



Mythological. Anthropological. Bodily. Review of A.M. Lobok's Book “The Anthropology of Myth”

Sofya A. Rezvushkina

South Ural State University (National Research University). Chelyabinsk, Russia.
Email: [Finntundra\[at\]gmail.com](mailto:Finntundra[at]gmail.com)

Received: 24 May 2023 | Revised: 27 May 2023 | Accepted: 30 May 2023

Abstract

This paper reviews A.M. Lobok's monograph, *The Anthropology of Myth*. It was published in 1997 in Ekaterinburg by the publishing house Bank of Cultural Information, but is still little known in the scientific community and belongs to the philosophical underground. This has necessitated the creation of a review work to present *The Anthropology of Myth* to a wider readership. Despite an almost quarter-century gap between the year of publication and the present, the reviewed monograph is one of the most interdisciplinary to date and may be of interest to researchers specialising in mythology, general myth theory, philosophical anthropology, cultural philosophy, physical anthropology, pedagogy and body studies.

Keywords

Myth; the Anthropology of Myth; A. M. Lobok; Mythosemantic Field; Mythological; Bodily; Sexuality; General Theory of Myth; Philosophical Anthropology; Culture



This work is licensed under a [Creative Commons «Attribution» 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



Мифологическое. Антропологическое. Телесное. Рецензия на книгу А.М. Лобока «Антропология мифа»

Резвущкина Софья Александровна

Южно-Уральский государственный университет
(национальный исследовательский университет). Челябинск, Россия.
Email: [Finntundra\[at\]gmail.com](mailto:Finntundra[at]gmail.com)

Рукопись получена: 24 мая 2023 | Пересмотрена: 27 мая 2023 | Принята: 30 мая 2023

Аннотация

В работе рецензируется монография А.М. Лобока «Антропология мифа». Она была издана в 1997 году в г. Екатеринбург издательством «Банк культурной информации», но до сих пор является малоизвестной в научном сообществе и относящейся к философскому андеграунду. Это обусловило необходимость создания обзорной работы, призванной представить «Антропологию мифа» более широкому кругу читателей. Несмотря на практически четверть вековой разрыв между годом издания и современностью, рецензируемая монография на сегодняшний день является одной из самых междисциплинарных и может быть интересна исследователям, специализирующимся на мифологии, общей теории мифа, философской антропологии, философии культуры, физической антропологии, педагогики и body studies.

Ключевые слова

миф; «Антропология мифа»; А. М. Лобок; мифосемантическое поле; мифологическое; телесное; сексуальность; общая теория мифа; философская антропология; культура



Это произведение доступно по [лицензии Creative Commons «Attribution» \(«Атрибуция»\) 4.0 Всемирная](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



Введение

«Неправильная книжка» – такими будут первые слова этой книги. В предисловии к своей монографии «Антропология мифа» Александр Михайлович Лобок честно признаётся читателю, почему её можно назвать неправильной. Во-первых, «она совершенно неправильно писалась», всего за 9, 5 месяцев автором буквально был выношен и рождён том объёмом в 50 авторских листов (Лобок, 1997, с. 5). В чём-то такой срок сопоставим с рождением ребёнка, и эта аналогия делает книгу ещё более «телесной» и интересной для дальнейшего изучения.

Во-вторых, она – очень субъективна, личностна и носит черты «интеллектуального автопортрета», что кажется неправильным в контексте жанра монографии.

В-третьих, диссертация, из которой произошла эта монография, была защищена в период «позднего застоя», когда обращение к человеческой телесности и, более того, сексуальности было не просто неправильным, а совершенно неприемлемым и шокирующим.

В-четвёртых, соблазн и движущая сила идей этой книги были так велики, что её написание сорвало подготовку серии книг в рамках крупного заказа одного из грантовых фондов. Этот поступок пошёл вразрез, как упоминает сам А.М. Лобок «с элементарным здравым смыслом» (1997, с. 6).

В-пятых, неправильность этой книги ещё и в том, что она родилась вне академического контекста, её тезисы и положения не были озвучены ни на одной конференции, не изложены ни в одной статье или лекции, она явила себя спонтанно, словно произошёл акт алетейи.

И в-шестых (и главных), эта книга неправильна тем, что она вопиюще междисциплинарная! Это – собрание идей, которые связывают в единый и очень увлекательный текст философскую антропологию, философию культуры, онтологию, психологию, педагогику, этнографию, этнологию, физическую антропологию, историю ранних цивилизаций и палеонтологию.

Наверное, абсолютно неправильным можно назвать и рецензирование в 2023-м году монографии, которая вышла на излёте XX века. Но из всего, что было сказано выше, напрашивается гипотеза, что «неправильная книжка» склонна подталкивать исследователей к неправильным решениям, и мы последуем её желанию, пытаясь в рамках этой рецензии познакомить читателей с исследовательским гением А.М. Лобока.

Для начала представляется важным дать некоторые сведения об этой книге, чтобы в самом первом приближении познакомить с ней читателя. «Антропология мифа» увидела свет в 1997 году в г. Екатеринбург в издательстве «Банк культурной информации» в серии «Библиотека философа: Философский андеграунд Урала». Она содержит 688 с. и делится на 4 части: «Очертание мифа», «Искушения мифа», «Основания» мифа» и «Инобытие мифа». Внутри



каждой из частей выделено по 4 главы, внутри глав выделены параграфы. Это делает книгу структурно целостной и весьма комфортной для прочтения и научного использования. В рамках данной рецензии мы будем пользоваться предложенной А.М. Лобок 4-х частной структурой, чтобы в дальнейшем читателю было проще ориентироваться в оригинальном тексте.

Часть 1. Очертания мифа

Первая глава рецензируемой монографии посвящена попытке представить целостную концепцию мифа, который, по мнению автора, является фундаментальным феноменом культуры и, в то же время, первым способом духовной самореализации человека. Для начала, А.М. Лобок предлагает критически взглянуть на дефиницию «миф» в научном и обывательском дискурсе, указывая на её парадоксальность и «кентавричность» в языке (119, с. 11). С одной стороны она означает ложь, иллюзию и слабость предлагаемой интеллектуальной конструкции. Одновременно «миф» как дефиниция понимается как нечто обладающее огромной иррациональной силой воздействия на сознание.

