сильнее, пока не обрушился на землю.

Под возбуждённые танцы и пение хора из-под кучи веток и листьев выпрыгивал мнимый покойник [Леви-Стросс, 1983, с. 648]. Природа куста и веток в данном обряде предельно очевидна. Совсем не сложно обнаружит их прототипы в наших естественных кистях, пальцах. Таким образом анализируя матрицу и технику её изначального использования можно пролить свет на истоки мистических обрядов, которые до сих пор не получили однозначного освещения.

Духи мнимых покойников не отличаются молчаливостью. Щепоть изначально не только шептала, но и громко щёлкала, чтобы привлечь внимание или наказать виновного, поэтому весьма примечательно, что все племена Новой Гвинеи называют одним и тем же словом и трещотку, и чудовище, которое проглатывает при посвящении юношей. По этому поводу **К. Леви-Строс** писал: *«Заслуживает внимания и то обстоятельство, что слово, применяемое по отношению к трещотке и чудовищу, в трёх языках из четырёх означает также призрак, или дух покойника, а на другом – языке племени кай – оно означает "дедушка". Из этого следует, что существо, которое якобы проглатывает и изрыгает юношей во время инициации, рассматривается как могущественный призрак или дух предка, а трещотка, которая обозначается одним с ним словом, материально его представляет»* [Там же. С. 649].

Рефлекторный захват руками кровавых ран смертельно ранеными людьми породил представления о сокровищах, которые старательно прячут мертвецы. Бог преисподней и владыка теней носил у древних греков имя Плутон, которое этимологически связано со словом *plutos* `богатство`. *«Вера, что души мёртвых оберегают зарытые клады, одинаково сильна в античной и современной традиции»* [Клингер, 1911, с. 31].

Предсмертный захват кровавой раны породил также представления о кровожадности мертвецов. **В. Клингер** с полным основанием писал: «В ходячем образе мертвеца, как он выработался в народном воображении, прежде всего, бросается в глаза черта кровожадности, налагающая мрачный колорит на всю эту область народной веры» [Там же. С. 28]. Море крови может расступиться и продемонстрировать ужасных мучителей, которые терзают, бьют палками (пальцами) жертву и т. д. «Вот клубочек катился-катился – и прямо в море: море расступилось, дорога открылась; дурак ступил раз-другой и очутился с своими провожатыми на том свете. Смотрит, а на покойном королевском отце черти до некла дрова везут да гоняют его железными прутьями» [Афанасьев, 1985, № 216].

V.2. Архетипы строений

В работе «Истоки протоархитектуры в свете генерализованной трудовой концепции антропосоциокультурогенеза» [Воронцов, 2016] показано, что руки матери, ручное мышление, ручной показ позволяют реконструировать не только сказочные страны, но и идеальные (мысленные) сооружения, в которых человек обитает изначально, причём в сообществе божеств, чудесных существ. Игнорируя идеальные (мысленные) сооружения, можно высказывать самые странные идеи об истоках архитектуры. Следует учитывать, что животные также строят дома. Более того, по мнению **К. Маркса**, «пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов» [Маркс, 1960, с. 189]. Это вовсе не свидетельствует о наличии у пчелы архитектурных навыков, знаний. Маркс с полным основанием находит, что «самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого

начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении работника, т. е. идеально» [Там же. С. 189]. Игнорируя идеальные построения, авторы «Всеобщей истории архитектуры» пишут: «В эпоху палеолита наиболее ранним жилищем человека были пещеры, иногда не требовавшие почти никакой затраты труда для их использования, укрытия под навесами скал, т. е., что он находил в природе пригодным для жилья» [Виа., с. 1]. В «Очерках по истории архитектуры» **Н.И. Брунов** пишет: «Пещера была древнейшим жильём человека, который пользовался изначально естественными пещерами» [Брунов, с. 12]. Подобного рода идеями руководствовался ещё голландский антрополог **Э. Дюбуа** (1858 – 1940), однако факты убедили его, что предки человека предпочитали открытые пространства. Два поколения семьи **Лики** – палеоантропологов и писателей, сыгравших ключевую роль в поисках останков древнейшего человека в Восточной Африке, также обнаружили стоянки и останки древнейших людей отнюдь не в пещерах, которые без отопления, освещения малопригодны для жизни. Само отопление, освещение пещер требует наличия богатого древостоя, который не характерен для местности, в которой обитали древнейшие предки человека.

Особенно опасен климат пещер для человеческих младенцев. Духовное чувство (материнская любовь) вызвало к жизни со'оружения из естественных орудий (рук). Это духовное чувство, эти рукотворные сооружения древнее каменных орудий, древнее самых первых попыток наших предков перейти к наземному обитанию, поэтому глубоко ошибаются российские архитекторы **М.Г. Зейферт** и **И.Х. Мифтахутдинов**, которые в своей книге «История

архитектуры» пишут: «Зарождение архитектуры можно отнести к эпохе позднего палеолита. В это время появились простейшие постройки, отвечающие не только утилитарным, но и примитивным духовным потребностям человека» [Зейферт, Мифтахутдинов, с. 4]. Игнорируя архитектурные сооружения, инициированные высочайшим духовным чувством – материнской любовью, игнорируя изначальную обитель богов, можно глубоко ошибаться относительно времени появления первых ритуальных сооружений, но и первых «умных домов», первых переносных жилищ, первых полов, куполов (рис. 26), замков (рис. 52), оград (рис. 29), всяческих мостов и т. д., а также мест их локализации.

В основе скептического отношения к сказочным древностям лежат свидетельства археологической науки, которая вопреки очевидным фактам категорически отрицает существование сказочных построек, сказочных орудий, сказочных существ. Слепота археологов вполне объяснима. Покидая руки матери, мы забываем о первой обители, о её «архитекторах» и «архитектуре». О древнейших сооружениях пытаются напомнить нам сказки, мифы, но механистические предрассудки не позволяют прислушаться к древним учениям. Подобного рода предрассудки исключают существование времён, когда деревья были большими, плоды – огромными, когда нас окружали исполины, титаны мысли и духовности, возводившие титанические сооружения, с которыми связаны первые времена нашего бытия.

Изучение сказочных строений начнём с печки. Материнские руки способны опекать, обогревать детей (обычных и чудесных), подогревать пищу. Пальцы (палы) породили представления о пламенных печах. Нет ничего удивительного в том, что сказочная печка угощает пирогами, что в ней прячутся дети, которых преследуют гуси-лебеди [Афанасьев,

1984, № 113]. По вполне объяснимым причинам сказочный герой использует печь в качестве транспортного средства. «Ну-ка, по шучьему велению, а по моему прошению поезжай-ка печь, прямо в город!» [Там же. № 165]. «По шучьему велению, по моему прошению, печка ступай к королю» [Там же. № 166]. Не следует удивляться и тому, что сказочные печки могли не только угощать пирожками, транспортировать детей, но и указывать, сказывать, подсказывать. «Печка, печка, скажи, куда гуси улетели?» [Там же. № 113].

Посредством рук мы питаемся. Пясти (пасти) породили представление о небе (нёбе), небесных хорах, хатах, которые приспособлены для кормления. «Дед полез на небо; лез, лез – стоит хатка, стены из блинов, лавки из калачей, печка из творогу и вымазана маслом» [Там же. № 20]. «Мужик и полез на небушко, лез-лез, насили влез. Входит в хоромы: везде такое загляденье, что он чуть было глаз не проглядел. Среди хором стоит печка, в печке и гусятинны, и поросятинны, и пирогов – видимо» [Афанасьев, 1985, № 420]. Большие пальцы рук позволяют не просто попасть пальцем в небо, но и захватывать пищу, которая пребывает на небе.

Подобного рода небеса и небожители нашли детальное отражение в мифах и сказках самых разных народов. Пальцы (палы) рук матери породили представления о небесных палатах (лат. palātum, palātus `нёбо`, `уста`, `свод`). В райский уголок, в небесную обитель, чудесную страну детства мы совершаем свои первые путешествия. Советско-российский историк культуры **Н.В. Брагинская** с полным основанием пишет: «Путешествие героя на верхнюю землю, пребывание его у небесного народа – одна из главных сюжетных схем мифологии, героических сказаний» [Брагинская, 1992, с. 207].

С руками связаны и исходные представления о небесных замках, об изначальном пребывании человека на небесах, в

окружении небожителей и последующей депортацией на бrenную землю. Издревле было замечено, что особо прочные рукотворные сооружения получаютсЯ, когда руки матери посредством замка из пальцев (рис. 52). удерживают ребёнка. При этом

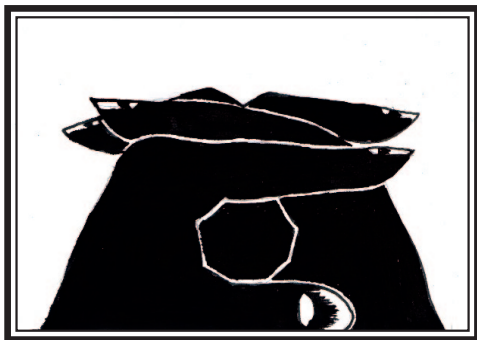


Рис. 52. Первый замок — дeтинец.
Реконструкция В.А. Воронцова

большие пальцы рук матери имеют возможность заманивать детишек в это сооружение, благодаря которому дети могут переноситься на большие расстояния. Подобного рода сооружения, покоящиеся на плечах матерей, стали называться замками, детинцами, крепостями, мостами и т. д. При возведении подобных сооружений из дерева, камня продолжала доминировать мысль о необходимости для прочности возводить подобного рода постройки, закладывая в них тела младенцев. Поскольку все матери добровольно заключают своих детей в свои рукотворные замки, при закладке деревянного или каменного здания зачастую также требовалась добровольная жертва ребёнка. Об этом свидетельствуют многие сказания и легенды. Так, например, в Баварии, недалеко от гор. Ансбаха, в деревне Фестенберг сохранились развалины старого замка, принадлежавшего в самом начале средних веков знатному роду Vestenberg. В 1855 г. местная 80-летняя старуха рассказала об этом рыцарском замке следующее. Когда его строили, то сделали в стене особое сиденье, куда посадили ребёнка и тут замуровали. Дитя плакало, и, чтобы его успокоить, ему дали в руки красивое

красное яблоко. Мать продала этого ребенка за большие деньги. Замуровав ребенка, строитель дал матери его пощечину, говоря: *«было бы лучше, если бы ты с этим своим ребенком пошла по дворам собирать милостыню!»* [Panzer, № 457].

Идея добровольного заклания ребёнка может принадлежать и отцам, которые также могут строить замки. Так, например, у югославов есть баллада, которая называется «Построение минарета Дервиш-паши». Баллада повествует о том, как построенный мастерами минарет обрушивался до тех пор, пока Дервиш-паша не решился пожертвовать своим сыном. Несчастливая мать ребёнка, услышав о решении закласть её сына, умоляет пашу:

*«Господин паша, прошу пощады,
Прекрати постройку минарета.
Сын для нас дороже минарета»*

[Построение ..., с. 179].

