

«Игра самоцветов» в процессе легитимации правящей элиты: ускользающий восток

УДК

Скиперских Александр Владимирович

д-р полит. наук, профессор кафедры философии Елецкого государственного университета им. И.А. Бунина;
e-mail: pisatels@mail.ru

Статья получена: ..2013. Рассмотрена: ..2014. Одобрена: ..2014. Опубликовано онлайн: 01.03.2014 © РИОР

Аннотация. Статья содержит анализ народных сказок, раскрывая основной алгоритм построения власти в восточных государствах.

Ключевые слова: политология; правящая элита; легитимация власти.

Проблема политической легитимации актуальна для любой власти, вне зависимости от специфики политического режима и институционального дизайна политической системы. Правящие элиты всех государств мира пытаются найти оптимальную формулу легитимации, позволяющую осуществлять право на насилие в рамках определенного электорального цикла.

Данные формулы могут отличаться, потому как несмотря на довольно очевидное стремление любой власти к узурпации и подчинению, существуют отличающиеся пространственно-временные спецификации, изменяющие саму технологию легитимации. Но есть и сходства в выборе технологии, восходящие к непосредственным источникам, на которых базируется власть. Одним из таких источников выступает богатство. Бытие любой власти связывается с богатством, позволяющим правящим элитам усиливать свой материальный капитал и создавать, тем самым, отличие от остальной части общества.

В данной статье на примере туркменской сказки «Гора самоцветов» мы рассмотрим, как бытие власти связывается с обогащением, и с помощью каких технологий правящая элита удерживает свою позицию.

Для начала — сюжет сказки.

Мирали — бедный декханин, в поисках работы нанимается к баю. Некоторое время его работа заключается в том, что он ничего не делает. Проходит время и бай просит его зарезать быка, снять с него шкуру, подготовить мешки и верблюдов. Они отправляются к подножью горы. Бай просит его расстелить шкуру и лечь на нее. Мирали выполняет указания бая, после чего тот заворачивает Мирали в шкуру и связывает. Две хищные птицы поднимают шкуру на вершину горы. Увидев спрятавшегося человека в шкуре, птицы улетают. Мирали видит, что вся вершина горы переливается самоцветными камнями. Снизу бай требует наполнить мешки сокровищами и сбросить ему. Мирали подчиняется, после чего бай навьючивает верблюдов и оставляет Мирали в одиночестве. Находчивость помогает Мирали избежать смерти. Спустя некоторое время Мирали снова нанимается к баю, который не узнает его, уверенный в его смерти. Проходит время и бай повторяет свою просьбу. Они снова отправляются к горе. Бай вновь

«THE PLAY OF GEMS» IN PROCESS OF LEGITIMATION OF THE RULING ELITE: THE ELUDING EAST

Alexandr Skiperskih

Doctor of Political Sciences, Professor of Department of Philosophy of Yelets State University; e-mail: pisatels@mail.ru

Manuscript received: ..2013. Revised: ..2014. Accepted: ..2014. Published online: 01.03.2014 © RIOR

Abstract. The article contains an analysis of folk tales, revealing the main algorithm of construction of power in the Eastern States.

Keywords: political science; the ruling elite; the legitimation of power

просит Мирали лечь на шкуру. В свою очередь Мирали просит бая показать, как это сделать правильно. Бай ложится на шкуру, а Мирали быстро заворачивает его и связывает. Птицы поднимают шкуру наверх. Бай высвобождается из шкуры, и после просьбы Мирали наполнить мешки самоцветами и сбросить их вниз, понимает, как с ним рассчитался его бывший наемный работник. Мирали уезжает с сокровищами, бай остается на горе.