Вопрос о многоплановости понимания мифа с целью поиска некоей единой теории его бытия многократно поднимался учёными. Самыми яркими и полными работами в этой отрасли можно назвать работы Л. Хонко (Honko, 1984), Дж. Кирка (Kirk, 1984) и К. Хюбнера (Хюбнер, 1996). Показательно, что в целом исследователи сходятся на том, что миф – это «многоплановый феномен, который, по-видимому, вызывается различными причинами и по-разному функционирует даже внутри одного общества, не говоря уже о разных культурах и разных периодах» (Kirk, 1984. P. 55). Задавался этим вопросом и Л. Леви-Брюль, который одним из первых провёл теоретический анализ понимания мифа и формы его бытия (Леви-Брюль, 1994). Однако, анализируя текст Леви-Брюля А.М. Лобок проводит элегантную деконструкцию, заменяя в тексте слово «первобытное» на «Человеческое». Такая операция позволяет прийти к парадоксальному выводу, что классическое описание мифа описывает феномен истины. Точнее, что любая истина функционирует «принципиально по законам мифа: она никогда не сводима к данным непосредственного восприятия. Апелляция к истине всегда есть апелляция к коллективному опыту» (Лобок, 1997, с. 17).

Определив, таким образом, форму бытия мифа как некоей прескриптивной истины и движущей силы человеческого бытия А.М. Лобок переходит к вопросу о культурном смысле мифа – для чего человек создаёт эту мифологическую размерность, создающую внутри мира определённые границы, внутри которых должны происходить повседневные практики человека. И вот в этот момент автором осуществляется трансгрессия от интеллектуального, к телесному: миф позволяет отграничить тождественные физиологически, но инаковые культурно виды человека (Лобок, 1997, с. 21). В этой связи культура, лежащая в мифологической размерности, представляется как семантический



шифр, знание которого делает человека потенциально доступным для сексуально-репродуктивных отношений, в то время как незнание делает эти же отношения не просто невозможными – непредставимыми (Элиаде, 1994, с. 21-22). За счёт такой дифференциации человеческая сексуальность переходит от свободного промискуитета в сферу культурного (следовательно, и мифологического), позволяя тем самым уменьшать до минимума перспективы мутационной изменчивости и инбридинг.

Пространство предписаний и табу выделяет человека среди животных за счёт трансформации сферы его телесного бытия, формируя тем самым сферу сугубо антропологического, для которой характерно преодоление инстинктов в пользу культуры. Здесь следует подробнее остановиться на этой дихотомии антропологического и животного. Здесь А.М. Лобок указывает нам на ещё один интересный феномен, который показывает принципиальную разницу между этими двумя способами бытия. Животное взаимодействует с пространством и его феноменами прагматически, отбрасывая предметы и явления, которые не имеют значения для его видовой стратегии и помечая принципиально полезные, имеющие непосредственный жизненный смысл. Человек же, напротив, с упорством достойным лучшего применения (хотя, возможно, это и есть его лучшее применение) осваивает пространство посредством ономастической деятельности, тем самым «присваивая» его и наделяя природу дополнительным имплицитным мифологическим коннотатом. «То, что у предмета есть имя, значит, у него есть миф. А миф предмета есть знак его значимости для человека» (1997, с. 60). При этом он воспринимает предмет поливариативно, изобретая всё новые и новые способы взаимодействия с ним, зачастую даже совершенно иррациональные и не являющиеся в биологическом смысле утилитарными. Причиной такой вариативности является творение человеком нового мифа привычного предмета. И этим мифотворчеством порождаются такие сферы сугубо человеческого бытия как кулинария, строительство, изготовление орудий, искусство, эстетику и многие другие.

Ономастика даёт человеку смысловые координаты – мир становится упорядоченным и располагающим к рациональной активности. Человек выстраивает мир на поле, очерченном мифом, и внутри него совершает уже сознательный, не инстинктивный выбор, что делает его не объектом, но субъектом. Мифологическая размеренность, как уже говорилось ранее, суть апелляция к истине, опираясь на которую человек делает выбор во всех тех экзистенциальных ситуациях, которые требуют преодоления инстинктивной природы и наделяние действия неким (мифологизированным) смыслом. Таким образом, смысл становится «фундаментальной психологической характеристикой человеческого восприятия как такового: любой без исключения предмет окружающего его мира человек склонен воспринимать сквозь призму смысла» (Лобок, 1997, с. 87-88). Тем самым мир ограняется сформированной на базе мифа культурой и становится упорядоченным на смысловой основе,



которая имманентна всем без исключения феноменам, но лежит в сфере трансцендентного.

Миф интегрируется в бытие человека с детства, являясь, по определению А.М. Лобока «школой мышления, навязывающей мифологическому сознанию определённую норму понимания и смысловой интерпретации окружающего мира» (1997, с. 106). Ребёнок, овладевающий речью (как ключевым маркером культуры) находится в состоянии постоянной дешифровки окружающего мира и поиска предметного значения, который соответствует слову-шифру. Облегчает этот процесс присуще детям допонятийное мышление – оно алогично, апространственно, абсолютно фантазийно и позволяет искать корелляты всему услышанному в предельно широком семантическом поле (1997, с. 120-151). В качестве ключевого различия между детским и взрослым мышлениями как способами дескрипции бытия выступает появление специфически взрослых реалий, одной из которых является вхождение в пубертатный период. Телесная трансформация и становящаяся сексуальность тем самым знаменует в мифологической размерности ребёнка интеллектуальную революцию, которая влечёт за собой необходимость трансформации и социального статуса. Это порождает феномен инициации как обуздание телесно-чувственного бытия и усвоения корпуса мифов, сопряжённых с реализацией сексуальных желаний. При этом для традиционных сообществ сексуальность неразрывно связывается с категорией смертного и с категорией священного, вследствие чего обряды перехода носят подчёркнуто жестокий характер, с целью предельно чётко отграничить детский и взрослые полюса бытия (Элиаде, 1994, с. 117).

Часть 2. Испытания мифа

Вторая часть рецензируемой монографии в целом посвящена сопряжению мифологической размерности бытия человека с его телесностью и сексуальностью. По мнению А.М. Лобока именно сексуально-фаллические мотивы архаической мифологии являются ключом к пониманию механизмов возникновения мифа и, следовательно, культуры.

Древнейшие формы манифестации божественного в культуре являлись предельно сексуализованными и воплощали идею некой тождественности плотского и духовного. Коитус воспринимался как высшая точка священнодействия и представлял собой апофеоз религиозно-культовых мистерий. В качестве подтверждения этой гипотезы автор рассматривает наиболее ранние археологические артефакты, изображающие гениталии и акты совокупления, феномен иеродула в вавилонской и шумерской культурах, сексуальные мотивы в индуизме и тантрических религиях, фаллические культы Древнего Китая эпох Ин и Чжоу, мастурбационные сюжеты в египетской мифологии, рождение Афродиты из фаллоса и многое другое (Лобок, 1997, с. 196-202). Совокупность данных различных древнейших культур позволяет



прийти к выводу, что для цивилизаций раннего периода характерно восприятие сексуальности не как звериной похоти, а того, что принципиально отличает человека от животного.