Мольба несчастной супруги не сломила волю пашы. Упрямый паша твёрдо решил довести дело до конца. Увидев, как уносят её любимое чадо на заклание, несчастная мать согласно балладе:

*«Закричала так, что дом весь вздрогнул,
С горя начала она бегать
По комнате из угла в угол,
Запнулась о молитвенный коврик,
И в парадной комнате упала,
Как упала, дух тотчас испустила»*

[Там же. С. 179].

Ужас, порождённый особенностями строительной технологии, звучит в заключительных строках баллады:

*«Минарет наши был воздвигнут
До сих пор он стоит, как прежде.
Закопал паши под минаретом
Верную жену молодую,
Вместе с нею младшего сына»*

[Там же. С. 180].

Поскольку чаще всего детинцы возводят и удерживают кормящие матери, широкий круг легенд, саг повествует о кормящих женщинах, принесённых в жертву при строительстве. Так, например, широко известна сербская сага о городе Скутари (Скадр), подробно изложенная в сербской народной песне «Постройка Скадра». Три года строили три брата Мрлявчевича – король Вукашин, воевода Углеша и Гойко – крепость Скадр на р. Бояне. Строили они с тремястами мастеров и не могли возвести даже фундамента, так как каждый раз то, что успевали сделать мастера за день, вила ночью разрушала. Кончилось всё тем, что вила сама предложила заложить в фундамент крепостной башни жену одного из трех братьев-строителей. Пострадала жена младшего брата Гойко. Когда её мольбы ее о спасении были отвергнуты, она просила зодчего оставить отверстие для ее груди, чтобы она могла кормить грудью своего одномесячного сына, а также отверстия для ее глаз – чтобы она могла видеть этого сына.

Просьбу Гойковицы исполнили, и она целый год будто бы кормила грудью своего сына Иована. *«Как было тогда, – заканчивает песня, – так и осталось: и теперь идет от нее питание – как ради чуда, так ради исцеления жен, у которых нет в грудях молока»* [Карацић, № 25]. Примечание сербского собирателя фольклора и историка **В. Караджича** (1787–1864) к этой песне-саге гласит: *«Говорят, что и те-*

*перь из этих просветов, где видны белые груди Гойковицы, течет около стены какая-то жидкость, вроде известки, которую берут себе и пьют в воде женщины, страдающие недостатком грудного молока или болью в грудях». Другое примечание **Вука** гласит, что, по сербскому народному поверью, при стройке всякого крупного здания необходимо сначала замуровать человека; таких мест все избегают, если есть возможность пройти кружным путем, так как верят, что можно замуровать и одну только тень, после чего данный человек сам умрет [Там же. С. 109-117].*

***Э.Б. Тайлор** в своей книге «Миф и обряд в первобытной культуре» привёл многочисленные свидетельства того, что издревле человеческие жертвоприношения при строительстве были широко распространены в самых различных частях ойкумены, что свидетельствует об их глубокой древности. Более того, он показал, что «гнусные обряды, о которых в Европе сохранилось лишь смутное воспоминание, ещё сохраняют своё древнее значение в Африке, Полинезии и Азии в тех обществах, которые являются если не хронологически, то по степени своего развития представителями древнейших ступеней Цивилизации» [Тайлор, 2000, с. 38–40].*

Чисто рефлекторно руки прикрывают кровавую рану. Подобного рода кров символизирует кровь и возводится на крови. Этот символический показ породил обычай возводить самые различные сооружения на крови. «В Шотландии распространено поверье, будто пикты, которым местные легенды приписывают постройки доисторической древности, орошали закладку своих построек человеческой кровью» [Там же. С. 35]. У папуасов Новой Гвинеи «еще не так давно существовал обычай, требовавший окропления порога нового дома человеческой кровью» [Гэрли 1935, с. 94].

Сознательно сооружать стены сказочных построек мы начинаем, когда обучаемся осмысленно сетовать, стенать («лезть на стенку»). Наиболее прочные строения получаются чисто рефлекторно. Порождает их смертельная боль, мёртвая хватка. Предсмертный захват тела руками породил обычай «строить на мертво». Породил он и широко распространено поверье, что каждое новое здание строится на «чью-либо голову», т. е. в нём кто-либо должен в скором времени умереть. Нет ничего удивительного в том, что царство смерти в сказках часто ассоциируется с архитектурными сооружениями (сказочными чертогами, замками и т. д.), в которых обитают черти, чудовища, людоеды и содержатся их жертвы. Так, например, в русской сказке «Неосторожное слово» чёрт обитает в «*белокаменных палатах; все комнаты славно убраны, хитро изукрашенны*» [Афанасьев, 1985, № 227]. Это царство зачастую лежит в глубине водоёма, природа которого также достаточно очевидна. «Она сняла крест, бух в прорубь – и очутилась в больших палатах. Сидит там Сатана на стуле...» [Там же. № 229].

Рукотворный универсум, рукотворные маски (хари), в которых мы традиционно ищем убежище, успокоение, легли в основу храмовой архитектуры. В первозданных храмах (рис. 28) скрываются не только горемыки, плакалищики, но и тотемные предки, божества. Использование храмовых сооружений в качестве маски зафиксировано в сказках разных народов. «*Услыхала Василиса Премудрая новую погоню; оборотила царевича – старым попом, а сама сделалась ветхой церковью*» [Там же, № 219]. «*Только что он уехал, церковь оборотилась царевною...*» [Там же. № 220]. В татарской сказке девушка говорит герою: «*Ты стань мечетью, а я муэдзином стану и азан произнесу*» [ТНТ., № 3].

Горе может заставить пригорюниться, превратить сказочный дворец, горницу в гору. «*Дурак ударил – жена обратилась в камень, а дворец в каменную гору*» [Афанасьев, 1985, № 216]. Хари-сети породили представления о хрустальных горах, хрустальных гробах, в которых скрываются или покоятся красавицы под охраной дюжины сказочных братьев-разбойников, многоголовых змеев, джинов. Так, например, в русской сказке «Хрустальная гора» в хрустальной горе сидит царевна, которую запер в этой горе «*змеи о двенадцати головах*» [Афанасьев, 1984, № 162].

В сказках часто упоминаются избушки, хаты на куриных ножках, которые могут поворачиваться. Для героев избушка на курьих ножках вовсе не загадочна. Иван, приблизившись к ней, смело решает: «*Нам в тебя лезти, хлеба-соли есть*». «*По старому присловию, по мамкину сказанию: “Избушка, избушка, – молвил Иван, подув на неё, – стань к лесу задом, ко мне передом”*. И вот повернулась к Ивану избушка, глядит из окошка седая старушка» [Афанасьев, 1986, № 560].

Заглянуть в первозданный мезонин можно через щель между мизинцами, однако эта щель может плотно смыкаться. Часто перед героем сплошная стена – «без окон, без дверей», а вход с противоположной стороны. «*У этой избушки ни окон, ни дверей, – ничего нет*» [Коргуев, 1939, № 17]. Пытаясь объяснить природу избушки и поведение героя, В. Пропп ссылается на американский миф, в котором герой хочет пройти мимо дерева. Но оно качается и не пускает его. «Тогда он пытается обойти его. Это было невозможно. Ему нужно было пройти сквозь дерево». Герой пробует пройти под деревом, но оно опускается. Тогда герой с разбега опускается прямо на дерево, и оно разбивается» [Kroeber, 1907, p. 84].

Соотнесение с качающимся деревом, которое преграждает путь герою, позволило **В. Проппу** в книге «Исторические корни волшебной сказки» предположить, что «избушка – сторожевая застава», которая «открытой стороной обращена к тридцатому царству, закрытой – к царству, доступному Ивану. Вот почему Иван не может обойти избушку, а поворачивает её» [Пропп, 1986, с. 59]. Догадка Проппа не лишена оснований. Природа сказочных избушек (рис. 30), сказочных деревьев вполне позволяет им вращаться, качаться, а также стеречь вход в иной мир.

Пропп с полным основанием реконструирует зооморфную природу избушки, порождённую нашими пятами (пастями). «Чтобы найти объяснение всем этим явлениям, мы должны будем обратиться к мифам и обрядам народов, стадияльно находящихся на более ранней ступени. Там мы не найдём ни окропления, ни хлеба, ни масла, ни ленточек на деревьях. Зато здесь мы видим нечто другое, объясняющее многое в образе избушки; избушка, стоящая на грани двух миров, в обряде имеет форму животного, в мифе часто совсем нет никакой избушки, а есть только животное, или же избушка имеет ярко выраженные зооморфные черты. Это объясняет нам и “курьи ножки” и многие другие детали» [Там же. С. 61]. Следует, однако, заметить, что мифические растения и животные-сторожа зачастую также с благодарностью принимают жертвы.

Следует заметить, что животную природу имеет не только сказочная избушка, но и мифический первозданный Хаос (нем. Haus – дом), породивший соответствующие представления о первоначальном вместилище. В статье «Хаос» **А.Ф. Лосев** пишет: «Хаос (греч. χάος, chaos, от корня cha-, отсюда chaino, chasco, “зеваю”, “разеваю”; хаос поэтому означает, прежде всего “зев”, “зевание”, “зияние”, “развёрстое

пространство», «пустое протяжение»» [Лосев, 1992, с. 579]. *Лосев* утверждает: «Он – мировое чудовище, сущность которого есть пустота и ничто. Но это такое ничто, которое стало мировым чудовищем, это – бесконечность и ноль одновременно» [Там же. С. 581]. В «Происхождении богов. Теогонии» *Гесиода* Хаос трактуется как нечто живое. В качестве одной из основных первопотенций порождает из себя Эреб и Ночь. Следует заметить, что воспроизвести **ночь** можно, если наложить пясти-пасти **на очи**.

Пытаясь объяснить функции, которые выполняют в обряде избушки, имитирующие животных, *Пропи* приходит к мысли, что «здесь герою предстоит быть проглоченным, съеденным» [Там же. С. 63]. Действительно, хозяйство бабы-яги явно носит людоедский характер. «Забор вокруг избы из человеческих костей, на заборе торчат черепа людские с глазами...» [Афанасьев, 1984, № 104]. В татарской сказке герой на поляне посредине леса видит дом. «Когда доходит, видит, что дом со всех сторон окружён решёткой. На каждом колу этой решётки торчит по человеческой голове» [ТНТ., № 39]. Связь этой решётки с исходной матрицей достаточно очевидна. Если охватить лицо пальцами, то над каждым пальцем будет возвышаться голова (точнее её верхняя часть).

В традиционных представлениях запретное место может предстать в виде сдвоенных пястей (пастей) наподобие двуглавого Цербера, сторожащего вход в Аид. Мысль о свободном посещении подобного рода мест в мифах чаще всего утрачена, а в сказках подобного рода места доступны даже детям (обычным и царским), которые начинают проникать в таинственную избушку уже на втором этапе введения в культуру показа, поэтому кодифицировать в генетическом плане подобного рода посещения можно цифрой II. Визу-

альное знакомство обычных младенцев с избушкой происходит ещё раньше: на первом этапе.