В данной сказке затрагивается и проблема становления капитала, его преумножения. Труд работников оплачивается теми деньгами, которые помогают извлечь баю с вершины горы сами же работники. Достижение вершины горы, прикосновение к крупному капиталу опасно для жизни простых смертных — в данном смысле, неожиданное вознесение на особую позицию власти, достижение кем-то из представителей низших социальных страт своеобразного верха означает вызов правящему режиму. Удержать данную позицию оказывается не так-то просто. Возможно, мудрый фольклор здесь учитывает завлекающие мотивы искушения властью и богатством, открываемыми им перспективами.

Вертикальная ось горы, разрезающей политический дискурс, является своеобразным вызовом власти. Гора, на вершине которой хранятся самоцветы, — это источник мифологизаций, неиссякаемая, мистическая кладовая, а также важный объект эзотерических притязаний власти. Сам факт существования горы вполне вписывается и в психоаналитические схемы. Образ «горы» может пониматься и как «Другой», противопоставленный «Я» — бая. Выпуклый характер горы противопоставлен вогнутости бая, его пустоте, которую необходимо наполнить. Пустота представляет собой духовную опустошенность, израсходованность. Тоска по заполненной пустоте во многом может объяснять и причины, лежащие в основании влечения бая к горе. Гора и бай в случае соединения будут представлять собой некий оптимум, некую гармонию, обретение которой и является лейтмотивом сказки. Безусловно, вектор подобного прочтения сказки выглядит очень авантюрным. Автор здесь не претендует на революционные открытия — просто в анализе текста сказки используется еще одна методологическая схема.

В горе заключено все бытие власти. С точки зрения В. Топорова, подробно разбиравшего особенности знаковых комплексов «горы», и предпринявшего ее дискурс-анализ, «именно гора выступает в качестве наиболее распространенного варианта

трансформации мирового дерева. Гора — образ мира, модель Вселенной, в которой отражены все основные элементы и параметры космического устройства» [1, с. 307]. В этом смысле могут быть объяснены попытки тяготения к горе, предпринимаемые баем. Влечение к горе — влечение к мистическим смыслам мироздания, к познанию и совершенствованию.

Текст сказки содержит в себе достаточно коннотаций, проецирующихся в реальные политические дискурсы. Например, классовый характер общественного устройства среднеазиатских государств проявляется в четкой дихотомии: наемные рабочие/крестьяне, испытывающие дефицит ресурсной базы (Мирали) — и непосредственные держатели ресурсов (бай). Ситуация с наймом на работу к баю проецируется и на реальные политические дискурсы.

В «Рухнаме», объясняющей словами С. Ниязова происхождение туркмен, а также и классового общества вполне конкретно указывается, что «грамотным доверили право распоряжаться финансами, вести учет скота... <...>... людей темных, необразованных снабдили палками и послали пасти верблюдов, коров и овец» [2, с. 91]. Отсюда альтернативы для таких, как Мирали, не представляются вариабельными — фактор происхождения в значительной степени предопределяет образы жизненных стратегий человека.

Отсутствие в республиках Средней Азии эффективных экономик, способных разрядить социальное напряжение на рынке труда, вызывает к жизни дефицит занятости. Более того, проблема трудоустройства является онтологической проблемой, восходящей к аскетическому образу жизни, номадическим культурным кодам, существованию особой институциональной конфигурации. Движение людских ресурсов на рынке труда контролируется правящими элитами. Следует обратить внимание, что Мирали пришел наниматься к баю из-за отсутствия других альтернатив. Даже после спуска с горы он снова пытается воспользоваться возможностями единственного института трудоустройства. На наш взгляд, нет ничего странного и в том, что бай не узнает Мирали. В этом — азиатская неисчерпаемость трудовых ресурсов, не заставляющая бая ценить отдельно взятого работника, рассматривать его как уникальную и ценную единицу. Необходимость трудоустройства Мирали по второму разу было бы не совсем верно понимать в контексте компенсации за унижение. Более сильным мотивом, на наш взгляд, является преодоление экономического дефицита.