Однако А.М. Лобок обращает внимание, что в центре сакрализации находятся фаллос и момент коитуса, а не женские гениталии и момент родов. Ведь, если следовать за представлениями большинства авторов, которые пишут о том, что оргиастические обряды были направлены на повышение плодородия почвы (Фрэзер, 2010, с. 148-153), то логичнее предположить, что эти культовые мистерии должны быть направлены на материнское, а не на отцовское начало. Но древние религиозно-сексуальные обряды и ритуалы игнорируют оплодотворяющую функцию полового акта и концентрируются на обожествлении чувственного наслаждения. Более того, сама практика культурно-семантического наполнения полового акта сакральным смыслом свидетельствует о том, что древний человек исходит не из праксиса, для которого достаточно копуляции по животному типу, а из идеи укрощения природной сексуальности для неких иных, надбиологических функций. За счёт этого А.М. Лобок приходит к выводу, что «область секса – это та область, в которой происходит предельная концентрация и актуализация божественного в человеке. Область секса – это область, в которой сам Бог соединяется с человеком» (Лобок, 1997, с. 207). Иными словам, секс воспринимался древними не как детородный, но как трансцендирующий акт, который способствует внутренней трансгрессии человека из телесного бытия в высшую форму духовного.

В качестве причины такого понимания секса автор выделяет принципиальное несовпадение стратегий женского и мужского удовлетворения, которое выражено в несовпадении времени, необходимого для достижения оргазма. «По-видимому, человек – это единственный живой вид, которому вообще знаком феномен женского оргазма как исключительного по своей силе чувственного наслаждения...» – отмечает А.М. Лобок (1997, с. 214). Животные используют оргазм прагматически, но человек является тем видом, который подходит к нему с позиций гедонистических. И именно эти позиции наращают вокруг копуляции развитую культуру, которая основывается на создании всё более изощрённых способов продления и реализации коитуса, техниках торможения эякуляции и приближении момента чувственного удовлетворения женщины. Одним из ключевых инструментов этой сексуальной культуры, по мнению автора, является человеческая рука, которая способна имитировать фрикции и поливариативно воздействовать с гениталиями за счёт своей пластичности и противопоставленности большого пальца (1997, с. 216).

Человеческая рука морфологически уходит от понгидности в сторону большей антропоидности, начиная с периода выделения вида *Ardipithecus ramidus* (6-4 млн. лет назад), который является одним из древнейших прямоходящих гоминид. У этого вида кисть не содержит морфологических маркеров, ассоциирующихся с хождением на костяшках и не демонстрирует ни одной



из адаптаций к вертикальному лазанию, характерных для приматов (Lovejoy et al., 2009). Так же наблюдается противопоставление и удлинение большого пальца руки (Дробышевский, 2017, с. 34). Конечно, на этапе ардипитеков сложно говорить об использовании руки в сексуальных целях (как минимум потому, что мы не имеем ни малейших сведений о культуре этого вида), однако прямохождение и трансформация кисти в целом способствуют трансформации и сексуальной жизни.

Классические работы в области антропологии увязывают изменения в морфологии кисти древнейших гоминид с возникновением трудовой деятельности. Но это никак не объясняет избыточный для труда уровень тактильной чувствительности, высочайшую степень развития нервных окончаний на подушечках пальцев и становление руки как полноценной тактильно-эрогенной зоны. А.М. Лобок склонен истолковывать такую «избыточность» человеческой кисти через призму её сексуального смысла. Это рука пригодная не столько для труда, сколько для петтинга (Лобок, 1997, с. 217-218). Совокупность феномена женского оргазма, характерного для рода homo и чувственно-чувствительной руки обуславливают гедонистическую ориентацию сексуальной жизни человека и становятся своеобразным фактором естественного отбора, при котором право на размножение получают особи, способные как получать, так и дарить пропорциональное для обоих полов сексуальное наслаждение.

Возникшая в результате антропосоциогенеза сексуальная культура формирует разрыв между чувственным и репродуктивными функциями секса. Человек начинает создавать систему табу сексуальной жизни: считается неприемлемым проявление состояния эструса у особей женского пола, демонстрация гениталий и сексуального желания, возникают запреты на (естественные для животных) инцестуальные отношения и многие другие. Это ввергает человека в состояние фрустрации – его изошрённая сексуальность наталкивается на барьеры, возводимые культурой. И преодолеть эту фрустрацию, как считает А.М. Лобок, помогает миф.

Как говорилось ранее, мифологическое измерение формирует культуру, создавая условную разметку бытия человека. И «нулевым километром» этой разметки, от которой выстраивается дальнейшая мифологизация, в такой оптике становится фаллос (1997, с. 227). Фаллоцентризм культуры обусловлен физиологическим уровнем: в процессе взросления ребёнок мужского пола сталкивается с произвольной эрекцией, к которой в пубертатном возрасте добавляется юношеская гиперсексуальность. И тело, которое было до этого послушным инструментом для освоения окружающего мира, выходит из-под контроля. Результатом его укрощения станет поистине демиургическая сила подавленного и окультуренного сексуального влечения. Здесь читатель «Антропологии мифа» может задать вполне справедливым вопросом, каким образом переживают и мифологизируют пубертат девушки? По мнению А.М. Лобка мифы разделяются на две подгруппы: всеобщие и те, которые



открыты только для прошедших инициацию. И поскольку мальчики и девочки в силу разности полового строения и периода созревания имеют отличные друг от друга формы инициации, то и вторая группа мифов условно разделяется на мужские и женские которые преследуют разные психолого-педагогические цели.