Корни сказочного мотива, связанного с посещением зверообразной избушки, **В. Пропп** без серьёзных оснований связывает не с воспитательными приёмами и не с медицинской практикой, которые не могут кануть в вечность, а с охотничьей практикой времён родового строя. В книге «Исторические корни волшебной сказки» он пишет: *«Древнейшим субстратом можно признать устройство хаты животной формы при обряде инициации. В этом обряде посвящаемый как бы спускается в область смерти через эту хижину. Отсюда хижина имеет характер прохода в иное царство. В мифах уже теряется зооморфный характер хижины, но дверь, а в русской сказке столбы, сохраняют свой зооморфный вид. Данный обряд создан родовым строем и отражает охотничьи интересы и представления»* [Пропп, 1986, с. 64]. Здесь **Пропп** свидетельствует в пользу первичности сказки. Следует напомнить, что во времена, когда ребёнок знакомится с пятами (пастями) сказочных существ и посещает их, ему глубоко чужды охотничья практика, обряды инициации, сакральные учения, а также понятия о роде, родовом строе.

Анализ матрицы, анализ нашего исходного убежища (Хаоса) показывает, что их обитателями изначально были не только мать-земля (жменя) – Гея, но и представители мужского пола: звероподобные мужья, хтонические существа (змеи, драконы), титаны, циклопы, женихи-людоеды, богатыри, похитители женщин, детей и т. д. Руки взрослых способствовали появлению образа большого дома, замка, в котором проживают великаны, людоеды, похитители, разбойники и т. д., а также их жертвы.

В младенчестве всё кажется огромным. Вот как описываются встречи героев с титаническими постройками. «*Вот*

выходит он на большую поляну, видит – стоит дом – и дом большущей пребольшущей, такого нигде ешшо не видел» [Соколовы, 1915, № 27]. «Дом огромный, большой» [Карнаухова, 1934, № 47]. «Идут лесом. Забуранило. Тут пошли дош и град. Бежать. Бегли, бегли, дом громаднейший» [Зеленин, 1914, №303].

Рассматривая строение рук легко догадаться, почему большой дом в сказках зачастую на высоких столбах. *«Шли, шли, увидели дом на столбах стоит высокий, дом преогромный» [Ончуков, 1908, № 45].* Строение матрицы подсказывает, что этот дом может быть многоэтажным, а вход при плотно сжатых пальцах в него возможен только через верхний этаж. *«Стал искать дорогу, выбрался на луговину: глянул кругом – на той луговине стоит большой каменный дом, в три этажа выстроен; ворота заперты; ставни закрыты, только одно окно отворено, а к нему лестница приставлена» [Афанасьев, 1985, № 203].*

Когда герой попадает в большой дом, он часто видит стол, накрытый на 12 персон, причём в качестве блюд фигурируют человеческие органы. Наша ладонь, наша чудесная скатерть-самобранка способна продемонстрировать этот стол, разделенный на 12 мышц, на 12 мест.

В большом доме героя часто встречает представительница женского пола (старуха, жена людоеда, девушка), которая обслуживают людоедов. Увидеть эту кухарку или первозданного кока не сложнее, чем обнаружить в своей руке кукиш. Эти обитательницы большого дома предупреждают о скором приходе супруга-людоеда, разбойников и т. д. Так, например, между героем и старухой в русской сказке происходит следующий разговор. «”Хто здесь проживает?” – “Такие-то люди, 12 человек, разбойники.” – “Где они у тебя?” – “Уехали на охоту, скоро явяцца”» [Зеленин, 1914, № 61]. Об-

наружить этих 12 разбойников на другой ладони не сложнее, чем подсчитать 12 месяцев. Вместе со сказочной скатертью самобранкой они образуют сказочную матрицу.

Девицы, женщины могут быть похищены людоедами, разбойниками или скрываться у них от притеснений. В афанасьевской сказке богатыри, живущие в лесу, крадут девицу. *«Скучно им показалось, и выдумали они украсть где-нибудь девку от отца, от матери»* [Афанасьев, 1985, № 200]. Такое похищение может быть чисто рефлекторным, поскольку девица может прикрыть лицо руками и попасть в сказочный дом бессознательно.

Самые разные расстройства могут побудить обычную женщину или девушку скрывать лицо под защитой лесной братии. В пермской сказке поповская дочь в брачную ночь бьёт своего мужа (отнюдь не сказочного) поясом и говорит: *«Есь, говорит, у меня гулеван (любовник), на лице у него только онучи сушить, Харк Харкович, Солон Солонович, и тот лучше тебя!»* (Безобразен жених!) Потом она отдула шелковым поясом и сама убралась от ево». Муж отправляется её искать и узнаёт: *«Она у Харк Харковича, Солон Солоныча; у него вкруг дома тын, на каждой тынинке по человечесьей головёнке»* [Зеленин, 1914, № 20]. Пропитанная солёными слезами маска (харя) из сдвоенных рук страдальцы проливает свет на природу Харк Харкович, Солон Солоныч.

Очевидно, что беглая жена, на чью **голову** возведён тын, могла стать **главой** лесных разбойников. В самарской сказке жена бежит от мужа в лес, становится атаманом разбойников, а через семь лет кается и возвращается домой к мужу [Садовников, 1884, № 107].

Притворный характер пребывания героинь у разбойников подтверждается сказками, в которых девушка, проживающая у разбойников или богатырей в лесу, внезапно умирает, а затем оживает.

Разбойники могут выступать в качестве кавалеров. В белорусской сказке читаем: «*Был себе король с королевой, имели одну дочь вельми хорошую, и к ней сватались 12 кавалеров, а те кавалеры были все разбойники*» [Афанасьев, 1985, № 344].

Не сложно оценить состояние мужа, жена которого скрывает своё лицо и категорически отказывается выполнять супружеские обязанности. Мотив присутствия мужа на свадьбе жены широко известен и в мифологии, и в фольклоре. Жертвой гнева мужа могут стать не только любовники жены, её кавалеры, но и сама коварная жена. О такой коварной жене говорится в русской сказке «Звериное молоко». Её интриги против мужа заканчиваются плачевно и для её возлюбленного, и для неё самой. «*Змея звери в клочки расхватала, жену птицы мигом заклевали...*» [Там же. № 205]. Не менее жестоко расправляется Одиссей с кавалерами

V.3. Перемещения посредством живых существ

Чтобы обнаружить мать, сестру, братьев, невесту сказочные герои должны совершить чудесное путешествие. Они переправляются через огненные реки, моря, поднимаются в горы, спускаются в пропасти, пасти и т. д. Для преодоления этих препятствий герои прибегают к услугам различных вожатых, а также использует самые разные сказочные транспортные средства. Очень часто они достигают цели в образе животного, в чреве животного, на животном или с животным-проводником. Пальцы (**палы**), **конечности**, послужили и в качестве прототипов сказочной **конницы**, **палых** лошадей, в которые заворачиваются юные герои, чтобы достичь сказочных высот. **В. Пропи** попытался связать подобного рода «оборотничество» с обычаем обёртывать покойников в шкуры некоторых животных, однако обычаи,

связанные с зашиванием покойников в лошадиные шкуры **Проппом** не были обнаружены. Более того, он констатирует, что с лошадой *«шкура не снимается, они должны следовать за покойными, чтобы служить в Аиде»* [Пропп, с. 207]. Следует заметить, что в чудесном коне, который дан нам от природы, может скрываться целая фаланга (рис. 50) и даже армия (англ. arm `рука`).

Следует отметить скорость, с которой ухитряются перемещаться сказочные кони. *«Скоро ль ты меня на тот свет вынесешь?» – Плюнуть не успеешь!» Сел на того коня и очутился на своей земле»* [Афанасьев, 1984, № 139]. Объясняется это тем, что **дальние** миры, царства располагались в **дланных** людей, в чудесной коннице. Существование царств-государств в чреве живых существ зафиксировано во многих сказках.

Герои могут транспортироваться в пасти сказочных животных. *«Джигит недолго думая в пасть забрался – и помчался Лев в далёкое ущелье»* [Татарское ..., № 47]. Вспомнив про пясти-пасти, совсем не сложно реконструировать пасть льва, в которой могут путешествовать и обычные, и чудесные дети. Транспортировка в чреве животного весьма архаична. Она широко распространена в мифах и сказках. В татарской сказке переправа героя через море осуществляется в чреве черепахи. *«А ну, полезай ко мне в рот», – говорит Черепаха. Так и сделал джигит, а черепаха с плеском нырнула в морскую пучину»* [Там же. № 47]. Руки позволяют без проблем реконструировать органы, с которым связаны исходные представления о **черепахе, черпаке** и водоёме.

В.Я. Пропп пишет: *«Герой поглощается, затем в желудке поглотителя переносится в другую страну и там выхаркивается или вырезывает себя. Этот поглотитель часто убивается героем, и здесь кроется начало змееборства»* [Пропп,

с. 232]. Очевидно, что в этом случае герой поглощается рукой, выступающей в роли змея-похитителя. В этой руке располагается и мир иной, в котором пребывают погибшие, умершие, пропавшие, которых освобождает герой.

Очень часто герой путешествует, оборотившись птицей: орлом, соколом и т. д. Так, например, Буря-богатырь ударился оземь, оборотился орлом и прилетел во дворец» [Афанасьев, № 136]. «*Налетает птица орёл и овернула его сырой кожей, здынула его на золотую гору*» [Смирнов, № 49]. Таких примеров великое множество. Есть все основания рассматривать удар героев о мать-землю как просьбу на руки, на её **шкалы**, способные обернуть их **соколами** и доставить в нужную точку рукотворного универсума.

Птицы могут транспортировать похищенного героя, спасая его от беды. «*А гусак понёс Иваньку в тоя село, где родители*» [Афанасьев, № 109]. «*Садись скорее на меня, – сказала жар-птица, – и полетим, куда тебе надобно; а то баба-яга тебя съест*» [Афанасьев, № 232]. Учитывая антропоморфный характер природных архетипов, благодарные птицы переносить героя через огненные реки, моря, высокие горы. В татарской сказке на пути героя оказывается неприступная гора. Преодолеть ему помогает птица. «*И тут перед ним опустилась огромная птица. Расспросила она его обо всём и говорит: "Не печалься, джигит, я тебе помогу. Садись на меня верхом и закрой глаза"*» [ТНТ, № 47].

Помогают птицы в поездках героев и в загробный мир, и из него. «*"Спасиба табе. Чаго хочеш, праси ад мяне за эта; все сделаю для табе!" Ён кажа: "Выняси мяне на тей свет"*» [Афанасьев, № 131]. В татарской сказке герой просит птицу: «*Мне от тебя не нужно было бы, только мне хочется из этого подземного мира вернуться на землю*» [ТНТ, № 39].

Руки-птицы способны схватывать всё, что подвернётся, однако они лишены пищеварительного тракта и вынуждены всё выплёвывать обратно. При переносе на руках младенца эти птахи захватывают его шею и ноги. Нет ничего удивительного в том, что герои сказок при транспортировке зачастую вынуждены жертвовать транспортному средству свои органы. Так, обстоит дело и с Моголь-птицей, которой малолетний герой пожертвовал мясо со своих ног, но всё кончилось для него благополучно, поскольку Моголь-птица «выхаркала икры» [Афанасьев, 1984, № 157]. Аналогично поступает и сказочный орёл, который транспортирует Ивашку. *«Вот орёл выхватил у Ивашки из холки кусок мяса, съел и вытащил его в ту же дыру на Русь. Когда сошёл Ивашко с орла, орёл выхватил кусок мяса и велел ему приложить к холке. Ивашко приложил, и холка заросла»* [Там же. № 128]. В татарской сказке герой также жертвует кусок ляжки, поднявшей его птице, однако на земле *«птица обратно выплюнула тот кусок мяса и обратно приклеила его к ляжке солдата»* [ТНТ, № 39]. Нет никаких оснований связывать истоки этих мотивов с наблюдениями за обычными птицами.

