

## КОЛОБКИ И РЕПКИ. КАК ПСИХОАНАЛИТИКИ ПРЕВРАЩАЮТСЯ В СКАЗОЧНИКОВ

## Часть 1

Иосиф Мейерович Зислин

Психиатр, независимый исследователь,  
Израиль, Цур Адасса, ул. Шалмон, 7, e-mail: josef@zislin.com

## Реферат

В статье проанализирован подход психоаналитиков к фольклорным текстам. На материале статей, посвящённых двум русским сказкам, показано, как, не владея методами антропологии и фольклористики, психоаналитики ошибочно интерпретируют материал. Их подход базируется на уверенности, что сам психоанализ даёт ключ к пониманию сказки. По мнению автора, подобные случаи приводят к дискредитации психоанализа, а в конечном итоге могут повлечь за собой ошибки в терапии.

**Ключевые слова:** психоанализ, фольклор, сказка, текст.

HOW AND WHY PSYCHOANALYSTS  
BECOME STORYTELLERS

Iosif M. Zislin

Psychiatrist. Independent researcher,  
Zur Hadassa. Shalmon 7/1. Israel; e-mail: josef@zislin.com

## Abstract

In this paper, I wish to look at the approach of psychoanalysts to folklore texts. The evaluation of psychoanalytic interpretations of two Russian fairy tales shows that psychoanalysts, not knowing the methods of anthropology and folklore, freely and mistakenly construed the text material. Such a free interpretation is based on the confidence of analysts that the psychoanalytic method itself can provide a correct key to understanding any text. According to our opinion, such erroneous interpretations lead to the discrediting of psychoanalysis and may ultimately lead to fatal errors in psychotherapy.

**Keywords:** psychoanalysis, folklore, fairy tales, text.

*Отче! Прости им, ибо не ведают, что творят.*

Свой критический анализ я предварю цитированием двух психоаналитических работ.

1. Я предположила, что в данной сказке разыгрывается сценарий положительного Эдипа. Сказка («Медведь — липовая нога». Прим. И.З.) начинается с фразы: «Жили-были старик со старухой <...>», т.е. мы можем предположить, что жила обычная полная семья, в которой есть и отец и мать. И сажали они (старик со старухой) на своём огороде репу. З. Фрейд в теории психосексуального развития обращался к мифам, поэтому я тоже позволила себе немного поразмышлять на тему значения символа «Засеянное поле/огород» у древних славян и обнаружила, что его относят к трипольской культуре протославян (5–3 тыс. лет до н.э.). С неолитических времён по

настоящее время идеографическое значение этого символа не изменилось — «здесь мы видим тот самый комплекс, который выражался в древней Руси понятием “роженицы” — покровительницы как рождаемости, так и урожайности». И если мы предположим, что старик со старухой засеяли поле репой, то, видимо, речь идёт о родительской спальне и первофантазме: откуда рождаются дети? [1].

2. С точки зрения мифов, древних понятий о ритуальной чистоте и нечистоте такой хлеб тоже есть нельзя, потому что это — скверна. Некошерно, в общем. <...> Мифомышление (и не только оно) полагает: мы есть то, что мы едим! Поедая дерьмо (согласно мифомышлению), мы и сами превращаемся в оное. <...> (Стоит задуматься о том, какие фильмы и клипы мы потребляем.) Колобок, однако, герой. Герой, несмотря на то, что слеплен наполовину из дерьма. Из непригодной в пищу муки! Герой, несмотря на то, что опасен, ядовит, несёт погубитель! Вы только посмотрите, как «поиздевалась над ним Судьба»! Он, замысленный насыщать людей для их Радости и их Жизни, несёт обратное, несёт в потенциале Горе и Смерть [2].

Что ж, пойдём по стопам психоаналитиков и фольклористов и попытаемся понять, как у тех и у других строится интерпретация сказочных текстов.

В филологии одно из самых важных открытий XX века было сделано В. Проппом [3] именно на материале сказки [4, 5]. Суть его метода заключается в описании морфологии для понимания генезиса явления [4]. Этим же, по сути, занимался и психоанализ, выявляя структуру глубинных слоёв психики и на основании этого выстраивая генезис культуры, общества, личности.

Не буду останавливаться на более чем столетней истории обращения психоаналитиков к сказкам и мифологическим сюжетам. Ещё в 1913 г. основатель психоанализа З. Фрейд при анализе сновидений осторожно говорит о сказочных мотивах [6]. Далее эта линия развивается в основном в русле юнгианской психологии (см., например, работы фон Франц [7, 8]). В XX веке фольклористы и антропологи в своих исследованиях используют методику и оптику психоанализа (см., например, работы американского фольклориста А. Дандеса [9]).

Однако прочтение целого корпуса современных психоаналитических работ, основанных на фольклорном материале, привело меня в полное недоумение. Как такое может быть написано? На основании чего сделаны те или иные выводы?!

По прошествии времени, когда страстные дискуссии в социальных сетях, вызванные моими критическими замечаниями, немного поутихли, я пришёл к выводу, что анализ нескольких публикаций может оказаться интересным не только для меня, но и для некоторых читателей.

Я выбрал две русские народные сказки: «Колобок» и «Репка». Сказки, проанализированные и изученные фольклористами, с детства известные любому русскоязычному читателю. Им посвящены классические научные исследования. Для «Колобка» это работы Н.И. Толстого [10] и Г.В. Цивьян [11], а для «Репки» — работа В.Н. Топорова [12]. И самое важное: «Колобку» и «Репке» посвящено немало психоаналитических работ, так что корпус текстов, доступных для анализа, вполне сложился.

Когда я задумывал эту публикацию, первым моим желанием было построить критический обзор, опираясь на сравнение психоаналитического и филологического анализа, но от этой идеи пришлось отказаться по причине несовместимости методик анализа текстов.