Лейтмотивом мужских мифов и обрядов инициации становится контроль над «фаллическим своеволием» и формирование системы сексуальных табу с целью подчинения телесного социальному. Иницируемых мальчиков изолируют от женщин и подвергают сильнейшему стрессу – архаические инициации принципиально жестоки и предполагают нанесение увечий (скарификация, татуирование), символическую смерть и возрождение в новом статусе (Элиаде, 1994, с. 118). Многие культуры в процессе инициации уделяют особенное внимание физическому воздействию на гениталии: мальчикам делают сексуально коннотированные татуировки, обрезание, ритуальные надрезы, имитирующие женское влагалище (Лобок, 1997, с. 246-255). Это может показаться парадоксальным для современного сознания, но если воспринять происходящее как «инвертированную педагогику», то многие жестокие процедуры, совершаемые над иницируемым, становятся яснее. Подростку дают заполучить объект его вождения, сраживая желаемого Другого с ним самим. Тем самым происходит ассоциация не ограниченная культурой и социумом, «животного» обладания этим Другим с кровью и болью. Проживание этого Другого в себе в соответствии с требованиями мифа «умерщвляет» человека в статусе ребёнка, но возрождает как полноправного члена общины, имеющего право на обладание Другим осмысленно и таящем в себе демиургическую силу, возникающую в результате сдерживания и сублимации собственной «животной» сексуальности. При этом показательна привычка примитивных сообществ привязывать кусочки растений в области гениталий или носить набедренные повязки. В тропических условиях они не являются необходимыми в качестве одежды. Но соприкасаясь с головкой обрезанного (и сверхчувствительного) пениса они вызывают у человека сексуальные интенции и, одновременно, напоминают о необходимости их сдерживать. За счёт ношения этих повязок у мужчины формируется способность к пролонгированному коитусу, который необходим для достижения оргазма женщиной.

Если мужская инициация направлена на укрощение мужской сексуальности, то женская ориентирована на её пробуждение и усиление. Как правило, инициация девочек проходит несколько «мягче», чем у мальчиков, но обряды и практики также сосредотачиваются вокруг половых органов. Наиболее частой практикой является ритуальная дефлорация, которая в современном обществе воспринимается сугубо как акт удовлетворения мужской похоти. Но А.М. Лобок предлагает принципиально иную оптику. По его мнению, практикуя первые половые акты с опытными (и зачастую специально подготовленными мужчинами) девочка встречается со своей чувственностью в более корректной форме, нежели со сверстниками. Целью ритуальной дефлорации является



психологическая связка полового акта и обязательного оргазма и подготовка для социально приемлемой сексуальной жизни в статусе жены. Также этим актам сопутствуют мистериальные обряды, которые пробуждают у девочки ассоциацию сексуальных практик с духовным измерением и связь с космическим эросом. Ещё одна форма инициации сопряжена с проявлением первого менструального цикла у девочек. Менструальная кровь в большинстве культур коннотируется как нечто нечистое, женщины часто изолируются от общества или бывают отлучены на период менструации от действий, связанных с измерением сакрального. А.М. Лобок считает, что такие практики и обряды связаны с формированием у девочек табу на секс во время менструации (Лобок, 1997, с. 257-259).

Интересно, что привычный для современного человека корпус мифов содержит пласт нарративов связанных с промискуитетом среди богов. Боги Древней Греции, Скандинавии и иже с ними подчёркнуто внеморальны и их деяния сложно описать иначе, чем далёкие от этики и волюнтаристские. В чём же тогда смысл формировать такую сложную систему сексуальной культуры и запретов, если сама мифология предлагает древнейшему человеку обратные поведенческие модели? Для объяснения этого парадокса необходимо вернуться к предложенному ранее А.М. Лобоком мифа как, «инвертированной педагогики». Слушая такие сюжеты, человек интерпассивно проживает все сексуальные переживания, связанные с запретами, но на уровне сознания у него формируется следующая мысль: боги поступали так, и их это привело к раздорам. Поэтому я проживаю их ошибки во время обрядов, чтобы не совершать их впредь (1997, с. 260-273).

Часть 3. Основания мифа

Подвергая во второй главе критику трудовой гипотезы в формировании морфологии кисти *Homo sapiens*, в третьей главе А.М. Лобок всё же обращается к древнейшим трудовым артефактам. И первый вопрос, который он задаёт к ним: почему на этих орудиях отсутствуют маркеры их долговременного и интенсивного использования (Лобок, 1997, с. 320)? Если посмотреть на трасологию орудий, то большая часть из них будет иметь средне выраженные маркеры износа, такие как завальцованность или же сточенность. К примеру, исследуя орудийный комплекс позднего плейстоцена и раннего голоцена северо-восточной Азии А.Ю. Федорченко отмечает, что следы износа на изученных микрокуклеусах в целом позволяют достаточно точно идентифицировать назначение орудия и большинство из них обладала следами бессистемной выкрошенности, заполировки и т.д. (Федорченко, 2019, с. 175-185). В этой связи можно предположить, что орудия использовались не «до победного конца», а заменялись по мере износа на более новые.

Более того, интерес вызывает и несоразмерное утилитарным потребностям человека количество орудий, которые обнаруживаются на палеолитиче-



ских стоянках. Так, в качестве примера, приводится пещера Матупи, в которой на шурфе площадью в 1 кв. метр было обнаружено 8045 микролитов, имеющих маркеры очевидно антропогенного происхождения. При этом только 390 из них несут на себе следы использования. Экстраполируя эти данные на всю остальную площадь пещеры (40 кв. метров) А.М. Лобок предполагает, что здесь могут залегать порядка 300000 микролитов, а это 300 искусственных предметов на одно поколение или 10 на 1 человека в год (1997, с. 321). Здесь следует сделать замечание, что линейная экстраполяция в рамках единичного объекта не может дать точных и репрезентативных данных. Равно как и культурный слой палеолитических стоянок не всегда бывает так щедр к исследователям, как в пещере Матупи. Так, в выборке ранее цитируемого Федорченко процент использованных изделий гораздо выше, а сам объём выборки несколько ниже, чем результат волюнтаристской экстраполяции А.М. Лобока.

Но, так или иначе, примечателен сам факт, что орудия создавались в достаточно больших количествах и регулярно заменялись на новые. В качестве объяснения этому феномену А.М. Лобок выдвигает гипотезу о том, что для древнейших орудий в контексте культуры значима не столько их утилитарность, сколько мифосемантическая (1997, с. 323.) Изготовление инструментов носило не столько характер вынужденной меры, сколько культурно-культовый характер, выраженный в некоем «производственном ритуале». Подтверждение этому предположению находится и в археологических артефактах, которые и вовсе не несут прагматического назначения, но изображают некие символы и мифологические сюжеты: это наскальные изображения, мелкая скульптурная пластика, украшения-обереги и иные объекты, коннотированные как «культовые» или «сакральные». За счёт этого А.М. Лобок углубляет свою гипотезу, говоря, что всякий предмет, искусственно обработанный человеком, в той или иной степени является предметом мифа и «перепроизводство» неутилитарных предметов обусловлено их мифологической необходимостью для человека.