Чудесные вещи (знаковые) птицы транспортируют героев не только в сказках, но и в мифах. Такой птицей в иранской мифологии является Симург [Тревер, 1937]. Благой Симург нашёл в пустыне человеческого младенца Заля и воспитал его в своём гнезде. Это гнездо также есть смысл соотнести с первым нашим укрытием – материнскими руками, а также с первой маской. Существует множество изображений летящего Симурга с Залем в когтях.

По вполне объяснимым причинам чудесные птицы являются транспортными средствами не только героев, но и древних божеств – демонов. К такого рода птицам относится Гаруда (др. инд. Garuda `пожиратель`). В древнеиндийской

мифологии Гаруда – «царь птиц, ездовое животное (вахана) Вишну» [Неклюдов, с. 266]. В поздневедической литературе отождествлён с Таркшьею – конём или птицей солнца. Связь Гаруды с солнцем сохранилась во многих эпических и пуранических мифах. Солярные символы на наших ногтях проливают свет на природу этой связи.

Считается, что Гаруда может принимать человеческий облик. Часто изображается в виде человека со сложенными ладонями, что подтверждает связь этой мифической птицы с человеческими руками.

V.4. Перемещения на чудесном корабле, ковре-самолёте

Пальцы (**палы**) являются первыми **плотами**, первыми флотами, которые плавают поверх океанов, морей, рек, вызванных потоками горючих слёз. **Ладонки** матери являются также первыми **лодочками**, с которыми мы знакомимся сразу после своего рождения. Следует заметить, что ладошка-лодочка может обозначать лодочку, заманивать в неё, а также выступать в качестве транспортного средства. Существуют сказки, в которых изображённая лодка становится настоящей. *«Колдун вышел на́ берег, нарисовал на песке лодку и говорит: “Ну, братицы, видите вы эту лодку?” – “Видим!” – “Садитесь в нее”. Сели все четверо в эту лодку. Говорит колдун: “Ну, легкая лодочка, послужи мне службу, как прежде служила”. Вдруг лодка поднялась по воздуху и мигом, словно стрела, из лука пущенная, привезла их к большой каменной горе»* [Афанасьев, № 138].

В мифах и сказках герои часто путешествуют на загадочных кораблях, коврах-самолётах, которые способны преодолевать не только огненные водоёмы, но и воздушные про-

странства. *«Увидишь перед собой готовый корабль, садись в него и лети, куда надобно»* [Там же. № 144]. *«Толкнул царевну на ковёр и велел ему снести себя в сказочный лес», «села на ковёр-самолёт и была такова»* [Там же. № 192]. *«Корабль-самоплав-самолёт, неси меня, куда мне думно, куда нужно, в тридесято царство, к змею трёхглавому...»* [РНСС., 1984, с. 165].

Без серьёзных оснований **В. Пропп** рассматривал обычных птиц в качестве прототипа летучего корабля. Он полагал, что *«летучий корабль так же эволюционировал из птицы, как и конь»*, [Пропп, 1986, с. 211]. Сказочные суда порождены материнскими ладошками-лодочками. Эти суда изначально позволяли не только судачить, судить-рядить, но и выполнять транспортные функции. В сказочного орла или сокола можно было обернуться, ударившись о мать-землю. Не сложнее обстоит дело с постройкой чудесных кораблей. *«Я знаю делать корабли; только тья-ляя, у меня и будет корабль»* [Афанасьев, 1984, № 145]. *«Вот тебе, Ванюша, дубинка, говорит старик, – ступай ты к такому-то дубу, стукни в него три раза дубинкою и скажи: выйди, корабль! выйди, корабль! выйди корабль! Как выйдет к тебе корабль, в то самое время отдай дубу трижды приказ, чтобы затворился; да смотри не забудь! Если этого не сделаешь, причинишь мне обиду великую»* [Там же, № 137].

Подобного рода дуб в русском фольклоре часто располагается у Лукоморья (луки моря), на море-океане, на острове Буяне. Сложив ладони (рис. 2) можно обнаружить и море-океан, и Лукоморье, а также остров Буян, способный обуять боль. Это и побуждало регулярно упоминать его в лечебных заговорах. На этом острове можно обнаружить и сказочный дуб, и золотую цепь, составленную из ногтей, и первый корабль, который был первым кораблём. Этот корабль является

естественным транспортным средством, способным перемещать и грузы, и пассажиров.

Как и в случае с орлом, перевоз в лодочке (пяти-пасти) может быть связан с жертвой органов. Героя заранее предупреждают: *«Есть на пути три реки широкие, на тех реках три перевоза: на первом перевозе отсекут тебе правую руку, на втором – левую ногу и на третьем – голову снимут»* [Там же. № 173].

Наши органы-ковшиki позволяют познакомиться с новым ковчегом (фиг. 20), вмещающим самых рукотворных тварей, причём по паре. Эти твари спасаются на этом ковчеге во время великих потопов, когда люди тонут в море слёз.

V.5. Перемещения по дереву

Растения в сказках зачастую фигурируют как живые существа, связывающие различные миры. Сказочное древо позволяет добраться до неба. *«Взял он мешок и полез на дуб. Лез, лез и взобрался на небо»* [Афанасьев, № 188)]. При осмыслении подобного рода переправ следует помнить, что и дерево, и небо (нёбо) изначально располагалось в пяти (пасти).

В работах [Воронцов, 2007, 2014] показано, что в пяти располагалось и мысленное древо, по которому мог перемещаться мысью (мышью) вещей Боян в «Слове о полку Игореве». Близость звуковых оболочек слов *мыс* и *мышь* далеко не случайна, поскольку и мыс, и мышь изначально ассоциировались с изгибом, образованным сочленением большого пальца руки и кистью. Счёт на пальцах (скачки большого пальца по мысленному древу) напоминаю **текот** дятла, о котором также упоминается в «Слове...». Это проливает свет на происхождение выражения **«растекаться мысью по**

древу». Надо сказать что сочленение большого пальца руки с кистью может воспроизводить не только разных существ (рис. 6, 12, 32), но и растения (рис. 22). Это проливает на природу животных и растительных кодов, нашедших отражение отражённых в мифах и сказках.

В татарском, а также в целом ряде других тюркских языков, *буын* `сустав`, `узел (у растений)`, `сочленение`, `звено`, `колена`, `мат. член`, `поколение`, `генеалогия` [ТРС., с. 87]. В 1964 г. появилось сообщение о найденной надписи (граффито) на колонне Софийского собора в Киеве, датируемой XII в., в которой упоминается подобное слово. Вот этанадпись: *«Месяца енваря въ Л (30) святого Ипполита крила землю княгыни бояню Всеволожаа передъ святою Софиєю передъ попы, а ту былъ попинъ Якимъ Дъмило, ПателейСтипъко, Михалъко Нежьнович, Михл, Данило, Марко Съмьюнъ, Михал Елисавиничъ, Иванъ Янъчынъ, Тудоръ Тоубыновъ, Илья Копыловичъ, Тудор Бързятичь, а передъ теми послухы купи землю бояню въсю, а въдала на неи семьдестъ гривнъ соболи, а въ томъ драницъ семьсту гривнъ»* [Никитин, 2001, с. 389]. Очевидно, что в данной надписи речь идёт о постройке усыпальницы (последнего укрытия) на земле княгини из рода (колена, клана, генеалогического древа) Всеволода, а также о выкупе для этой цели земли у храма с могилами членов этого рода.

Сказителями (указчиками), боянами изначально могли называть суставы рук. Боянами также могли называть тех, кто использует жестовую речь. Пальцовку регулярно используют рефери при судействе спортивных соревнований, её широко используют биржевые маклеры и т. д. При реконструкции образа вещего Бояна необходимо учитывать, что княжеские ристалища могли плохо кончиться без авторитетного судьи. Есть все основания полагать, что вещей

Боян был сокольничим и ведал этим ристалищем. В качестве арбитра он широко использовал пальцовку, за что и получил соответствующее прозвище.

По всей видимости, во время охоты Боян ехал далеко впереди князей. С помощью жестов он показывал им стаи лебедей, а также давал команду о напуске соколов. Его опытный глаз позволял безошибочно выявлять, чей сокол первым настиг стаю. О победе того или иного княжеского сокола он сигнализировал посредством своих вещей перстов, своих вещей струн. Его положение позволяло ему не ограничиваться одними жестами. Находясь коллективной защитой князей, обеспечивавшей ему неприкосновенность, он мог свои наглядные оценки (сказки) сопровождать полными сарказма присказками, которые становились известными широкому кругу людей, составлявших княжескую охоту. Таковыми являются присказки: «Не буря соколы занесе чересь поля широкая – галицы стады бѣжать...», «Ни хытру, ни горазду, ни птицю горазду суда Божиа не минути», «Тяжко ти головы кроме плечю, зло ти телу кроме головы». Со временем молва могла приписать ему множество подобных высказываний.

Живые струны (пальцы) Бояна, дававшие оценку князьям, а также его присказки побудили потомков видеть в Бояне легендарного песнотворца. Превращению Бояна (сокольничьего, судьи, оценщика) в былинного сказителя, песнотворца способствовало и то обстоятельство, что в тюркских языках оценщик может фигурировать как сказитель. Так, например, в татарском языке *бәя* `цена`, `стоимость`, `оценка`; *бәян* `изложение`, `повествование`, `объяснение` и т. д.; *бәяләп* `оцениваться`, `расцениваться` и т. д. [ТРС, 1966, с. 91].

Есть все основания полагать, что отнюдь не варяги начали практиковать соколиную охоту на Руси. У степняков соколиная охота не забава, а традиционный промысел. По

всей видимости, именно степняки приобщили княжескую верхушку к соколиной охоте, а также к соответствующей терминологии.

Следует заметить, что вещей Боян может продемонстрировать и остров Буян, и «дуб мокрецкий», произрастающий на нём. Этот дуб регулярно заливается слезами страдальцев и регулярно упоминается в заговорах.

Выводы: *исходный рукотворный универсум в ходе введения его в культуру путём показа породил архетипы чудесных островов, стран, сказочных и мифических царств, с которыми связаны радости, а также страдания, смертные муки. С исходными предельно наглядными жестовыми конструкциями связаны и истоки архитектуры, строительные архетипы, которые зачастую имеют рефлекторные формы и отличаются крайней архаичностью и выразительностью. Введение в культуру этих архетипов было обусловлено прежде всего потребностями медицинской практики, а также для манифестации и культивирования чувств. Жизненно важная роль рук матери вызвала к жизни архетипы транспортных средств, способных транспортировать как обычных детей, так и сказочных, мифических персонажей. Особенности сооружения и использования эти транспортных средств позволяют с высокой степенью достоверности соотнести их с руками.*

Литература

Агеева Р.А. Страны и народы: происхождение названий. – М.: Армада-пресс, 2002.

Афанасьев А.Н. Народные русские сказки: В 3 т. – М.: Наука, 1984-1985.

Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с

мифическими сказаниями других родственных народов. В трех томах. – М.: Современный писатель, 1995. – Т.2.

Брагинская Н.В. Небо // МНМ. Энциклопедия в 2-х т. – М.: Сов. энцикл., 1992. – Т. 2.

Брунов Н.И. Очерки по истории архитектуры. В 2-х т. – М.: Центрполиграф, 2003. – Т. 1.

Воронцов В.А. «Слово о полку Игореве» в свете историзма. – Казань, Изд. Института истории АН РТ, 2007.

Воронцов В.А. Новое прочтение «Слова о полку Игореве». – Казань: Центр инновационных технологий, 2014.

Воронцов В.А. Истоки протоархитектуры в свете генерализованной трудовой концепции антропосоциокультурогенеза. – Казань: Центр инновационных исследований, 2016.

Воронцов В.А. Истоки географии в свете генерализованной трудовой теории антропосоциокультурогенеза. – Казань: Центр инновационных технологий, 2018.

Вундт В. Элементы психологии народов. Основные черты психологической истории развития человечества. СПб.: Вестник знания, 1913.

Гесиод. Теогония. Труды и дни. Щит Геракла. – Москва, 2001

Гэрли Ф. На гидроплане к людям каменного века. Путешествие в Новую Гвинею. – 2-е испр. изд. – М.: Молодая гвардия, 1935.

Ельницкий Л.А. Древнейшие океанские плаванья. – М.: Географиз, 1962.

Зейферт М.Г., Мифтахутдинов И.Х. История архитектуры // Пособие. – Казань: КГАСУ, 1998. – 108 с.

Зеленин Д.К. Великорусские сказки Пермской губернии // Зап. Рус. геогр. общ-ва по отд. этногр. – Пг., 1914. – Т. 41.

Карнаухова И.В. Сказки и предания Северного края. – М.: Академия, 1934.

Караций Вук. Стеф., Српске народne pjesme, II. – Биоград, 1895, 109–117, № 25.

Клингер В. Животное в античном и современном суевии. – Киев: Тип. Имп. универ. Св. Владимира, 1911.

Коргуев М.М. Сказки М.М. Коргуева. Петрозаводск: Каргосиздат, 1939.

Тревер К.В. Сэнмурв-паскудж, собака-птица. – Л.: Гос. Эрмитаж, 1937.

Леви-Строс К. Структурная антропология / пер. с франц. – М: На-ука, 1983.

Лосев А.Ф. Хаос // МНМ. Энциклопедия: В 2 т. М.: Сов. энцикл., 1992. – Т. 2. – С. 579-581.

Лукреций Кар Т. О природе вещей / пер. И. Рачинского. – М.: ОГИЗ, 1933.

Маркс К. Капитал // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения: 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1960. – Т. 23.

Мортон А.Л. Английские утопии / пер. с англ. – М.: Изд-воиностр. лит-ры, 1956

Неклюдов С.Ю. Гаруда // МНМ. Энциклопедия: в 2 т. – М.: Сов. эн-циклопедия, 1991. – Т.1. А–К. – С. 266–267.

Никитин А.Л. Основания русской истории: Мифологемы и факты. – М.: АГРАФ, 2001.

Ончуков Н.Е. Северные сказки // Зап. Рус. геогр. общ. об-ва по отд. этногр. – М., 1908. – Т. 33.

Плутарх. О лике, видимом на диске Луны.

Построение минарета Дервиш паши // Эолова арфа: Антология бал-лады. Сост., предисл., коммент. А. А. Гугнина. – М.: Высш. школа, 1989. – С. 177 – 180.

Пропт В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд-во Ле-нинг. ун-та, 1986.

Садовников Д.Н. Сказки и предания Самарского края // Зап. Рус. геогр. об-ва по отд. этногр. – СПб., 1884. –Т. 12.

Смирнова А.А. Исландские саги. Ирландский эпос. – М.: Худ. лит-ра, 1973.

Смирнов А.М. Сборник великорусских сказок Архива Русского гео-графического общества // Зап. Рус. геогр. об-ва по отд. этногр. – Пг., 1917. – Т. XLIV. – Вып. 1-2.

Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозёрского края. – М.: Отд. рус. яз. и слов. имп. АН, 1915.

Тайлор Э.Б. Миф и обряд в первобытной культуре / пер. с англ. – Смоленск: Русич, 2000.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х. т. – М.: Прогресс, 1964-1973.

Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. – Л.: Изд-во ИНС ЦИК СССР, 1936.

Kroeber A.L. Gros ventre myths and tales // *Antropological papes. Amer. Museum of Natural Histori*, 1907. Vol. 1. Pt. III. P. 55-139.

Panzer F. Bayerische Sagen und Bräuche: Beitrag zur deutschen Mythologie. – München: Cr. Caizer, 1855. – В. 2.

Frobenius L. Das Zeitalter des Sonnengottes. – Berlin: G. Reimer, 1904.

Список сокращений

Виа. – Всеобщая история архитектуры. В 12 томах. Том 1. Архитектура древнего мира / ред. Гинсбург М.Я. и др. – М.: Изд. Акад. арх. СССР, 1944. – 373 с.

МНМ – Мифы народов мира: Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1991-1992.

РНСС. – Русские народные сказки Сибири о волшебном коне / Сост. Р.П. Матвеева. – Новосибирск: Наука, 1984.

ТНТ. – Татарское народное творчество: в 14 т. – Казань: Раннур, 2001. – Т. 2.

ТРС. – Татарско-русский словарь. Около 38 000 слов. – М.: «Сов. энци-
ция», 1966.

ГЛАВА VI. АРХЕТИПЫ ДАРИТЕЛЕЙ, УЧИТЕЛЕЙ, ПОМОЩНИКОВ, СВЯЗАННЫЕ С ИСХОДНОЙ ФОРМОЙ ПОКАЗА: СКАЗКИ, БАСНИ, МИФА

VI.1. Мёртвые родители

Чтобы сойти в могилу (мглу), достаточно прикрыть лицо руками или одной рукой. По вполне объяснимым причинам могилы в сказках могут раскрываться, а покойники появляться на свет. Если похитить покрывало, которым прикрыт покойник, то он может потребовать его обратно. Не любят покойники, когда с них пытаются снять кольца или другие украшения. Они могут погнаться за похитителем и даже укусить. Повадки покойников детально освещены в мифах и сказках, в которые издревле свято верили, поскольку в них отсутствовал даже намёк на фантазию.

Мёртвые в мифах и сказках могут разговаривать, рожать. Даже из могилы матери (отнюдь не сказочные) ухитряются присматривать за детьми, помогать им советами. Более того, они способны выкармливать грудных детей, приходя с того света. В сборнике *А.Н. Афанасьева* приведен такой рассказ о мертвецах: *«В одном селе жили-были муж и жена; жили они весело, согласно, любовно: все соседи им завидовали, а добрые люди, глядячи на них, радовались. Вот хозяйка отяжелела, родила сына, да с тех родов и померла. Бедный мужик горевал да плакал, пуще всего о ребёнке убивался: как теперь выкормить, возрастить его без родной матери? Нанял какую-то старушку за ним ходить; всё лучше. Только что за притча? Днём ребёнок не ест, завсегда кричит, ничем его не*

утешишь; а наступит ночь – словно нет его, тихо и мирно спит. "Отчего так? – думает старуха. – Дай-ка я ночь не посплю, авось разведая". Вот в самую полночь слышит она: кто-то отворил потихоньку двери и подошёл к люльке; ребёнок затих, как будто грудь сосёт. На другую ночь и на третью опять то же. Стала она говорить про то мужику; он собрал своих сродственников и стал совет держать. Вот и придумали: не поспать одну ночь да посмотреть: кто это ходит да ребёнка кормит? С вечера улеглись все на полу, в головах у себя поставили зажженную свечу и покрыли её глиняным горшком. В полночь отворилась в избу дверь, кто-то подошёл к люльке – и ребёнок затих. В это время один из сродственников вдруг открыл свечу – смотрят: покойная мать в том самом платье, в каком её схоронили, стоит на коленях, наклоняясь к люльке, и кормит ребёнка мёртвой грудью. Только осветилась изба – она тотчас поднялась, печально взглянула на своего малютку и тихо ушла, не говоря никому ни единого слова» [Афанасьев, 1985, № 361].

Естественные шкалы (скалы) из пальцев, прикрывающие лицо матери, когда она расстроена, позволяют понять, почему в балладах, легендах самых различных народов мира матери продолжают кормить своих детей, если даже они с головой замурованы в стены, скалы и ребёнку доступны, лишь их груди. Мать может насытить младенца, даже обернувшись растением. Чтобы обернуться в яблоню или грушу, матери достаточно прикрыть лицо рукой и сказать: «Я больна, я грушу». Будучи яблоней (больной), мать может оказывать помощь своим детям, опустив свои ветви с плодами или прикрыв детей ветвями. Так, например, в сказке про Крошечку-Хаврошечку яблоня опускает перед ней ветви с плодами и поднимает их перед её обидчицами [Афанасьев, 1984, № 100].

Матери могут давать советы, даже пребывая в могиле (мгле). Об этом может свидетельствовать следующее обращение героя к матери в «Эдде»:

*«Гроа, проснись! Пробудись ты родимая!
В мире у мёртвых услышь меня, мать!
Вспомни, как ты велела за помощью
На курган твой могильный идти»* [Эдда, 190].

Со временем и отцы (отнюдь не сказочные) научились использовать матрицу, могилу, чтобы воспитывать сочувственное отношение к себе. Погрузившись в могилу (мглу), они стали требовать, чтобы дети оказывали им знаки внимания. Старшие дети не склонны играть в прятки, но младенцы искренне верили, что отец заснул вечным сном и может наградить за сочувствие к нему. Могила отца могла трансформироваться в **чудовище**, скрывать **чудо-вещи** и т. д. В татарской сказке говорится: *«Заболел однажды отец. Призывает он сыновей и даёт такой наказ: "Как схоронят меня, приходите ко мне на могилу, откараульте три ночи. Есть у меня три сундука. Кто придёт на могилу, тому и владеть этими сундуками"»* [ТНТ., № 7]. В другой татарской сказке перед смертью старик вызвал сыновей и сказал своё завещание: *«Когда я умру, по отдельности ступайте на рассвете на мою могилу и там увидите, что будет»* [Там же, № 46].

В русских сказках роль загробного дарителя и помощника также часто играет отец, который, умирая, приказывает детям ходить по очереди на его могилу и ночевать там. *«Когда умер старик и его похоронили, большому брату не захотелось идти на отцовскую могилу. "Дай дураку пирог, – сказал он своей жене, – пусть пойдёт за меня, ночует на могиле". Дурак взял пирог, положил на плечо дубину и пошёл на отцовскую могилу. В самую полночь вдруг свалился с моги-*

лы камень, земля раскрылась, встал старик (он был колдун) и спросил: "Кто пришёл ночевать?" – "Я, батюшка, твой сын дурак". – "Ну, дурак, коли ты пришёл, подарю тебе за то подарок". После того старик свиснул-гаркнул богатырским посвистом, молодецким покриком: "Сивка-бурка, вещая каурка! Стань передо мной, как лист перед травой!" Конь бежит, земля дрожит, из ушей дым столбом, а из ноздрей, а из ноздрей пламя пышет; и как прибежал, то и стал перед стариком как вкопанный. "Вот тебе конь, – сказал отец, – владей по смерть свою"» [Афанасьев, 1985, № 564]. Любой отец может продемонстрировать подобного рода коня посредством своей верхней конечности (рис. 50).