Необходимо сделать ещё одно предварительное замечание. Рассматриваемые психоаналитические работы можно подразделить на две неравные группы. К первой я причисляю работы, авторы которых по разным причинам не ссылаются на исследования в области фольклористики и культурной антропологии. Напротив, авторы, которых я отношу ко второй группе, упоминают такие исследования, ссылаются на них и критикуют их.

### Часть первая. «Колобок»<sup>1</sup>

Колобок, однако, герой. Герой, несмотря на то, что слеплен наполовину из дерьма.

Свой обзор начну с рассмотрения работы Владимира Слабинского «Психологические коды сказки «Колобок» (фрагмент новой книги)» [15]<sup>2</sup>, относимой нами ко второй группе.

Слабинский скуп, но всё же цитирует классические и современные фольклорные исследования, порой с изрядной долей критики:

*К сожалению, авторы (Толстой, Фефелова, Кабанова, Цивьян, Мериавка, Орлова. Прим. И.З.) оказались в плену профанического (термин Рене Генона) восприятия текста и пошли по пути вульгарного толкования, причиной тому явилась концовка сказки, которая буквально их заморозила.*

После такого многообещающего заявления можно ожидать, что профессиональный психотерапевт представит нам глубинное понимание сказки, приблизит

нас к сакральному знанию и даже, возможно, к просветлению. Во введении автор сообщает: *Сказка «Колобок» является не только одной из самых распространённых, но и одной из самых загадочных сказок индоевропейского эпоса.*

К сожалению, В. Слабинский не даёт себе труда объяснить, в чём заключается пресловутая загадочность и почему остальные сказки менее загадочны. Понятно, что автор стремится показать высокую значимость исследуемого материала. Кому же хочется работать с неизвестными, примитивными или неинтересными сказками? (Впрочем, мне кажется, что проблема совсем не в тексте, а в глубине анализа.)

Далее Слабинский делает не менее смелое утверждение: *В разных вариациях эта сказка встречается, по-видимому, у всех индоевропейских народов. Наталья Викторовна Лозовская приводит 39 вариаций этой сказки. В качестве примера можно упомянуть: белорусскую сказку «Сбежавший пирог»; украинскую сказочку про коржика; норвежскую сказку о пироге; шведскую сказку «Маленькая Лиза»; английскую сказку «Джони-пончик»; шотландские сказки «Лиса и маленькая пышечка»; «Овсяная лепёшечка»; ирландскую сказку «Заворожённый пудинг»; литовскую сказку «Лисьи саночки»; узбекскую сказку «Лиса и волк». Кроме того, эта сказка известна чехам, полякам, моравам, туркменам и другим народам.*

С каких пор узбеков (народ тюркский) причисляют к «индоевропейским народам», автор скромно умалчивает. Мне скажут, что это придирка, но и такая мелочь режет глаз.

Я вполне допускаю, что принятый в фольклористике термин «ойкотип» (то есть «выделение по признаку бытования в сфере этнической общности этнических особенностей мотивов» [16]) психоаналитику неизвестен, но не в этом беда.

Как я постараюсь показать ниже, подобная небрежность встречается у психоаналитиков нередко. У Слабинского далее читаем: *Столь широкий ареал распространения сказки «Колобок» неоспоримо свидетельствует о её важности в деле передачи неких сакральных знаний новому поколению <...>*

О чём *«неоспоримо свидетельствует»* ареал распространения сказки, известно, пожалуй, только Слабинскому, но поделиться с нами он не пожелал. Жаль, что автор не знаком с современными исследованиями по ареальному распространению сюжетов (см., например, [17, 22, 23, –25]).

Понятно желание автора обосновать свой якобы сакральный подход не только глубоким проникновением в тему, но и самой сакральностью, загадочностью текста, однако доказать связь между такими

<sup>1</sup>Согласно классификатору сюжетов Аарне-Томпсона, сказка относится к типу 2025 — «убежавший блин» [13, 14].

<sup>2</sup>Ссылки на указанную работу приводятся по электронной версии. Насколько я понял из личной переписки с г-ном В. Слабинским, книга ещё не издана.

разноплановыми категориями, как «широкая распространённость» (категория использования/бытования), «загадочность» (категория восприятия и трактовки), «сакральность», он не торопится.

Снова обратимся к цитируемой статье: *Мы придерживаемся идеи, что сказка, сохранившаяся на такой огромной территории, среди большого числа народов и вдобавок подкреплённая ритуальным пищевым кодом, не может нести отрицательный, разрушающий смысл. Однозначно, «Колобок» — положительная сказка. Это необходимо принять как аксиому. Нужно только понимать сказку не через призму современного невротического мышления, а в контексте Традиции.*

Свои выводы автор стремится подкрепить аксиомами, но, как мне кажется, не стоит объявлять любое собственное утверждение аксиомой.

Последний отрывок порождает немало вопросов. В чём «положительность» сказки? В чём особенность «современного невротического мышления»? Почему оно противопоставлено именно «Традиции» (с большой буквы), а не какому-либо типу мышления? А уж представить читателям свою (даже сильно упрощённую) типологию мышления или доступно объяснить, на каком основании современное мышление считается «невротическим» и в какой именно хронологической точке начинается мышление современное, в данном контексте действительно необходимо.

По сути происходит вторжение психолога в область теоретической фольклористики, что можно только приветствовать, но при одном условии: психоаналитик проявляет признаки хотя бы базового знакомства с критикуемой областью. Утверждения автора о равнозначности вариантов сказки и широком её распространении, на мой взгляд, глубоко ошибочны.

Во-первых, напрашивается вопрос, можно ли говорить о распространении сказки, *мотива* [17, 18], *элементарного сюжета* [26] или, например, *метасюжета* [27], *сюжетного типа* [28], ведь это разные исследовательские концепты. Распространение и бытование фольклорного текста совсем не равно распространению текста литературного. Психолог же на такие «мелочи» внимания не обращает, несмотря на то обстоятельство, что в теоретической фольклористике эти концепты занимают важное место.