Трудоустройство у бая можно расценивать как инкорпорацию в клан. Ч. Ламажаа отмечает, что член клана «имеет несколько фундаментальных для себя ценностей, прочно связанных между собой: своя жизнь и свое будущее, благополучие семьи, семейное дело. Он получает работу и блага от клана, потому что вкладывает свои силы на сохранение его ресурсов, на поддержание клановых взаимоотношений. Если клан теряет источник своих благ, если он разрушается как экономический конгломерат, то ломается сложное переплетение профессиональных, экономических и семейных ролей» [3]. Утрачивание лидерской позиции главой клана воспринимается как моментальное понижение статуса, как предтеча «тяжелых времен». В данном смысле сложно предположить, что, оставив бая на горе, Мирали сможет с пользой для себя израсходовать приобретенные сокровища, не обладая специфическим знанием, фиксирующим принципы его сохранения и преумножения не только на свое благо, но и на благо такой социальной системы, как клан.

Даже отсутствие настоящей работы в понимании Мирали не снимает большой нагрузки на его тело, которое постоянно находится в расположении господина:

«Прошел день — бай ничего не заставляет своего работника делать. Прошел другой день — бай не дает никаких приказаний. Прошел третий день — бай как будто и не замечает своего работника» [4].

Необходимо отметить, что со временем, у объекта власти складывается ощущение, что контроль власти над ним ослабевает, что на самом деле является, безусловно, иллюзорным. В подобной схеме заложен мотив испытания. Мудрость бая как раз и заключается в моделировании для Мирали искусственной ситуации, где он мог раскрыть свои амбиции и притязания. И если Мирали кажется, что бай «не замечает своего работника», то на самом деле это объясняется лишь соблюдением технологии. Чем дольше поддерживается ситуация «странной» самостоятельности Мирали, тем неожиданнее бывает манифестация власти, характер просьбы. Действительно, помощь Мирали потребовалась в самое ближайшее время, и тот безропотно исполнил команды своего господина.

В концентрации вокруг бая многочисленных ресурсов есть аналогии с бытием восточных политических систем. Секреты высокой легитимности и самопожертвования скрываются в специфических практиках управления людскими ресурсами, обращению

к харизматическим объективациям, а также контролем над экономикой масс. Важнейшим мобилизирующим фактором является сам клан и его вовлекающая структура, не предоставляющая поводов для альтернативного поведения и исключая какие-либо проявления бунта. Таким образом, бай является обладателем важного социального ресурса — огромной энергии, находящейся в дремлющем состоянии и легко приводимой в действие посредством структурного. Действительно, проекции в современный политический дискурс постсоветских республик Средней Азии позволяют разглядеть огромные деструктивные возможности мобилизованной массы. Наиболее четко это могло проявиться в период кыргызской «тюльпановой революции».

В этой связи восточные правители и предпочитают держать вокруг себя большие массы лояльных людей, готовых артикулировать свою энергию на необходимых мишенях в тот момент, когда это будет нужно их лидеру. Бай создает особую атмосферу подчинения. Чем больше у бая людей в подчинении, «тем больше давление общественного мнения, склоняющего к подчинению власти» [5, с. 78]. Занятость у авторитетного лидера предполагает ряд распространенных форм расчета — отработка долгов, еда, одежда. Данные ценности являются наиболее важными установками при трудоустройстве. Другим важным мотивом (особенно в случае оседлых этносов) могло быть получение возможности полива земельного надела декхан. Правящие элиты, понимающие важность контроля над людскими ресурсами и осведомленные об иерархии потребностей населения, для удержания власти захватывают наиболее прибыльные экономические сферы, чем обеспечивают себе легитимность. Прибыльная сфера экономики моментально захватывается расторопной властью и подвергается кланизации. Причем нельзя сказать, что односторонний захват материальных ресурсов как-то «влияет на уровень недовольства населения существующей властью, способствует росту протестных настроений» [6]. В частности, контроль над землей и водой принимает решающее значение при осуществлении принуждения. Данный момент подтверждает А. Клинцов, отмечающий, что «главными факторами в хозяйственно-культурной (экономической) деятельности народов региона была земля и вода» [7]. Земля и вода выступают своеобразными архетипами, обуславливающими надлежащее восприятие тех или иных политических процессов большинством населения.