Пальцы-плиты мнимых покойников могут скрывать самые разные дары. «Вот иди по этой тропинке, придёшь к утёсу и там увидишь плиту, отвори её, там найдёшь чугунок с золотом. Когда надо будет – можешь взять, – и отец опять ушёл в могилу» [РНСС, 1984, с. 9–10]. «Пошёл Ванька по тропинке, нашёл плиту и отворотил и нашёл одежду, надел на себя и стал молодцем, красивым и сильным...» [Там же, с. 10].

Разумеется, если о покойнике не проявляли должную заботу, он немедленно появлялся из могилы и наказывал за непослушание. Он мог схватить плохого сторожа своей пястью (пастью). «Ну что, Ванька, какво ночевал? Не съел тебя отец?» [Там же, с. 20]. Подобным образом проверялась забота о покойнике и других домочадцев: «Был-жил крестьянин на пустом месте; было у него два сынка: в зыбке, и годовой, и доцька трёх лет. Он сказал хозяйке: "Я завтра помру, повали меня под образа и трое сутки кади". Мужик помер, жона двои суток кадила, а третьи – забыла. Ходит девушкака трёхлетняя и говорит: "Маминька, маминька, отец-от

ожил, сел!" – "Што ты, дика кака – сел, помер ведь!" Хозяйка заглянула – муж на лавке сидит...» [Афанасьев, 1985, № 349].

Сокрушаться, имитировать горе, смертельную боль, воспитывать детей родителям помогают их руки, с которыми связаны представления о чарах и чародеях. Не следует удивляться тому, что в качестве воспитателей могут выступать чародеи. В русской сказке отец и мать говорят сыну: *«Вот, сын, мы тебя пообещали чародею Ногтеву»* [РНСС, 1984, с. 285]. Лицевая маска породила сказки, в которых дарителем выступает леший (рис. 51). *«После вывел его мужик-леший на крыльцо, свистнул молодецким посвистом: отколь ни взялся – вороной конь бежит, земля дрожит, из ноздрей пламя, из ушей дым столбом, из-под копыт искры сыплются. Прибежал к крыльцу и пал на колени. "Вот тебе конь!" Дал ему ещё палицу-буявицу...»* [Афанасьев, 1984, № 123].

Поскольку в естественных гробах (руках) обычно хоронится (прячется) голова живого покойника, известны сказки, в которых дарителем выступает похороненная голова [Садовников, 1884, № 2].

VI.2. Баба-яга

Рука является естественной указчицей и дарительницей. Она уже давно подверглась структуризации и нашла отражение в огромном количестве мифов и сказок. Наши природные штыри, штырьки (пальцы) позволяют познакомиться с мифическими и сказочными сатирами, стариками и старухами. Так, например, они дают возможность увидеть старух-грай из греческой мифологии, у которых на троих один глаз, один зуб, которыми они могут обмениваться. Сложив пальцы щепоткой, можно заглянуть в их единственный глаз. Последовательно касаясь большим пальцем (зубом) голов

этих старух (подбивая бабки), мы не просто перемещаем глаз, но и подсчитываем очки.

Аналогично можно реконструировать и образы греческих мифических прях (парок), которые прядут нить жизни. Более того, на ладони мы можем увидеть и нить жизни, обрыв которой символизирует нашу смерть. Баба-яга и её сёстры принадлежат к подобного рода старухам. Так, например, они умеют пряхать. Когда царский сын «*доезжает до избушки, входит туда, а в избушке ягишна – сидит за пряслицей, прядёт шёлковую кудельку на золотом веретENCE*» [Афанасьев, 1984, № 174]. Как и граи, баба-яга страдает слепотой. У неё есть костяная нога – ноготь (фиг. 16). Пальцы не могут склоняться вперёд, поэтому своих жертв баба-яга стремится придавить спиной, посадив за палец (за плечи, на лопатку), однако чаще всего она оказывается сама на лопатке у героя, склонного подбивать бабки.

Смертельная схватка между полами (двумя руками пациента), а также диагностическая практика, связанная с заданием эпицентра боли (рис. 49), породили представления о бабе-яге-воительнице, а также о герое, который, выполняя диагностические функции, помогает старику-богатырю, смертельно боящегося схватки со старухой-богатыршей – бабой-ягой (его бабой, его женой – ягишной). Следует заметить, что в русском языке *корг* ‘ширина ладони’, *корга* ‘старуха’ [Фасмер, 1967]. Старик-богатырь настоятельно рекомендует герою (своему большому пальцу) не топтать поле бабы-яги, однако герой даже не помышляет выполнять наказ трусливого богатыря. Он смело топчет **поле** бабы-яги, расположенное в её пясти-пасти, что вызывает негодование у этой представительницы женского **пола**. Баба-яга посмотрела в подозрную трубу, села на коня и в поле. Иван-царевич, не долго думая, ударил её палицей, сбил её девять голов,

а тело разрубил [ЗКП, № 13]. Согнув соответствующим образом пальцы ладони, можно увидеть подзорную трубу бабы-яги. Членение бабы-яги вполне объяснимо, если учитывать её роль в диагностике, задании системы координат, счёте на пальцах. Многоголовая баба-яга со временем подверглась дифференциации. У неё появился целый ряд сестёр, которых последовательно обходит герой. В сказочных сюжетах баба-яга может иметь три, девять, десять, двенадцать дочерей-оборотней: то девушек, то кобылиц или коров. Они могут быть одноглазыми, двуглазыми, трёхглазыми [Афанасьев, 1984, №100, 101]. Воспроизвести их можно при счёте на пальцах. Волшебные кобылицы могут также оборачиваться волчицами, зайцами, рыбицами. Изобразительные потенции ладони не имеют границ.

По вполне объяснимым причинам избушка бабы-яги (рис. 27) часто располагается возле тёмного леса – томного лица пациента, каковым изначально является лицо матери, манифестирующей страдания (рис. 38). Её связь с матерью подтверждают и слова героя: *«Избушка, избушка! Стань по-старому, как мать поставила»* [Афанасьев, 1985, № 204]. Конституция бабы-яги позволяет угощать героев. Даже сама сказочная избушка подогнана под эту функцию: она *«пирогом подперта»*, *«блином покрыта»* [Там же. №. 97]. Всё это подтверждает правильность соотнесения избушки с ладонями.

Во многих сказках жилище бабы-яги отличается еще одной и пугающей слушателя повествования особенностью: *«забор вокруг избы из человеческих костей, на заборе торчат черепа людские»* [Афанасьев, 1984, № 104]. Между тем увидеть подобного рода заборы крайне просто (рис. 29). Прикрыв лицо рукой, можно увидеть над каждым пальцем человеческую голову (её верхнюю часть). С подобными заборами, жилищами младенцы знакомятся в ходепальцевых

игр-потешек. Вот пример такой игры, которая называется «Дом»:

«На опушке дом стоит. (Сложить ладони домиком над головой).

На дверях замок висит. (Сомкнуть ладони в «замок»).

За дверями стоит стол. (Накрыть ладонью правой руки кулачок левой).

Вокруг дома частокол. (Руки перед собой, пальцы растопырены).

Тук – тук – тук! Дверь открой! (Постучать кулачком одной ладони о другую).

Заходите, я не злой! (Руки в стороны, ладони вверх тыльной стороной)».

Игнорируя подобного рода постройки невозможно постигнуть не только природу сказочных и мифических строений, но и понять смысл многих волшебных сказок и мифов.

Не следует удивляться тому, что баба-яга, её дочь, её сёстры в качестве исходной координатной системы выступают в качестве советчиков, дарителей, помощников героя, который также является элементом этой системы. Даже попытка бабы-яги или её дочери сожрать героя связана со стремлением помочь ему в координировании эпицентра боли (рис. 49). В сказках «Василиса Прекрасная», «Звериное молоко», «Сказка о молодильных яблоках и живой воде», «Перышко Финиста ясна сокола», «Царевна лягушка», «По колену ноги в золоте, по локоть руки в серебре» баба-яга чаще всего встречает героев очень приветливо, называет их: «голубчик», «добрый молодец», «дитя милое», «дитятко», «красна девица», «малютка», «племяннушка». Она также оказывает должное гостеприимство: «накормила их, напоила их и спать положила», «напоила, накормила и на постелю уложила; села к изголовью и стала спрашивать», «накормила

она Ивана-царевича, напоила, в бане выпарила, а царевич ей рассказал, что он ищет жену свою Василису Премудрую», «что ты девушка дело пытаешь, али от дела лытаешь».

Баба-яга является обладательницей самых разнообразных волшебных предметов, живых существ. Это могут быть собачка и клубочек, который показывает дорогу [Афанасьев, 1985, № 204]. Следует заметить, что собачкой изначально назывался согнутый крючком палец. В зависимости от числа согнутых пальцев они могут быть одноголовыми, двухголовыми, трёхголовыми. Собачки, клубочки из пальцев могут показывать расположение сестёр бабы-яги, её дочерей, невесты героя, в качестве которой часто выступает большой палец бабы-яги.

Баба-яга может предоставить герою чудесного коня или жеребёнка [Афанасьев, 1984, № 160], порождённого 12 кобылицами. Загнутая фаланга коня задаёт третью координату, две из которых задаёт герой и его невеста.

Герою или героям, задающим координаты, баба яга способна предоставить ковер-самолет, координатную сеть (рис. 49), на котором можно перемещаться по воздуху. *«Елена Прекрасна взяла ковер-самолет у старухи, села на него, и понеслись, как птица полетели»* [Афанасьев, 1985, № 267].

Баба-яга является также шапкой-невидимкой, в которой скрываются большие пальцы при манифестации эпицентра боли. Именно под ней героиня находит свою избранницу. *«Как мне, бабушка, не призадуматься? Взглянул я у короля проведать, куда его дочери по ночам уходят»*. – *«Да, это дело трудное! Только узнать можно. Вот тебе шапка-невидимка, с нею чего не высмотришь!»* [Там же. № 298].

Боль, манифестируемая ладонью, породила представление о ребристом блюде, по окружности которого перемещается конец большого пальца (фига, дуля или иной чудесный

плод) пока не упрётся в эпицентр боли. Баба-яга является обладателем подобного рода чудесных вещей и может предоставить их героям, оказавшимся или проникшим в её жилистое жилище. В сказке серебряное блюдечко и золотое яблочко – "само катается", серебряное намыко и золотое веретенце – "само прядется", золотые пята и серебряная иглолка – "сама шьется", золотые яблоки, меч-кладенец и другие.