Не принимая во внимание базовых категорий фольклористики, делать выводы о необыкновенной важности широкого распространения сказки просто неверно.

Позволю себе процитировать С.Ю. Неклюдова: «Параллели, имеющие чисто типологическое объяснение, относятся к наиболее глубокому семантическому слою устных традиций; выше лежит то, что обусловлено их генетическим родством; на самом поверхностном уровне располагаются совпадения, являющиеся следствием культурной диффузии. В подобном заключении, в сущности, нет ничего оригинального: интерпретируя обнаруженные в текстах

схождения, мы обычно сначала учитываем исторические возможности культурных трансмиссий, затем переходим к генетической общности и лишь только после этого — к общности типологической. **Неразличение этих уровней чревато большими (и, к сожалению, частыми) фактическими ошибками**» (Выделено И.З.) [29].

К чему приводит пренебрежение базовыми категориями современной фольклористики, мы можем видеть на примере подхода Слабинского к проблеме вариативности. И здесь напрашивается совсем не праздный вопрос: если, считает автор, можно сравнивать сами сказки (то есть тексты, одинаково озаглавленные составителями/рассказчиками), идентичны ли все отмеченные им варианты? Притом что Слабинский, ссылаясь на работу Натальи Лозовской, говорит о «39 вариациях этой сказки» (!)<sup>3</sup>

Проводя аналогию с психотерапевтическим процессом, можно спросить: если, например, два пациента сообщают о схожей детской травме, перенесённой в одном и том же возрасте, являются их нарративы вариантами одного и того же сюжета или нет? Мне представляется, что психоаналитику сама постановка такого вопроса покажется дикой. Однако подобный подход к сказочному тексту для него совершенно естествен.

Нужно сказать, что уже при поверхностном анализе варианты, о которых говорит В. Слабинский, не представляются просто вариантами. Так, ирландская сказка «Заворожённый пудинг» имеет отличный от «Колобка» сюжет, единственное общее с нашим Колобком — его съедобность. В шотландской сказке «The Wee Bannock» жена печёт мужу две яичные лепёшки; муж ломает большую лепёшку, а маленькая, задумываясь о своей судьбе, убегает [30]. Узбекская сказка столь же далека от русского «Колобка» — достаточно сказать, что лиса в ней лепёшку не съедает, а обменивает у пастуха на ягнёнка, обманывая пастуха<sup>4</sup>.

Тезис о «широком распространении сказки», то есть её ареальности, также чрезвычайно сомнителен. В современной фольклористике [17–22] принято анализировать ареалы распространения именно на основании выделенных мотивов. Соответственно, без выделения единицы исследования текста любое рассуждение об ареале распространения оказывается бессмысленным.

Следует отметить, что указанный Слабинским ареал распространения «Колобка» не является необычным

<sup>3</sup>К сожалению, данная работа по ссылке, приведённой В. Слабинским, недоступна. Однако вот, что пишет С. Адоньева: «Рассмотрение всех текстов, “разрабатывающих” один сюжетный тип, исключает возможность ошибочных выводов, которые могли бы быть сделаны при анализе отдельного варианта в связи с его возможной дефектностью» [28].

<sup>4</sup>См.: <https://litresp.ru/chitat/ru/%D0%B4/drugie-afzalov-m-i/uzbekskie-narodnie-skazki-tom-1/8>.

или атипично широким. Достаточно посмотреть любой указатель сюжетов сказок. Интересующихся отсылаю к фундаментальным работам, посвящённым этому вопросу [17–26, 31].

Как сказано выше, рассуждения о широкой ареальности без учёта понятий «мотив», «сюжет», «вариант» не имеют смысла. И здесь мы сталкиваемся с интересной проблемой. Фольклорная классификация и психоаналитическое имплицитное её (не)использование — разные и даже противоположные сущности. Цель фольклорной классификации — вычленение элементарных базовых единиц, инвариантов и, в конечном итоге, построение на этой основе исчерпывающей и непротиворечивой системы.

Классификация же сказок, безусловно, не является задачей психоаналитика. Суть психоаналитического метода — *описание единичного текста, в сознании психоаналитика приравняемое к анализу единичного терапевтического случая*. И если пропповская система классификации сказочного сюжета вполне приложима к анализу бредовых текстов [32], то для анализа психоаналитического случая она в принципе непригодна. И причина проста — психоаналитик фиксирует и классифицирует не сюжеты, не мотивы, не типы, **не тексты**, а лишь свои заранее определённые психоаналитические *подходы*, существующие до прочтения текста. И в этом нет большого греха.

Но такой подход **требует выделения совершенно другого классификационного признака, не имеющего отношения к тексту**.

Нельзя исключить, что, рассмотрев достаточное количество таких психоаналитических фантазий, мы сумеем приблизиться к построению **типологии психоаналитиков**, а не к типологии сказок. Такая задача давно назрела. Типология, базирующаяся не на формальной, декларируемой принадлежности психотерапевта к той или иной школе (тем более что число школ и направлений счёту не поддаётся), а именно на способе понимания текста, понимания и интерпретации метафоры, окажется совсем не бесполезной. Возможно, такая классификация сумеет соединить в себе когнитивную теорию метафоры, личностный тип психоаналитика и собственно психоаналитическую теорию. Однако это вопрос будущего.

Да, сказка о Колобке, согласно классификатору сюжетов Аарне-Томпсона, относится к типу 2025 — «убежавший блин». Да, в эту группу входят сказки разных народов. Но ведь смысл различных вариантов **разный**, учитывая, что терапевт в данном случае не рассматривает и не анализирует ядерный сюжет, присущий всем вариантам, а пытается вычленить глубинный психоаналитический смысл единичного текста.

К чести Слабинского, он признаёт наличие вариантов и даже говорит об ареальном распространении сказки. Другие психоаналитики попросту скачивают текст сказки из интернета и с радостью его интерпретируют.