Своеобразным ресурсом выступает и гора, на вершине которой находятся сверкающие самоцветы.

Патриархальные общества практически не знают денежных отношений — кодирование коммуникаций деньгами не является распространенной схемой власти. Более действенной установкой, настраивающей механизмы коммуникации, является необходимость осуществления реципрокности — внутрисетевого социального обмена, соблюдения правил которого в полной мере способно отвечать этическим принципам субъектов коммуникации. Контроль над данным обменом осуществляет власть, получая в свои руки еще один важнейший ресурс давления на общественное тело. Получается, что обладание камнями может сулить хозяину неоспоримые преимущества, которые конвертируются во власть.

Существует ряд предположений, объясняющих смысл использования камня как эквивалента отношений коммуникации. Так, самоцветы обмениваются на другой товар, используемый баем в целях политической легитимации. Э. Канетти замечает: богач собирает стада и груды. Все их замещает в золото. Люди его не волнуют, ему достаточно, что их можно купить» [8]. Обладая большими людскими ресурсами, бай увеличивает возможности осуществления выгодных для себя меновых операций, приносящих ему значительные политические дивиденды. Увеличение объемов запасов самоцветов тем самым расширяет возможности власти бая, позволяя последнему прибегать к различным схемам мены, что на «выходе» будет означать обретение баем какого-то уникального товара, позволяющего ему позиционироваться по сути единственным работодателем (и ключевым политическим актором) в конкретном политическом локусе.

Некоторых может смущать тот факт, что камень в номадической системе ценностей не обладал серьезным практическим значением, потому как приоритет отдавался практичным и реально функциональным вещам. Функциональное предназначение камней связывалось с преимущественным использованием их в оружейной отделке, в украшениях, славящихся своей монументальностью, иногда (это совсем редко) — в качестве лекарств.

Согласно средневековым представлениям о свойствах камней, каждый из них мог обладать особым даром, компенсируя собой то качество, которого недостает в человеке. Некоторые камни предохраняли от таинственных колдовских чар. В подтверждение будет правильно привести текст «Истории безумия в

классическую эпоху» М. Фуко, где приведена цитата из «Сочинений по фармацевтике» Жана Рену: «... создатель Природы своей божественной волей наделил каждый из драгоценных камней каким-либо особенным и достойным восхищения свойством, каковое и заставляет королей и государей украшать ими свои венцы... дабы, пользуясь ими, предохранить себя от колдовских чар, излечить многие болезни и сохранить здоровье» [9]. Формируя защиту из драгоценных камней, власть решает задачу по сохранению здоровья собственного тела. Вероятно, бай мог быть озабочен и данной проблемой, что и заставило его проникнуться навязчивой идеей собирательства самоцветов.

Не исключен и вариант, что камень мог представлять интерес и в контексте языческих верований, являясь частью номадической повседневности. Бай не может не обращать на это внимание, ведь он еще является и наследником — обладателем родовых тайн и знаний. Наша точка зрения находит созвучие с интересным трудом С. Демидова, посвященном Туркменистану, где он в разделе религиозных процессов отмечает популярность среди туркмен практик паломничества к местным святилищам [10]. Контроль над сакральными средоточьями не может не рассматриваться в контексте политической легитимации правящего класса, прекрасно понимающего значение подобных ритуалов.