Представление об утилитарности предмета требует определённого уровня развития культуры. Даже при простом использовании камня в его первоначальном виде, древний человек должен проделать множество интеллектуальных операций: увидеть неравносность краёв каменного обломка, дифференцировать его грани с позиции их потенциального практического применения, выбрать подходящий и провести с ним ряд последовательных манипуляций над неким объектом. Изготовление же орудий требует ещё больших когнитивных усилий и навыков мелких и точных сколов. Данные экспериментальной археологии убедительно демонстрируют, что сколоть хороший нуклеус или бифас и обработать его, скажем, для мездрения – далеко не простая задача даже для современного человека. Таким образом, чтобы развить у древнего человека понимание и значимость утилитарности, ему необходимо в своём развитии пройти доорудийный – игровой, знаковый, обрядово-ритуальный – период культуры, в которой камень уже используется,



но выбирается практически произвольно (Лобок, 1997, с. 348). Далее представление о наиболее удобных орудиях, полученных методом подбора, закрепляется в культуре, и, в какой-то момент (А.М. Лобок связывает этот момент с переходом человеком «мозгового рубикона», который соответствует появлению *homo habilis*) древнейший человек начинает изыскивать способы самому творить такие орудия.

Однако здесь мы сталкиваемся с интересным феноменом. Галечная культура, характерная для *homo habilis* демонстрирует, что методика оббивки им камней на протяжении тысячелетий не претерпевает хоть сколь-нибудь значимого совершенствования (1997, с. 360). Гальки обработаны им достаточно произвольно и сколы, получаемые в результате такой операции, аморфны. При этом в культурном слое той эпохи обнаруживаются камни, чья геологическая морфология позволяет посредством скола формировать из них вполне удовлетворительные с позиции утилитарности орудия. Так откуда берётся такая заикленность *homo habilis* на гальках и почему он, расщепляя их, не заботится о совершенствовании технологии оббивки? Более того, почему у нашего предка была фиксация на определённом цвете камня (предпочтение отдавалось светлым кварцитам)? А.М. Лобок полагает, что дело в зримой фактуре раскалываемого материала: при сколе галька разделялась на две части, у которых одна сторона была глянцевая и блестящая, другая же совершенно противоположна – шероховатая и более матовая. Далее им выдвигается гипотеза, что именно в этой разнице фактур, визуальнo завораживавшей *homo habilis*, состоит культурная сущность галечного феномена. Оббитый таким образом камень вызывает эмоциональные переживания и становится мифосемантической меткой.

Если увязать это предположение с высказанной выше гипотезой о принципиальной фаллоцентричности человеческой культуры и условном тождестве фаллоса и руки, то оббитая галька становится переходом от животной метки к метке мифосемантической. Этим объясняется и принципиальная «небрежность» в изготовлении метки – она должна просто зафиксировать факт пребывания человека и изготовляться быстро и легко. За счёт оставления таких псевдоорудий в эмоционально значимых местах *homo habilis* создаёт некую разметку пространства, которая ещё не является мифологической, но уже может быть названа «прамифологической». При этом такая скалывающая активность антропоидов может быть прочитана не только как меточный, но и как сублимационный механизм. Фрустрация нереализованной сексуальной потребности требует «спускового клапана», которым может быть названо изготовление галечного псевдоорудия (Лобок, 1997, с. 365-373). Тем самым *homo habilis*, сам того не подозревая создаёт карту мест своих интенсивных сексуальных переживаний, и его метки уже не территориальны, а экзистенциальны и культурно значимы.

Позже уже на это экзистенциальное, мифосемантическое поле камня накладывается утилитарное измерение. Используя камень, как знак своего



индивидуального мифа древнейший человек начинает разделять им тушу (как бы в противовес просто пожирающему её животному) и это формирует мифологически значимый обрядово-ритуальный акт (1997, с. 388-389). На миф индивидуальный начинает наращиваться пласт мифа культурного и из этого синергетического единства формируется то, что исследователи впоследствии концептуализируют как «магию» и «магическое мышление». Мифосемантическая меточность камня, который обнаруживает в себе утилитарную грань ножа, позволяет человеку создать сакрализованную культуру приёма пищи, которую Леви-Стросс обозначит в «Мифологиях» оппозицией сырого и приготовленного (Леви-Стросс, 2006).

Мифосемантическое поле в такой оптике также может быть прочитано как прообраз слова, которое также выражает эмоциональные реакции человека относительно чего-либо. Как и меточный камень, любое слово несёт в себе множество субъективных интерпретаций и имеет размытое поле коннотатов, индивидуальное, для каждого человека. Наделение «каменных слов» звуковой формой существования – ономастический акт, направленный на коммуникацию, которая позволит сузить мифосемантическое поле демонстрируемого объекта и разделить свои эмоции с Другим (Лобок, 1997, с. 394-400). Однако, для передачи этих смыслов необходима некая форма взаимодействия, которая обеспечит корректную дешифровку коннотатов. А.М. Лобок считает, что формирование обрядово-ритуальной деятельности у раннего человека направлено как раз на удовлетворение этой потребности. Там самым метки-для-себя превращаются в метки-для-другого, и, будучи помещёнными в обрядово-ритуальный контекст, становятся открытыми для расшифровки их мифосемантического поля.

Таким образом, по мнению А.М. Лобока формируется культура. Культ, возникающий вокруг меточных камней и передаваемый в обрядах и ритуалах, создаёт первую форму непосредственно культурной трансляции, которая не фундирована в биологической прагматике. Этим отчасти и объясняется принципиальное несоответствие количества галечных орудий, о котором упоминалось выше, объективным потребностям человека. Однако галечные сколы демонстрируют, что, несмотря на культовое содержание, они далеки от идеи существования культурного образца – единой формы, к воспроизведению которой следует стремиться.

Идея копирования впервые обнаруживается на этапе существования *homo erectus*. Причём орудия, ассоциируемые с этим видом, носят подчеркнута утилитарно-орудийную форму, а знаково-меточные камни встречаются крайне редко. А.М. Лобок объясняет этот переход появлением более развитой формы хранения и трансляции информации – звукового языка (1997, с. 414). Будучи морфологически более развитым и имеющим близкий к современному артикуляционный аппарат, *homo erectus* начинает выражать мифосемантическое поле своего бытия посредством фиксированных звукосочетаний, порождая праязык и разделяя культуру на устную и материальную. Неандерталь-



ская культура, пришедшая на смену моноорудийности *homo erectus*, развивает тенденцию к созданию общего языкового поля, но уходит от диктата жёстких орудийно-обрядовых схем в сторону поливариативности форм и назначений (Лобок, 1997, с. 421-427). При этом не всякие его орудия носят столь характерное для предшественников утилитарное назначение. Таким образом, именно неандерталец становится первооткрывателем принципа нецелевой культурной вариативности, которая влечёт за собой дальнейшие культурные мутации, дифференцирующие различные микросообщества (1997, с. 428-430).