Как, по мнению Слабинского, коррелирует «широкий ареал распространения» с «важностью в деле передачи неких сакральных знаний новому поколению»? Какие же сакральные знания эта сказка нам успела передать?

<...> *Знания, передающиеся посредством этой сказки, имели особую значимость для предков, не для каждой сказки придумывается особое блюдо (выделено И.З.).*

Оказывается, значимость сказки доказывается, в частности, тем, что для неё придумано особое блюдо! Не проще ли предположить, что блюдо (колобок, лепёшка, фалафель и т.п.) существовало **до** сказки. А в сказке лишь отражено его бытование, как, например, существование лисы, русской печки, зайца и т.д.

Обратимся к филологическому анализу той же сказки. Следуя правилам анализа, филологи приводят и размечают текст полностью [11, 12] и только затем его анализируют, давая возможность читателю возвращаться к оригиналу, сравнивая своё понимание с выводами автора, что не означает, что со всеми авторскими выводами необходимо соглашаться.

Почему это важно в нашем контексте? Приведём один пример. Психоаналитики обращают внимание на способ движения колобка — он катится. Однако в «варианте из собрания Зеленина Колобок **не катится, а бежит** (выделено И.З.), что может подчёркивать его антропоморфизацию» [11]. Филологи отталкиваются от лексического и этимологического анализа, анализа с точки зрения законов этнографии: «Это об(ъ)-яснение, несомненно, требующее раз(ъ)-яснения, переводит анализ на лингвистический уровень, заставляя обратиться к этимологии, к внутренней форме слова, к его значению в этнологической и фольклорной перспективе (т.е. к кругу этнолингвистики)» [11]<sup>5</sup>.

Психоаналитики же двигаются иным путём: от теории (понятной им) к восторженным выводам.

Следующий пример — анализ «незамысловатой песенки Колобка» — приведём из указанной работы В. Слабинского: *Обратим внимание на использованный в сказке предлог. Древнейшие (непроизводные) предлоги — от, в, у, без, до, из, к, на, по, о, перед, при, через, с, и, нет, за, над, для, об, под, про. В наиболее архаичном варианте сказки используется предлог «у». В современных пересказах Колобка используется*

<sup>5</sup>Для сравнения приведу ещё один «этимологический» экзерсис, сделанный психоаналитиком: «Вспомните Хама из Библии. Почему его так зовут? Потому что он увидел обнаженного отца и посмеялся над ним. Он увидел то, что нельзя видеть. Ребёнок может смотреть на обнажённых сверстников, но не на взрослых людей <...> [33]. Автору невдомёк, что своё имя ветхозаветный герой приобрёл не после описываемого события, а гораздо раньше — на восьмой день после рождения, во время процедуры обрезания, когда ни голую маму, ни голого папу он ещё не мог опознать. Семантика его имени связана с общесемитским корнем «хам» — «горячий», а понятие «хамство» появилось в русском языке примерно через три тысячи лет после рождения ветхозаветного героя.

предлог «от», но в славянских языках, предлогу «у» соответствует не предлог «от», а предлог «в».

Оставим на совести автора причисление союзов «нет» и «и» к предлогам («нет» — частица, союз или предикатив в зависимости от контекста).

Указывая на «архаичный вариант», Слабинский не приводит источник столь важной информации<sup>6</sup> и с лёгкостью переходит от «архаической лингвистики» к психологическим выводам:

*В современных пересказах «Колобка» используется предлог «от», но в славянских языках предлогу «у» соответствует не предлог «от», а предлог «в». Получается, Колобок поёт о том, чему он учится по ходу сюжета:*

*Я в дедушку пошёл,  
Я в бабушку пошёл,  
В тебя, заяц, не хитро пойти!  
В тебя, волк, не хитро пойти!  
В тебя, медведь, не хитро пойти!  
В тебя, лиса, и подавно пойдю!*

Напомним, что выражение «пошёл в маму» является устойчивым и означает «похож на маму»<sup>7</sup>.

Но позвольте: если автор говорит о соответствии предлогов (подчёркнём, соответствии неверном), то на каком основании он оперирует неправильным значением предлога, не утруждая себя доказательствами? Далее путь уже проторён — Колобок учится у бабушки и дедушки и, следовательно, *похож на маму!* (О Господи! Критикуя автора, я ведь чему-то учусь у него, но лелею слабую надежду, что совсем на него не похож.)

У В. Слабинского линия изложения следующая: любительская лингвистика — народная этимология — переименование текста — вывод: «учиться — значит, быть похожим» и, наконец, заключительный аккорд: поскольку сказка трактуется как сон, естествен переход к авторской Позитивной Динамической Психотерапии:

*В методологии Позитивной Динамической Психотерапии мы исходим из того, что появление в сновидении множества персонажей свидетельствует о манифестации проблемы в кластере взаимоотношений и показывает развитие Ключевого конфликта, так как каждый из персонажей иллюстрирует проявление той или иной черты характера сновидца. Согласно другому правилу, чувство страха, возникающее во время сна, свидетельствует о Базовом конфликте, о некоем качественном скачке личностного развития, зачастую связанном с определённой инициацией. Таким образом, в анализируемой сказке представлена динамика становления характера главного героя.*

Правда, где сон, где инициация, а где Колобок, Слабинский умалчивает, считая, видимо, что если уж он обозначает свой авторский метод психотерапии с большой буквы, то метод этот достоверный, эффективный и, безусловно, правильный. Верить ему читатель должен безоговорочно.

Лингвистическим студиям Слабинского можно противопоставить работу В. Топорова, посвящённую анализу сказки о репке. Позволю себе привести отрывок о роли предлогов: «Два десятка примеров предлога за в тексте сказки о репке, собственно, и подчёркивают идею сцепленности — соединённости и жёсткой последовательности членов в цепочке тех, кто трудится, чтобы вытянуть репку» [12]. Разительная разница в точности подхода и логичности выводов.