С. Ниязов в «Рухнаме» предоставляет нам еще один ключ к пониманию логики бая. В девятой заповеди предков туркмен говорится: «Не жалеете для своих дочерей и невесток изумрудов. Отыскивайте их, чего бы вам это ни стоило» [2, с. 13]. Безусловно, над сказочным повествованием представляется еще и самостоятельное бытие интертекста — туркменской культуры, предусматривающей подобные ориентации (поиск драгоценных камней для прекрасных девушек — невест). По мнению туркмен, «любовь и свет, которыми Всевышний наделил сердца, отражаются на лице, озаряют мир» [2, с. 13]. Можно предположить, что мотивы поиска сокровищ, их концентрации у бая вызваны именно данной причиной. У бая есть дети, и обеспечение детей — продолжение рода — украшение жизни в каком-то смысле могут объяснить чрезмерную страсть к накопительству самоцветных камней (ресурсов в целом). Интертекстуальность, просматривающаяся в политических практиках бая, предполагает некоторую разорванность, порождающую «стремление выйти за пределы языкового сознания в мир уже созданных другими тек-

стов, в бесконечную область межтекстовых цепочек» [11]. В этом смысле процесс порождения собственного текста не может не согласовываться с весьма авторитетными текстовыми конструкциями, изначально обуславливающими жизненный мир бая, его философию и мироощущение.

Своим присутствием во власти бай обязан неким экзистенциям, воспринимаемым им на уровне собственных интеллектуальных и духовных миров. Связь с номадическими культурными кодами, вероятно, заставляет его поддерживать практику ритуализаций, на «выходе» обеспечивающих пролонгирование собственного политического благоденствия. Размен самоцветных камней как посланного свыше блага на тело наемного работника может рассматриваться как вполне естественная схема, обеспечивающая коммуникацию между могущественными экзистенциями и баем, его политическим жизненным циклом.

В данном смысле вполне вероятно, что заворачивание в шкуру является одним из элементов ритуала жертвоприношения, имеющего такой глубокий смысл, что нужно признать бессилие любых герменевтических штудий в попытках прояснения и интерпретации его в должной мере.

Довольно очевидным прочтением «заворачивания в шкуру» может представляться своеобразное испытание [12]. Бык и овца могут рассматриваться как «искупительные жертвы» [13]. Возможно, практика подобного жертвоприношения обусловлена необходимостью сохранения праведной плоти, восходящей к ряду восточных традиций [14]. Так бай мог продлевать свой политический жизненный цикл, разменивая жертвоприношения на собственное благополучие, а Мирали — получить шанс на политическое утверждение. Мирали может пойти в гору — воспользоваться появившейся возможностью для использования социального лифта для инкорпорации в правящий класс (в отличие от большого количества неудачников, оставшихся на горе).

В. Топоров подтверждает существование у некоторых народов особого культа горы, поддерживающегося и репрезентирующегося регулярными практиками принесения жертв на горе. Ситуация, вокруг которой разворачивается повествование, в определенном смысле, может отражать реальные социальные практики, релевантные в той или иной политической локальности (в частности — у народов Центральной Азии) [1, с. 312].

Власть заинтересована в пролонгировании права на дискурс, причем новый жизненный цикл, как пра-

вило, бывает более совершенным и организованным. Ритуальные подношения «на выходе» способствуют более интенсивной консолидации власти и утверждения ее в новых, более тотальных и жестких практиках власти, предполагающих осуществление постоянного давления на социальное тело (совокупность работников — таких людей, как Мирали), на его коррекции и согласовании. Осуществив мистический контакт при помощи жертвоприношения, власть получает некую свободу действий, вплоть до следующего кризиса легитимности.

Тотальный характер власти разрешается в сказочном тексте посредством и стремления власти обрести контроль над смертью, что само по себе выступает важнейшим условием бытия власти и ее легитимности. Необратимость смерти также ставится под контроль власти, формулирующей правила дискурса мертвых. Как однажды заметит Ж. Бодрийяр, мертвые «постепенно выводятся за рамки символического оборота группы. Они больше не являются полноценными существами, достойными партерами обмена, и им все яснее на это указывают, выселяя все дальше и дальше от группы живых — из домашней интимности на кладбище» [15].