Однако неандертальцу, несмотря на всё его стремление к творческому началу, не удалось создать «всю ту сложную и динамичную культуру, которая уже в верхнем палеолите была создана руками *Homo sapiens sapiens*, и которая обладала выраженной способностью к прогрессу» (1997, с. 431). А. М. Лобок полагает, что неандертальские эксперименты привели к кризису первичных ранне-социальных структур, выстроенных *homo erectus*. Стремление неандертальцев к вариативности повлекло за собой возникновение феномена индивидуализма и, как следствие, большую асоциальность индивидов. За счёт этого внутри сообщества возникает дифракция, не скреплённая единым мифом, не имеющая общих прескриптивных схем и лишь *homo sapiens sapiens* предлагает пути выхода из этого духовного тупика посредством создания специализированной духовной культуры, создающей опоры и рамки для реализации принципа культурной вариативности. Интересно, что предложенная А.М. Лобоким схема развития человеческой культуры убедительно коррелирует с этапами культурного становления ребёнка в онтогенезе. В этой логике позднее младенчество ассоциируется с этапом *homo habilis* и его меточной деятельностью. Раннее детство, в котором ребёнок осваивает базовые культурные стереотипы и нормы языка соответствует этапу *homo erectus*. Верхняя граница этого этапа связывается с кризисом третьего года жизни, когда ребёнок открывает для себя вариативность в мышлении и культуре и дальнейшее развитие этих творческих интенций вплоть до дошкольного возраста в онтогенезе созвучно неандертальскому этапу. И, наконец, включение ребёнка в принципиально новые социальные институты, где он может проявлять своё творческое начало внутри культурных рамок соответствует возникновению и развитию *homo sapiens sapiens*.

Часть 4. Инобытие мифа

В завершающей главе «Антропологии мифа» автор ставит своей целью показать, как миф, возникший как фундаментальный культурный феномен, обретает измерение текстового инобытия. Обрядово-ритуальная деятельность, о которой упоминалось в предыдущих главах, по мнению А.М. Лобока представляет собой развёрнутую форму бытия мифа, центром которой является слово, а смыслом – разворачивание его мифосемантики (Лобок, 1997, с. 483-484). При этом мистериальная составляющая обряда концентрируется



вокруг некоторых слов, нагружая их дополнительными семантическими оттенками в зависимости от их синтаксического положения. Из этого рождается феномен древнейшей поэзии, которую А.М. Лобок концептуализирует как «деятельность по усложнению и умножению смыслов, в отличие от повествования, которое по своей сути есть деятельность по пояснению и прояснению» (1997, с. 484). Примат слова сакрального над словом информативным приводит к тому, что первобытный человек мыслит поэтическими формами, которые несут аффектированную размытость смыслов. На этот же феномен обращал внимание Е.М. Мелетинский, который анализировал в своей «Поэтике мифа» специфику мифологического мышления. По его мнению, оно слабо дифференцировано от эмоциональных, аффективных элементов и осуществляется при задействовании громоздкого пула конкретных предметных представлений, имеющих знаковый, символический характер (Мелетинский, 2012, с. 149).

Поэтической речи противопоставляется феномен прозаического повествования, который является вторичным по отношению к обрядам и ритуалам. Прозаическая речь обрабатывает миф, дешифруя его не как полисемантическое пространство, но как некий нарратив. Ссылаясь на цитируемого выше Е.М. Мелетинского, А.М. Лобок отмечает, что повествовательная форма мифа всего лишь эксплицирует его тайное семантическое пространство, которое имплицитно присутствует в ритуале. Тем самым объясняется заданный в «Поэтике мифа» парадокс, что повествовательные мифы имеют зачастую очень скудный (или вовсе отсутствующий) ритуальный бэкграунд. Всё дело в том, что прозаический (профанный язык) скуднее, нежели поэтический (сакральный) и мифосемантика, скрывающаяся за внешней канвой обрядового действия принципиально неопишима языком прозы (Лобок, 1997, 487-489). Будучи более ранней формой мышления и выражения эмоций, поэзия описывает миф не только через слово, но и через доповествовательные формы, имея потребность в выражении невыразимого. Возникновение же более позднего феномена прозаической речи формирует представление о слове, как об инструменте дескрипции мифа, который отчуждён от подлежащего расшифровке ритуала или обряда.

Словесная обработка мифосемантического поля обряда и его трансляция в виде целостного последовательного нарратива представляет собой процесс, требующий значительных когнитивных усилий. И, опираясь на предложенную выше концепцию сходства антропогенеза и онтогенеза ребёнка, А. М. Лобок демонстрирует, как детская игровая деятельность может быть описана в терминах мифологического мышления. На раннем этапе ребёнок не всегда способен последовательно изложить суть своей игры и её дальнейшая успешная дескрипция связана с повышением у индивида уровня рефлексивности и о повышении качества его психологического развития (Лобок, 1997, с. 491-497). Вводя в нарратив измерение темпоральности, ребёнок перемещает своё сознание из мифологического в «жреческое». Под «жреческим созна-



нием» в контексте анализируемой работы подразумевается возникновение определённой дистанции с мифом и попытка его систематизации с целью изложения. Следующий этап в эволюции сознания автор называет «философским» – когда рефлектирующий человек становится неудовлетворён качеством упорядоченности его мифологии и испытывает дискомфорт от того, что она разрознена и разобщена (Лобок, 1997. с. 500–501). Именно в этот момент начинают формироваться первые эпические сказания, которые должны заполнить лакуны в мифологической канве и связать разрозненные мифы по принципам темпоральности и причинности. Здесь же формируются космогонические и демиургические мифы, преследующие ту же цель. Тем самым эпос как бы требует космогонию, как особую абстракцию для дальнейшей последовательной дескрипции всего сущего. И идея хаоса как состояния тотальной непроявленности бытия в этой оптике является не миро-, а мифовоззренческой идеей. Человек, «выхватывающий» на протяжении своего бытия непроявленные до этого момента по причине их чувственной незначительности феномены, предполагает, что существует некое сверхчувственное сакральное измерение, которое их «выталкивает» на поверхность и позволяет связать в единое эпическое целое.