Коротко суммирую свои замечания.

1. В. Слабинский довольно поверхностно знаком с некоторыми фундаментальными работами в области фольклора, однако считает, что выстраивает новое сакральное толкование в противовес упрощённому и профанному: *К сожалению, авторы оказались в плену профанического (термин Рене Генона) восприятия текста и пошли по пути вульгарного толкования.* Если имеется в виду точность и аргументированность, то да. Толкования филологов «профаничны» только в этом смысле, но толкования Слабинского от этого сакральными не становятся.

2. Общеупотребительные термины, такие как «ареал распространения», «ритуальная кухня», «сакральное и профанное знание», используются крайне неаккуратно.

3. Автор периодически обращается к стилю свободных ассоциаций, почему-то считая, что это соположимо с анализом конкретного текста.

4. Рассматривая лингвистическую терминологию, автор делает серьёзные ошибки (например, путает предлоги и союзы).

5. Основываясь на фактологических ошибках, автор приходит к необоснованным психоаналитическим выводам.

Создаётся впечатление, что самое важное в утверждениях Слабинского — тезис о попытке создания «сакрального» понимания текста сказки. Что ж, если под сакральным автор понимает ошибочное, необоснованное и произвольное толкование фактов, то да. Это ему удалось.

В заключение укажем на филологическую работу Н. Толстого, также посвящённую «Колобку» [10]. Толстой обосновывает свою точку зрения тем, что кажущаяся на первый взгляд простой песенка Колобка включается в «тексты творения» и имеет магическую силу. Однако приходит к этому выводу не как психоаналитик, а на основании сравнения конкретного текста с корпусом заговоров, быличек, южнославянских (хорватских, словенских, сербских) текстов.

<sup>6</sup>К примеру, в работе Стекольниковой [34] вариант сказки под номером 6.17 не обозначен как наиболее архаичный. В доступной мне литературе не удалось найти доказательств того, что вариант с предлогом «у» является архаическим, а не диалектным, например.

<sup>7</sup>Я сознательно, но с некоторым трудом удержался от развития темы «пошёл в маму» и «похож на маму». Любопытного читателя отсылаю к первому тому Большого словаря русского мата А. Плущера-Сарно [35].

Следующий психоаналитический текст о «Колобке» — статья Елены Назаренко которая именует себя «практическим психологом, культурологом, религиоведом» [2]. Такой высокий статус вселяет надежду, что к нашему «Колобку» будет найден научный подход. Но и тут читателя ждёт разочарование. Во-первых, оказывается, «Колобок» — полная противоположность «Алисе в Стране чудес», так как просит себя не есть в отличие от пирожка, на котором написано «Съешь меня». Однако, выстраивая эффектные дихотомии, может быть, стоило обратиться к Анне Карениной, которая, кстати, тоже не была съедена, а выскользнула из дома, скатилась в своём общественном положении, да и бросилась под колеса (тоже круглые и катящиеся)?

Неуёмная фантазия приводит автора к выводу, что Колобок непрост — он наполовину сакрален, а наполовину сделан из дерьма: *Другая его (Колобка. Прим. И.З.) часть — святая, сакральная. <...> Недаром ведь бабка наскребла и намела (метут — сор) из своих пустых закров — 2 горсточки<sup>8</sup>: 1-я горсточка — это действительно остатки хорошей когда-то муки <...> 2-я горсточка — мышинный кал, мышинный помет. И самое трагичное состоит в том, что эти обе горсточки перемешаны! Есть хлеб из такой «муки», в которую нагадили мыши, нельзя! С точки зрения медицины — из-за риска туляремии (так порченые мышами продукты могут послужить причиной заболевания).*

На чем основан такой вывод, совершенно непонятно — ссылок на этимологические источники автор не приводит.

«Читатель ждёт уж рифмы розы»: развития анального сюжета или хотя бы анальной фазы, ведь логика психоаналитического подхода диктует нам, что если в тексте появились фекалии, то анальная песня не за горами. Но нет. Авторская выдумка сильнее любых ожиданий. Тем-то и хорошо данное исследование. Изгибы линии изложения и переходы к выводам абсолютно непредсказуемы. Мы узнали, что Колобок «выпрыгнул из сюжета», что он герой и почти «японский самурай», что «он же символ Человека. В нём перемешаны дионисийское и титаническое начала. Помните миф о Дионисе-Загрее?» Но не дождался анальной фазы развития Колобка, а уж начинающие психоаналитики оральную фазу пропустить никак не смогли, попутно обвинив бедную Лису в половом извращении: *А Лиса тоже хороша: комплиментами его Эго усладила, самолюбие его потешила: «Ах, песенка хороша». И тут же придумала, как заполнить себе этот юный лакомый кусочек.* (Кстати, вероятно, мы сталкиваемся здесь со случаем перверсии: с

чего вполне зрелой Лисе соблазнять юнца?) *И обманом усадила его к себе сначала на нос, потом и на язык.* (Опять же тема оральности, преследовавшая Колобка с самого рождения.) *Ну и проглотила его! А Колобок может и рад. <...> Он нашёл свой объект!»* (выдержка из эссе обучающего психоаналитика Ю. Исаевой [36]).

Если появилась оральная стадия, то ждать нам уже и Эдипа. И не зря ждали: *История отношений бабки и колобка — классический пример Эдипа. Странно только, как при таком пассивном папочке, колобок смог успешно его пройти. Да и успешно ли? Посмотрим дальше <...>*» [36].

Поскольку пример Колобка — суть «классического Эдипа», надо ожидать конкуренции Дедушки за обладание Бабушкой. Эта тема в эссе Ю. Исаевой оказалась всё-таки недостаточно развитой. И тут нам на помощь приходит другой автор — психоаналитик А.Е. Казанцева, которая на примере сказки «Репка» успешно выделяет стадию Деда на этапах внутриутробного развития плода («Дед — мужественность — сперматозоид») и стадию Бабки (четвёртая-пятая недели беременности. «Бабка — гонобласты, плацента»). (Анализ «Репки» см. ниже.)