Действительно, по мнению Ж. Бодрийяра, характер власти можно оценить в зависимости от ее отношения к мертвым. По мере общественной эволюции (а, здесь, безусловного усиления власти) мертвые отодвигаются все дальше от центра власти, вытесняясь к политической периферии. Так и в анализируемой нами сказке: усиление власти означает выдавливание мертвых за пределы территории *real policy*. В сказке «Гора самоцветов» таким пределом и кажется гора, куда едут бай и Мирали. В принципе, горы (естественные преграды) достаточно часто маркируют политические границы, равно как и современные кладбища располагаются за пределами городских и сельских территорий. В сказке говорится, что самоцветы соседствуют с останками мертвых тел.

Власть испытывает и вызовы собственной легитимности, восходящие к проблеме обновления инновационного потенциала власти, совершенствования управленческих практик. Методичность практик принуждения и контроля поддерживает легитимность власти лишь на некоторое время. По мере взросления материи мир духовный не оказывается подготовленным для новых, синхронных взаимодействий с физическим. Отсюда возникновение ситуации, когда «часто повторенное желание, как затупленный клинок, не рассекает пространства» [16].

Таким образом, обращаясь к однообразной схеме подчинения и тактической реализации планов по сохранению властной позиции, правящий актер, сам того не предполагая, ставит себя в затруднительное положение. Текст сказки удостоверяет нас в мысли о том, что бай не утруждает себя поиском новых формул коммуникации, обеспечивающей его позицию легитимностью. Отработанный им механизм легитимации кажется ему оптимальным и вечным. Кажется, что бай использует его постоянно, не прибегая к инновации, освобожденный от различных проблем счастливым провидением.

Данная формула может привести и к кризису воспроизводства власти. Как отмечает И. Исаев, «полная изоляция власти и ее отрыв от массы опасны для власти: односторонняя связь, контроль, способность к просматриванию подвластной сферы становятся качествами жизненно важными» [17]. Таким образом, упуская Мирали из сферы своих властных притязаний, использовав его для упрочнения собственной позиции, бай через определенное время подставляет себя под хитрый, жалящий выпад.

Власть упускает Мирали из сферы собственных притязаний, чем ставит себя в затруднительное положение. В то же время, учитывая специфику традиционных обществ, сложно представить, что у Мирали могли существовать определенные политические амбиции. Носители номадических культурных кодов не склонны к каким-то проектировкам переустройства социального и политического порядка. Вдобавок, старшинство бая в отношении Мирали является сдерживателем его эгоистических устремлений. Туркменская заповедь домашнего воспитания как некий этический кодекс, сформулированная С. Ниязовым в «Рухнаме», гласит: «Уважайте старших» [2, с. 12].

Многим конец сказки может показаться своеобразным финалом политической судьбы бая. Правда, на наш взгляд, оставить бая одного на горе в ситуации неопределенности было бы слишком просто. Но но-

сителям массового сознания сказка предлагает именно данный кадр, вырезанный из череды других, которые, возможно, могли бы объяснить, каким образом бай стал обладателем знания о горе самоцветов, и почему ей приносят человеческие жертвы? Конечно, сказка оставляет подобные объяснения в стороне, предлагая их доработать исследователям.

Что касается нашего взгляда на данную проблему, то, возможно, что бай был изначально обладателем некоего знания, переходящего из поколения внутри довольно закрытых и склонных к эзотеризации высших структур номадических этносов, внутри племенной знати. Бай мог стать и заложником такой же легитимационной схемы, в какой использовался им и Мирали. Если это произошло именно так, то, значит, бай является обладателем определенного знания, что превращает его в интеллектуала и позволяет ему использовать полученный опыт в политической практике. Политическая деятельность бая — это еще и сложный процесс, потому как «концентрация, использование и передача знания требует значительной компетенции» [5, с. 166]. Возникают вопросы причин изначального обогащения бая, его первого заработанного менового товара. Возможно, бай избавляется таким же путем, как и Мирали. Мотив путешествия по воздуху в когтях хищной птицы вполне согласовывается с существовавшими как на Востоке, так и на Западе авантюрными сюжетами, обслуживаемыми диадой «разлука — воссоединение» [18].