Космогония и эпический характер повествования формирует некий корпус нарративов и ритуальных практик, которые в совокупности посредством их ресакрализации образуют феномен религии. О.М. Фрейденберг отмечает, что «в религии словесная, вещная и действенная части обособлены. Появляются священносказания, священнодействия и круг священных предметов. Их характерной особенностью служит именно черта «священности» – качественное разграничение двух миров. Мифотворчества как произвольного восприятия действительности уже нет. Мифы...начинают обращаться в культе своей формальной, традиционной стороной... Сама эта структура получает новое истолкование в душе и умах людей, противопоставляемых божественным силам. Миф сакрализуется» (Фрейденберг, 1978, с. 117–118). Ресакрализация мифа трансформирует и социальную структуру общества – возникает медиальный между общиной и мифом институт жречества. Соответственно, с этого момента начинается и разделение на мир сакральный и мир профанный. При этом категория сакрального связана с представлением о целостности как священного повествования, так и мира, который оно описывает. Таким образом, первая проблема древнейших религий стоит в создании канона – текста, в котором имеет значение не только семантика мифа, но и его синтактика. Очевидно, что передача канона изустно с необходимостью влечёт за собой погрешности и здесь человек впервые сталкивается с необходимостью создания письменной речи и сопутствующих ей социальных институтов, ключевым из которых является школа (Лобок, 1997, с. 519–523).

Однако А.М. Лобок отмечает, что было бы некорректно фундировать культурные изменения в древнейших человеческих сообществах только в возникновении повествовательного мифа, поскольку он не объясняет



феномен неолитической революции, трансформировавшей повседневные практики человека. По мнению автора, её истоки нужно искать в специфике палеолитического производства, которое, как уже говорилось ранее, не опосредовано постановкой сознательных утилитарных целей и детерминировано мифом (1997, с. 528-529). До эпохи неолита человек производит сугубо предметы культа, и их польза в повседневных практиках вторична по отношению к их мифосемантической значимости. Открывая для себя феномен утилитарности, древний человек открывает для себя и новый способ детерминированности – не мифом, но целью. И ярче всего этот способ выражен в земледельческой деятельности, поскольку её продукт, вне зависимости от мифосемантического контекста, предполагает однозначную интерпретацию – это пища, являющаяся условием и источником физического существования. И именно земледелие с его ориентацией на конечный результат способствует экспоненциальному росту технических нововведений, которые возникают из орудийной вариативности.

С периода неолитической революции трудовая деятельность становится в центре бытия человека, задавая новую систему координат. Производственные циклы требуют создания более точных представлений о времени и подспудно поработают человека своей жёсткой объективной структурой. С этим связаны религиозные представления о земледельческом труде как о наказании, а образ «золотого века» содержит в себе понятие праздности человека. Однако именно земледелие как явление сугубо материальное является производственным условием религиозно-эпической ремифологизации. За счёт него впервые разделяются субъект и объект, потенциально способные вести духовный диалог. На этом этапе в религиозной картине мира формируется представление об объективированных богах и о трудовой деятельности как о ещё одной форме коммуникации с ними (1997, с. 534, 551-558). Здесь А.М. Лобок выдвигает гипотезу, что возделывание зерновых культур является актом религиозного священнодействия в основе которой лежит сущностная трансформация зерна в хлеб. Это превращение, которое творится демиургически безотносительно к природной форме зерна, является метафорой, развёрнутых до мировоззренческих масштабов и ставшей прообразом космо- и теогонических идей.

Неолитическая революция трансформирует сформировавшуюся ранее совокупность предметных ориентиров. Открывая феномен демиургичности и субъект-объектные отношения с бытием человек меняется на мировоззренческом уровне (Лобок, 1997, с. 568). Его трудовая деятельность сосредоточена вокруг принципиально иного уровня творения, это уже не «алетейя», но сознательное созидание. В этой связи трансформируются и представления о темпоральности. Если раньше образ предмета, сокрытый в природном объекте существовал всегда и не знал прошлого как небытия, то керамическое и металлургическое производство формирует представление о «ничто» из которого в будущем может быть создано «нечто». Тем самым человеческое время обре-



тает историческое деление на прошлое и будущее, центром которого является «космогенетический» акт творения (Лобок, 1997, с. 571). Упорядочивая миф, человек так же выстраивает его в контексте новой темпоральности – архаическое сознание фундирует мифологические события в некоем прошедшем сакральном первовремени, которое противопоставляется настоящему, эмпирическому времени (Мелетинский, 2012, с. 154-159). Это первовремя также часто концептуализируется как *Dream Time* или *Time of Dreaming* – время сновидений.

Эта метафора очень важна для понимания пространства-времени, в котором существует первобытный человек, поскольку в ней заключена дихотомия между реальным и иллюзорным (находящимся вне времени) уровнями бытия (1997, с. 577). Она иллюстрирует интерпретирующую работу рассудка древних и возникновения феномена рационального мышления, которое на данном этапе всё ещё включено в диалог с «мифологическим зазеркалем» (1997, с. 578). Рациональность меняет ритуальную деятельность человека из акта ритуальной педагогики в сторону рецитации космогонического мифа, которая, в свою очередь призвана стянуть в единое целое распадающееся вследствие неолитической революции сознание человека. По А.М. Лобоку это – именно то, что удалось сделать *homo sapiens sapiens* для спасения своего мифовоззрения. Рецитируя космогонический миф, неолитический человек реализует его психотерапевтический аспект, возвращаясь в нестандартных (или и вовсе пограничных) ситуациях ко времени начала, символически рождаясь заново (Элиаде, 1994, с. 56). Таким образом, космогонический миф формирует у человека чувство партиципации и психологической опоры в условиях распадающегося мира.

Последующий за космогоническим мифом этап теогонии и возникновения отдельных персонифицированных и объективированных божеств маркирует потребность человека в исторической укоренённости. Теогонии санкционируют идею исторического времени и отказ от ценностей прошлого в пользу более актуальных без утраты ощущения онтоантропологической фундированности в бытии (Лобок, 1997, с. 599). Космогоническая расшифровка теогонии позволяет вскрыть мифосемантический комплекс, релевантный для той или иной культуры и выраженный в фигурах отдельных богов и их генеалогическом соотношении. А.М. Лобок отмечает, что «любой древний бог – это не столько метафора каких-то природных сил, сколько символ логической процедуры обобщения, стягивающей в некоторые точки сгущения, точки целостности всю совокупность хаотически разбросанных в сознании первобытного человека мифов» (1997, с. 607). Такая трактовка древнейших божеств позволяет критически осмыслить содержание теогонических мифов. Это, в свою очередь и преодолеть существующие в рамках современного мифоведения заблуждения. К примеру, это позволяет объяснить расхождения в трактовке древнеегипетских богов стремлением мифологов слепить из них сколь-нибудь симпатичную космологическую интерпретацию по типу древнегреческой.