Вообще про половые отношения Бабки и Деда студенты-психоаналитики пишут охотно. Как говорится, что учим, то и пишем: *Поддалась-таки старуха; уступила воле мужа. Всё сделала, как он приказал. Появился поздний ребёнок — Колобок. Притом, что муки в доме не было, сметана и масло нашлись. Их, с психоаналитической точки зрения, можно рассматривать как половые продукты мужчины и женщины* [37].

*Автор выражает свою глубокую благодарность Ю. Зислин за критические замечания и большой труд по редактированию рукописи и А. Архиповой, М. Новиковой-Грунд и П. Успенскому за многочисленные ценные замечания, высказанные при подготовке статьи.*

*Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов по представленной статье.*

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Антонова Ю. Психоаналитическая интерпретация сказок «Красивая жена», «Карлик нос» и «Медведь — липовая нога» (дата обращения: 01.02.2020). [Antonova Yu. Psihoanaliticheskaya interpretaciya skazok «Krasivaya zhen», «Karlík nos» i «Medved' — lipovaya noga» (access date: 01.02.2020). (In Russ.)]
2. Назаренко Е. Сказка «Колобок». Теневой анализ сказки в сказкотерапии. <https://www.live-and-learn.ru/catalog/article/skazka-kolobok-tenevoy-analiz-skazki-v-skazkoterapii/> (дата обращения: 01.02.2020). [Nazarenko E. Skazka «Kolobok». Tenevoj analiz skazki v skazkoterapii. <https://www.live-and-learn.ru/catalog/article/skazka-kolobok-tenevoy-analiz-skazki-v-skazkoterapii/> (access date: 01.02.2020). (In Russ.)]
3. Пропп В.Я. *Морфология сказки*. 2-е изд. М.: Наука. 1969; 168 с. [Propp V.Ya. *Morfologiya skazki*. 2-e izd. M.: Nauka. 1969; 168 p. (In Russ.)]
4. Неклюдов С.Ю. В.Я. Пропп и «Морфология сказки». *Живая старина*. 1995; 3: 29–31. [Neklyudov S.Yu. V.Ya. Propp i «Morfologiya skazki». *Zhivaya starina*. 1995; 3: 29–31. (In Russ.)]

<sup>8</sup>Пресловутая сакральность не даёт покоя авторам. Создаётся впечатление (возможно, ложное), что психоаналитики (непонятно, на каком основании) всеми силами пытаются приписать сакральную способность именно себе.