Сказочный текст, предлагающийся читателю, несет в себе вполне определенную мораль, бичующую страсть к наживе, эксплуатации, поднимающую вопросы возмездия. В сказке «Гора самоцветов» это остается за скобками, но подобные вопросы должны возникать, ибо без них не проясняется онтологический характер власти и существующих диспозиций.

Литература

- [1] Топоров В.Н. Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы. Т. 2. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 307.
- [2] Сапармурат Туркменбаши. Рухнама. Ашхабад: Центр печати Туркменской государственной издательской службы, 2006. С. 91.
- [3] Ламажаа Ч.К. Клановость в политике регионов России. Тувинские правители. СПб.: Алетейя, 2010. С. 42.
- [4] Гора самоцветов. Сказки народов СССР / В пер. М. Булатова. М.: Детская литература, 1984. С. 249.
- [5] Скиперских А.В. Дискурс легитимации власти: герменевтика, теоретические модели, механизмы функционирования. Елец: ЕГУ им. И.А.Булдина, 2008. С. 78.
- [6] Черникова В.В. Проблема определения направлений и приоритетов государственной социальной политики на региональном уровне. // Вестник ВГУ. Серия: История. Социология. Политология. 2012. № 1. С. 188.
- [7] Клинецов А.А. Трансформация развития политических архетипов в их влиянии на международные отношения

- постсоветских государств Центральной Азии. Москва-Бишкек. Москва-Бишкек: КРСУ, 2008. С. 48.
- [8] См.: Канетти Э. Масса и власть. М.: Ad Marginem, 1997.
- [9] Фуко М. История безумия в классическую эпоху. М.: АСТ: АСТ Москва, 2010. С. 358.
- [10] См.: Демидов С.М. Постсоветский Туркменистан. М.: Наталис, 2002. С. 37.
- [11] Фатеева Н.А. Интертекст в мире текстов: контрапункт интертекстуальности. М.: КомКнига, 2006. С. 4.
- [12] В частности, одним из наиболее известных сюжетов является бегство Одиссея от циклопа Полифема. Одиссеей ускользает из рук ослепшего циклопа под брюхом любимого барана. Спасительная проделка послужила основой ряда бродячих сюжетов, используемых в различных сказочных традициях. Интересно, что в мифе циклоп пас большое стадо овец и коз, что, также можно рассматривать как проявление уважения к Полифему как к власти. Именно овцы и козы быть преподнесены Полифему в качестве искупительных жертв. См.: Кун Н.А., Нейхардт А.А. Легенды и мифы Древней Греции и Древнего Рима. СПб.: Литера, 2000. С. 401.
- [13] Мифы народов мира. Энциклопедия в 2 т. Т. 2 / Гл. ред. С. Токарев. М.: Научное издательство «Большая российская энциклопедия», 2000. С. 237.
- [14] В частности, традициями, существующими в иранской мифологии. См. об этом: Мифология. Энциклопедия / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Научное издательство «Большая российская энциклопедия», 2003. С. 510–511.
- [15] Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2009. С. 233–234.
- [16] Агни Йога. Книга третья. Община. Листы бесед Высокого Общинника Востока // Сердце. 1993. № 4–5. С. 59.
- [17] Исаев И.А. *Politica Hermetica*: скрытые аспекты власти. М.: Юрист, 2003. С. 546.
- [18] Скиперских А. В. Тайна как источник власти интеллектуалов (на примере сказок Э.Т. Гофмана) // *Общественные науки и современность*. 2010. № 1. С. 166.
- [19] Жирмунский В. Фольклор Запада и Востока. М.: ОГИ, 2004. С. 150.