Или же преодолеть заблуждение В.Н. Топорова, который склонен сводить божественные персоналии к природным стихиям. В этой оптике и аллегорический подход к мифам, до сих пор доминирующий в мифоведении, видится одним сплошным многовековым заблуждением, порождённым желанием мифологов увидеть за хитросплетениями сюжетов некий рациональный смысл и на его основе сформировать целостное (но, увы, далёкое от истины и глубоко субъективное) мифовоззрение. Работа А.М. Лобок «антропология мифа» убедительно доказывает, что наиболее витальный и зрелый подход к мифу – это подход философско-антропологический.

Выводы

Подводя итоги всему вышесказанному можно сказать, что А.М. Лобок предлагает в своей монографии наиболее целостную, междисциплинарную и структурно выверенную концепцию, которая вполне может стать фундаментом для циркулирующей в научных кругах идеи «общей теории мифа». Если кратко резюмировать «заходы» на миф, которые делает А.М. Лобок в рамках рецензируемой монографии, то можно выделить следующие реперные точки его концепции:

1. Миф – это фаллоцентрическая разметка человеческого бытия, необходимая человеку для принятия решений в нестандартных (пограничных) ситуациях;

2. Миф – это инвертированная «педагогика в генитальных тонах», позволяющая интерпассивно проживать все природные инстинкты и сознательно сублимировать их в пользу культурной сферы общебытия;

3. Миф – это антропосоциогенез по схеме онтогенеза ребёнка;

4. Миф – это исторически первая форма преодоления кризисных ситуаций на уровне индивидуального экзистирования человека, выраженная в рецитации мифов с целью обретения чувства партиципации и онтоантропологической фундированности в бытии, истории и социуме.

Мы видим, как автор постепенно сужает исследовательское поле, связывая воедино множество аспектов мифа, исследованных ранее. Это делает работу структурно целостной и логически выверенной, а междисциплинарный подход лишает её монотонности, свойственной большинству монографий. «Антропология мифа» написана блестящим, ярким языком, читается легко и увлекательно, не теряя при этом научности и познавательности. Ещё одним очевидным достоинством данной работы является её глубина и смелость. Автор выдвигает достаточно дерзкие гипотезы (чего стоит только предположение о человеческой кисти) и последовательно доказывает их, используя как работы предшественников, так и современные ему факты и данные. Аргументы, предлагаемые автором, являются релевантными и соответствующими критериям научного знания. Из недостатков следует отметить лишь определённый уровень экстраполяции, который бы хотелось больше фундировать



в конкретных фактах и выборках, а также отсутствие иллюстративного материала.

В заключение хочется сказать, что, на мой взгляд, А.М. Лобоку удалось представить на 688 страницах не имеющий аналогов фундаментальный фило-софско-антропологический анализ оснований мифа в бытии человека. К сожалению, этот уникальный текст является несколько недооценённым и известным лишь узкому кругу специалистов. В этой связи особенно важно говорить о «неправильной книжке», рецензировать и популяризировать её, чтобы как можно больше людей смогло ознакомиться с положениями, представленными на её страницах.

Список литературы

- Honko, L. (1984). The problem of defining myth. In A. Dundes (ed.), *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth* (pp. 41-52). University of California Press.
- Kirk, G.S. (1984). On defining myth. In A. Dundes (ed.), *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth* (pp. 53-61). University of California Press.
- Lovejoy, C. O., Simpson, S. W., White, T. D., Asfaw, B., & Suwa, G. (2009). Careful Climbing in the Miocene: The Forelimbs of *Ardipithecus ramidus* and Humans Are Primitive. *Science*, 326(5949), 70. <https://doi.org/10.1126/science.1175827>
- Дробышевский, С.В. (2017). *Достающее звено. Книга вторая: Люди*. АСТ:CORPUS.
- Леви-Брюль, Л. (1994) *Сверхъестественное в первобытном мышлении*. Педагогика-пресс
- Леви-Стросс, К. (2006). *Мифологика: Сырое и приготовленное*. Флюид.
- Лобок, А. М. (1997). *Антропология мифа*. Банк культурной информации.
- Мелетинский, Е. М. (2012). *Поэтика мифа*. Академический Проект.
- Федорченко, А. Ю. (2019). Трасологические исследования комплексов позднего плейстоцена и раннего голоцена Северо-Восточной Азии. История и современное состояние. *Вестник Томского государственного университета. История*, 60, 175-185.
- Фрейденберг, О.М. (1978). *Миф и литература древности*. Восточная литература.
- Фрэзер, Дж. (2010). *Золотая ветвь*. АСТ: АСТ МОСКВА.
- Хюбнер, К. (1996). *Истина мифа*. Республика, 1996.
- Элиаде, М. (1994). *Священное и мирское*. Издательство МГУ.

References

- Drobyshevsky, S. (2017). *The missing Link*. Book Two: The People. AST:CORPUS. (In Russian).
- Eliade, M. (1994). *The sacred and the Profane*. Moscow State University. (In Russian).



- Fedorchenko, A. Traceological studies of Late Pleistocene and Early Holocene complexes of Northeast Asia. History and current status. *The Bulletin of Tomsk State University. History*, 60, 175-185. (In Russian).
- Frazer, J. (2010) *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. AST: AST MOSCOW. (In Russian).
- Freidenberg, O. (1978). *Myth and the Literature of Antiquity*. Oriental Literature. (In Russian).
- Honko L. (1984). The problem of defining myth. In A. Dundes (ed.), *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth* (pp. 41-52). University of California Press.
- Hubner, K. (1996). *The Truth of Myth*. Republic. (In Russian).
- Kirk G.S. (1984). On defining myth. In A. Dundes (ed.), *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth* (pp. 53-61). University of California Press.
- Lévi-Strauss, C. (2006). *The Raw and the Cooked (Mythologiques)*. Fluid. (In Russian).
- Lévy-Bruhl, L. (1994). *Supernatural in Primitive Thinking*. Pedagogica-press. (In Russian).
- Lobok, A. M. (1997). *The anthropology of myth*. Bank of Cultural Information. (In Russian).
- Lovejoy, C. O., Simpson, S. W., White, T. D., Asfaw, B., & Suwa, G. (2009). Careful Climbing in the Miocene: The Forelimbs of *Ardipithecus ramidus* and Humans Are Primitive. *Science*, 326(5949), 70. <https://doi.org/10.1126/science.1175827>
- Meletinsky, E. (2012). *The Poetics of Myth*. The Academic Project. (In Russian).