5. Леви Стросс К. *Структура и форма. Размышления об одной работе Владимира Проппа. Зарубежные исследования по семиотике фольклора*. Сб. статей. М.: Наука. 1985; 9–35. [Levi Stross K. *Struktura i forma. Razmyshleniya ob odnoy rabote Vladimira Proppa. Zarubezhnye issledovaniya po semiotike fol'klora*. Sb. statey. M.: Nauka. 1985; 9–35. (In Russ.)]
6. Фрейд З. Сюжеты сказок в сновидениях. В сб.: *Художник и фантазирование* (сборник работ). М.: Республика. 1995; 234–237. [Freid Z. Syuzhety skazok v snovideniyakh. In: *Khudozhnik i fantazirovanie* (sbornik rabot). M.: Respublika. 1995; 234–237. (In Russ.)]
7. Фон Франц Мария-Луиза. *Толкование волшебных сказок. Психология сказки. Толкование волшебных сказок*. Пер. Р. Березовской, К. Бутырина. М.: Б.С.К. 2004; 364 с. [Fon Frants Mariya-Luiza. *Tolkovanie volshebnykh skazok. Psikhologiya skazki. Tolkovanie volshebnykh skazok*. Per. R. Berezovskoy, K. Butyrina. M.: B.S.K. 2004; 364 p. (In Russ.)]
8. Фон Франц Мария-Луиза. *Мотив искупления в волшебных сказках*. Пер. В. Зеленского. М.: Добросвет Городец. 2016; 144 с. [Fon Frants Mariya-Luiza. *Motiv iskupleniya v volshebnykh skazkakh*. Per. V. Zelenskogo. M.: Dobrosvet Gorodets. 2016; 144 p. (In Russ.)]
9. Дандес А. *Фольклор: семиотика и/или психоанализ*. Пер. с англ. Сост. А.С. Архипова. М.: Восточная литература (исследования по фольклору и мифологии Востока). 2003; 279 с. [Dandes A. *Fol'klor: semiotika i/ili psikhoanaliz*. Per. s angl. Sost. A.S. Arkhipova. M.: Vostochnaya literatura (issledovaniya po fol'kloru i mifologii Vostoka). 2003; 279 p. (In Russ.)]
10. Толстой Н.И. Секрет Колобка. *Живая старина*. 1995; (3); 41–42. [Tolstoy N.I. Sekret Kolobka. *Zhivaya starina*. 1995; (3); 41–42. (In Russ.)]
11. Цивьян Г.В. Роковой путь Колобка. В кн.: *Язык культуры: семантика и грамматика*. М. 2004; 310–321. <http://ec-dejavu.ru/k/Kolobok.html> (дата обращения: 12.02.2020). [Tsiv'yan G.V. Rokovoy put' Kolobka. In: *Yazyk kul'tury: semantika i grammatika*. M. 2004; 310–321. <http://ec-dejavu.ru/k/Kolobok.html> (access date: 12.02.2020). (In Russ.)]
12. Топоров В.Н. О двух уровнях понимания русской сказки о репке (семантика и этимология). В сб.: *Сокровенные смыслы: Слово. Текст. Культура*. Сб. статей в честь Н.Д. Арутюновой. Отв. ред. Ю.Д. Апресян. М. 2004; 513–533. [Toporov V.N. O dvukh urovnyakh ponimaniya russkoy skazki o repke (semantika i etimologiya). In: *Sokrovennye smysly: Slovo. Tekst. Kul'tura*. Sb. statey v chest' N.D. Arutyunovoy. Otв. red. Yu.D. Apresyan. M. 2004; 513–533. (In Russ.)]
13. Uther H.-J. *The types of international folktales: A classification and bibliography. Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson*. FF Communications no. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia. 3 vol. 2004.
14. *Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка*. Л. 1979. <http://www.ruthenia.ru/folklore/sus/index.htm> (дата обращения: 12.02.2020). [Sravnitel'nyy ukazatel' syuzhetov. Vostochnoslavanskaya skazka. L., 1979. <http://www.ruthenia.ru/folklore/sus/index.htm> (access date: 12.02.2020). (In Russ.)]
15. Слабинский В. Психологические коды сказки «Колобок» (фрагмент новой книги). <https://dr-slabinsky.livejournal.com/38918.html> (дата обращения: 15.02.2020). [Slabinskiy V. Psikhologicheskie kody skazki «Kolobok» (fragment novoy knigi). <https://dr-slabinsky.livejournal.com/38918.html> (access date: 15.02.2020). (In Russ.)]
16. Рафаева А., Рахимова Э., Архипова А. *Ещё раз о структурно-семиотическом изучении сказки. Структура волшебной сказки*. М. 2001; 199–233. [Rafaeva A., Rakhimova E., Arkhipova A. *Eshche raz o strukturno-semioticheskom izuchenii skazki. Struktura volshebnoy skazki*. M. 2001; 199–233. (In Russ.)]
17. Берёзкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. *Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам*. Аналитический каталог. <https://ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения: 01.02.2020). [Berezkin Yu.E., Duvakin E.N. *Tematicheskaya klassifikatsiya i raspredelenie fol'klorno-mifologicheskikh motivov po arealam*. Analiticheskiy katalog. <https://ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (access date: 01.02.2020). (In Russ.)]
18. Берёзкин Ю.Е. *Проблемы изучения индейской мифологии. Население Нового Света: проблемы формирования и социокультурного развития*. М. 1999; 67–119. [Berezkin Yu.E. *Problemy izucheniya indeyskoy mifologii. Naselenie Novogo Sveta: problemy formirovaniya i sotsiokul'turnogo razvitiya*. M. 1999; 67–119. (In Russ.)]
19. Берёзкин Ю.Е. *Африка, миграции, мифология. Ареалы распространения фольклорных мотивов в исторической перспективе*. СПб.: Наука. 2013; 319 с. [Berezkin Yu.E. *Afrika, migratsii, mifologiya. Arealy rasprostraneniya fol'klornykh motivov v istoricheskoy perspektive*. SPb.: Nauka. 2013; 319 p. (In Russ.)]
20. Берёзкин Ю.Е. Распространение фольклорных мотивов как обмен информацией, или Где запад граничит с востоком. *Антропологич. форум*. 2015; 26: 153–170. [Berezkin Yu.E. *Rasprostranenie fol'klornykh motivov kak obmen informatsiy, ili Gde zapad granichit s vostokom. Antropologicheskii forum*. 2015; 26: 153–170. (In Russ.)]
21. Берёзкин Ю.Е. Отражение картины мира в традиционных нарративах: реконструкция глобальных тенденций распространения и хронологической последовательности появления мотивов мифологии. *Археология, этнография и антропология Евразии*. 2018; 46 (2): 149–157. [Berezkin Yu.E. *Otazhenie kartiny mira v traditsionnykh narrativakh: rekonstruktsiya global'nykh tendentsiy rasprostraneniya i khronologicheskoy posledovatel'nosti poyavleniya motivov mifologii. Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii*. 2018; 46 (2): 149–157. (In Russ.)]
22. Берёзкин Ю.Е. Возраст мотива и способы его определения. *Фольклор: структура, типология, семиотика*. 2019; (3): 17–45. [Berezkin Yu.E. *Vozrast motiva i sposoby ego opredeleniya. Fol'klor: struktura, tipologiya, semiotika*. 2019; (3): 17–45. (In Russ.)]
23. Неклюдов С.Ю. *Проблемы структурно-семантического указателя фольклорных сюжетов и мотивов*. Тезисы для обсуждения на семинаре 6–8 апреля 2001 г. в ИВГИ РГГУ. <http://www.ruthenia.ru/folklore/semindex.htm> (дата обращения: 29.01.2020). [Neklyudov S.Yu. *Problemy strukturno-semanticheskogo ukazatelya fol'klornykh syuzhetov i motivov. Tezisy dlya obsuzhdeniya na seminare 6–8 aprelya 2001 g. v IVGI RGGU*. <http://www.ruthenia.ru/folklore/semindex.htm> (access date: 29.01.2020). (In Russ.)]
24. Неклюдов С.Ю. Семантика фольклорного текста и «знание традиции». В сб.: *Славянская традиционная культура и современный мир*. Сборник материалов научной конференции. Сост. В.Е. Добровольская, Н.В. Котельникова. Вып. 8. М.: ГРЦПФ. 2005; 22–41. [Neklyudov S.Yu. *Semantika fol'klornogo teksta i «znanie traditsii»*. In: *Slavyanskaya traditsionnaya kul'tura i sovremennyy mir*. Sbornik materialov nauchnoy konferentsii. Sost. V.E. Dobrovol'skaya, N.V. Kotel'nikova. Vyp. 8. M.: GRTSRF. 2005; 22–41. (In Russ.)]
25. Неклюдов С.Ю. Указатели фольклорных сюжетов и мотивов: к вопросу о современном состоянии проблемы. В кн.: *Проблемы структурно-семантических указателей*. Сост. А.В. Рафаева. М.: РГГУ. 2006; 31–37. [Neklyudov S.Yu. *Ukazateli fol'klornykh syuzhetov i motivov: k voprosu o sovremennom sostoyanii problemy*. In: *Problemy strukturno-semanticheskikh ukazateley*. Sost. A.V. Rafaeva. M.: RGGU. 2006; 31–37. (In Russ.)]
26. Карбелите Б. *Типы народных сказок. Структурно-семантическая классификация литовских народных сказок*. Ч. 1, ч. 2. М. 2005; 724 с. [Karbelite B. *Tipy narodnykh skazok. Strukturno-semanticheskaya klassifikatsiya litovskikh narodnykh skazok*. P. 1, p. 2. M. 2005; 724 p. (In Russ.)]
27. Мелетинский Е., Неклюдов С., Новик Е., Сегал Д. *Проблемы структурного описания волшебной сказки*. В кн.: *Структура волшебной сказки*. М.: Наука. 2001; 11–122. [Meletinskiy E., Neklyudov S., Novik E., Segal D. *Problemy strukturnogo opisaniya volshebnoy skazki*. In: *Struktura volshebnoy skazki*. M.: Nauka. 2001; 11–122. (In Russ.)]