Баба-яга (рука) может предельно наглядно демонстрировать источники живой и мёртвой воды. *«А ну, старая, говори: можешь ли достать нам целующей и живущей воды? Коли достанешь, пушу живую на белый свет; а нет, так лютой смерти предам». Баба-яга согласилась и привела их к двум родникам: «Вот вам целушная, а вот и живущая вода!»* [Там же. № 199]

VI.3. Таинственные учителя

В сказках воспитанием детей иногда занимаются специальные учителя. **В.Я. Пропп** по этому поводу пишет: *«Казалось бы, что это – вполне реалистический элемент, и действительно, герой иногда (особенно в немецких сказках) возвращается ловким мастером какого-нибудь ремесла, но чаще ни фигура учителя, ни обстановка, ни способы учения, ни приобретённые знания нисколько не похожи на историческую действительность XIX века, но очень походят на историческую действительность весьма далёкого прошлого»* [Пропп, 1986, с. 103]. Действительно, учителями в сказках часто являются лешие, водяные, колдуны, мертвецы, дьявол, загадочные старики, которые, по мнению **Проппа**, существовали только в прошлом. Притворство, реки и моря слёз способствовали тому, что обитали эти учителя зачастую

в мире ином, за морем, за рекой. Иногда подобный учитель являлся из могилы, если сказать «ох» [Афанасьев, 1985, II, № 251]. «За морем учит один учитель разным наукам» [Худяков, № 94]. «За Волгой, в городе такой был мастеровой человек, учил разным языкам и разным изделиям, и всячески он может оборотиться» [Садовников, 1884, № 64].

Обучались дети у сказочных учителей оборачиваться в разных животных, а также языку зверей и птиц. «Отдали они его учиться на разные к одному мудрецу аль тоже знающему человеку, чтоб по всячески знал – птица ли запоёт, лошадь ли заржёт, овца ли заблеет; ну, словом, чтобы всё знал!» [Афанасьев, 1985, II, № 252]. Такой учитель предлагает: «Отдай мне его колдовать» [Зеленин, 1914, № 57]. «Отдам учиться птичьему языку» [Афанасьев, 1985, II, № 253]. В татарской сказке в качестве учителя выступает дочь Дива-падишаха. «Джигит три дня жил у девушки, учился волшебству превращения в птиц и животных» [ТНТ, 2001, II, № 5].

Надо сказать, что для того, чтобы ребёнок научился выть волком, смотреть волком, обращаться волком (рис. 53) или стал робким голубком, особых педагогических усилий не требуется. Ремень, розги, плётка способны очень быстро развить подобные навыки. Вот как описана в татарской сказке «Колдун» встреча отца с сыном, отданным в медресе. «Тот



Рис. 53. Оборотень.
Реконструкция В.А. Воронцова

голубь два-три раза взмахивает крыльями и превращается в мальчика. Обрадованно здороваются, мальчик и говорит: *"Я теперь уже не твой, отец. Наш мулла абзый такой человек, что всех нас превратил в птиц. Там я не один, нас очень много, он нас учит. Делает нас своими, приручает нас"*» [ТНТ, 2001, с. 118]. Следует заметить, что все, у кого есть ладони, являются колдунами и способны оборачиваться в разных существ, в растения и предметы, а также обучать оборотничеству других.

Наивно полагать, что современных детей не учат обращаться в голубей. Учат их и заверяют, используя язык зверей, птиц, а также погружаться в глубь водоёма, где его встретит учитель-водяной и научит быть немым как рыба. Без такого погружения невозможно даже вымыть лицо.

VI.4. Другие помощники

Руки являются главными помощниками человека. В сказках, мифах руки, десницы господни могут существовать в качестве самостоятельных персонажей. Так, например, в русской сказке «Василиса прекрасная» баба-яга крикнула: *«Верные мои слуги, сердечные друзья, смелите мою пшеницу!»* На её крик *«явились три пары рук, схватили пшеницу и унесли вон из глаз»* [Афанасьев, 1984, № 104]. Не сложно догадаться, что именно руки помогают героям, которым благоволит баба-яга.

К подобному типу чудесных помощников относится мужичёк-кулачок из русской сказки «Звериное молоко», который появился из костей животного (пяти-пасти). Кулачок всячески поддерживает героя, причём делает это успешно, несмотря на свой малый рост. *«Вот пошли в лес, а в том лесу стоял дом, а дом тот был разбойничий. Кулачок убил и*

разбойников, и атамана и запер их в одной комнате, а Елене не велел туда ходить» [Афанасьев, 1985, № 202].

С кулаками связаны представления о чудесных клюках, которые вражеские войска в плен забирают («сколько бы ни захватил ею войска – все в плен заберёшь!») [Афанасьев, 1985, № 185].

Кулаки должны были породить представления о властелинах колец (рис. 31), о чудесных помощниках, связанных с этими кольцами. Во многих сказках слуги появляются из чудесных колец, подаренных герою. *«Ровно в полночь встал Мартын с постели, вышел на широкий двор, перекинул кольцо с руки на руку – тотчас явилось перед ним двенадцать молодцов»* [Афанасьев, 1985, № 191]. Кольцо из пальцев делают героя не только владельцем **дЮжины** молодцов, но и владельцем **джиннов**, которые также обитают в этом кольце. В татарской сказке птица Семруг дарит герою кольцо и говорит: *«Если сумеешь уберечь кольцо, будешь повелителем всех пэри и джиннов! Стоит только кольцо на большой палец надеть, как прилетят все они к тебе и спросят: "Падишах наш, султан наш, что угодно?" И приказывай, что хочешь»* [ТНТ, 2001, II, № 42]. Это подтверждает мысль о том, что именно большой палец является властелином колец, властелином мер, властелином миров. Кольца, количественные представления возникают не только при счёте, но и при удержании, захвате предметов посредством нашей чёртовой дЮжины, помогающей нам сдюжить.

К подобного рода помощникам относятся 12 месяцев из одноименной словацкой сказки [Сс., с. 95-99]. **Три оси** естественной системы координат (рис. 2) позволяют увидеть **кострище**, возле которого расположились братья, а два больших пальца выступают в качестве страдальцы и притеснительницы (рис. 49).

Кисти руки породила представление о **кисете** или суме, из которых выскакивают различного рода помощники. Так, в белорусской сказке герой в лесной избушке находит кисет, в котором нет табаку, но есть огниво *«кремешок и мысатик»*. *«Дай, я попробую сикануть! Это подорожному человеку сгодится. Сиканул он мысатиком по кремешку -- выскакивают 12 молодцов. "Что тебе от нас нужно?"»* (Добровольский, 1891, 557). *«В ту же минуту двое из сумы вылезли, начали становить столы дубовые, стлать скатерти шелковые, подавать ествы и питья разные»* [Афанасьев, 1985, № 187].

Поскольку изначальный ландшафт, который мы осваиваем, является рукотворным, нас не должны удивлять такие персонажи волшебной сказки, как Горыня (Вертогор или Горыныч). *«Шли, шли, доходят до богатыря, до Горыныча. Горыныч на мизинче гору качает»* [Зеленин, 1914, № 45]. *«Видишь, поставлен я горы ворочать»* [Афанасьев, 1984, № 93]. В сказках подобного рода персонажи часто выступают на стороне героя. Так, например, в русской сказке *«Ведьма и солнцева сестра»* *«Вертогор увидел ведьму, ухватился за самую высокую гору и повернул её как раз на дорогу, а на ту гору поставил другую. Пока ведьма карабкалась да лезла, Иван-царевич ехал да ехал и далеко очутился»* [Там же. № 93]. Вместе с тем Вертогор иногда играет роль ложного героя, старшего брата, предающего младшего.

Пясти-пасти породили различного рода чудесных животных, которые служили и служат в качестве помощников и наставников героев. Антропоморфный характер подобного рода помощников часто подчёркивается и в мифах, и в сказках. Так, например, в греческой мифологии кентавр Хирон выделяется мудростью и благожелательностью. Он является воспитателем героев (Тесея, Ясона, Диоскуров). В качестве лекаря он обучал врачеванию Асклепия. *«Имя Х.*

указывает на его искусные руки (греч. *cheir*, "рука")» [МНМ, 1992, II, с. 593].

Растения также регулярно выступают в качестве помощников. «Берёзка говорит: "Я тебе сколько служу, ты меня ниточкой не перевязала, а она меня ленточкой перевязала"» [Афанасьев, 1984, № 103]. Наши естественные палицы (пальцы), которые мы сгибаем, когда щёлкаем ими или собираем их в кулак, позволили пролить свет на другого сказочного персонажа – Вертодуба, который побивает дубами как дубинами вражескую рать. В одной из сказок он назван не Дубыня, а Дугиня. Очевидно, что Дугиня – это большой палец руки, который может сгибать пальцы на своей руке, а также на другой. Дубыня иногда выступает не как помощник, а как даритель. Герой встречает его, несущего дрова в лес. «Зачем в лес дрова несёшь?» – «Да это не простые дрова». – «А какие же?» – «Да такие: коли разбросать их, так вдруг целое войско явится» [Там же, № 144]. Наши руки позволяют увидеть первозданные фаланги, фланги, целые армии (нем. *Arm* 'рука').

Говоря о чудесных помощниках невозможно не упомянуть о чудесных предметах. Число чудесных предметов в сказках, баснях, мифах огромно. Кажется, нет такого предмета, который не может фигурировать в качестве чудесного. Среди них различные предметы одежды (платки, сапоги, шапки, рубашки, пояса и т. д.), различного рода украшения (кольца, булавки), оружие (меч, дубина, лук), различного рода музыкальные инструменты (свистки, рожки, свирели, гусли, арфы), разные сумки, мешки, кошельки, предметы обихода (полотенца, ковры, книги, карты и т.д.) и т. д.

Различие между чудесными помощниками и чудесными предметами весьма и весьма условно. Дело в том, что чудесные предметы, как и чудесные помощники, являются живыми. Они понимают приказы и зачастую выполняют их без

помощи героя. Так, например, в сказках героини часто обзаводятся скатертью-самобранкой, которая сама накрывается, сама убирается. «Дам ему скатерть-самобранку» [Там же, № 123]. «*Дурак тут же сделал опыт, сказал: развернись! Скатерть развернулась. Он наелся-напился и говорит: свернись! Он взял её и понёс домой*» [Афанасьев, 1985, № 186]. Родительские ладони позволяют пролить свет на истоки этого образа.

Сгибая пальцы можно познакомиться с чудесными дудочками, которые позволяют ловить сказочных мышей (рис. 6), крыс, а также заманивать обычных и сказочных детишек. По всей видимости именно такого рода дудочки породили средневековую немецкую легенду о гамельнском дудочнике. Согласно ей, музыкант, обманутый магистратом города Гамельна, отказавшимся выплатить вознаграждение за избавление города от крыс, с помощью колдовства увёл за собой городских детей, сгинувших затем безвозвратно.

Подобного рода легенды распространены и в других городах Германии. Известны они и другим народам. Так, например, весьма схожая с историей Гамельнского крысолова легенда бытует также в городе Ньютоне на английском острове Уайт. Согласно легенде, пытаясь избавиться от нашествия крыс, обнаглевших настолько, что мало кто из городских детей смог избежать укусов, магистрат нанял в помощь «странного типа в костюме всех цветов радуги», представившегося как Пёстрый флейтист. Крысолов, договорившись, что плата за его услуги составит 50 фунтов стерлингов – то есть внушительную сумму, благополучно выманил из города и утопил в море крыс и мышей, но, обманутый магистратом, начал наигрывать на дудочке иную мелодию. Тогда же к нему сбежались все городские дети, и в их сопровождении крысолов навсегда исчез в дубовом лесу [Elder, 1839, p. 97–100.].