- strukturnogo opisaniya volshebnoy skazki. In: *Struktura volshebnoy skazki*. M.: Nauka. 2001; 11–122. (In Russ.)]
28. Адоньева С. *Сказочный текст и культурная традиция*. СПб.: Изд. Санкт-Петербургского ун-та. 2000; 180 с. [Adon'eva S. *Skazochnyy tekst i kul'turnaya traditsiya*. SPb.: Izd. Sankt-Peterburgskogo un-ta. 2000; 180 p. (In Russ.)]
29. Неклюдов С.Ю. Почему сказки одинаковые? *Живая старина*. 2004; 1 (41): 7–10. [Neklyudov S.Yu. Pochemu skazki odinakovye? *Zhivaya starina*. 2004; 1 (41): 7–10. (In Russ.)]
30. Котова Е.Г., Белякова А.С. Быт и человеческая природа как ключ к пониманию общих сюжетных линий европейских сказок. *Научн. альманах*. 2017; 4–2 (30): 252–254. [Kotova E.G., Belyakova A.S. Byt i chelovecheskaya priroda kak klyuch k ponimaniyu obshchikh syuzhetnykh liniy evropeyskikh skazok. *Nauchnyy al'manakh*. 2017; 4–2 (30): 252–254. (In Russ.)]
31. Боас Ф. *Мифология и сказки североамериканских индейцев. Антология исследований культуры. Отражения культуры*. Сост. Л.А. Мостова. СПб. 2011; 303–312. [Boas F. *Mifologiya i skazki severoamerikanskikh indeytsev. Antologiya issledovaniy kul'tury. Otrazheniya kul'tury*. Sost. L.A. Mostova. SPb. 2011; 303–312. (In Russ.)]
32. Зислин И., Куперман В., Егоров А. К вопросу о классификации бреда (попытка структурно-семантического анализа). *Соц. и клин. психиатрия*. 2003; (3): 97–105. [Zislin I., Kuperman V., Egorov A. K voprosu o klassifikatsii bredda (popytka strukturno-semanticheskogo analiza). *Sots. i klinicheskaya psikhiatriya*. 2003; (3): 97–105. (In Russ.)]
33. Коротецкая А. *Границы дозволенного*. [http://psypublic.com/articles/216/?fbclid=IwAR0QPP0fhB\\_HzzKvEqT25aDwM4ppZiWNodd0i1I9tkBRXs4MtWsqbRJRdWA](http://psypublic.com/articles/216/?fbclid=IwAR0QPP0fhB_HzzKvEqT25aDwM4ppZiWNodd0i1I9tkBRXs4MtWsqbRJRdWA) (дата обращения: 30.01.2020). [Korotetskaya A. *Granicy dovolennogo*. [http://psypublic.com/articles/216/?fbclid=IwAR0QPP0fhB\\_4ppZiWNodd0i1I9tkBRXs4MtWsqbRJRdWA](http://psypublic.com/articles/216/?fbclid=IwAR0QPP0fhB_4ppZiWNodd0i1I9tkBRXs4MtWsqbRJRdWA) (access date: 30.01.2020). (In Russ.)]
34. Стекольников Н.В. *«Колобок», «Теремок» и другие. Кумулятивные сказки в их вариантах*. Воронеж: Научная книга. 2008; 400 с. [Stekol'nikova N.V. *«Kolobok», «Teremok» i drugie. Kumulyativnye skazki v ikh variantakh*. Voronezh: Nauchnaya kniga. 2008; 400 p. (In Russ.)]
35. Плутсер-Сарно А.Ю. *Большой словарь русского мата*. СПб.: 2001; 1: 392 с. [Plutser-Sarno A.Yu. *Bol'shoy slovar' russkogo mata*. SPb.: 2001; 1: 392 p. (In Russ.)]
36. Исаева Ю. *Психоаналитическое понимание сказки «Колобок»*. <https://psychic.ru/articles/somatic/article05.htm> (дата обращения: 04.02.2020). [Isaeva Yu. *Psikhoanaliticheskoe ponimanie skazki «Kolobok»*. (In Russ.)] <https://psychic.ru/articles/somatic/article05.htm> (access date: 04.02.2020). (In Russ.)]
37. Березницкая М.Г. *Психоаналитическое понимание сказки «Колобок»*. <https://psychic.ru/articles/somatic/article05.htm> (дата обращения: 26.01.2020). [Bereznitskaya M.G. *Psikhoanaliticheskoe ponimanie skazki «Kolobok»*. <https://psychic.ru/articles/somatic/article05.htm> (access date: 26.01.2020). (In Russ.)]

Поступила 05.02.2020; принята в печать 03.03.2020.