Аналогичная история существует в Абиссинии – в поверьях фигурируют злые демоны по имени Хаджиуи Маджуи, которые играют на дудках. Они разъезжают верхом на козлах по деревням и при помощи своей музыки, которой невозможно сопротивляться, уводят детей, чтобы их убить [Баринг-Гоулд, 2009, с. 236-252].

По вполне объяснимым причинам дудочка может созывать не только детей, но и помощников. В русской сказке говорится следующее: *«На окне лежит дудочка. Взял ее в руки. “Дай, – говорит, – поиграю от скуки”. Только свистнул – выскакивают хромой да кривой; «Что угодно, Иван-царевич?» – “Есть хочу”. Тотчас откуда ни возьмись – стол накрыт, на столе и вина и кушанья самые первые. Иван-царевич покушал и думает: “Теперь отдохнуть бы не худо”. Свистнул в дудочку, явились хромой да кривой: “Что угодно, Иван-царевич?” – “Да чтобы постель была готова”. Не успел выговорить, а уж постель постлана – что ни есть лучшая»* [Афанасьев, 1984, № 129]. Разжав пальцы руки, можно без проблем трансформировать дудочки в скатерти-самобранки (рис. 3), а также в ковёр-самолёт (рис. 4), постель и т. д. С подобного рода трансформациями мать знакомит младенца в самые первые времена его бытия, причём зачастую бессознательно. Возможна и обратная трансформация, в ходе которой ребёнок лишается стола, постели и слышит от матери: *«Нет уж, дудки!»*. Дудки (сжатые в кулаки ладони) способны даже глухому ребёнку уяснить ситуацию. Между тем само восклицание матери мало что проясняет без соответствующего показа.

Впервые связь сказочных и мифических дарителей, учителей, помощников с материнскими руками была раскрыта в работах [Воронцов, 2011, 2012].

Выводы: *генезис архетипов дарителей, учетелей, помощников, фигурирующих в баснях, волшебных сказках, мифах неразрывно связан с визуальным показом, посредством которого обеспечивается взаимопонимание между ребёнком и ужасающей за ним матерью. Ведущую роль в этом показе играют материнские руки, которые изначально выступают в качестве дарителей, наставников, помощников, принимающих самые различные образы: животных, деревьев, предметов. Игнорируя природу этих архетипов, невозможно постигнуть истоки сказок о животных, басен, волшебных сказок, мифов.*

Литература

Афанасьев А.Н. Народные русские сказки: в 3-х т. – М.: Наука, 1984-1985.

Баринг-Гоулд С. Мифы и легенды Средневековья. – Центрполиграф, 2009. – С. 236–252.

Воронцов В.А. Природа языка и мифа. Казань: ИНТЕЛПРЕСС, 2008. – 473 с.

Воронцов В.А. О природе вещей и педагогической археологии. – Казань: Intelpress+, 2009. 235 с.

Воронцов В.А. Подлинные истоки волшебной сказки. Казань: Intelpress+, 2011.

Воронцов В.А. Генезис языка, сказки и мифа в контексте генерализованной трудовой теории антропо-социо-культурогенеза. – Казань: Яз, 2012.

Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. СПб // Зап. Рус. геогр. об-ва по отд., этногр. – 1891. – Т. XX.

Зеленин Д.К. Великорусские сказки Пермской губернии // Зап. Рус. геогр. общ-ва по отд. этногр. – Пг., 1914. – Т. 41.

Пропт В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд-во Ленинг. унив-та, 1986.

Эдда: Скандинавский эпос / пер. предисл и ком. С. Свириденко. – М.: Изд.-во Сабашниковых, 1917.

Садовников Д.Н. Сказки и предания Самарского края // Зап. Рус. геогр. об-ва по отд. этногр. – СПб., 1884. Т. 12.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. – М.: Прогресс, 1964-1973.

Худяков И.А. Великорусские сказки в записях И.А. Худякова. – М.: Наука, 1964.

Elder A. Tales and Legends of the Isle of Wight. – Simpkin, Marshall, and Company, 1839. – P. 97–100.

Список сокращений

ЗКП. – Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отд. Русск. Геогр. Общ. по этногр. – Томск, 1906. Вып. II.

РНСС – Русские народные сказки Сибири о чудесном коне. – Новосибирск, Наука, 1984.

Сс. – «Словацкие сказки» из собрания Павла Добшинского в обработке Марии Дюричковой. – Братислава, Младе Лета, 1988.

ТНТ – Татарское народное творчество: В 14 т. – Казань: Раннур, 2001. – Т.2.

ОБЩИЕ ВЫВОДЫ

Рефлекторные и осмысленные формы визуального показа породили исходные формы басни, сказки, мифа, которые играли и играют огромную роль в воспроизводстве человека, общества и культуры.

Осмысленные формы визуального показа (басни, сказки, мифа) вводятся в культуру на самых ранних ступенях антропосоциокультурогенеза и играют огромную роль в медицине, глоттогенезе и психогенезе.

Введение в культуру визуального показа (басни, сказки, мифа) осуществляется в игровой форме, причём ведущую роль в этом процессе играют пальчиковые игры-потешки.

Ведущую роль в пальчиковых играх играют руки матери, которые в ходе этих игр знакомят младенца со сказочной действительностью, с рукотворным универсумом, его структурой и жизненно важными потенциями.

Рукотворный универсум является не только колыбелью человечества, но и средством показа, позволяющим манифестировать внутренние состояния человека, его жизненно важные проблемы, предостерегать об опасностях, культивировать сочувствие, сострадание, сознание.

Обращение к исходным формам общения матери и младенца посредством показа позволяет воспроизвести тварный мир: реки, моря, горы, леса, небеса, царства, государства, а также различного рода утварь, тварей, транспортные системы, строения, которые традиционно воспроизводятся и фигурируют в пальчиковых играх, в исходных формах басни, сказки о животных, мифа.

Обращение к материнским рукам даёт возможность познаться с различного рода духами, стихиями, божествами, которые изначально господствуют над человеком.

Материнские руки позволяют воспроизвести тотемных существ, которые выкармливают, воспитывают человека, обучают его языку животных, птиц, умению считать, мерить, намереваться, думать, а также знакомят с предельно архаичными баснями, сказками, мифами.

Руки обладают не только потенцией визуализации всего и вся, но и способностью хлопать, щёлкать, что побуждает с руками связывать истоки звукового сопровождения зрительных образов, басен, сказок, мифов.

Звуковое сопровождение показа (басен, сказок, мифов) получило дальнейшее развитие при использовании звукового языка, звуковой речи, последующее отделение которых от изначального показа сделало природу басенных, сказочных и мифических персонажей предельно загадочной.

Реконструировать образы персонажей, понять изначальный смысл архаичных басен, сказок, мифов при их изложении посредством звукового языка невозможно без семантической реконструкции звукового языка с учётом исходного языка жестов, его образности.

Изучение изобразительных и звуковых потенций рук создаёт предпосылки для комплексного решения широкого круга вопросов, связанных со становлением басни, волшебной сказки, мифа, а также исходных форм сознания.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава I. КРИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР УЧЕНИЙ ОБ ИСТОКАХ БАСНИ, ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ И МИФА С УЧЁТОМ РОЛИ ВИЗУАЛЬНОГО ПОКАЗА В ИСХОДНЫХ ФОРМАХ ЗНАКОВОГО ОБЩЕНИЯ	30
I.1. Обзор учений об истоках басни.....	30
I.2. Обзор учений об истоках волшебной сказки.....	45
I.3. Обзор учений об истоках мифа	82
Глава II. РОЛЬ ПОКАЗА В КУЛЬТИВИРОВАНИИ ЧЕЛОВЕКА, ОБЩЕСТВА, ЗНАКОВЫХ СИСТЕМ, А ТАКЖЕ ГЕНЕЗИС ЕГО КУЛЬТУРНЫХ ФОРМ: БАСНИ, СКАЗКИ, МИФА.....	129
II.1. Роль показа в культивировании человека и общества.....	129
II.2. Роль показа в культивировании языка и мышления	153
II.3. Связь показа с печатным процессом и чудесными книгами.....	176
II.4. Генезис культурных форм показа: басни, сказки, мифа	191
Глава III. АРХЕТИПЫ ПОЛА, БРАКА, РОДИТЕЛЕЙ, ДЕТЕЙ, СВЯЗАННЫЕ С ИСХОДНЫМИ ФОРМАМИ ПОКАЗА: БАСНИ, СКАЗКИ, МИФА	210
III.1. Архетипические представления о поле и браке	210
III.2. Архетипы родителей	221
III.3. Архетипы детей	226
Глава IV. АРХЕТИПЫ ПРИРОДЫ, СВЯЗАННЫЕ С ИСХОДНЫМИ ФОРМАМИ ПОКАЗА: СКАЗКИ, БАСНИ, МИФА	251
IV.1. Архетипы космоса и космических существ.....	251

IV.2. Архетипы живой природы	263
IV.3. Архетипы растений	285
IV.4. Архетипы гор	306
IV.5. Архетипы водоёмов	317
Глава V. АРХЕТИПЫ СТРАН (ЦАРСТВ), СТРОЕНИЙ И ТРАНСПОРТНЫХ СРЕДСТВ, СВЯЗАННЫЕ С ИСХОДНЫМИ ФОРМАМИ ПОКАЗА: БАСНИ, СКАЗКИ, МИФА.....	
	337
V.1. Архетипы стран (царств)	337
V.2. Архетипы строений.....	353
V.3. Перемещения посредством живых существ	368
V.4. Перемещения на чудесном корабле, ковре-самолёте	372
V.5. Перемещения по дереву.....	374
Глава VI. АРХЕТИПЫ ДАРИТЕЛЕЙ, УЧИТЕЛЕЙ, ПОМОЩНИКОВ, СВЯЗАННЫЕ С ИСХОДНОЙ ФОРМОЙ ПОКАЗА: СКАЗКИ, БАСНИ, МИФА	
	381
VI.1. Мёртвые родители	381
VI.2. Баба-яга.....	385
VI.3. Таинственные учителя.....	390
VI.4. Другие помощники.....	392
ОБЩИЕ ВЫВОДЫ	400

Воронцов Владимир Александрович
vorontsov.vladimir2010@yandex.ru

Научное издание
**ВИЗУАЛЬНЫЙ ПОКАЗ КАК ИСХОДНАЯ ФОРМА БАСНИ,
ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ И МИФА**

Дизайн обложки
Е. Ганиева
Компьютерная верстка
В. Калинин

На обложке:
*картина швейцарского художника
Фрица Цубер-Боллера «Волчѣк» (1822–1826)*

ISBN 978-5-93962-954-6



9 785939 162954 6 >

Подписано в печать 27.11.2019. Формат 60x84 ¹/₁₆.
Бумага офсетная. Печать ризографическая.
Гарнитура «Minion Pro». Усл. печ. л. 23,48.
Тираж 500 экз. Заказ 11-19/05-2



420108, г. Казань, ул. Портовая, 25а.
Тел./факс: (843) 231-05-46, 231-08-71, 231-04-19.
E-mail: citlogos@mail.ru
www.logos-press.ru